

# De heilige vriend Gods Sint Eusebius

*Nederlandse mirakelboeken uit de late middeleeuwen, in het bijzonder het Arnhemse mirakelboek van Sint Eusebius, als bron van volksgeloof\**

*Peter J.A. Nissen\*\**

---

Het wonderverhaal is, zoals de bekende godsdienstwetenschapper Gustav Mensching in 1957 schreef, naast het dogma, de ritus en de cultus 'een van de belangrijkste middelen uit de vroege tijd tot doorgave (traditio) van de religieuze ervaring'<sup>1</sup>. In plaats van 'uit de vroege tijd' mag men, mits men attent blijft op historische ontwikkelingen en veranderingen, gerust zeggen 'uit elke tijd'. Door de gehele godsdienstgeschiedenis heen komen we immers wonderverhalen tegen. In de godsdienstgeschiedenis van het christelijke avondland is, behalve de contrareformatorische en barokke devotieliteratuur van de zeventiende en achttiende eeuw, vooral de stichtelijke literatuur van de late middeleeuwen rijk aan wonderverhalen, aan *miracula*, die ofwel in handschrift ofwel sedert de tweede helft van de vijftiende eeuw ook in druk zijn overgeleverd. Deels gaat het daarbij om gestandaardiseerde wonderverhalen die aansluiten bij het Latijnse of in de volkstaal vertaalde leven van de heilige, op wiens voorspraak de wonderen plaatsvonden. Maar er bestaat ook een in de late middeleeuwen sterk toenemend aantal van geografisch en historisch gespecificeerde wonderverhalen: wonderverhalen die nauw verbonden zijn met één enkele locale cultus. Het tijdstip en de plaats waarop het wonder zou hebben plaatsgevonden, zijn dan vaak vrij nauwkeurig vastgelegd. Deze laatste soort van wonderverhalen lijkt mij voor historici het meest interessant.

Het optekenen van wonderverhalen heeft met betrekking tot het volksgeloof een dubbele functie. Enerzijds wil de optekening aspecten van het volksgeloof registreren, documenteren en bewaren. Zij wil daarmee geschiedschrijving zijn, niet in de moderne humanistische beteke-

\* Dit artikel is een vertaling en bewerking van een voordracht, gehouden tijdens het congres 'Glaube und Aberglaube. Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter' van de Academie van het bisdom Rottenburg-Stuttgart in maart 1985. De nadien verschenen literatuur is alleen nog zijdelings verwerkt.

\*\* Drs. P.J.A. Nissen (1957) is kerkhistoricus en als ZWO-onderzoeker verbonden aan de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam.

<sup>1</sup> Gustav Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*. Leiden 1957, p. 85.

nis van het woord, maar in een heilshistorische betekenis: zij wil de geschiedenis schrijven van Gods heilshistorische handelen tegenover mensen door middel van zijn heiligen<sup>2</sup>. In dit opzicht staat de optekening dan aan het eind van het volksgeloof. Maar anderzijds wil de optekening, juist doordat zij Gods heilsgeschiedenis verkondigt, ook nieuw volksgeloof opwekken. Zij heeft een parenetische functie: zij wil aanmoedigen en vermanen; zij wil bevorderen dat de gelovigen zich in vertrouwen overgeven aan God en zijn heiligen. Kortom, zij wil nieuw volksgeloof laten ontstaan. En in dit opzicht staat de optekening van wonderverhalen niet aan het eind, maar juist aan het begin van het volksgeloof.

In het eerste gedeelte van de nu volgende bijdrage wil ik beginnen met enkele algemene opmerkingen over en naar aanleiding van laatmiddeleeuwse mirakelboeken uit de Nederlanden. Ik heb mij daarbij, wetend dat anderen een uitvoerige en gedetailleerde studie over deze zelfde mirakelboeken voorbereiden<sup>3</sup>, vrij sterke beperkingen opgelegd. Zo heb ik in genen dele naar een volledig overzicht gestreefd. De bedoeling is alleen om aan de hand van enkele voorbeelden het genre der mirakelboeken dichterbij te brengen. In het tweede gedeelte wil ik dan op één mirakelboek nader ingaan: een handschrift uit Arnhem, waarin een aantal wonderen op voorspraak van de nieuwe en tweede stadspatroon Eusebius werd vastgelegd. We zullen dan zien hoe deze verzameling van wonderverhalen tegelijk als optekening van uitingen van volksgeloof én als bron van nieuw volksgeloof begrepen moet worden.

### *Wonderverhalen en mirakelboeken in de Nederlandse stichtelijke literatuur van de late middeleeuwen*

Wonderverhalen zijn in de christelijke vroomheidsliteratuur nauw verbonden met twee andere genres: dat der legenden en dat der exempelen. Deze beide genres zijn in de Middelnederlandse vroomheidsliteratuur van de late middeleeuwen rijk vertegenwoordigd. Ze zijn gelukkig ook al vrij goed onderzocht, vooral in de welhaast klassieke studies van

<sup>2</sup> Zie in algemene zin: Walther Lammers (Hrsg.), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. Darmstadt 1961 (Wege der Forschung, 21), en: Herbert Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart*. Göttingen 1978<sup>3</sup> (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1209), pp. 72-75 en de bibliografie op p. 86.

<sup>3</sup> Drs. Gerrit Verhoeven bereidt aan de Vrije Universiteit te Amsterdam een dissertatie voor over laatmiddeleeuwse mirakelboeken uit de Noordelijke Nederlanden. Als eerste vrucht van zijn onderzoek verscheen reeds een uitgave van het Dordtse mirakelboek (zie noot 23).

bevatten, toch bovenal een verhaal vertellen dat van alle tijden is en dat betrekking heeft op de innerlijke houding van een gelovige tegenover God, een houding die geacht wordt geschiedenis en ruimtelijkheid te overstijgen en die bij een vrome burgerdochter uit de vijftiende eeuw die zich bij de Moderne Devotie aansluit theoretisch hetzelfde karakter zou moeten hebben als bij een Egyptische woestijnmonnik uit de vierde eeuw. Tegenover deze in intentie bovenhistorische elementen uit de mirakelliteratuur, die men 'exemplarische mirakelen' zou kunnen noemen, staan die wonderverhalen die men 'cultusmirakelen' kan noemen. Daarmee worden die mirakelverhalen bedoeld die niet alleen de innerlijke houding van een christenmens trachten te veranderen, maar die deze innerlijke houding, deze mentaliteitsverandering op de cultus van de Moeder Gods of van een bepaalde heilige willen afstemmen, en vaak zelfs op een bepaald genadeoord van Maria of de heilige.

Men kan zeggen dat aan de notie van historiciteit in dergelijke mirakelvertellingen een groter belang wordt gehecht dan in de exemplarische mirakelen. De indicaties omtrent tijd en plaats krijgen in de cultusmirakelen een grote betekenis; ze krijgen als het ware bewijskracht voor de wonderdadigheid van de betreffende heilige. Ze moeten aantonen dat de heilige daar en toen, op een bepaalde plaats en op een bepaald tijdstip, wonderen verricht heeft en het derhalve verstandig en passend is zich aan hem toe te vertrouwen. Mirakelverhalen van deze soort vindt men vooral in twee groepen bronnen: ten eerste als aanhangsel bij een *vita* die de cultus van de betreffende heilige moet bevorderen, en ten tweede in mirakelboeken die de wonderbaarlijkheid van een bepaalde cultusplaats moeten documenteren.

Het belangrijkste Nederlandse voorbeeld van de eerste groep van bronnen zijn de mirakelen die in de Nederlanden plaatsgevonden zouden hebben op de voorspraak van de heilige Barbara. De heilige Barbara was in de Nederlanden en het Rijnland een van de meest geliefde volksheiligen van de veertiende en vijftiende eeuw, vooral als beschermster tegen een plotselinge dood en als patrones van alle stervenden. Tegen het eind van de veertiende eeuw schreef de Brabantse augustijnerheremiet Johannes van Wackerzele een Latijnse *vita* van de heilige Barbara met daarbij een reeks *miracula*<sup>11</sup>, waarvan een gedeelte zich in de Nederlanden afspeelde. De *vita* vond een snelle verspreiding en werd vertaald in het Frans, Italiaans, Ripuarisch en Middelnederlands; de Middelnederlandse vertaling bestond zelfs in minstens vijf

<sup>11</sup> B. de Gaiffier, 'La légende latine de Sainte Barbe par Jean de Wackerzele', *Analecta Bollandiana* 77 (1959), pp. 5-41.

C.G.N. de Vooy<sup>4</sup>. In de legenden- en exempelenliteratuur komen we heel wat verhalen met een miraculeuze inhoud tegen. Deze behoren evenwel merendeels tot die wonderverhalen die ik hierboven 'gestandaardiseerd' heb genoemd. De meerderheid ervan is immers ontleend aan Latijnse bronnen, vooral aan het Vaderboek of *Vitae Patrum*<sup>5</sup>, aan de dialogen van Gregorius de Grote<sup>6</sup>, aan het aan Konrad von Eberbach toegeschreven *Exordium magnum ordinis Cisterciensis*<sup>7</sup>, aan de *Dialogus Miraculorum* van Caesarius van Heisterbach<sup>8</sup>, aan het *Bonum universale de apibus* of Bijenboek van Thomas van Cantimpré<sup>9</sup> en aan de *Legenda aurea* van Jacobus van Voragine<sup>10</sup>. Zij onderscheiden zich fundamenteel van die mirakelen waarover ik verder zal spreken. Dit onderscheid is gelegen in de verhouding van de exempelen en mirakelen tot de factoren tijd en ruimte. De exempelen met miraculeuze inhoud willen, ofschoon ze soms aanduidingen omtrent tijd en plaats

<sup>4</sup> C.G.N. de Vooy, *Middel nederlandse legenden en exempelen. Bijdrage tot de kennis van de prozaliteratuur en het volksgeloof der middeleeuwen*. Leiden 1900, Groningen & Den Haag 1926<sup>2</sup>; id., *Middel nederlandse Marialelegenden*. Leiden 1903-1904, 2 delen; id., *Middel nederlandse stichtelijke exempelen*. Zwolle 1953 (Zwolse drukken en herdrukken voor de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1); daarnaast nog verschillende artikelen in ondermeer het tijdschrift *Volkskunde*. Het is opvallend dat de studies van De Vooy in het buitenlandse exemplaaronderzoek nauwelijks zijn opgemerkt. Wel is zijn dissertatie verwerkt in F.C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*. Helsinki 1969 (FF Communications, 204). Maar dat is niet het geval in bv. Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*. Kopenhagen 1955-1958, en in: Claude Brémond, Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt, *L'Exemplum*. Turnhout 1982 (Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 40).

<sup>5</sup> J. Deschamps, *Middel nederlandse handschriften uit Europese en Amerikaanse bibliotheken*. Leiden 1972<sup>2</sup>, pp. 170-177 en 209-213.

<sup>6</sup> Deschamps, *o.c.*, pp. 177-182. Zie ook: id., 'Die mittelniederländischen Übersetzungen der Dialoge Gregors des Grossen', *Neuphilologische Mitteilungen* 53 (1952), pp. 466-470.

<sup>7</sup> Deschamps, *o.c.*, pp. 182-185. De editie van de tweede Middel nederlandse vertaling bleef helaas onvoltooid: A. Greebe (ed.), 'De Middel nederlandse vertaling van het Exordium magnum volgens het handschrift der universiteitsbibliotheek te Leiden (Mij Ndl. Letterk. 1031)', *Bijdragen tot de geschiedenis der Cisterciensers in Nederland*. Achel 1932, pp. 1-56.

<sup>8</sup> Deschamps, *o.c.*, pp. 185-188. Zie ook: J.J. van Moolenbroek, 'Caesarius van Heisterbach op reis in Friesland en Groningen. De *Dialogus miraculorum* (1219-1223) als historische bron', *Tijdschrift voor geschiedenis* 98 (1985), pp. 513-539.

<sup>9</sup> E. Berger, *Bonum universale de apibus, quid illustrandis seculi XIII moribus conferat*. Parijs 1895; W.A. van der Vet, *Het Biënboec van Thomas van Cantimpré en zijn exempelen*. 's-Gravenhage 1902; N.O. Heinertz, *Die mittelniederdeutsche Version des Bienenbuches von Thomas von Chantimpré*. Lund 1906; Christine M. Stutvoet-Joanknecht, 'Het Bijenboek van Thomas van Cantimpré in relatie met de Moderne Devotie', in: A.J. Geurts (ed.), *Middeleeuwse boeken en teksten uit Oost-Nederland*. Nijmegen & Grave 1984 (Nijmeegse Codicologische Cahiers, 2-3), pp. 30-46.

<sup>10</sup> Stephanus Axters, *Bibliotheca Dominicana Neerlandica Manuscripta 1224-1500*. Leuven 1970 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 49), pp. 160-171; Deschamps, *o.c.*, pp. 197-202.

verschillende versies<sup>12</sup>. Uiteraard vormen de *vita et miracula* van Barbara slechts één voorbeeld uit velen<sup>13</sup>.

Tot de tweede groep van bronnen behoren de mirakelverhalen die zelfstandig opgetekend zijn om de wonderbaarlijkheid van een bepaald genadeoord te documenteren. Zij werden opgetekend in mirakelboeken<sup>14</sup> om te bewijzen 'dat Godt zijn macht thoende in zijn heijlighen, meer ten eenre steden als tot die ander', zoals een priester het in de Amersfoortse mirakelboek zegt<sup>15</sup>. En het beroemde *Liber miraculorum* van Chartres uit het eind van de twaalfde eeuw geeft aan samengesteld te zijn 'ad laudem suae [= van Maria] majestatis et incrementum ipsius ecclesiae'<sup>16</sup>. Mirakelboeken hebben dus een propagandistisch doel; zij propageren een bepaalde cultusplaats<sup>17</sup>.

In de Nederlanden gaat het daarbij bijna uitsluitend om genadeoor-

<sup>12</sup> Annie Paredis & Rina Tholen (ed.), *De Middelnederlandse Barbaralegende door Johannes van Wakkerzele*. Leuven 1977 (ongepubliceerde licentiaatsverhandeling), vooral pp. 25-27 en 36-44. Wat de populariteit aangaat is de Barbaralegende wellicht te vergelijken met de Catharinalegende in Duitsland. Zie: Peter Assion, *Die Mirakel der Hl. Katharina von Alexandrien. Untersuchungen und Texte zur Entstehung und Nachwirkung mittelalterlicher Wunderliteratur*. Heidelberg 1969.

<sup>13</sup> Men kan al heel wat andere voorbeelden tegenkomen in: M. Carasso-Kok, *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de middeleeuwen. Heiligenlevens, annalen, kronieken en andere in Nederland geschreven verhalende bronnen*. 's-Gravenhage 1981 (Bibliografische reeks van het Nederlands Historisch Genootschap, 2), bv. pp. 12 (Anna), 25 (Catharina van Siëna), 25-28 (Cunera), 37-38 (Gerlachus), 69-70 (Martinus), 88-104, vooral 94-97 (Servatius), 82-83 (Ontcommer of Wilgefortis) en 111-112 (Walburga).

<sup>14</sup> Zie over mirakelboeken in het algemeen: Georg Schreiber (ed.), *Deutsche Mirakelbücher. Zur Quellenkunde und Sinnggebung*. Düsseldorf 1938 (Forschungen zur Volkskunde, 31-32), vooral de inleiding van Schreiber; Hermann Bach, *Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchungen ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit*. München 1963; Dieter Harmening, 'Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit', *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 28 (1966); Matthias Zender, 'Mirakelbücher als Quelle für das Volksleben im Rheinland', *Rheinische Vierteljahrsblätter* 41 (1977), pp. 108-123. Al deze studies hebben echter betrekking op (veelal gedrukte) mirakelboekjes uit de nieuwe tijd. Hermann Bach maakt bv. in zijn historisch overzicht op nog geen twee bladzijden de sprong van Gregorius van Tours naar het gedrukte mirakelboek, een sprong van zo'n 900 jaar! Hij kan die sprong maken omdat hij ervan uitgaat dat de mirakelboeken 'erst mit ihrer Drucklegung Literaturcharakter annehmen' (p. 12). Het waardevolle artikel van Matthias Zender vormt een uitzondering op de juist geconstateerde beperking tot de nieuwe tijd: hij betreft uitdrukkelijk mirakelboeken uit de hoge en late middeleeuwen in zijn onderzoek. De door hem aangekondigde editie van het mirakelboek van Eberhardsklausen, die door Peter Dohms en Paul Hofmann wordt voorbereid, is bij mijn weten nog niet verschenen.

<sup>15</sup> P. Lukkenauer (ed.), *Mirakelboek Onser Liever Vrouwen t'Amersfoort*. Amersfoort (1946), p. 48 (nr. 319).

<sup>16</sup> A. Thomas (ed.), 'Les miracles de Notre-Dame de Chartres. Texte latin inédit', *Bibliothèque de l'École des Chartes* 42 (1881), pp. 505-550; P. Kunstmann (ed.), *Jean le Marchant: Miracles de Notre-Dame de Chartres*. Ottawa-Chartres 1973.

<sup>17</sup> De functie van cultuspropaganda wordt vooral uitgewerkt door Harmening, o.c. Zie ook zijn artikel: 'Mirakelbildzyklen - Formen und Tendenzen von Kultpropaganda', *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1976/77. Volkach vor Würzburg 1978, pp. 53-56.

den van het heilig sacrament, van het heilig kruis en van Maria<sup>18</sup>. In de late middeleeuwen vonden in de Nederlanden verschillende eucharistische wonderen plaats<sup>19</sup>. Ofschoon enkele van deze wonderen wel aanleiding gaven tot een bepaalde devotie, bijvoorbeeld die van de Stille Omgang te Amsterdam (naar aanleiding van een wonder uit 1345)<sup>20</sup>, is toch nooit een van deze Nederlandse mirakeloorden van het sacrament tot een werkelijk belangrijk bedevaartoord geworden zoals bijvoorbeeld Wilsnack aan de Prignitz (DDR, Bezirk Schwerin). De mirakelen die opgetekend werden, bleven geïsoleerde gevallen. Er ontstonden in elk geval geen echte mirakelboeken, wel andersoortige mirakelteksten, zoals het gedicht van Willem van Hildegasberch over het Amsterdamse mirakel<sup>21</sup> of het rederijkersspel *Tspel vanden heiligen sacramente van der Nyeuwervaert* uit 1500 over het eucharistische wonder van Nieuwervaart<sup>22</sup>.

In de late middeleeuwen telden de Noordelijke Nederlanden minstens twee belangrijke genadeoorden van het heilig kruis die een mirakelboek hebben nagelaten. Het ene is Dordrecht, waarvan het mirakelboek eerst onlangs aan de vergetelheid is ontrukkt<sup>23</sup>. De devotie in Dordrecht ontstond nadat in 1457 tijdens een stadsbrand de relikwie van het kruis in de Grote of Onze-Lieve-Vrouwekerk gespaard bleef. Het mirakelboek,

<sup>18</sup> Een belangrijk overzicht van Mariabedevaartplaatsen vormt nog steeds: J.A.F. Kronenburg, *Maria's Heerlijkheid in Nederland. Geschiedkundige schets van de vereering der H. Maagd in ons vaderland, van de eerste tijden tot op onze dagen*, deel VI: *Maria's genadeoorden en miraculeuze beelden*. Amsterdam 1909.

<sup>19</sup> P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Breslau 1938, pp. 139-146. Zie ook de kaart op p. 406 bij: J. van Herwaarden & R. de Keyser, 'Het gelovige volk in de late Middeleeuwen', in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden* 4. Haarlem 1980, pp. 405-420.

<sup>20</sup> Enkele Amsterdamse mirakelverhalen zijn opgetekend in: *Succincta enarratio miraculorum quae gloriose operatus est Dominus per venerabile Sacramentum in sacello sacri loci in Amstelredam, excerpta ex libris et literis per notarios et sigilla confirmatis, in quibus miracula ipsa plenius declarantur*. Amsterdam 1555, en in: *Hier beghint die vindinge vant hoochweerdige ende heylighre sacrament int vier ende vlam miraculoseleijc ongequetst ende geheel geconserveert het welcke rustende is binnen de staet van Aemstelredam ende die plaetse wert gheuoemt ter heyligher Stede*. Amsterdam 1568. Zie hierover: J.F.M. Sterck, *De Heilige Stede in de geschiedenis van Amsterdam*. Hilversum 1938, vooral pp. 50-55, 61-64 en 160-161. Zie voorts: R.R. Post, 'Het Sacrament van Mirakel te Amsterdam', *Studia Catholica* 30 (1955), pp. 241-261, en F.J. Dubiez, 'Het mirakel van de Nieuwezijdskapel. Stroom van literatuur over de Heilige Stede', *Ons Amsterdam* 26 (1974), pp. 104-114.

<sup>21</sup> Zie voor edities en literatuur: Carasso-Kok, *o.c.*, pp. 46-47.

<sup>22</sup> W.J.M.A. Asselbergs & A.P. Huysmans (ed.), *Het spel van den heiligen sacramente van der Nyeuwervaert*. Zwolle 1955 (Zwolse drukken en herdrukken voor de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 14).

<sup>23</sup> G. Verhoeven (ed.), 'Het mirakelboek van het heilig Hout te Dordrecht', *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 27 (1985), pp. 104-139. Van dezelfde schrijver zal in 1986 in een afscheidsbundel voor prof. dr. A.H. Bredero een artikel verschijnen over de cultus en het mirakelboek van Dordrecht.

die van het heilig kruis, opgetekend in een perkamenten handschrift uit de vijftiende eeuw, dat in het begin van de zeventiende eeuw door de Delftse patriciër Michael Vosmeer werd gebruikt voor een Latijnse vertaling, die in 1629 te Keulen gedrukt werd<sup>29</sup>. Het originele handschrift gold lange tijd als verloren, totdat het in 1931 door Dalmatius van Heel in het archief van de Oudbisschoppelijke Clerezij werd teruggevonden<sup>30</sup>.

De verering van het Delftse Mariabeeld vond volgens het mirakelboek een aanvang in 1327, toen een zekere Machtelt, die al drie-en-eenhalf jaar blind was, in een droomvisioen werd opgeroepen om naar Delft te komen en voor het beeld te bidden. Toen zij dat deed werd zij terstond weer ziende. Het mirakel geschiedde tijdens een misviering, en na deze viering werd spontaan een processie ter ere van Maria door Delft gehouden, welke processie tot een jaarlijkse traditie werd<sup>31</sup>. Het mirakel werd in een notariële oorkonde vastgelegd. Het mirakelboek merkt dan op dat ook nog vele kinderen van binnen en buiten de stad die verdronken waren, op voorspraak van Maria het leven terugontvingen, maar dat de namen van die kinderen niet meer bekend zijn<sup>32</sup>. Het volgende wonder, eveneens de redding van een verdronken kind, dateert van bijna veertig jaar later, namelijk van 1365. Het hoort tot een groepje van vier wonderen die rond 1375 plaatsvonden. Een groepje van eveneens vier wonderen rond het jaar 1435 sluit de kleine collectie af<sup>33</sup>. In zeven van de negen verhalen gaat het om kinderen, waarvan er vier verdronken waren, het vijfde weggelopen, het zesde bijna gestikt en het zevende bezeten van twintig boze geesten. Van de beide volwassenen was de ene (Machtelt) blind en de andere verlamd.

Op deze negen verhalen volgt dan nog een uitvoerige geschiedenis over de gebedsverhoring van een Delftse claris uit 1510, welke te danken was aan een ander Delfts Mariabeeld, dat van de Moeder van Smarten. De wonderkracht van dit beeld, die ons al in de zestiende eeuw brengt en waarop we hier niet uitvoeriger in willen gaan, is rijkelijk gedocumenteerd dankzij enkele gedrukte devotieboekjes voor de Delftse broe-

<sup>29</sup> Michael Vosmeer, *Diva Virgo et Crux salutaris Delfica, sive de admirandis, quae Dei Genetricis Virginis Mariae et Crucis salutaris beneficio ad antiquum Delfi Hollandiae templum contigerunt, libellus posthumus*. Keulen 1629.

<sup>30</sup> Destijds in het Rijksarchief te 's-Gravenhage, nu in Utrecht, Rijksarchief, Archief der Oud-Bisschoppelijke Clerezij, nr. 454.

<sup>31</sup> A. van Peer, 'Maria Jesse. De Delftsche ommegang', *Bijdragen tot de geschiedenis van het bisdom Haarlem* 50 (1933), pp. 296-306.

<sup>32</sup> Van Heel, art.cit., pp. 220-221.

<sup>33</sup> Van Heel, art.cit., pp. 221-224 (1365, 1372, 1374 en 1386) en 224-225 (1432, 1438, tweemaal 1439).

dat slechts in een negentiende-eeuws afschrift bewaard is gebleven, bevat 175 mirakelen, waarvan er 57 in de eerste drie jaren van de devotie (1457-1459) gedateerd zijn. De volgende 118 mirakelen strekken zich uit tot in 1509. Tot in 1472 werd nog elk jaar meer dan één mirakel opgetekend; daarna liep de intensiteit van de wonderdadigheid, althans volgens het mirakelboek, sterk terug.

Een ander bekend genadeoord van het heilig kruis was Delft. Daar bewerkte het crucifix in de kapel van de Moeder van Smarten in de Oude Kerk tussen 1412 en 1511 een reeks van mirakelen, waarvan er 62 zijn opgetekend in een handschrift dat ook enkele Mariamirakelen bevat<sup>24</sup>. De aanleiding tot de kruisdevotie in Delft is niet duidelijk. De mirakelcollectie begint eenvoudig met de eerste gebedsverhoring uit 1412 en zet dan haar reeks van korte mirakelverhalen voort. In het eerste jaar van de wonderdadigheid werden elf mirakelen genoteerd, in het tweede jaar eveneens elf, in het derde jaar twaalf en in het vierde dertien. De overige gebedsverhoringen zijn minder continu gedateerd. Ze lopen door tot in 1437<sup>25</sup>. De gebedsverhoring uit 1511 is een betrekkelijk geïsoleerde geschiedenis<sup>26</sup>.

Een vergelijkbare chronologische verdeling van de mirakelen zoals we in de collecties van Dordrecht en Delft zien, komen we ook in alle andere Nederlandse mirakelboeken tegen. Zij bevestigt wat Ronald Finucane voor de hoge middeleeuwen in Engeland kon vaststellen: vrijwel steeds deed zich in een bedevaartplaats een eerste actieve periode van wonderdadigheid voor, die meestal niet langer duurde dan één decennium<sup>27</sup>. En na deze eerste periode, waarin de wonderkracht van de plaats bij wijze van spreken bewezen moest worden door een concentratie van mirakelen, volgde dan een meer uitgestrekte periode, waarin de pelgrims weliswaar bleven komen, maar waarin nog slechts af en toe, zo te zeggen om te bevestigen dat de wonderkracht ter plekke nog steeds aanwezig was, een mirakel geschiedde.

Delft was tegelijkertijd ook een van de belangrijkste Mariabedevaartplaatsen in de laatmiddeleeuwse Nederlanden. De Moeder Gods bewerkte tussen 1327 en 1439 negen mirakelen, nadat de betreffende personen een bedevaart naar het beeld van Maria Jesse in de Oude Kerk van Delft hadden toegezegd<sup>28</sup>. Deze negen mirakelen zijn, tesamen met

<sup>24</sup> Dalmatius van Heel (ed.), 'De "Miraculen van Onser Vrouwen" en "vanden Heyligen Cruce" te Delft', *Ons Geestelijk Erf* 5 (1931), pp. 217-244.

<sup>25</sup> 1430: 1; 1431: 5; 1432: 3; 1433: 1; 1434: 1; 1435: 1; 1437: 1; ?: 1.

<sup>26</sup> De mirakelen van het heilig kruis zijn uitgegeven door Van Heel, art.cit., pp. 230-243.

<sup>27</sup> Ronald C. Finucane, *Miracles and pilgrims. Popular beliefs in medieval England*. Totowa (N.J.) 1977, pp. 187 en 218.

<sup>28</sup> Van Heel, art.cit.; D.P. Oosterbaan, *De Oude Kerk te Delft gedurende de Middeleeuwen*. Den Haag 1973, pp. 241-242.



derschap van Zeven Smarten uit de zestiende en zeventiende eeuw<sup>34</sup>. Tussen 1494 en circa 1517 deed zich een concentratie voor van 210 mirakelen, die evenwel gebrekkig gedateerd zijn.

Eveneens rijk gedocumenteerd is de wonderdadigheid van nog een ander Delfts Mariabeeld, dat van de Nood Gods in de Nieuwe of Sint-Ursulakerk. In de British Library te London wordt een handschrift bewaard<sup>35</sup>, dat eveneens aan Michael Vosmeer heeft toebehoord en dat een *Cronycke van Ste Ursulaaskerk binnen de stad Delft* bevat. Het is in 1958 door D.P. Oosterbaan op voorbeeldige wijze uitgegeven<sup>36</sup>. De kroniek bevat niet alleen allerlei inlichtingen die voor de studie van het volksgeloof van groot belang kunnen zijn (bv. over de reliekenverering in Delft), maar ook een gedetailleerde opsomming van 89 mirakelen uit de periode 1381 tot 1516<sup>37</sup>. De anonieme schrijver vertelt hoe het beeld van de Nood Gods in Delft kwam. Een 'constenair ende meester', die in 1381 met het beeld op weg was naar de jaarmarkt van Antwerpen of Brugge, bracht de nacht door bij een vriend in Delft. Daar was juist sedert enkele jaren een nieuwe houten kerk gebouwd en de bouwmeesters wilden het beeld graag kopen. De beeldensnijder dreef de prijs echter veel te hoog op. Toen hij de volgende dag weer wilde doorreizen, bleek het evenwel onmogelijk het beeld van zijn plaats op te tillen. Daarom liet de kunstenaar de bouwmeesters maar weer komen en verkocht hij het beeld tegen een flink gereduceerde prijs. En reeds geschiedde het eerste mirakel: het beeld verloor zijn zware gewicht en liet zich zonder moeite de kerk binnendragen<sup>38</sup>. In hetzelfde jaar geschiedde nog een mirakel en ook in het volgende jaar. Een geconcentreerde aanvang van de wonderdadigheid valt evenwel eerst in 1384 vast te stellen. In dat jaar vonden zes mirakelen plaats en in het volgende jaar drie. In tegenstelling tot de situatie in de meeste Nederlandse mirakeloorden bleef de

<sup>34</sup> Het oudste mirakelboekje is zelfs nog een incunabel: *Miracula confraternitatis septem dolorum beatissime Virginus Marie*. s.l., rond 1496. Zie: M.F.A.G. Campbell, *Annales de la typographie néerlandaise au XV<sup>e</sup> siècle*. La Haye & Bruxelles 1874, p. 356, nr. 1261. Latere uitgaven zijn: *Miracula confraternitatis septem dolorum sacratissime Virginis Marie*. Antwerpen 1510, 1519<sup>2</sup>. Zie: W. Nijhoff & M.E. Kronenberg, *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540*, deel I. 's-Gravenhage 1923, pp. 544-545, nrs. 1525-1526. Zelf heb ik een uitgave uit het begin van de zeventiende eeuw geraadpleegd: *Miracula CCX confraternitatis VII dolorum Sanctissimae Virginis Mariae. Una cum ortu et progressu eiusdem confraternitatis*. Douai 1619. De mirakelen zijn daar te vinden op pp. 9-225. Zie ook Oosterbaan, *o.c.*, pp. 253-257.

<sup>35</sup> London, British Library, Add. ms. 25050. Verg. R. Priebsch, *Deutsche Handschriften in England*, 2. Erlangen 1901, pp. 224-225 (nr. 264).

<sup>36</sup> D.P. Oosterbaan (ed.), 'Kroniek van de Nieuwe Kerk te Delft', *Haarlemse bijdragen* 65 (1958), pp. 1-304. Voor vroegere onvolledige uitgaven en vertalingen zie Oosterbaan, *art.cit.*, pp. 24-27, en Carasso-Kok, *o.c.*, p. 159.

<sup>37</sup> Deze zijn uitgegeven door Oosterbaan, *art.cit.*, pp. 86-184.

<sup>38</sup> Idem, pp. 80-85.

wonderdadigheid in Delft betrekkelijk constant voortduren tot in 1516, met nu en dan een opvallende opleving, bijvoorbeeld rond 1469/1470, 1476/1477, 1505/1507, 1510/1511 en 1515<sup>39</sup>.

De berichten in het mirakelboek zijn meestal vrij uitvoerig en bevatten een rijke documentatie inzake het volksgeloof in een Hollandse stad in de vijftiende eeuw. Zo bevatten ze bijvoorbeeld aanwijzingen omtrent de verhouding tussen de officiële geneeskunde en de 'mirakelgeneeskunde'<sup>40</sup>. Ik beperk mij hier tot de opmerking dat zich in Delft duidelijk een samenhang laat vaststellen tussen mirakelcultus en kerkbouw. De kroniek duidt daar zelf op: 'Doir welcke wonderlike teykenen, openbaringen ende miraculen ende doir die vuerige devocie des gemenen volcx, sowel van buyten als van binnen deser stede, so is dit godshuys verre vermaert geworden, alsoe dat binnen 2 jaren na der widinge voirscreven worde toegheleyt tenden de houten kercke oestwärts van stienwerck een scoen chore mit een cruyswerck, dat seer vairdige voirtganc hadde totter volmaectheit toe'<sup>41</sup>. En inderdaad werd in 1381 het fundament gelegd voor een stenen kerk. Het dwarschip werd rond 1389 voltooid en in 1396 begon men met de bouw van een toren, die in 1431 voltooid werd en nog steeds geldt als een van de juweeltjes van de Hollandse late gotiek<sup>42</sup>.

Ook de Zuidelijke Nederlanden hadden hun mirakeloorde. Een van de bekendste is wel Halle, waar de Zwarte Moeder Gods vele wonderen bewerkte. Deze zijn niet zozeer bekend geworden door *Die miraculen ende die teekene die god onse lieve heere openbaert ende bewijst in der kerken te Halle*, die in een moeilijk toegankelijk handschrift zijn opgetekend<sup>43</sup>, maar meer dankzij een Latijns geschrift van de humanistische geleerde Justus Lipsius<sup>44</sup>, dat in 1604 als *Diva Virgo*

<sup>39</sup> 1469: 4; 1470: 3; 1476: 3; 1477: 2; 1505: 2; 1506: 5; 1507: 3; 1510: 4; 1511: 3; 1515: 4.

<sup>40</sup> Zie hierover ook: Peter Assion, 'Geistliche und weltliche Heilkunst in Konkurrenz. Zur Interpretation der Heilslehren in der älteren Medizin- und Mirakelliteratur', *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1976/77*. Volkach vor Würzburg 1978, pp. 7-23.

<sup>41</sup> Oosterbaan, art.cit., p. 84.

<sup>42</sup> Idem, pp. 20, 84, 185-187, 193 en 203.

<sup>43</sup> Het is uitgegeven in het *Parochieblad van onze lieve Vrouw-Halle*, jg. 15 en 16 (1922-1923), blijkens een noot bij C.G.N. de Vooys, *Middel nederlandse legenden en exempelen. Bijdrage tot de kennis van de prozaliteratuur en het volksgeloof der middeleeuwen*. Groningen & Den Haag 1926<sup>2</sup>, pp. 88-89.

<sup>44</sup> Over Lipsius zie: Marcel A. Nauwelaerts, 'Lipsius (Lips, Lypsius), Justus', in: *Nationaal Biografisch Woordenboek 10*. Brussel 1983, kol. 403-416, en de daar in kol. 414-416 vermelde literatuur. Lipsius liet in 1605 ook een werkje over het jongere bedevaartoord Scherpenheuvel verschijnen: *Diva Virgo Sichemiensis sive Aspricollis nova eius beneficia et admiranda*. Antwerpen 1605.

*Hallensis* in druk verscheen en nog herhaaldelijk herdrukt werd<sup>45</sup>. Enkele van de door Lipsius opgetekende mirakelen hebben betrekking op de hele stad, bv. de voorkoming van een verovering van Halle door Philips van Kleef in 1489 en door de geuzen in 1580. De andere mirakelen, ongeveer 25 in getal, beginnen in 1390 en zetten door tot in 1443. Ze hebben betrekking op dezelfde noodgevallen en ziekten die we ook in de andere mirakelboeken tegenkomen: verdrinking, verstikking, bezetenheid, blindheid, schipbreuk, gevangenschap, oorlogsleed enz. Na 1443 volgen nog slechts enkele geïsoleerde wonderen.

Een bijzonder geval onder de Nederlandse mirakelboeken is het kleine, maar fraai verlichte handschrift met rijmirakelen 'van onse lieve vrouwe te potterij' uit Brugge<sup>46</sup>. Dit handschrift, naar de watermerken te oordelen in 1520 of 1521 ontstaan, bevat achttien berijmde wonderverhalen en evenzovele afbeeldingen, fraaie pentekeningen die men wel aan Margaretha van Eyck heeft toegeschreven<sup>47</sup>. Deze tekeningen zijn opgebouwd volgens het beeldschema van de votiefschilderingen, maar ze hadden een andere functie, namelijk die van de propaganda, die ze deelden met de eveneens tussen 1510 en 1520 opkomende beeldcycli op altaar- en wandschilderingen, wandborden en losse prenten. Het Brugse handschrift is mogelijk bedoeld geweest als voorbeeld voor een gedrukt mirakelboekje. In elk geval wilde het de cultus tot Maria bevorderen in het in 1276 opgerichte hospitaal van de Potterie te Brugge, waar een stenen beeld uit de dertiende eeuw voorwerp van devotie was en is. Het handschrift vertelt daartoe de bedoelde achttien mirakelverhalen, die naar het schijnt alle tegen het eind van (14?)99 hebben plaatsgevonden. De mirakelen hebben betrekking op gezinnen van verlamdheid, pokken, bezetenheid, kanker en een keelziekte. Ook werden er schipbreukelingen gered, ving een visser na acht weken zonder vangst plotseling veel vissen en vond een bestolen vrouw haar spullen terug<sup>48</sup>.

Nog een ander Zuidnederlands mirakelboekje bevat 'de mirakelen

<sup>45</sup> Justus Lipsius, *Diva Virgo Hallensis, beneficia eius et miracula fide atque ordine descripta*. Antwerpen 1604. De mirakelen zijn te vinden op pp. 19-70; in de kleinere tweede druk (Antwerpen 1605) op pp. 27-78.

<sup>46</sup> Het handschrift werd beschreven door Harmening, art.cit. (zie noot 17), pp. 54 en 55, noot 23. Ik dank prof. dr. Harmening, die mij attendeerde op dit mirakelboekje, dat in het museum van de Potterie te Brugge bewaard wordt. Zie voorts: C. Pannier-Deslypere, 'Het mirakelboekje en het wandtapijt van Onze-lieve-Vrouw-van-de-Potterie', in: *Van Blindekens naar de Potterie. Een eeuwenoude Brugse belofte*. Brugge 1980, pp. 198-211. Op dit artikel wees mij drs. Noël Geirnaert van het Stadsarchief van Brugge, die het kritisch heeft besproken in: *Archief- en Bibliotheekwezen in België* 54 (1983), pp. 256-257. Zie verder nog: Hervé Stalpaert, *Marialegenden van Brugge - Mariastad*. Brugge 1976.

<sup>47</sup> Harmening, art.cit., afbeelding 41 en 43, en de afbeeldingen bij Pannier-Deslypere, art.cit.

<sup>48</sup> Tekstvoorbeelden bij Harmening, art.cit., pp. 55-56, noot 26.

van onser vrouwe van Ghuldegheem'. Het betreft een handschrift van het Onze-Lieve-Vrouwe-gilde van Gullegem bij Kortrijk, op 16 februari 1660 gecopieerd naar een origineel dat zogenaamd uit 1450 dateerde. In werkelijkheid dateert het eerste mirakel eerst uit dat jaar: een meisje werd door twee paarden ter aarde geworpen en dreigde vertrappt te worden, maar op de voorspraak van Maria werd zij gered. Er volgen nog achttien gebedsverhoringen in chronologische volgorde doorlopend tot 1503. Het valt op dat het merendeel van deze genezings- en reddingsverhalen op jonge kinderen betrekking heeft<sup>49</sup>.

De aantallen mirakelen uit de tot nu toe genoemde collecties verdwijnen in het niet bij vergelijking met de respectievelijk 542 en 481 gebedsverhoringen die opgetekend zijn in de twee belangrijkste mirakelboeken uit de Nederlanden: het mirakelboek van Amersfoort en dat van 's-Hertogenbosch. Deze beide belangrijke mirakelbronnen verdienen dan ook nog enige aandacht.

Amersfoort is alleen al daarom interessant omdat het bijna in dezelfde tijd als Arnhem, dat ons later zal bezighouden, een bedevaartoord werd, namelijk in het midden van de vijftiende eeuw. In 1444 kwam een vrouw, Geertgen Arends, uit Nijkerk naar Amersfoort om er in te treden in het Windesheimse convent van de heilige Agnes. Zij had een eenvoudig klein beeldje van de Moeder Gods bij zich en vreesde dat men haar vanwege dit beeldje zou uitlachen. Daarom wierp ze het, vlak voordat ze de stad binnenging, in een beek. Een Amersfoorts dienstmeisje evenwel, Margriet Gijsen, werd enige tijd later, rond kerstmis, tot drie maal toe door God vermaand om het beeldje in de bevroren beek te gaan zoeken. En ofschoon het kleinood langere tijd in het stromende water had gelegen, vond zij het op de plaats waar het neergeworpen was. Ze gaf het beeldje een plaats in haar kamer, en reeds diezelfde nacht geschiedde het eerste mirakel: de kaars, die ze vóór het beeldje had aangestoken, brandde drie maal zo lang als anders. Margriet vertelde het haar biechtvader, en deze, de karmeliet Jan van Schoonhoven, bracht op het feest van Sint Stephanus het beeld op plechtige wijze over naar de Mariakapel. Daar begon het beeld onmiddellijk wonderen te bewerken en pelgrims aan te trekken. Ook zuster Geertgen Arends bezocht de kapel en herkende het door haar verworpen, onooglijke beeldje<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> L. de Wolf, 't Mirakelboekje van Gullegem', *Biekorf* 31 (1925), pp. 155-159, 184-188, 199-201, 231-234 en 248-256. In hetzelfde tijdschrift werd ook nog een zeventiende-eeuws mirakelboekje uitgegeven: L. de Wolf, 'n Mirakelboekje van Lombardzyde', *Biekorf* 31 (1925), pp. 25-34, 59-61, 78-87 en 130-136. Er bestaan meer recente edities van Vlaamse mirakelboeken uit de nieuwe tijd.

<sup>50</sup> J.H.P. Kemperink, 'Het mirakel van O.L.V. van Amersfoort en zijn geschiedschrijver', *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 73 (1954-55), pp. 221-231.

Dit alles geschiedde in de winter van 1446. . . . .  
maakte Maria aan de procuratrix van het Agnesklooster haar wens bekend dat men een mooie toren voor haar zou bouwen, en in 1446 kreeg Amersfoort een eigen feestdag, de 'vrouwen vaertsdag' op de zondag voor Pinksteren, met een processie en een jaarmarkt. Duizenden pelgrims bezochten de stad. In 1460 werd een pelgrimshuis, het zogeheten 'wandelhuis', opgericht, en sedert 1470 bevatten de stedelijke verordeningen verschillende bepalingen betreffende het vervaardigen en verkopen van pelgrimstekens, souvenirs en devotieprenten, bv. van 'ons liever vrouwen teykenen', kleine loodcopieën van het Amersfoortse Maria-beeld. De pelgrims lieten milde gaven achter, die het mogelijk maakten om van de kleine kapel een sierlijke gotische kerk te maken. De rijkdom van de bedevaartskerk valt nog het beste af te lezen uit de conflicten over de bezitsrechten bij de invoering van de reformatie, die overigens wel het einde betekende van de toch reeds sterk teruggelopen verering van de Amersfoortse Maria<sup>51</sup>.

Het Amersfoortse mirakelboek, dat in drie handschriften bewaard is gebleven<sup>52</sup>, bevat zoals gezegd 542 gebedsverhoringen. De gelukkige Mariavereerders kwamen uit meer dan tweehonderd verschillende plaatsen, van Vlaanderen tot Groningen, van Westfalen tot Holland, een enkeling zelfs uit Engeland<sup>53</sup>. De mirakelverhalen zijn niet allemaal gedateerd, maar ze zijn wel in chronologische volgorde opgetekend. Het valt op – ik heb er al eerder op gewezen – dat 397 wonderen, dus bijna drie-vierde van het totale aantal, vóór 1451 genoteerd is. Dit betekent dat in de eerste zes jaren van dit genadeoord meer dan 64 wonderen per jaar plaatsvonden. De daaropvolgende honderd mirakelen vonden alle vóór 1489 plaats, dus in de loop van veertig jaar, en uit de laatste 55 jaar van de wonderdadigheid zijn nog slechts iets minder dan 55 mirakelen vastgelegd. Ofschoon Amersfoort dus in elk geval meer dan een eeuw een geliefd bedevaartoord is gebleven, schijnt ook hier de wonderkracht geleidelijk afgenomen te zijn.

Een zelfde chronologische terugloop in de gebedsverhoringen valt nog duidelijker vast te stellen in het tweede belangrijke Middelnederlandse mirakelboek, dat van Onze Lieve Vrouw te 's-Hertogenbosch<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Lukkenaer, o.c. (zie noot 15) pp. I-III.

<sup>52</sup> Amersfoort, Oud-Katholieke Gemeente; Amersfoort, Parochie Sint Franciscus Xaverius; Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, ms. 8179-8180, fol. 13recto-69verso (afschrift uit de zeventiende eeuw).

<sup>53</sup> Lukkenaer, o.c., p. 22 (nr. 160): 'Item het was een man vuyt Enghelandt cc ende xx mijelen boven Lonnen...'.  
'.

<sup>54</sup> H. Hens, H. van Bavel, G.C.M. van Dijck & J.H.M. Frantzen (ed.), *Mirakelen van Onze Lieve Vrouw te 's-Hertogenbosch 1381-1603*. Tilburg 1978 (Bijdragen tot de geschiedenis van het zuiden van Nederland, 42).

vang in 1381. Uit dit jaar zijn echter slechts twaalf wondervertellingen overgeleverd in een gedicht, *Dit is dat beghinsel van Onser Vrouwen hoe sij Tsertoghenbossche is verheven*<sup>55</sup>. Het mirakelboek zelf begint eerst in november 1382. In de laatste twee maanden van dat jaar gebeurden nog negen wonderen en in het volgende jaar 1383 niet minder dan 286. De wonderdadigheid loopt dan weer snel terug: 83 mirakelen in 1384, 34 in 1385, 25 in 1386, 17 in 1387 en nog slechts twee in 1388. Daarna zijn nog slechts afzonderlijke wonderverhalen opgeschreven, en wel in 1408, 1442 tot 1445, 1450, 1519 tot 1521 en 1603, waar dan nog tien ongedateerde mirakelen aan toe te voegen zijn. In 's-Hertogenbosch vonden dus 456 van de in totaal 481 opgetekende mirakelen, d.w.z. bijna negentig procent, in de eerste zes bestaansjaren van het genadeoord plaats.

De plotselinge verering van de Bossche Moeder Gods vond haar oorsprong in een soort wraakoefening van het beeld, die uitmondde in een bewijs van Maria's genadevolle macht. Het beeld namelijk, dat op grond van kunsthistorische overwegingen tussen 1280 en 1320 gedateerd wordt, werd door vrijwel elke bezoeker van de Bossche Sint-Jan als uitgesproken lelijk ervaren. Dit verschijnsel valt vrij eenvoudig te verklaren vanuit de smaak van die tijd: het beeld met zijn plompe vormen en strenge frontaliteit was ouderwets geworden in vergelijking met de elegante madonna's met hun speels gebogen lichaamshouding en hoofse gelaatsuitdrukking, die in de late veertiende eeuw onder Franse invloed vervaardigd werden<sup>56</sup>. Men overwoog zelfs om het beeld als brandhout te gebruiken. En een broeder die het beeld mee naar huis wilde nemen, zag daar toch maar van af, omdat hij bang was dat hij 's nachts in zijn slaapkamer van het beeld zou schrikken. Men bespote het beeld en noemde het de 'verworpen vrouw'.

Maar toen begon de wraak van de Moeder Gods. In de zomer van 1381 verscheen zij tweemaal aan vrouwen die zich laatdunkend over het beeld hadden uitgelaten. Zij droeg hun op om geld te geven voor de verfraaiing van het beeld. En een van de beide vrouwen werd ook bestraft: zij lag twee weken ziek te bed. Daarop volgden de eerste mirakelen: een verlamd meisje werd weer gezond, een ruiter werd van de verdrinkingsdood gered en een huisbrand werd gedoofd. Toen dan toch nog een vrouw het waagde om het verworpen beeld uit te lachen, was het geduld van de Moeder Gods ten einde: de vrouw viel ter aarde en stierf terstond.

Dit laatste teken was voldoende overtuigend om een bloeiende verering te doen ontstaan. De faam van de Bossche Lieve Vrouw verbreidde

<sup>55</sup> Hens e.a., *oc.*, pp. 128-165.

<sup>56</sup> Idem, pp. 34-39 (notitie van de kunsthistoricus J.C.T.M. van Laarhoven).

zich snel en bereikte Vlaanderen reeds tegen het einde van 1381<sup>57</sup>. De meeste pelgrims wier gebedsverhoringen in het mirakelboek zijn opgetekend, komen evenwel uit de nabijheid van de stad 's-Hertogenbosch, in iets ruimere zin: het hertogdom Brabant. Daarnaast zijn ook Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland en Vlaanderen rijk vertegenwoordigd, en in geringere mate de hanzesteden en het Rijnland<sup>58</sup>.

Deze vogelvlucht over de laatmiddeleeuwse Nederlandse mirakelliteratuur wil ik afsluiten met enkele algemene opmerkingen van min of meer comparatieve aard, vooral betrekking hebbend op de twee grootste mirakelboeken.

De eerste opmerking heeft betrekking op de geesteshistorische, of wellicht beter mentaliteitshistorische context van het ontstaan van de Amersfoortse en Bossche Mariaverering. In beide gevallen gaat het namelijk om een beeld dat vanwege zijn eenvoud, zijn lelijkheid, zijn onaanzienlijkheid en onooglijkheid veracht en verworpen werd. En juist zo'n beeld neemt Maria dan in haar bescherming en maakt zij tot voertuig van haar wonderdadige kracht. Deze voorkeur van Maria voor het eenvoudige, het onaanzienlijke, het bescheidene, vinden we ook in rijke mate terug in de Middelnederlandse exempelliteratuur. Daar komen we heel wat verhalen tegen waarin Maria juist haar genade uitstort over de eenvoudigen en onschuldigen. Zij beschermt en begenadigt de eenvoudige priester die alleen de Mariamis kan opdragen, de ridder die alleen het Wees Gegroet kent, de schooljongen die steeds kransen voor de Moeder Gods vlecht, aanvankelijk van echte bloemen, later van Wees Gegroeten, en het onnozele monnikje dat aan het Jezuskindje een appel of een stuk brood te eten aanbiedt, een verhaal overigens dat we niet alleen in de Middelnederlandse exempelliteratuur tegenkomen (het is ook te vinden bij bv. Guibert van Nogent, bij Vincentius van Beauvais en in de legende van de zalige Hermann Joseph), maar dat wel alleen in de Middelnederlandse literatuur tot een Marialegende werd, doordat het monnikje zijn gave niet langer aan het Jezuskindje maar aan de Moeder Gods aanbood<sup>59</sup>. De voorkeur van Maria voor de eenvoudigen is natuurlijk niet specifiek Nederlands; het bekende Franse gedicht *Del Tumbeor Nostre Dame* wijst daar alleen al op<sup>60</sup>. Maar deze voorkeur is daarentegen in de Middelnederlandse exempelliteratuur wel zo sterk vertegenwoordigd – zonder twijfel ten gevolge van een 'democratisering van de vroom-

<sup>57</sup> Idem, pp. 163-165.

<sup>58</sup> Idem, p. 73.

<sup>59</sup> De Vooy, *o.c.*, pp. 89-101 en 113-122.

<sup>60</sup> Pierre Kunstmann, *Vierge et merveille. Les miracles de Notre-Dame narratifs au Moyen Age*. Parijs 1981, pp. 142-177. Zie voor verdere literatuur mijn essay 'Jongleren voor de Moeder Gods. De voorgeschiedenis van een verhaal van Gerard Reve', *Maatstaf* 31 (1983), nr. 9, pp. 45-50.

heid' — , dat de Moeder Gods wel haast verplicht geweest moet zijn om in de twee belangrijkste mirakeloorden van de Nederlanden in de late middeleeuwen werkzaam te zijn in de gestalte van een eenvoudig en onaanzienlijk 'verworpen' beeld.

Een tweede opmerking heeft te maken met het formele en materiële object van de miraculeuze werkzaamheid der genadebeelden. In geen der Nederlandse mirakeloorden lijkt een specialisatie bestaan te hebben voor bepaalde noden of bepaalde noodlijdenden. De gebedsverhoringen in de mirakelboeken hebben immers niet alleen betrekking op genezingen van allerhande ziekten, maar ook op die gevallen die Ronald Finucane 'non-healing miracles' heeft genoemd, en die in het door hem onderzochte Engelse materiaal ongeveer tien procent van alle mirakelgevallen uitmaken<sup>61</sup>: reddingen van drenkelingen en schipbreukelingen, het terugvinden van verloren voorwerpen, de redding uit of het doven van branden, de bevrijding van gevangenen enz. Al deze gevallen kwam Finucane ook in middeleeuwse Engelse bedevaartsoorden tegen<sup>62</sup>, en een groot deel ervan komt ook al voor in de door Sigal onderzochte *miracula* die als aanhangsel bij elfde- en twaalfde-eeuwse heiligenlevens te vinden zijn<sup>63</sup>. Vrijwel alle gevaren die de mensen van de vijftiende eeuw in het dagelijkse leven bedreigden, kan men in de mirakelboeken tegenkomen.

Over de noodlijdenden kan, al moeten we hier korthedshalve afzien van statistische vergelijkingen, toch minstens gezegd worden dat ze uit vrijwel alle lagen van het maatschappelijk leven afkomstig lijken te zijn: we komen in de mirakelboeken boeren tegen naast schippers en ambachtslieden, bedelaars naast kooplieden en ridders, vrouwen en mannen, kinderen en volwassenen. De enige groep die hier, anders dan in de (zo'n twee tot vier eeuwen oudere!) door Sigal en Finucane onderzochte Franse en Engelse bronnen<sup>64</sup>, lijkt te ontbreken is die van de clerus: priesters en religieuzen. Wel worden ze soms als getuigen aangehaald: wanneer de clerici het bevestigen, moet het wel waar zijn! Men zou hierin met enige voorzichtigheid een uiting kunnen vermoeden van de verwachting van de middeleeuwse bedevaartgangers dat de clerus kritisch staat tegenover dergelijke gebedsverhoringen. Het verschil in de houding van de clerus tussen de vroege Franse en Engelse en de laatmiddeleeuwse Nederlandse bronnen zal enerzijds samenhangen met het feit dat de bekendmaking en bevordering van de bedoelde vroege mi-

<sup>61</sup> Finucane, *o.c.*, pp. 111-112.

<sup>62</sup> Idem, pp. 100-112 en 146-151.

<sup>63</sup> Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Parijs 1985, vooral pp. 265-273.

<sup>64</sup> Sigal, *o.c.*, pp. 296-298; zie ook de grafieken op p. 302 en p. 305; Finucane, *o.c.*, pp. 116, 143, 146 en 150.



rakeloorden veelal juist uitging van kloostergemeenschappen en kapittels<sup>65</sup>, maar het kan anderzijds ook wijzen op een zich in de late middeleeuwen aankondigend uitelkaargroeien van clericale cultuur en volkscultuur. Juist ook vanuit dat oogpunt mogen de laatmiddeleeuwse mirakelboeken m.i. bronnen voor onze kennis van het volksgeloof genoemd worden; ze documenteren een volksgeloof dat niet zozeer in conflict met als wel *naast* de officiële kerkelijke theologie leefde.

Een derde opmerking heeft betrekking op een merkwaardig fenomeen dat men in enkele mirakelboeken kan vaststellen en dat men 'sacrale concurrentie' zou kunnen noemen<sup>66</sup>. De mirakelboeken willen namelijk niet alleen vastleggen dat Gods genade in de eigen plaats heeft gewerkt, maar ook dat zij daar beter heeft gewerkt dan elders. Daarom wordt herhaaldelijk vermeld dat een pelgrim al eerder zonder goed gevolg naar andere oorden is gereisd of bedevaarten daarheen had toegezegd. Het Amersfoortse mirakelboek is in dit opzicht nog betrekkelijk gereserveerd. Het vermeldt enkel een pelgrim die zonder succes naar Kornelimünster was gereisd<sup>67</sup> en een groep van schipbreukelingen die tevergeefs een bedevaart naar het heilig bloed (waarschijnlijk in Brugge of in Wilsnack) en naar Aken en 's-Hertogenbosch had beloofd<sup>68</sup>. Het Bossche mirakelboek daarentegen is vol van lokaal zelfbewustzijn. Het vermeldt vergeefs toegezegde of uitgevoerde bedevaarten naar het heilig sacrament in Amsterdam en Dordrecht, naar het heilig bloed in Wilsnack en Boxtel, naar het heilig kruis in Kranenburg (bij Kleef) en in Asse (tweemaal), naar de Moeder Gods in Halle, in Elshout en bij de dominicanen in Leuven, naar de heilige Drie Koningen in Keulen, naar de heilige Karel de Grote in Aken, naar de heilige Quintinus in Leuven, de heilige Nicolaas in St.-Nicolas-de-Port, de heilige Georgius in Deventer en zelfs zeven maal naar de heilige Cornelius in Kornelimünster bij Aken<sup>69</sup>. Het Delftse mirakelboek van de Nieuwe Kerk streeft er vooral in het begin naar om de eigen cultus te propageren als werkzamer dan die in andere plaatsen. Het vermeldt in 1384 en 1385 tevergeefse geloften jegens de Lieve Vrouw van 's-Hertogenbosch en in 1384 eveneens jegens de heilige Cornelius in Kornelimünster en in Honselersdijk bij Naaldwijk en jegens Maria in Aken en in Aardenburg<sup>70</sup>. Bovendien bevat het een mirakelverhaal

<sup>65</sup> Sigal, *o.c.*, pp. 172-182.

<sup>66</sup> Sigal, *o.c.*, pp. 216-223 (over 'rapports entre les saints: concurrence ou coopération?').

<sup>67</sup> Lukkenaer, *o.c.*, p. 55 (nr. 368).

<sup>68</sup> Idem, p. 3 (nr. 11).

<sup>69</sup> Hens e.a., *o.c.*, pp. 73-76. In plaats van Deventer wordt op p. 74 abusievelijk Amersfoort vermeld, verg. p. 307 (nr. 130).

<sup>70</sup> Oosterbaan, *art.cit.*, pp. 90, 91, 92 en 94.

dat ook in het Bossche mirakelboek te vinden is en dat natuurlijk in de eerste bron aan de Delftse Moeder Gods wordt toegeschreven en in de tweede bron aan de Bossche Moeder Gods<sup>71</sup>. Maar dat het volksgeloof zich nu en dan niet aan lokaal patriottisme, of beter aan genadechauvinisme heeft kunnen onttrekken, is een gegeven dat wel geen enkele historicus en volkskundige zal verbazen.

### *Het Arnhemse mirakelboek van de heilige Eusebius – een analyse van de inhoud*

Uit het bovenstaande is wel duidelijk geworden dat de in de Middel nederlandse literatuur bewaard gebleven mirakelboeken uitsluitend betrekking hebben op devotieplaatsen die in verband staan met Jezus Christus, d.w.z. met zijn lichaam en bloed in het eucharistisch sacrament en met het heilig kruis (Delft, Dordrecht), en vooral met Maria (Amersfoort, 's-Hertogenbosch, Maria Jesse en Moeder van Smarten in de Oude Kerk van Delft, Nood Gods in de Nieuwe Kerk van Delft, Halle, Brugge, Gullegem, het zestiende-eeuwse mirakelboek van Bolsward<sup>72</sup> en verschillende Zuidnederlandse zestiende-eeuwse mirakelboeken). Van 'gewone' heiligen bestaan er slechts enkele mirakelen die te vinden zijn in of na hun levensbeschrijving. Mirakelboeken met betrekking tot een 'gewone' heilige zijn er uit de laatmiddeleeuwse Nederlanden niet, op één uitzondering na. En die uitzondering zal ons nu bezighouden.

Ik bedoel het mirakelboek van de heilige Eusebius, die rond 1450 de tweede en nieuwe stadspatroon van de Gelderse hoofdstad Arnhem werd. Het mirakelboek is, afgezien van twee onvolledige edities uit deze eeuw<sup>73</sup>, alleen in handschrift overgeleverd. Het is te vinden in een kleine en onopvallende verzamelcodex, die als handschrift 191 in de handschriftencollectie van het Rijksarchief in Gelderland te Arnhem bewaard wordt<sup>74</sup>, waar hij in 1900 waarschijnlijk van een particuliere bezitter ver-

<sup>71</sup> Hens e.a., o.c., pp. 391-392 (nr. 215) en commentaar op p. 393.

<sup>72</sup> H.A.M. Andela (ed.), 'It Boalsserter mirakelboek fan us leaf frouwe fan Sawnwalden', *Folkskundich Jierboek* 1 (1966), pp. 7-27.

<sup>73</sup> J.A. Slempek & Alb. Oltmans, *Sagen en sproken van het oude Gelre. Fluisteringen – angstgedachten – beeldingsgaven – bijgeloof*, deel I. Zutphen 1932, pp. 80-98; W. Jappe Alberts, 'De verering van Sint-Eusebius', *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 4 (1962), pp. 1-9. Twaalf mirakelen zijn in hedendaags Nederlands weergegeven in een krantartikel: Alb. Oltmans, 'Historische schetsen XXV. De mirakelen van St. Eusebius', *Arnhemse Courant. Dagblad voor Arnhem en Gelderland*, 111, zaterdag 26 april 1924. Eén mirakelverhaal wordt geciteerd in: W. Jappe Alberts, *Arnhem. Het leven in een middeleeuwse stad*. Dieren 1983, p. 7.

<sup>74</sup> Een door mij vervaardigde codicologische beschrijving van het handschrift is opgenomen in: A.J. Geurts, A. Gruijs & J. van Krieken, *Codicografie en computer. Proeve van een leidraad voor het beschrijven van handschriften (PCC-project)*. Nijmegen 1983 (Nijmeegse Codicologische Cahiers, 1), pp. 84-90.

worven werd<sup>75</sup>. Het papieren handschrift, dat uit 52 bladen bestaat en in een perkamenten omslag uit de zestiende eeuw is gestoken, is samengesteld uit drie delen, welke alle drie door verschillende handen en binnen een verschillende schriftspiegel geschreven zijn. Het eerste element van de codex bevat een Middelnederlands leven van Sint Eusebius<sup>76</sup>, het tweede en omvangrijkste element bevat het mirakelboek en het derde element bevat een Middelnederlands leven van Sint Bonifatius<sup>77</sup>.

In deze *vita* van Bonifatius is sprake van een versteend brood, waarvan een deel 'hier' in Bethanië zou zijn: 'ende hier toe Bethanien een stuck af is van den stenen'. Dit maakt het hoogstwaarschijnlijk dat het handschrift, in elk geval het derde deel maar vermoedelijk ook de beide andere elementen, in het klooster Bethanië bij Arnhem geschreven is. Het zusterhuis van Maria van Bethanië bij Arnhem werd in 1404 of 1405 gesticht en werd later in dezelfde eeuw in de Congregatie van Windesheim opgenomen<sup>78</sup>. Het was, zoals vele zusterhuizen die tot deze uit de Moderne Devotie voortgekomen congregatie behoorden, een centrum van schrijfactiviteit<sup>79</sup>. Zo zijn twee rijk geïllustreerde handschriften bewaard gebleven die door zuster Margariet Bloc(k)s uit Bethanië geschreven werden, een Latijns brevier uit 1451 of 1452<sup>80</sup> en een Nederlands getijdenboek uit 1469<sup>81</sup>. En in het Arnhemse Rijksarchief is een brief bewaard, waarin een zekere Bernardus in 1472 aan zuster Griet Vromoeds in Bethanië schrijft over de vervaardiging van een getijdenboek voor zijn nicht zuster Gertken Kocx<sup>82</sup>. Al zal het wellicht overdreven zijn om naar aan-

<sup>75</sup> Uit de *Verslagen omtrent 's Rijks Oude Archieven* 23 (1900). 's-Gravenhage 1901, p. 170, blijkt alleen dat het handschrift door aankoop verworven is.

<sup>76</sup> Voor de Latijnse bronnen van dit heiligenleven zie: *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, deel I. Brussel 1898, p. 412, nrs. 2742-2746.

<sup>77</sup> W. Jappe Alberts, 'Een middelnederlands leven van Sint-Bonifatius', *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 1 (1959), pp. 361-382.

<sup>78</sup> J.G.R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, deel III. Utrecht 1880, pp. 215-218; A.J. Maris, 'Sint Maria in Bethaniën bij Arnhem', *Bijdragen en Mededelingen Gelre* 67 (1973), pp. 51-57; W. Kohl, E. Persoons & A. Weiler, *Monasticon Windeshemense*, deel III: *Niederlande*. Brussel 1980, pp. 569-580. Een afbeelding van het klooster Bethanië uit de zestiende eeuw vindt men in: *Arnhem zeven eeuwen stad. Officieel gedenkboek uitgegeven in opdracht van het Arnhemsch Genootschap van Oudheidkunde met medewerking van het herdenkingscomité*. Arnhem 1933, p. 186.

<sup>79</sup> Zie de notities 100 en 101 van mijn hand in: *Moderne Devotie. Figuren en facetten. Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote 1384-1984. Catalogus*. Nijmegen 1984, pp. 274-278.

<sup>80</sup> Milaan, Biblioteca di Brera Gerli, ms. 60.

<sup>81</sup> Arnhem, Openbare en Gelderse Wetenschappelijke Bibliotheek, ms. 287.

<sup>82</sup> Arnhem, Rijksarchief in Gelderland, Archief Klooster Bethanië bij Arnhem, ongeinventariseerd (voorlopig nummer 46a).

leiding van deze gegevens over een scriptorium in Bethanië te spreken<sup>83</sup>, zeker is wel dat de zusters van Bethanië schrijfwerk in opdracht van derden verrichtten. Dat ook handschrift 191 met de twee hagiografische teksten en het mirakelboek in opdracht van anderen geschreven zou zijn, lijkt mij evenwel onwaarschijnlijk. Om te beginnen is vast te stellen dat het handschrift niet erg fraai is afgewerkt, hetgeen voor schrijfwerk op bestelling toch wel ongewoon mag heten. Het schrift is van een betrekkelijk onverzorgd niveau, en in het mirakelboek zijn verschillende rubrieken niet ingevuld. Verder zou het toch wel merkwaardig zijn om in schrijfwerk voor anderen een verwijzing naar het eigen klooster op te nemen, namelijk de reeds genoemde vermelding van het stenen brood, een passus die in de Latijnse levens van Bonifatius niet te vinden is en die toch wel met opzet ingevoegd moet zijn<sup>84</sup>. Het handschrift lijkt mij dan ook samengesteld te zijn om de eigen devotie van de zusters van Bethanië te voeden. Het heeft immers betrekking enerzijds op de locale devotie voor het versteende brood van Bonifatius en anderzijds op die voor de plaatselijke wonderdoener Eusebius.

Het mirakelboek bestaat uit 22 bladen en is vrijwel geheel door één hand in een *littera hybrida* geschreven. Alleen het laatste en meest uitvoerige mirakel is door een andere hand in een *littera textualis* toegevoegd. Dit laatste mirakel begint met een tweeregelige rode initialen en niet met de slechts éénregelige lombarde, waarmee de andere wonderverhalen beginnen. Schrift en watermerken wijzen op een datering van het mirakelboekje rond 1500. Het lijkt, op het laatste mirakel na, in één keer neergeschreven te zijn. Dit wijst erop dat we met een kopie te maken hebben, aangezien men in het origineel verschillende handen verwacht die telkens nieuwe mirakelen hebben toegevoegd. Van zo'n origineel van het Arnhemse mirakelboek ontbreekt echter elk spoor.

Het mirakelboek bevat 32 gebedsverhoringen. Deze zijn telkens op eenzelfde protocolmatige wijze beschreven gelijk men die ook in de boven besproken mirakelboeken tegenkomt. Elke gebedsverhoring, de laatste weer uitgezonderd, is volgens een zelfde model opgebouwd, en het lijkt niet onwaarschijnlijk dat de schrijver zich, zoals ook voor het Bossche mirakelboek is geopperd<sup>85</sup>, van een vast formulier heeft bediend. Dit formulier telt telkens vijf elementen: 1) de noodlijdende wordt voorgesteld; 2) de nood of ziekte wordt beschreven; 3) de noodlijdende denkt aan de

<sup>83</sup> Hiervoor waarschuwt terecht A.J. Geurts, 'Boek en tekst bij de moderne devoten. Enkele onderzoekslijnen', *Ons Geestelijk Erf* 59 (1985), pp. 249-259, vooral pp. 254-255.

<sup>84</sup> Zie over deze passus uitvoerig mijn bijdrage 'Het versteende brood. Een volksverhaalmotief in een Oostmiddelnederlands leven van Bonifatius', die zal verschijnen in *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 28 (1986).

<sup>85</sup> Hens e.a., *o.c.*, pp. 98-102. De rol van de schrijver onderscheidt zich in de Nederlandse mirakelboeken sterk van die in bv. het mirakelboek van Eberhards-Klausen uit het eind van de vijftiende en de eerste helft van de zestiende eeuw. Zie Zender, art.cit. (noot 14), pp. 110-113.

heilige Eusebius, bidt tot hem of belooft een bedevaart; 4) het gebed wordt verhoord, de ziekte wordt genezen of de nood wordt weggenomen; 5) de begenadigde lost zijn belofte in en maakt een bedevaart naar Sint Eusebius.

Eén voorbeeld moge dit formulier illustreren: '(1) Een vrou bynnen Arnhem (2) quam een swellende suycte aen in hoer been dattet soe dick wert als twee ander beenen. Daer creech sy soe grote steecten in dattet nye lidelick en was. (3) Soe dacht sy opten her vrient Gades sunte Eusebius en bad hem dat hi hoer van den wee verloessen wolde ende laefden hoer bevert. (4) Rechtevoert wartet beter ende dat been slanck hoer alst te voeren geweest had (5) ende sy volbracht hoer beloeften.'<sup>86</sup>

In vergelijking met het Bossche en het Delftse (Nieuwe Kerk) mirakelboek valt het op dat de Arnhemse collectie weinig waarde hecht aan historische gegevens zoals persoonsnamen en data. De begenadigden worden alleen in de laatste wondernotitie bij hun naam genoemd, en aan jaaraanduiding vinden we bij slechts drie gebedsverhoringen. Maar ook in het Amersfoortse mirakelboek vinden we vele mirakelverhalen zonder persoonsnamen en data, en in het Delftse mirakelboek van het heilig kruis ontbreken eveneens meestal de persoonsnamen. Toch zijn de meeste mirakelen in de Amersfoortse collectie te dateren, omdat ze in chronologische volgorde genoteerd zijn. En dat laatste lijkt mij ook in het Arnhemse mirakelboekje het geval te zijn. De weinige data die we vinden, spreken het in elk geval niet tegen, want ze staan in chronologische volgorde: het veertiende mirakel is in 1470 gedateerd, het 22ste in 1474 en het 24ste in 1475.

De indicaties omtrent de personen bestaan in het Arnhemse handschrift meestal uit een vermelding van het geslacht en de herkomst en vaak ook de leeftijd. Dit stelt ons in staat om vast te stellen dat het aantal begenadigde personen in drie vrijwel gelijke delen over mannen, vrouwen en kinderen te verdelen valt: in tien gevallen gaat het om volwassen mannen, in elf gevallen om volwassen vrouwen en in twaalf gevallen om kinderen.

Of de verering van de heilige Eusebius ook zo gelijk over de maatschappelijke lagen verdeeld was, valt helaas niet vast te stellen. Slechts bij enkele personen wordt iets duidelijk over hun maatschappelijke status: een man leefde in een klooster, een vrouw was de echtgenote van een wachter ('des wekers wijf'<sup>87</sup>), de hoofdpersonen van het later toegevoegde mirakel, Jan then Poel en zijn vrouw, waren schippers, en een andere man was blijkbaar boer, want hij ging met zijn hooigaffel naar

<sup>86</sup> Slempekens & Oltmans, *o.c.*, p. 88; Alberts, *art.cit.* (noot 73), p. 5.

<sup>87</sup> Voor 'weker' zie: E. Verwijs & J. Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek*, deel 9. 's-Gravenhage 1929, kol. 1619-1620, s.v. waker.

het land ('een borger bynnen Arnhem gynck uuter stat opten enck mit eenen schaetgavel'<sup>88</sup>).

De herkomstbepalingen maken enigszins duidelijk waar en wanneer het volksgeloof in de reddende Arnhemse stadspatroon verbreiding heeft gevonden. Zoals we aanstonds zullen zien zijn de relieken van Eusebius pas in 1453 naar Arnhem gekomen. De cultus kan dan ook toen pas begonnen zijn. De eerste dertien mirakelverhalen, die (als de collectie tenminste chronologisch is opgebouwd) alle vóór 1470 gedateerd zijn, hebben betrekking op personen uit de stad Arnhem zelf. De cultus lijkt zich dus in de eerste vijftien jaar van zijn bestaan tot de stad beperkt te hebben. Pas na 1470 raakte hij bekend in andere plaatsen, maar ook dan gaat het nog steeds om steden en dorpen die binnen een cirkel van ongeveer vijftig kilometer van Arnhem verwijderd liggen: kleine buurtschappen en dorpen in de nabijheid van Arnhem, zoals Elden, Lathum, Huissen, Ede en De Praast<sup>89</sup>, en iets verder gelegen steden als Zutphen, Deventer, Nijmegen, Emmerik, Terborg, 's-Heerenberg en Amersfoort. Van een vrouw uit Utrecht, die Eusebius vanwege haar kraamvrouwenkoorts aanriep, wordt gezegd dat ze vroeger in Arnhem gewoond had ('want sy voertyts tArnhem gewoent had'), en van een vrouw uit Mechelen (waarmee wel de stad in de Zuidelijke Nederlanden bedoeld moet zijn) wordt vermeld dat zij Arnhem ooit bezocht had en er veel over Eusebius en zijn mirakelen had horen vertellen ('want sy in voerleden tyden tArnhem had geweest ende van hem voel dyngen had horen zeggen, van teykenen ende mirakelen die hi aen menich mensche had bewesen')<sup>90</sup>. De cultus van de heilige Eusebius is dus geografisch zeer beperkt gebleven. Ik kom daar nog op terug.

De Arnhemse wonderdadigheid onderscheidt zich niet van die der eerder genoemde mirakeloorden wat de veelzijdigheid aan wonderen aangaat. Eusebius blijkt te redden van allerlei noden en ziekten. We komen gevallen tegen van verdrinking, verstikking, verlamming, blindheid, stomheid, doofheid, gezwollen, bloedingen, een beroerte, een keelziekte en een hartkwaal. Ook zijn er weer enkele 'non-healing miracles': in twee gevallen redt Eusebius bij een overval en een gevangennamen, en in één geval heelt hij zelfs een verbroken vriendschap, een 'non-healing mira-

<sup>88</sup> Voor 'schaetgavel' zie: Verwijs & Verdam, *o.c.*, deel 7. 's-Gravenhage 1912, kol. 699 s.v. schotgavel. Zie ook Slempekens & Oltmans, *o.c.*, p. 87, noot 1.

<sup>89</sup> De buurtschap De Praast (de Praest) ligt tegenover Arnhem, op de andere Rijnsoever. Zie H.J. Moerman, *Nederlandse plaatsnamen. Een overzicht*. Leiden 1956, p. 185. Met 'de Borch' kan in plaats van Terborg ook een goed onder Malburgen bij Arnhem bedoeld zijn. Zie J. Loeff, *Het archief der commanderij van St. Jan te Arnhem*. 's-Gravenhage 1950, pp. 150-151 (regist 145) en p. 166 (regist 204).

<sup>90</sup> Juist vanwege deze toevoeging lijkt het mij onwaarschijnlijk dat hier het Gelderse dorpje Mechelen bedoeld is. Men verwacht immers niet dat over iemand die uit de betrekkelijke nabijheid van Arnhem komt, wordt uitgelegd hoe zij op de hoogte is geraakt van de miraculeuze werking van Eusebius.

cle' dat mij uit geen enkel ander mirakelboek bekend is.

De wijze waarop de relatie tot Eusebius tot stand komt wordt meestal in dezelfde bewoordingen uitgedrukt: de ongelukkigen roepen hem aan of denken aan hem, zij beloven een bedevaart of beloven hem te bezoeken ('sie laefden hem toe versoecken'). Eusebius zelf wordt daarbij meestal de heilige of waardige vriend Gods genoemd ('den heiligen weerde vrient Gades sunte Eusebius'). Het is interessant dat de personen in de eerste drie mirakelen nog niet uit zichzelf aan Eusebius dachten. In de eerste twee gebedsverhoringen heet het dat hen door anderen werd aangeraden om aan Eusebius een bedevaart te beloven. En in de derde gebedsverhoring lijkt het haast om een geval van afpersing te gaan: een schipbreukeling wordt door mensen op de oever aangeraden om de heilige Eusebius aan te roepen, en pas als hij een kaars van een half pond heeft beloofd wordt hij door deze mensen gered!

De genezing of redding vindt meestal meteen na het gebed of de belofte plaats, soms echter ook in twee fasen, in die zin dat de volledige genezing pas na de uitvoering van de belofte, dus na de bedevaart, plaatsvindt.

We hebben nu gezien hoe het Arnhemse mirakelboek uitingen van volksgeloof vastlegt: het beschrijft hoe mensen van alle leeftijden en van beide geslachten in de stadspatroon Eusebius een redder zagen in de meest uiteenlopende noden, en hoe deze redding door een vrome handelsovereenkomst, door een devoot *do ut des*, verkregen werd. De noodlijdende bood een bedevaart aan en kocht daarmee zijn redding of genezing. Deze handelsovereenkomst bepaalt naar mijn mening de achtergrond van de korte en geografisch beperkte cultus van de heilige Eusebius. Het optekenen van de mirakelen diende om deze cultus, en daarmee de bedoelde transacties, te bevorderen. Het behoorde volgens mij tot de strategie van een van hogerhand uit economische overwegingen bewust bevorderd volksgeloof. Het laatste onderdeel van deze bijdrage moge dat verduidelijken.

### *Het mirakelboek in zijn context: bevordering van volksgeloof en kerkbouw*

De heilige Eusebius, die in de tweede eeuw onder Keizer Commodus (180-192) samen met Vincentius, Peregrinus en Pontianus in Rome de marteldood stierf<sup>91</sup>, was, zo mag men gerust aannemen, tot het midden van de vijftiende eeuw in Arnhem volslagen onbekend. De parochiekerk van Arnhem was aan de geliefde volksheilige Martinus toegewijd. Zij

<sup>91</sup> Ireneo Daniele, 'Eusebio, Ponziano, Vincenzo e Pellegrino', *Bibliotheca Sanctorum*, deel 5. Rome 1964, pp. 275-276; *Acta Sanctorum, Augustus V*. Antwerpen 1741, pp. 111-118.

was een eigenkerk van de benedictijnenabdij van Prüm en wordt voor het eerst vermeld in een goederenregister van deze abdij uit 893<sup>92</sup>. Op 11 maart 1258 keurde paus Alexander IV goed dat de inkomsten van de Arnhemse parochiekerk in de kloostergoederen van de abdij geïncorporeerd werden. Met de zielzorg kon de abdij een van haar eigen kloosterlingen belasten. Op 2 mei 1264 werd deze regeling door de deken en het domkapittel van Utrecht goedgekeurd<sup>93</sup>. Uit latere bronnen blijkt dat de abdij ook een wereldheer als vicaris met de zielzorg in Arnhem kon belasten<sup>94</sup>. De abdij behield evenwel het patronaatsrecht over de Arnhemse parochiekerk<sup>95</sup>.

In het begin van de vijftiende eeuw doet zich een merkwaardig verschijnsel voor. De parochianen van de Arnhemse Sint-Martinuskerk bleken de liefde voor hun parochiekerk verloren te hebben. Ofschoon de liturgische vieringen steeds op de betreffende tijden doorgang vonden, bezochten de gelovigen toch, onder versmading van hun eigen kerk ('contempta dicta ecclesia'), de andere kerken in Arnhem, waarmee wel bedoeld zullen zijn de collegiale kerk van de heilige Walburga en de kerk van de Johannieten en nog enkele kleinere kloosterkerken, om daar de mis te horen en de liturgische vieringen bij te wonen. Dit had in elk geval tot gevolg, dat de vicaris Wilhelmus de Meerbach een belangrijk deel van zijn inkomsten moest missen, namelijk de *oblaciones* van de gelovigen. Daarom diende hij samen met de abt en het convent van Prüm een klacht in bij de paus, en deze, Martinus V, gaf op 16 december 1422 aan de abt van de Paulusabdij te Utrecht opdracht om de parochianen van Arnhem te dwingen het kerkbezoek in de andere kerken te staken. Op 8 mei 1423 kwijtte de Utrechtse abt Gerardus van Damasco zich van zijn taak<sup>96</sup>.

De oorzaak van het teruglopende kerkbezoek in de Arnhemse parochiekerk is waarschijnlijk te zoeken in de smaak van de Arnhemse burgers. De Martinuskerk die zij in het begin van de vijftiende eeuw vóór zich zagen, moet zo goed als zeker een klein, donker en gesloten romaans gebouw geweest zijn, waarin het ruimteprobleem door kleine aanpas-

<sup>92</sup> H. Portheine Jr., 'De oude St. Martinikerk te Arnhem', *Bijdragen en Mededeelingen Gelre* 6 (1903), pp. 67-92; L.A.J.W. baron Sloet, *Oorkondenboek der graafschappen Gelre en Zutphen*. 's-Gravenhage 1872-1876, p. 65 (nr. 66).

<sup>93</sup> Gemeentearchief Arnhem, Oud-archief der gemeente Arnhem (verder afgekort als: GAA, OAA), nr. 4505.

<sup>94</sup> GAA, OAA, nr. 6078, fol. 88.

<sup>95</sup> GAA, OAA, nr. 6078, fol. 87 (31 maart 1293) en 88 (22 november 1406).

<sup>96</sup> GAA, OAA, nr. 6089. Zie D.P.M. Graswinckel, *Het Oud-archief der Gemeente Arnhem*. s.l. (Arnhem) 1935, deel I, p. 297 en deel II, pp. 159-160. Ook in afschrift in GAA, OAA, nr. 6078, fol. 90recto-92verso. Gedrukt in: Arend van Slichtenhorst, *XIV Boeken van de Geldersse Geschiedenissen*. Arnhem 1653, p. 596, maar niet, zoals Graswinckel, deel II, p. 159 meent, in vertaling.



singen slechts gedeeltelijk opgelost kon worden, en dat in de smaak van die tijd zeker als ouderwets ervaren moet zijn en vooral als onpassend voor een zo belangrijke stad. Sedert 1420 komen we in de Arnhemse stadsrekeningen regelmatig posten tegen die op verbouwingswerkzaamheden wijzen, en rond 1430 moet met de bouw van een eerste gotisch hoogkoor begonnen zijn<sup>97</sup>.

Rond 1450 evenwel zijn de omstandigheden volledig veranderd, en heeft men besloten tot een definitieve oplossing van het probleem: men vatte het plan op een volledig nieuwe kerk te bouwen. Waarschijnlijk werd dit besluit mede ingegeven door de grote jubileumaflaat van het heilig jaar 1450<sup>98</sup>. Op 19 september 1451 (primo die dominica post Lamberti) was de kardinaal-legaat Nicolaus van Cusa 'cum magna solempnitate' de stad binnengetrokken om aan de Arnhemmers de jubileumaflaat te verkondigen<sup>99</sup>. Zoals bekend moesten degenen die de jubileumaflaat wilden verdienen een geldbedrag afstaan, dat gelijk stond met het vierde deel van de kosten van een reis naar Rome. Een deel van het geschonken geld werd echter vaak aan die kerken van de stad nagelaten waarin men op aanwijzing van de kardinaal-legaat de jubileumaflaat kon verdienen<sup>100</sup>. Ook Arnhem zal zonder twijfel moeite gedaan hebben om een zo groot mogelijk deel van de giften te mogen behouden voor de nieuwbouw van de parochiekerk. De stadsrekening van 1451 vermeldt dat meester Roloff Bitter op vrijdag na kerstmis naar Keulen toog 'tot den legaet om die Roemsche kist [= de opbrengst van de aflaatgiften] te werven te volst ter tymmeringhe onss kircke'<sup>101</sup>. In de stadsrekening van 1453 vinden we verschillende posten die verband houden met het bezoek in het voorjaar van ene doctor Anthonis uit Rome vanwege de laatste gelden van de Roomse kist<sup>102</sup>. En op 16 oktober (dinsdag na Sint Victor) van hetzelfde jaar arriveerden twee hovelingen in de stad, die een brief uit Rome over de aflaat meebrachten<sup>103</sup>. Wat stond er in die brief? Was het alleen maar een bedankbrief, of bevatte hij de toestemming om

<sup>97</sup> H.P.R. Rosenberg, 'De Sint Eusebiuskerk te Arnhem', *Bulletin Koninklijke Nederlandse Oudheidkundige Bond*, 6de serie, 15 (1962), kol. 189-212, vooral 193-198.

<sup>98</sup> A.G. Jongkees, 'De jubileum-aflaat van het jaar 1450 in Holland', *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis*, nieuwe serie, 34 (1944-45), pp. 73-105.

<sup>99</sup> GAA, OAA, nr. 1245, stadsrekening 1451-52, fol. 24verso.

<sup>100</sup> Jongkees, art.cit.; R.R. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederlanden in de Middeleeuwen*, deel II. Utrecht & Antwerpen 1957, pp. 18-21.

<sup>101</sup> GAA, OAA, nr. 1245, stadsrekening 1451-52, fol. 6verso.

<sup>102</sup> GAA, OAA, nr. 1246, stadsrekening 1453-54, fol. 6verso (5 februari 1453), fol. 10verso (ondateerd) en fol. 11recto (3 maart 1453).

<sup>103</sup> GAA, OAA, nr. 1246, stadsrekening 1453-54, fol. 14recto.

een deel van de opbrengst van de aflaat te besteden aan de nieuwbouw van de parochiekerk? We weten het helaas niet.

Maar de Arnhemse overheid trachtte de kerkbouw niet alleen van de jubileumaflaat te laten profiteren. Er werd nog een tweede weg gevonden om de financiering van de nieuwbouw te begunstigen, namelijk de aanwijzing van een nieuwe kerkpatroon en de verwerving van relieken van deze patroon. De nieuwe patroon werd Eusebius. Dat de keuze op deze heilige viel zal zonder twijfel samenhangen met het feit dat men een mogelijkheid had om van hem relieken te verwerven. De relieken van de heilige Eusebius bevonden zich namelijk in de abdij van Prüm<sup>104</sup>, die immers het patronaatsrecht van de Arnhemse parochiekerk bezat en er inkomsten uit genoot, en daarom dus beslist een groot belang in de financiering van de nieuwbouw gehad zal hebben. Het schijnt dat hertog Arnold van Gelre persoonlijk bemiddeld heeft bij de verwerving van de relieken voor Arnhem. Mogelijk heeft hij de abdij van Prüm bezocht tijdens zijn reis naar Rome in het heilig jaar 1450<sup>105</sup>. Dat hij in elk geval belang had bij de nieuwbouw van de parochiekerk in zijn eigen hoofdstad, valt minstens af te leiden uit het feit dat hij in 1452 de eerste steen voor de nieuwbouw gelegd heeft<sup>106</sup>.

In hetzelfde jaar moet ook een reliekschrijn vervaardigd zijn. De stadsrekening van 1452 bevat in elk geval een post voor de lieden die het 'heiligdom' gebracht hebben ('Item martis post Lucie [= 19 december] gescheenct den luden die dat heilichdoem brachten 11 gouden Rijnse gulden')<sup>107</sup>. De relieken zelf kwamen een jaar later: op woensdag na Maria Hemelvaart 1453, d.w.z. op 22 augustus, drie dagen voor de feestdag van de heilige Eusebius, werd aan de pastoor een drinkgeld geschonken voor de 42 personen 'als hi hier sunte Eusebium had gebracht'<sup>108</sup>. Uit het aantal van de begeleidende personen blijkt wel dat

<sup>104</sup> *Acta Sanctorum, Augustus V.* Antwerpen 1741, p. 113.

<sup>105</sup> *Idem*, pp. 113-114, uit een schriftelijke informatie van de monnik Matthaëus Klefferus van Prüm: 'Corpus S. Eusebii ad instantiam Arnulphi [sic!] ducis Geldriae, summo pontifice consentiente, hinc in Arnheim translatum, infinitis claruit miraculis, et argenteae tumbae impositum, in festo ipsi dicato a quatuor sacerdotibus ante sectam Calvini processionaliter et honorifice circumferabatur. Nunc vero Daventriae asservantur.'

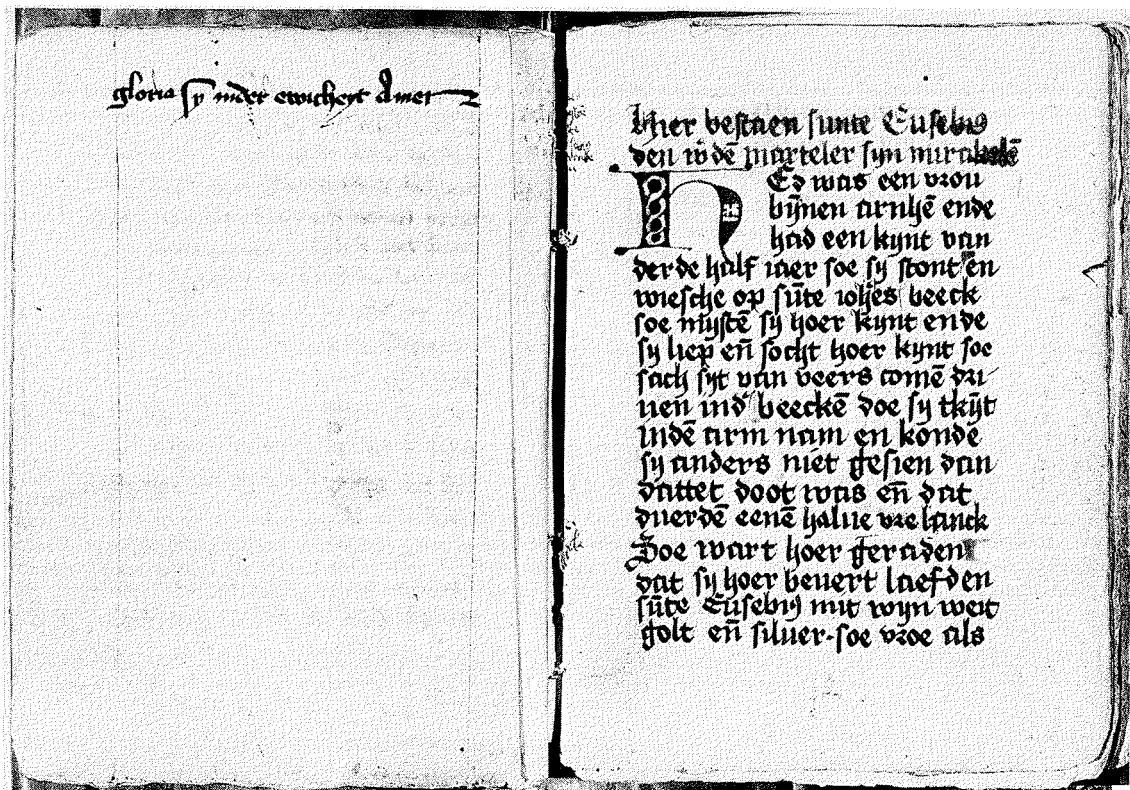
<sup>106</sup> G. van Hasselt, *Geldersch Maandwerk*, deel II. Arnhem 1807, p. 198.

<sup>107</sup> GAA, OAA, nr. 1245, stadsrekening 1452-53, fol. 51recto. Of het schrijn werkelijk in Deventer is geweest, zoals de Bollandisten meenden (zie noot 105), is niet duidelijk. In elk geval is het, nadat de Eusebiuskerk in de zestiende eeuw in protestantse handen kwam, enige tijd in de Walburgiskerk bewaard geweest. Sedert 1865 wordt het bewaard in de nieuwe Eusebiuskerk, een neogotische parochiekerk, die momenteel in haar voortbestaan bedreigd wordt. Door de *Voorloopige lijst der Nederlandsche monumenten van geschiedenis en kunst IV. De provincie Gelderland*. Utrecht 1917, p. 21, wordt het borstbeeld in de vijftiende eeuw gedateerd. Het voetstuk is in 1669 toegevoegd. Zie de afbeelding bij dit artikel.

<sup>108</sup> GAA, OAA, nr. 1246, stadsrekening 1453-54, fol. 13recto. Gedrukt bij: G. van Hasselt, *Kronijk van Arnhem*. Arnhem 1790, p. 28.



Afbeelding 1. De zilveren relikhouder van de heilige Eusebius uit de Nieuwe Sint-Eusebiuskerk te Arnhem. Het borstbeeld van de heilige dateert uit de vijftiende eeuw. Het voetstuk is in 1669 vervaardigd. Zie noot 107. (Foto Gemeentearchief Arnhem).



Afbeelding 2. De aanhef van het mirakelboekje van Sint Eusebius in handschrift 191 van de handschriften-collectie van het Rijksarchief in Gelderland te Arnhem, folio 12recto. De drieregelige initiaal H met witte uitsparingen is evenals de rubriek in rood geschreven. In de vouw kan men nog de representant van de eerste rubriek zien die de schrijver voor de rubricist had aangebracht. De rubriek luidt: Hier bestaen sunte Eusebius den werden marteler sijn mirakelen'. (Foto Rijksarchief in Gelderland, Arnhem).

de translatie van de relieken met veel pracht en praal moet hebben plaatsgevonden<sup>109</sup>. Op 1 oktober zond de magistraat van Arnhem een brief aan de abdij van Prüm, waarin hij deze dankte voor de bereidwillige overdracht van de relieken<sup>110</sup>. De relieken werden aanvankelijk waarschijnlijk in de Eusebiuskapel bewaard, die blijkbaar het eerste voltooid gedeelte van de nieuwbouw vormde<sup>111</sup>.

De voortgang van de nieuwbouw stootte echter al spoedig op financiële problemen. Al in 1455 wisten de schepenen en raad van de stad niet meer hoe 'een manier te vinden, hoe men die kirck voert mocht tijmmeren'<sup>112</sup>. Toch blijken een goede twintig jaar later, rond 1478, het schip en de toren van de nieuwe kerk reeds voltooid te zijn<sup>113</sup>. En in 1475 wordt over de stadspastoor gesproken als pastoor van de Eusebiuskerk<sup>114</sup>, en niet meer van de Martinuskerk, al bleef deze oude kerk wel tot in het begin van de zestiende eeuw in gebruik<sup>115</sup>.

Bij deze ontwikkeling nu lijkt mij de financiële opbrengst van de cultus rond de heilige Eusebius in het spel te zijn. Het is bekend dat de aanwezigheid van miraculeuze relieken pelgrims aantrok, en dat deze pelgrims giften achterlieten. Is er een betere werving voor pelgrims denkbaar dan een verzameling wonderverhalen?

Op de samenhang tussen de verering van relieken en de (ver-)bouw van kerken is al vaker gewezen<sup>116</sup>. Zo is het bekend dat de bouw van de kathedraal van Chartres na 1197, toen de financiële ondersteuning van

<sup>109</sup> Zie over de verering en translatie van relieken: N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Parijs 1975; Stephan Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter*. Darmstadt 1976 (onveranderde reprografische herdruk van de uitgaven Maria-Laach 1809 en 1892), en vooral: Martin Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*. Turnhout 1979 (Typologie des sources du moyen âge occidental, fac. 33).

<sup>110</sup> Slempek & Oltmans, *o.c.*, p. 83.

<sup>111</sup> Rosenberg, *art.cit.*, kol. 199.

<sup>112</sup> Van Hasselt, *o.c.* (noot 108), p. 30.

<sup>113</sup> Rosenberg, *art.cit.*, kol. 200.

<sup>114</sup> GAA, OAA, nr. 1250, stadsrekening 1475-76, fol. 7recto.

<sup>115</sup> Alberts, *art.cit.* (noot 73), pp. 1-2. Arend van Slichtenhorst, *o.c.*, schrijft op p. 245 onder het jaar 1453: 'In die daegen zijn de botten en over-blijfzelen van H. Sebis wt het klooster van Prummen naer Arnhem in de groote kerk (waer van op 't verleden iaer door toe-latingen van den Pauselijken last-hebber de eerste steen was geleghd) over-gebraght, welke zedert dien tijd den naem van de Martenskerk afegeleght, ende die van de Sebis-kerk heeft aengenoomen.'

<sup>116</sup> V. Mortet & P. Deschamps, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France, au moyen-âge XIIe-XIIIe siècles*. Parijs 1929, pp. 199-201; C.R. Cheney, 'Church building in the middle ages', *Bulletin of the John Rylands Library* 34 (1951-52), pp. 20-37, ook in: C.R. Cheney, *Medieval texts and studies*. Oxford 1973, pp. 346-363; W.H. Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw in de middeleeuwen, in het bijzonder van de dom van Utrecht*. Maarssen 1981, pp. 123-162.

de kant van de bisschop en het domkapittel ten einde kwam, vooral mogelijk is gemaakt door de rijke giften van de gelovigen, die na het eerste wonder – de genezing van een stom kind – in groten getale toestroomden. Een zelfde samenhang tussen kerkbouw en mirakelen valt vast te stellen voor Troyes in de dertiende eeuw, voor Florence in de veertiende eeuw en voor Salisbury in de vijftiende eeuw<sup>117</sup>, en, zoals we al eerder zagen, voor Amersfoort en Delft. Over het waarheidsgehalte van de mirakelverhalen kan en mag de historicus zich niet uitspreken. Maar wel mag hij oordelen over de functie die de verhalen blijikbaar gehad hebben. Welnu, de mirakelverhalen van de heilige Eusebius lijken mij behoort te hebben tot een bewuste tactiek om het volksgeloof en daarmee de kerkbouw in Arnhem te bevorderen.

De eerste aanwijzingen omtrent het bestaan van een cultus van de heilige Eusebius in Arnhem komen we vanaf 1455 tegen. Vanaf dat jaar betaalde het stadsbestuur jaarlijks een som gelds voor 25 kruiken olie ten behoeve van de drie lampen 'tot sunte Eusebius'<sup>118</sup>. In 1473 vinden we de eerste vermelding van een broederschap van de heilige Eusebius<sup>119</sup>, en de stadsrekening van 1474 bevat een post voor de speellieden die 'voir sente Euzebius spoelden op synen dach doe men hem droech'<sup>120</sup>. In dat jaar bestond dus reeds een processie op de feestdag van de nieuwe stadspatroon, d.w.z. op 25 augustus. Volgens een vermelding van de Bollandisten moest het reliekschrijn door vier priesters worden gedragen<sup>121</sup>. De processie moet in elk geval in 1530 nog bestaan hebben. Op 10 augustus van dat jaar bepaalde hertog Karel van Gelre en Gulik dat 'om sunderlinge milde oirsacken' voortaan op Eusebiusdag niet alleen het hoofd van de heilige, maar de hele reliekenkast rondgedragen moest worden; men moest 'nu en toekomende sent Eusebius daeghe ind so voirtaen alle Jair syne gehele hijllige Reliquien und gebeenten mitter casten solempnelick draegen'<sup>122</sup>. Ten slotte vinden we in 1554 nog een post voor de lieden 'die dat spull spuelden op sint Eusebiusdach van der doet'<sup>123</sup>.

De cultus van de heilige Eusebius zal beslist rijke giften voor de kerkbouw opgeleverd hebben. De mirakelverhalen geven zelf al aan op welke

<sup>117</sup> Vroom, *o.c.*, pp. 158-161.

<sup>118</sup> GAA, OAA, nr. 1246, stadsrekening 1455-56, fol. 30verso.

<sup>119</sup> GAA, OAA, nr. 1250, stadsrekening 1473-74, fol. 44verso.

<sup>120</sup> GAA, OAA, nr. 1250, stadsrekening 1474-75, fol. 38verso.

<sup>121</sup> Zie noot 105.

<sup>122</sup> GAA, OAA, nr. 6091. Verg. Graswinckel, *o.c.*, deel I, p. 297 en deel II, p. 343.

<sup>123</sup> Van Hasselt, *o.c.*, p. 96: '...want sij voel steygerden ind grote laboers deden, II vat biers betaeld'.

wijze dat kon geschieden. In drie gebedsverhoringen wordt vermeld dat de gelukkige personen hun belofte tegenover de heilige inlossen door 'mit wyn, weit, gold ende mit silver te wegen'<sup>124</sup>, d.w.z. door hun eigen gewicht in wijn, tarwe, goud en zilver aan te bieden. Deze praktijk, die Franz een 'geestelijke ruilhandel' noemde<sup>125</sup>, was in het middeleeuwse bedevaartswezen wijd verbreid. Reeds bij Gregorius van Tours is er sprake van, en we komen haar ook tegen in verschillende Nederlandse mirakelboeken<sup>126</sup>.

Een laatste vraag moet ons nog even bezighouden. De Arnhemse cultus van de heilige Eusebius schijnt nooit een grote betekenis gekregen te hebben. We zagen reeds dat bijna alle personen in het mirakelboek uit de stad zelf of de nabije omgeving afkomstig waren. De cultus blijkt dus geografisch slechts van beperkte betekenis geweest te zijn. Dat hoeft op zichzelf niet te verwonderen. Ook de door Finucane onderzochte Engelse bedevaartoornden hadden meestal slechts een beperkte lokale uitstraling. Bij Finchale woonde de helft van alle begenadigde personen binnen een straal van 15 mijl, bij Oxford binnen een straal van 20 mijl en bij Hereford binnen een straal van iets meer dan 20 mijl<sup>127</sup>.

Toch is de beperking van de Arnhemse cultus te opvallend om geen vragen op te roepen. Arnhem wordt, voorzover mij bekend, in geen enkele bron van buiten de stad als bedevaartoord vermeld. Dit is des te meer opvallend omdat juist tussen ongeveer 1300 en 1550 de stedelijke rechtspraak in de Nederlanden de bloeiende praktijk der opgelegde bedevaarten kende. Van Herwaarden heeft deze praktijk in vele steden onderzocht, en in geen enkel vonnis van deze steden wordt Arnhem als doel van een opgelegde strafbedevaart genoemd<sup>128</sup>. In tegenstelling tot de andere mirakeloornden in de Nederlanden die vrijwel in dezelfde tijd ontstonden, zoals Delft, Amersfoort, Halle, 's-Hertogenbosch of ook

<sup>124</sup> Slempekcs & Oltmans, *o.c.*, pp. 84, 86 en 88; Alberts, *art.cit.*, pp. 3-5.

<sup>125</sup> A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, deel II. Freiburg i.Br. 1909, pp. 459-467.

<sup>126</sup> Voor 's-Hertogenbosch zie bv. Hens e.a., *o.c.*, pp. 70-71. Voor de verbreiding van dit gebruik zie ook: Matthias Zender, *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung*. Köln 1973<sup>2</sup>, p. 157, en idem, *art.cit.*, p. 120.

<sup>127</sup> Finucane, *o.c.*, pp. 152-172.

<sup>128</sup> J. van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten. Een studie over de praktijk van opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen (ca.1300-ca.1550)*. Assen & Amsterdam 1978 (Van Gorcum's Historische Bibliotheek, 95), p. 771. In de eigen rechtspraak van de stad Arnhem komt de praktijk driemaal voor: eenmaal wordt een bedevaart naar Wilsnack, Aken en Renkum opgelegd, eenmaal naar Santiago di Compostella en St.-Antoine-en-Viennois, en eenmaal naar Rome met drie jaar verbanning. Zie Van Herwaarden, *o.c.*, 434, noot 47 en de daar aangehaalde bronnen, en ook W. Jappe Alberts, *Arnhem. Het leven in een middeleeuwse stad*. Dieren 1983, p. 17.

het jongere Scherpenheuvel, heeft Arnhem zich nooit echt als bedevaart-oort kunnen doorzetten. Het uit economische overwegingen bevoor-derde volksgeloof rond de heilige Eusebius lijkt in de volkmentaliteit van de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd geen grote weerklank ge-vonden te hebben.

Is dit verschijnsel te verklaren? Ik denk dat we minstens iets omtrent de ideologische achtergrond kunnen achterhalen. Bezien we de andere mirakel- en bedevaartoor-den die wel succes hadden, dan blijkt het vrij-wel steeds om genadeoor-den van het heilige kruis en vooral van Maria te gaan, terwijl Arnhem een mirakeloord van een 'gewone' heilige was. Dat nu de bedevaartoor-den van zo'n 'gewone' heilige in de late middel-eeuwen sterk aan populariteit moesten inboeten ten gunste van bede-vaartoor-den die in verband stonden met Christus of Maria, heeft ook Ronald Finucane voor Engeland kunnen vaststellen. De Engelse Maria-bede-vaartoor-den, zoals Walsingham, Ipswich, Doncaster, Caversham, Knaresborough, Worcester, Penrice, Westminster en Willesden, die in de dertiende eeuw de eerste pelgrims begonnen te trekken, waren vanaf de veertiende eeuw tot aan de reformatie veel geliefder dan de vaak oudere mirakeloorden van locale heiligen<sup>129</sup>. We zien in de Nederlanden in de late middeleeuwen nog wel hier en daar een cultus rond een locale heilige ontstaan (een voorbeeld uit de omgeving van Arnhem is de cultus van de heilige Justus te Zutphen<sup>130</sup>), maar zo'n cultus krijgt nergens meer een bovenregionale betekenis.

De hiermee aangegeven accentverschuiving heeft een duidelijke ach-tergrond in een accentverschuiving in de laatmiddeleeuwse volksvroom-heid, die immers een sterk christocentrisch en mariologisch karakter kreeg. In dat opzicht moet een cultus als die rond Eusebius in de vijf-tiende eeuw eigenlijk al een soort anachronisme geweest zijn. De volks-devotie richtte zich nu immers bij voorkeur op Christus, vooral op de lijdende Christus. De rijke passieliteratuur en de iconografie leggen er getuigenis van af<sup>131</sup>. En op de toenemende devotie tot de Moeder Gods wijzen, naast ook nu de vroomheidsliteratuur en de iconografie, vooral de verschillende nieuwe Mariafeesten, zoals die van de Moeder van

<sup>129</sup> Finucane, *o.c.*, pp. 191-202, vooral 195-199.

<sup>130</sup> Wat over de cultus van Justus te Zutphen bekend is, is te vinden in mijn bijdrage 'Liber au-reus Zutphaniensis. Beschrijving van een laatmiddeleeuwse kerkelijke prachtband en zijn inhoud', in: A.J. Geurts(ed.), *Middeleeuwse boeken en teksten uit Oost-Nederland*. Nijmegen & Grave 1984 (Nijmeegse Codicologische Cahiers, 2-3), pp. 93-120, met name 104-108.

<sup>131</sup> Voor de passie-iconografie is dit nu rijk gedocumenteerd in: James H. Marrow, *Passion ico-nography in Northern European art of the late middle ages and early renaissance*. Kortrijk 1979 (Ars Neerlandica, 1). Verg. A. Ampe, 'Naar een geschiedenis van de Passie-beleving vanuit Mar-row's Passie-boek', *Ons Geestelijk Erf* 58 (1984), pp. 129-175.



Smarten en van Maria Presentatie, en de groeiende populariteit van een devotie als het rozenkransgebed<sup>132</sup>.

Het christocentrisme en de mariologische gerichtheid van de vroomheid heeft in de Nederlanden een uitdrukking gevonden in de beweging der Moderne Devotie. De broeders en zusters van het gemene leven en de Windesheimse kanunniken wezen de traditionele vormen van volksvroomheid geenszins af. Maar wel trachtten zij de uitwerking van de volksvroomheid meer en meer op het wezenlijke te concentreren: de navolging van Christus<sup>133</sup>. In de geschriften van verschillende vertegenwoordigers der Moderne Devotie komen we dan ook ernstige waarschuwingen tegen een te uiterlijk beleven van bedevaarten en heiligenverering tegen<sup>134</sup>. De Windesheimse reguliere kanunnik Frederik van Heilo uit Haarlem schreef een *Tractatus de peregrinationibus sive contra peregrinantes*<sup>135</sup>. Ook in de geschriften van Hendrik Mande<sup>136</sup> en in de *De Imitatione Christi* van Thomas van Kempen<sup>137</sup>, beiden Windesheimse reguliere kanunniken, zijn kritische uitlatingen te vinden omtrent de bedevaartpraktijk in hun tijd<sup>138</sup>. Arnhem nu lag in een omge-

<sup>132</sup> Hierover is allerhande te vinden in de reeks van J.A.F. Kronenburg, zie noot 18. Van belang zijn hier vooral de delen II: *De Middeleeuwen: De vereering der H. Maagd in onze kerkgebruiken*. Amsterdam 1904, en IV: *De Middeleeuwen: De vereering der H. Maagd door vorst en volk*. Amsterdam 1906.

<sup>133</sup> R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden 1968 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 3), pp. 354-355.

<sup>134</sup> B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Regensburg-Münster 1950 (Forschungen zur Volkskunde, 33-35), pp. 425-426; J. van Herwaarden, *Pelgrimstochten*. Bussum 1974, pp. 149-152.

<sup>135</sup> J.C. Pool, *Frederik van Heilo en zijn schriften*. Amsterdam 1866, pp. 114-131.

<sup>136</sup> In het *Boecksijn van drien staten eens bekierden mensche*: 'Hy (= onse gheminde Heer) en seyt niet: "Loept hier ende dair pilgrimaedse of vaert over see"; mer hy seyt, dat wy totter herten keren sellen ende dair sellen wy hem vynden.' Th. Mertens (ed.), *Hendrik Mande. Alle werken. Heruitgave van alle werken welke door de traditie aan Hendrik Mande worden toegekend*. Nijmegen 1978<sup>2</sup>, p. 135. Zie ook: G. Visser, *Hendrik Mande. Bijdrage tot de kennis der Noord-Nederlandsche Mystiek*. 's-Gravenhage 1899, pp. 82-83.

<sup>137</sup> *De Imitatione Christi* I, 23, 25; IV, 1, 38-40. Zie bv. C.C. de Bruin (ed.), *De Middelnederlandse vertaling van De Imitatione Christi (Qui sequitur) van Thomas a Kempis*. Leiden 1954, pp. 82 en 178. Ofschoon men de eerste passus steeds aangehaald vindt ('also werden si oec selden heylich die veel pelgrymaedze gaen'), is de tweede in onze context nog veel sprekender: 'Veel menschen lopen tot menigherhande steden om te visiteren die reliquien der heiligen ende verwonderen in dien dat si horen hoer werken ende mirakelen; si aensien die costelike ende hoghe tymmeringhe der kerken; si cussen die heylighe ghebeenten die daer gewonden sijn in siden laken ende in goude besleghe' enz.

<sup>138</sup> Nieuw was deze kritiek weliswaar niet. Zie voor bronnen uit de elfde en twaalfde eeuw: G. Constable, 'Opposition to pilgrimage in the middle ages', *Studia Gratiana* 19 (1976), pp. 125-146, ook (met dezelfde paginering) opgenomen in: idem, *Religious life and thought (11th-12th centuries)*. London 1979 (Collected studies series, 89), IV. Zie ook Sigal, *o.c.*, pp. 210-216. Zie in verwijderde samenhang hiermee ook: Klaus Schreiner, 'Discrimen veri et falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters', *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), pp. 1-53.

ving waarin de geest van de Moderne Devotie een sterke weerklank vond in de spiritualiteit van de burgerlijke middenlagen. De kritiek van de Moderne Devotie betekende weliswaar geen aanval op de fundamente van het bedevaartwezen, maar zij weerspiegelt wel een accentverschuiving in de religieuze mentaliteit van het volk, een accentverschuiving die juist sterk genoeg was om Arnhem niet meer tot een groot bedevaartoord te laten uitgroeien.

---

## Zusammenfassung

---

*Niederländische Mirakelbücher des Spätmittelalters, insbesondere das Arnheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben.*

Die niederländische Erbauungsliteratur des Spätmittelalters ist reich an Geschichten mirakulösen Inhalts. Teilweise handelt es sich dabei um mehr oder weniger standardisierte Wundergeschichten, die einen exemplarischen Charakter haben, teilweise aber auch um historisch und geographisch spezifizierte Wundergeschichten, die einen bestimmten Kult oder einen bestimmten Kultort propagieren wollen. Solche Wundergeschichten sind an einigen Gnadenorten in Mirakelbücher, die die Wundertätigkeit jener Orten nachweisen und dokumentieren sollen, aufgezeichnet worden. An Hand einiger Beispiele aus den Niederlanden (Dordrecht, Delft, Halle, Brügge, Gullegem, und vor allem Amersfoort und Herzogenbusch) wird die Gattung der Mirakelbücher näher vorgestellt. Einige Aspekte des Mirakelkultes werden besonders beachtet: die Entstehung des Kultes, die chronologische Aufteilung der Mirakel, das formale und materielle Objekt der Wundertätigkeit, die Konkurrenz zwischen den Mirakelorten und der Zusammenhang zwischen Mirakelkult und Kirchenbau. Die zweite Hälfte des Aufsatzes ist dem Arnheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius gewidmet. Die einzige Handschrift dieser Mirakelsammlung (Arnhem, Rijksarchief in Gelderland, Hs. 191) wird vorgestellt und ihr Inhalt wird näher analysiert. Aus den Herkunftsbestimmungen der Personen in den 32 Mirakelgeschichten ergibt sich, daß der Kult des heiligen Eusebius geographisch sehr beschränkt geblieben ist. Der heilige Eusebius wurde erst um 1450 zum zweiten und neuen Stadtpatron von Arnhem gewählt, und 1453 wurden seine Reliquien von der Abtei Prüm aus, die das Patronatsrecht der Arnheimer Stadtpfarrei innehatte, in die geldrische Hauptstadt hinübergebracht. Der Kult des heiligen Eusebius, dessen Entwicklung angegeben wird, war nach Meinung des Verfassers Teil einer intendierten Strategie zur Förderung des Neubaus der Arnheimer Stadtkirche. Und

zu dieser Strategie eines geförderten Volksglaubens gehörte auch die Aufzeichnung der Mirakel. Daß der Kult dieses 'gewöhnlichen' Heiligen nie eine überregionale Bedeutung gewann, wird mit einer Akzentverschiebung der bürgerlichen Frömmigkeit in Zusammenhang gebracht. Diese Akzentverschiebung, die u.a. in der *Devotio Moderna* zum Ausdruck gebracht wurde, wird gekennzeichnet durch eine stärkere christozentrische und mariologische Prägung und durch eine kritische Einstellung zum äußerlichen Erleben des Reliquienkultes und der Wallfahrtspraxis.