

# Het christendom van Willibrord en Bonifatius\*

## I. HET VROEGSTE CHRISTENDOM IN DE NEDERLANDEN: BRONNEN EN PROBLEMEN

Een religieuze geschiedenis schrijven van de Nederlanden voor het jaar 1000 is een uiterst hachelijke zaak. Niet alleen zijn Nederland en België anachronistische begrippen voor die periode, maar we hebben bovendien zo weinig bronnen die ons betrouwbare informatie verschaffen over de manier waarop mensen destijds hun religieuze overtuigingen en opvattingen in de praktijk brachten, dat er alleen vooruitgang geboekt kan worden als ook materiaal van elders in het onderzoek wordt betrokken.<sup>1</sup> De geschreven bronnen die we hebben, zijn alleen te begrijpen als we ze interpreteren met behulp van andere teksten, liefst uit dezelfde periode en een goed vergelijkbare streek. Hierbij kunnen bovendien cultureel-antropologische studies die een heel ander gebied of periode behandelen, van waarde zijn. We dienen overigens wel te beseffen dat die cultureel-antropologische theorievorming in sommige gevallen teruggaat op middeleeuwse opvattingen.<sup>2</sup>

Een voorbeeld van de moeilijkheden die we ondervinden als we een vroegmiddeleeuwse bron uit onze streken willen bestuderen, vormt de tekst die we kennen als de *Indiculus Superstitionum*, de beroemde lijst van dubieuze geloofspraktijken die in de kring van Bonifatius zou zijn opgesteld.<sup>3</sup> We nemen gewoonlijk aan dat deze verband houdt met de bonifatiaanse hervormingsconcilies in de jaren 740/750. Op grond van de welgeteld vier erin opgenomen woorden in de volkstaal (*dadsisas*, *nimidaz*, *nodfyr* en *yrias*) heeft Gysseling geconcludeerd dat de tekst in onze streken moet zijn ontstaan, waarschijnlijk in Utrecht of naaste omgeving. De taal wijst erop dat die lijst 'Hollands' is, maar ze zou opgetekend zijn door een auteur die verbonden was met het schrijfcentrum te Utrecht. Gysseling spreekt in dat verband van de "Hollandse lijst van heidense praktijken".<sup>4</sup> Marco Mostert heeft de tekst dan ook gebruikt als bron voor de heidense gebruiken die Bonifatius in het Friese gebied wilde bestrijden.<sup>5</sup> Zeker is dat alles echter niet. Sommige historici dateren de *Indiculus* bijvoorbeeld pas in de late achtste eeuw, in de tijd van Karel de Grote.<sup>6</sup> Ook over de situering ervan in Utrecht of omgeving bestaat discussie, want de vier woorden in de volkstaal zijn niet zo eenvoudig taalkundig te lokaliseren. Hierbij moeten we



Rob Meens (1959) doceert middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit Utrecht.

\* Licht gewijzigde tekst van mijn lezing. Ik dank Fred van Lieburg en Joris van Eijnatten voor de organisatie.

1 Vgl. Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, p. 26.

2 Dat is een van de centrale stellingen van Buc, *The dangers of ritual*; vgl. Meens, 'Rituelen in de Middeleeuwen'.

3 Ik verwijs hier gemakshalve naar de editie van deze tekst door Rau.

4 Gysseling, *Corpus van Middelnederlandse teksten*, II,1, p. 19-21.

5 Mostert, *754: Bonifatius bij Dokkum vermoord*, p. 26-27.

6 Zie voor een uitvoerige weergave van de wetenschappelijke discussie over de datering van de tekst: Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, p. 439-455.

ook nog eens rekening houden met het feit dat de tekst mogelijk door een Angelsaksische auteur is opgesteld en in elk geval door een Angelsaksisch beïnvloede kopiist is opgetekend in de vorm die we nu kennen.

Maar zelfs als we zeker waren dat de lijst in Utrecht in Bonifatius' tijd is opgesteld, dan nog kunnen we er weinig mee zonder andere teksten bij de analyse te betrekken. De *Indiculus* levert slechts cryptische beschrijvingen als "Over heiligdommen in bossen, die ze *nimidias* noemen" of "Over feesten in februari".<sup>7</sup> Niet alleen blijft de precieze betekenis van de woorden in de volkstaal raadselachtig, het is vaak evenmin duidelijk wat er nu achter de omschrijvingen in het Latijn precies schuilgaat. Neem de korte zinsnede die ik vertaald heb met "Over feesten in februari". De Latijnse tekst gebruikt hier het woord *spurcalibus*, dat ik met 'feesten' heb vertaald. Die term komt echter maar op twee andere plaatsen voor en we weten niet wat er nu exact mee is bedoeld. Sommige historici vertalen *spurcalia* dan ook niet met feesten, maar met 'smerigheden' of 'vuiligheden', zoals het Latijnse *spurcitia*, een term die in een vergelijkbare context werd gebruikt op een door Bonifatius voorgezeten concilie, het zogeheten Concilium Germanicum.<sup>8</sup> Een Engelse vertaling verbindt de twee betekenissen en komt tot *swinish feasts*.<sup>9</sup> Ook de korte omschrijving bij de *nimidias*, die ik met "heiligdommen in bossen" heb vertaald, kan anders worden geïnterpreteerd. De meeste vertalers kiezen hier voor heiligdommen, daarmee suggererend dat het om op een zekere wijze gemarkeerde plaatsen ging, maar de al genoemde Engelse vertaling spreekt hier niet van heiligdommen, maar van *sacred rites of the woods*.<sup>10</sup> Deze voorbeelden illustreren in welke onzekerheid we verkeren als we de nauwkeurige betekenis van dergelijke omschrijvingen willen achterhalen en daarmee tevens de noodzaak om parallellen in andere teksten te gebruiken om specifieke begrippen te interpreteren.

In dit artikel wil ik proberen iets meer licht te werpen op het christendom zoals dat in de Nederlanden verkondigd werd in de vroegste tijd van de kerstening, in de eerste helft van de achtste eeuw, de periode van Willibrord en Bonifatius. Over beiden is al heel veel geschreven.<sup>11</sup> Daarom doe ik geen beroep op de al veelvuldig bestudeerde bronnen, maar op teksten die slechts zelden met die twee Angelsaksische missionarissen in verband zijn gebracht. Het betreft twee contemporaine handboeken voor biechtvaders, twee zogeheten boeteboeken, die mijns inziens in nauw verband staan met het werk van Willibrord en Bonifatius. Het voordeel van dat tekstgenre is dat het inzicht geeft in gedragingen die van christenen werden verwacht of die zij juist moesten vermijden.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> *Indiculus*, 3: "De spurcalibus in Februario" en 6: "De sacris silvarum quae nimidas vocant", ed. Rau, p. 444.

<sup>8</sup> *Concilium Germanicum*, c. V, ed. Rau, p. 380.

<sup>9</sup> 'Smerigheden' in Mostert, 754, p. 27; 'vuiligheden' in Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, p. 57; 'swinish feasts' in McNeill en Gamer, *Medieval handbooks of penance*, p. 419; deze vertaling is overgenomen in Dutton, *Carolingian civilization*, p. 3.

<sup>10</sup> McNeill en Gamer, *Medieval handbooks of penance*, p. 419.

<sup>11</sup> Voor Willibrord zie Weiler, *Willibrords Missie* en de bundels Bange en Weiler (red.), *Willibrord, zijn wereld en zijn werk* en Kiesel en Schroeder (red.), *Willibrord: Apostel der Nederlande*; voor Bonifatius: Schieffer, *Winfred-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*; Mostert, 754. *Bonifatius bij Dokkum vermoord*; von Padberg, *Bonifatius*; Broer en de Bruin, *Bonifatius en de kerk van Nederland*; zie ook Wood, *The missionary life*, over Bonifatius en Willibrord, spec. p. 57-99.

<sup>12</sup> Zie voor een introductie op deze teksten Meens, *Het tripartite boeteboek*, p. 11-72.

## 2. WILLIBRORDS BOETEBOEK

De eerste tekst die ik wil behandelen, staat bekend als het ‘Tweede boeteboek uit Oxford’, het *Paenitentiale Oxoniense II*.<sup>13</sup> Die intrigerende tekst is ontstaan in de naaste omgeving van Willibrord en is waarschijnlijk door hem zelf vervaardigd.<sup>14</sup> We mogen het werk wellicht ook als ‘Willibrords boeteboek’ aanduiden, wat ik hierna zal doen, al is het belangrijk te erkennen dat volstrekke zekerheid op dat vlak ontbreekt.<sup>15</sup> De zelfbewuste toon en de oorspronkelijkheid ervan wijzen in elk geval op een vooraanstaande persoon als auteur. De tekst bestond al in de eerste helft van de achtste eeuw en er zijn, zoals we zullen zien, duidelijk relaties met Friese gebruiken in aan te wijzen. Willibrords boeteboek is onmiskenbaar geschreven voor een samenleving die nog niet geheel tot het christendom is overgegaan. Dat verklaart mogelijk ook de milde toon van het werk. De auteur benadrukt in de proloog dat men in zijn tijd niet meer kan vasthouden aan de zware boetes die vroeger aan zondaars werden opgelegd: “Wanneer zij bijeen zijn, moeten wij ons haasten ze met veel lovende woorden tot boetedoening op te roepen en ze niet bezwaren met ‘slechte’ vasten en een ondraaglijk zware last, maar ze opnemen met een grote vergevingsgezindheid en zachtmoedigheid (...) Want als wij ze erg bezwaren met lasten en vasten, dan verdragen ze dat niet en vervullen ze niet alleen het vasten niet dat wij ze hebben opgelegd, maar zullen anderen die horen hoe zwaar wij hen belasten, niet makkelijk tot boetedoening komen.”<sup>16</sup> Inderdaad schrijft dit boeteboek bij ernstige overtredingen van christelijke regels, zoals moord of overspel, slechts een aantal weken van boetedoening voor, waar andere werken uit dat genre jaren van vasten als boete voorschrijven.<sup>17</sup> Periodes van vasten is de gebruikelijke maat waarin boetes worden uitgedrukt, al betekent dat niet dat de boeteling per se op die wijze genoegdoening moest verschaffen. Er bestonden allerlei omrekenstabellen waarin aangegeven stond hoe men een periode van vasten kon vervangen door een kortere maar zwaardere vorm van vasten, het bidden van psalmen of het geven van aalmoezen.<sup>18</sup>

Opmerkelijk is ook dat de auteur steeds nadrukkelijk over ‘christenen’ (*christiani*) spreekt, terwijl andere werken dat altijd als vanzelfsprekend aannemen. Dat hij schrijft voor gemeenschappen waarin sommigen christen zijn en anderen niet, blijkt duidelijk uit de bepaling waarin christenen verboden wordt heidense vrienden te helpen bij het

ascribed to Willibrord”) en Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, p. 69: “vermoedelijk door Willibrord zelf samengesteld”.

<sup>16</sup> *Paenitentiale Oxoniense II*, proloog, ed. Kottje, p. 182: “Ideo collecti cum multis laudis sermonibus eos ad penitentiam reuocare festinemus et non eos grauemus malis ieiuniis neque grave pondus, quod portare non possunt, super eos iniciamus, sed multum cum misericordia magna et blandimenta debemus eos suscipere (...) Quia si graue pondus et ieiuniis eos grauamus, non sustinent et non tantum adimplent eam quae eis imponimus ieiunium, sed et ceteri audientes quod grauitur eos indicamus, non facilem accedunt ad poenitentiam.”

<sup>17</sup> Vgl. *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 1 en 6 (ed. Kottje, p. 191-192), waar voor overspel en moord resp. 42 en 28 weken boete worden voorgeschreven. Het *Paenitentiale Capitula Iudiciorum* (c. VII,3 en I,1,a, ed. Meens, p. 436 en 442) schrijft voor dezelfde vergrijpen boetes van 5 en 7 jaar voor.

<sup>18</sup> Vogel, *Les Libri Paenitentiales*, p. 43-54.

<sup>13</sup> Ed. Kottje, *Paenitentia-lia minora*.

<sup>14</sup> Meens, ‘Willibrords boeteboek?’ en Idem, ‘Christentum und Heidentum’.

<sup>15</sup> Mijn identificatie van de auteur is niet overal aanvaard, zie het voorwoord van Kottjes editie, p. xxx: “zu hypothetisch”; op de vlakte houdt zich Künzel,

*Beelden en zelfbeelden*, p. 69-70. Wood, *The missionary life*, p. 79 acht deze wel overtuigend (“in all probability, (...) a penitential recently

verbranden van hun doden. Als zij een juk of een kar uitlenen om hout voor de brandstapel te vervoeren, moeten ze vier weken boete doen.<sup>19</sup> Uit de bereidheid van christenen om die zaken uit te lenen bij een creatie blijkt dat de verhoudingen tussen christenen en niet-christenen niet per definitie slecht waren, al was dat de auteur van onze tekst een doorn in het oog.

Dat bestaande sociale verhoudingen niet plotseling konden worden veranderd, blijkt ook uit het feit dat christenen blijkbaar voedsel tot zich namen dat aan 'afgoden' (*idolis*) was gewijd. Het gaat hier waarschijnlijk om het deelnemen aan feestgelagen die een religieuze connotatie hadden. Degene die voedsel aan een heidense god offerde, moest de voor dit boek zware boete van veertig weken uitzitten. Anderen die niet door noodzaak gedwongen - waarbij we waarschijnlijk aan een hongersnood moeten denken - van dergelijk voedsel aten, moesten nog steeds twaalf weken vasten. Dat de religieuze connotatie van die feestmalen niet voor iedereen even duidelijk was, blijkt uit de bepaling dat degene die eraan deelnam zonder te weten dat het om 'aan afgoden gewijd voedsel' ging, slechts drie weken boete hoefde te vervullen, dezelfde boete die aan kinderen werd opgelegd als ze van dergelijk voedsel aten.<sup>20</sup>

Dat niet-christenen een belangrijke rol speelden in de samenleving waarvoor deze tekst is geschreven, blijkt ook uit de bepalingen over christenen die van het ware geloof afvielen en terugkeerden naar hun oude religieuze voorstellingen. Blijkbaar was dat een serieus probleem. De tekst maakt een onderscheid tussen mensen die van het ware geloof afweken vanwege een *dignitas*, een waardigheid of ambt, en anderen die door armoede of geweld daartoe gedwongen werden.<sup>21</sup> Die bepalingen laten zien dat godsdienstige overtuigingen ingebed waren in sociale en politieke verbanden. Blijkbaar kon men door voor de ene of andere religie te kiezen, maatschappelijk aanzien winnen en materieel voordeel bereiken, terwijl armen of machtelozen soms tot een bepaalde godsdienst gedwongen werden. Het aardige van Willibrords boeteboek is dat we hier een van christelijke kant welbekende tactiek tegen het christendom zien aangewend.<sup>22</sup> Een voorbeeld van het omgekeerde levert, voor het Friese gebied, de levensloop van de grootvader van de heilige Liudger, Wursing, die als Friese edelman carrière maakte aan het Frankische hof en zich daarbij ook liet dopen.<sup>23</sup>

Willibrords boeteboek moet dus geschreven zijn voor een groep christenen die niet alleen met niet-christenen samenleefde en -werkte, maar ook in sommige periodes bedreigd werd door niet-christelijke elites, die hen tot geloofsafval probeerden te dwingen. Dat lijkt op de situatie zoals we die in de Nederlanden ten tijde van Willibrord kennen, een periode die wordt gekenmerkt door een rivaliteit tussen het Frankische rijk en de machthebbers in het Friese gebied. Nu

<sup>19</sup> *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 41, ed. Kottje, p. 197-198.

<sup>20</sup> *Ibid.*, c. 4, 7, 13 en 16; hetzelfde kunnen we vaststellen in het boeteboek van de Ierse monnik Columbanus, zie *Paenitentiale Columbani B*, c. 24, ed. Bieler, p. 104.

<sup>21</sup> *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 49-50, ed. Kottje, p. 199.

<sup>22</sup> Sullivan, 'The Carolingian missionary and the pagan', p. 721-726 en 729-734; von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen*, p. 384-390.

<sup>23</sup> *Vita sancti Liudgeri*, I, 1-7, ed. Diekamp, p. 6-12; cf. Raedts, 'Mission zwi-schen Anpassung und Konfrontation'.

Dea q̄ in hostē inuitū picit infantē  
 si aut̄ mulier inuitus picit infantē  
 siue q̄ añ potuit eū portare. t̄ nu-  
 trire illa n̄ ē culpanda sed tam̄  
 ieiun& eb̄dm. iiii. xxxiiii.

Dea q̄ n̄ tulit infantē ad terrā & non  
 labor&. si aut̄ mulier xp̄iana pepit  
 infantē & n̄ sustulit eū a terra ut  
 non labor& neq; nutriat infantē  
 ut n̄ uideat̄ pes. t̄ infidelis coram  
 p̄prio maritusuo ille ieiun&  
 eb̄dm. xxxv. xxxv.

De eo q̄ dimiserit uxore & alterā  
 adduxerit. xp̄ianas. si legitimā  
 uxore induxerit & dimiserit eā  
 quā legitimā accepit & aliā dux-  
 erit illā quē duxerit n̄ ē. illi uxoz  
 sed meletrix. illi talis cū xp̄ianis  
 n̄ manduc& neq; bibat neq; inser  
 mo ne neq; in ope neq; in aliq̄s  
 ei comunissit neq; illi neq;  
 parentib; eoz sic tam̄ consensero  
 hoc sed & illi sint ex cōmunicati  
 ad xp̄ianis. xxxvi

De muliere q̄ suadit alterius mu-  
 liem uiro. si aut̄ mulier suadit

2. Folio 77r van het  
*Paenitentiale Oxoniense II*,  
 het boeteboek dat ontstaan  
 is in de naatste omgeving  
 van Willibrord.  
 [Oxford, The Bodleian  
 Library, University of  
 Oxford, Bodl 311]

... illa mulier  
 quā illi accepit  
 neque.

heeft Wolfert van Egmond onlangs betoogd dat we Friese koningen als Radbod eerder moeten zien als lokale potentaten in een Frankisch grensgebied, als rivalen van de Pippiniden, dan als de woeste, heidense barbaren die de hagiografen vaak van hen hebben gemaakt.<sup>24</sup> Hierin schuilt ongetwijfeld veel waars, maar opmerkelijk is toch dat Radbod steeds als ‘heidense’ vorst wordt betiteld. Het is ook opvallend dat Willibrord in de periodes van Friese overheersing blijkbaar gedwongen is zijn bisschopszetel in Utrecht te verlaten. Het lijkt er dus sterk op dat de Friezen onder Radbod, mogelijk als reactie op de Frankische annexatie van de christelijke religie, hun eigen religieuze tradities benadrukten bij de vorming van hun politieke identiteit, iets wat we rond 720 bij de Thüringers en later ook bij de Saksen kunnen vaststellen.<sup>25</sup>

Willibrords boeteboek levert genoeg aanwijzingen dat het geschreven is voor een samenleving waarin geweld en oorlog een grote impact hadden. Zo schrijft het voor een moord begaan tijdens een veldtocht (*in expeditione*) 22 weken boete voor, maar als iemand een ander doodt om zichzelf, zijn familie en huishouden te beschermen, is hij onschuldig en mag hij naar eigen believen vasten of daarvan afzien.<sup>26</sup> Wanneer op een veldtocht (*in hoste*) of op reis (*in via*) een vrouw verkracht wordt, hoeft zij geen boete te doen, omdat ze tegen haar wil seksuele omgang heeft gehad, zo bepaalt Willibrords boeteboek. De dader evenwel moet juist extra boete doen.<sup>27</sup> Uniek zijn ook de bepalingen die het geval behandelen waarin een vrouw een kind baart op een veldtocht (*in hostem*). Als ze in een dergelijke situatie het pasgeboren kind niet van de grond optilt en voedt, kan ze het blijkbaar straffeloos verstoten.<sup>28</sup> In biechthandboeken zijn deze bepalingen uniek en ze onderstrepen de Friese context van Willibrords boek, aangezien zowel de *Lex Frisionum* als de *Vita* van Liudger laten zien dat het bij de Friezen geoorloofd was een kind te verstoten voordat het voor de eerste keer was gevoed.<sup>29</sup> Dat men daadwerkelijk belang hechtte aan zondevergeving door de biecht, laat de bepaling zien waarin mannen die op veldtocht gaan, om boete vragen. Blijkbaar was het voor krijgers belangrijk om voordat ze ten strijde trokken, hun zielenheil zeker te stellen, al schijnt het moeilijk geweest te zijn om hen na een veilige terugkeer de vastgestelde boete ook te laten vervullen.<sup>30</sup>

Bezien we verder wat Willibrords boeteboek voor gedrag van christenen verlangt, dan zijn nog twee belangrijke thema's te noemen. Op de eerste plaats de regulering van de seksualiteit. Seksueel verkeer buiten het huwelijk wordt afgekeurd en van passende boetes voorzien. De keuze van de huwelijkspartner wordt bovendien sterk ingeperkt, waarbij vooral vormen van het leviraatshuwelijk expliciet worden afgekeurd.<sup>31</sup> Verbodsbepalingen op het huwen van bepaalde bloedverwanten of van door de doop geschapen geestelijke verwanten, zoals we die in latere werken tegenkomen, ontbreken in dit boeteboek. Verder

24 Van Egmond, ‘Radbod van de Friezen’.

25 Voor de Thüringers, zie Bonifatius, *Epistolae*, brief 19, ed. Rau, p. 70: “paganis compellentibus vos ad idola colenda”; voor de gewelddadige bekeringspogingen bij de Saksen, zie De Jong, ‘Het woord en het zwaard’.

26 *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 5, ed. Kottje, p. 191.

27 *Ibid.*, c. 59, ed. Kottje, p. 201.

28 *Ibid.*, c. 31-34, ed. Kottje, p. 196.

29 *Lex Frisionum*, V,1, ed. Siems (herdruk van de *editio princeps* van Herold uit 1557), p. 134; *Vita sancti Liudgeri*, I,6-7, ed. Diekamp, p. 10-11.

30 *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 45, ed. Kottje, p. 198; voor een behandeling van het probleem van krijgers en boetedoening, zie Bachrach, ‘Confession in the *Regnum Francorum*’.

31 *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 3, 11, 12, 22, ed. Kottje, p. 191, 194-195.

vinden we evenmin voorschriften voor een nadere regulering van de seksualiteit binnen het huwelijk, iets wat auteurs van latere werken uit dit genre tot in het detail wel zullen doen.<sup>32</sup> Het tweede thema dat in Willibrords boeteboek nog uitvoerig ter sprake komt, is dat van de voedselkeuze. In veel biechthandboeken treffen we lijsten aan van voedsel dat als onrein werd beschouwd, zo ook hier. De zorg om voedsel dat in niet-christelijke rituelen een rol speelde, hebben we al eerder gesignaleerd. Daarnaast kon voedsel onrein zijn omdat het afkomstig was van een dier dat niet op de juiste wijze was gedood. Willibrords boeteboek verbiedt het consumeren van dieren die gedood waren door een wolf, hond, vos of valk, of door een knuppel of pijl zonder ijzeren punt. Dat laatste heeft waarschijnlijk betrekking op dieren die geen bloed hadden verloren. Als men een wolf zijn prooi had ontnomen, mocht men er niet van eten, tenzij dat dier nog een beetje leefde en nog wat kon lopen op het moment dat men het vond. Die bepaling maakt duidelijk dat dergelijke regels niet door opvattingen over hygiëne waren geïnspireerd, maar door een cultureel systeem waarin het belangrijk was dat bepaalde categorieën van elkaar gescheiden bleven. Mens en dier mochten niet van hetzelfde eten. Ook op een ander vlak dienden ze gescheiden te blijven. Wanneer een man seksueel met een dier verkeerde, was het vlees ervan taboe. Het dier moest worden gedood en men mocht het nergens meer voor gebruiken. Het moest aan de honden worden gegeven. Het kon ook een probleem opleveren als er een kip in een waterput viel, of een muis in een honingvat, of als varkens een graf open wroetten en van een menselijk lijk hadden gegeten.<sup>33</sup> Willibrords bepalingen vertonen een opmerkelijke inhoudelijke gelijkenis met enkele Ierse en Engelse teksten, zonder dat er sprake is van directe tekstuele beïnvloeding.<sup>34</sup> De overeenkomsten zijn eerder uit een gelijksoortige praktijk te verklaren.

### 3. WILLIBRORD EN BONIFATIUS

Het zal duidelijk zijn dat Willibrords boeteboek het een en ander van de pasbekeerde christenen vraagt. Ze moeten zich niet alleen van heidense offermaaltijden verre houden, maar zich ook van hun heidense burendistantiëren, afzien van seksuele activiteiten buiten het huwelijk, bestaande patronen voor de keuze van een huwelijkspartner aanpassen en kieskeuriger worden wat betreft hun menukaart. Toch is de grondtoon van Willibrords boeteboek, zoals gezegd, tamelijk mild. Niet alleen zijn de boetes bewust licht gehouden, maar er is bijvoorbeeld ook geen uitvoerige catalogus van te veroordelen bijgelovige praktijken. Scherpslijperij was de auteur blijkbaar vreemd. We weten uiteindelijk erg weinig van de persoon van Willibrord, maar er is herhaaldelijk op

<sup>32</sup> Zie Payer, *Sex and the Penitentials*; Flandrin, *Un temps pour embrasser*; Schwaibold, 'Mittelalterliche Bussbücher und sexuelle Normalität'; Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter*.

<sup>33</sup> *Paenitentiale Oxoniense II*, c. 52-58, ed. Kottje, p. 200-201; zie over voedselvoorschriften in boeteboeken: Bonnassie, 'Consommation d'aliments immondes et cannibalisme'; Meens, 'Pollution in the early Middle Ages'; Lutterbach, 'Die Speisegesetzgebung'.

<sup>34</sup> Overeenkomsten met het *Paenitentiale Theodori* en Adomnan van Iona, *Canones Adomnani*; de eerste tekst is uitgegeven in Finsterwalder (ed.), *Die Canones Theodori Cantuariensis*; de tweede in Bieler (ed.), *The Irish Penitentials*.

3. Willibrord, zoals voorgesteld in de *Codex Gotba* (12de eeuw).

[Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, MBI 70, f. 2r]



<sup>35</sup> Willibrords soepele vroomheid: Van Hartingsveldt, 'De stille van Willibrord'; een echte netwerker: Noomen, 'Kerstening en kerkstichting', spec. p. 69.

gevozen dat hij zich blijkbaar zo'n vijftig jaar in een vreemde omgeving kon handhaven zonder in de problemen te komen. Uit de schenkingen die hij ontving, kunnen we afleiden dat zijn verhouding tot de lokale aristocratie goed was. Men heeft hem dan ook wel een "soepele vroomheid" toegeschreven of spreekt van "een goede organisator, een echte netwerker, waarschijnlijk een beminnelijk mens".<sup>35</sup>



Zijn landgenoot Bonifatius was uit ander hout gesneden. Vooral op basis van zijn brieven heeft men menen te kunnen opmaken dat het ging om een “wat starre, formalistische en lang niet altijd even vriendelijke [persoon]”.<sup>36</sup> Anderen menen zelfs van “een mateloos ambitieuze en bovendien zure man” te kunnen spreken.<sup>37</sup> Nu is het raadzaam bij de beoordeling van het karakter van die uit het zuiden van Engeland afkomstige priestermonnik geen twintigste-eeuwse maatstaven aan te leggen. Bovendien zal hij als hoogbejaarde bisschop van Mainz in vele zaken anders gehandeld en gedacht hebben dan als jonge helper van Willibrord in het Utrechtse missiegebied.<sup>38</sup> Toch lijkt Bonifatius inderdaad een persoon geweest te zijn die het conflict niet schuwde, graag duidelijke en heldere regels volgde en gevoelig was voor autoriteit. Vooral in de periode na het overlijden van Karel Martel betrad hij zelfbewust de politieke arena, waarin geestelijke leiders in een discours van *correctio* en *munditia* bij het prille Karolingische hof trachtten steun te vinden voor hun visies en zo aan gezag en invloed te winnen.<sup>39</sup> In dat discours speelden een aantal belangrijke thema's: de correcte levenswijze van de geestelijkheid, de seksualiteit van echtelieden, huwelijksbeletselen voortkomend uit bloedverwantschap en geestelijke verwantschap, deelname aan ‘bijgelovige praktijken’ en de reinheid van het voedsel.

#### 4. BONIFATIUS' BOETEBOEK

Bonifatius heeft een behoorlijk rijk oeuvre nagelaten, waarvan de collectie brieven, verzameld door zijn leerling en opvolger als aartsbisschop van Mainz, Lullus, wel het beroemdste is. Het is niet bekend of Bonifatius een biechthandboek heeft geschreven, zoals we bij Willibrord wel mogen veronderstellen. Toch kunnen we ervan uitgaan dat hij bekend was met dergelijke geschriften, aangezien ze juist door Angelsaksische en Ierse missionarissen op het Europese vasteland zijn ingevoerd. Een uitvoerig en zeer invloedrijk werk uit dat genre is in de eerste helft van de achtste eeuw in het noorden van het Frankische rijk geschreven. Het staat bekend als de *Excarpsus Cummeani*, omdat het vroeger ten onrechte is toegeschreven aan de zesde-eeuwse Ierse abt Cummeanus. Diens boeteboek heeft wel zijn sporen in dit werk achtergelaten, maar er zijn ook talloze andere bronnen voor aangewend.<sup>40</sup> Recent onderzoek heeft aangetoond dat de *Excarpsus* in de eerste helft van de achtste eeuw is geschreven, naar alle waarschijnlijkheid in het Noord-Franse klooster Corbie.<sup>41</sup> Het boek is dus vervaardigd in dezelfde periode en in een vergelijkbare culturele ambiance als die waarin Bonifatius werkzaam was.<sup>42</sup> Maar mogelijk is er nog een directer verband tussen deze tekst en Bonifatius. Die onderhield

36 Mostert, 754, p. 83.

37 Noomen, 'Kerstening en kerkstichting', p. 64. Vgl. ook Jelsma, *Bonifatius*, p. 105: “een terriër als Bonifatius (...) niet soepel genoeg (...) te weinig tot compromissen bereid”.

38 Een wat genuanceerder beeld van Bonifatius' karakter vinden we in Von Padberg, *Bonifatius*, p. 114-119.

39 De Jong, 'Bonifatius'.

40 Voor dit werk, zie de uitvoerige studie van Asbach, *Das Poenitentiale Remense*.

41 Körntgen, 'Der *Excarpsus Cummeani*'.

42 Meens, 'Het christendom van Bonifatius', p. 51.

4. Het oudste reliëf met een voorstelling van Bonifatius in de Pfarrkirche in Petersberg (Fulda), ca. 1170. [Overgenomen uit Imhof en Stasch, *Bonifatius*, p. 133]



immers nauwe contacten met het klooster Corbie. Van abt Grimo van Corbie ontving hij bijvoorbeeld kerkrechtelijke teksten die zijn eigen hervormingspogingen onderbouwden.<sup>43</sup> Mogelijk was Grimo zelfs aanwezig op het door Bonifatius voorgezeten hervormingsconcilie dat bekend staat als het Concilium Germanicum.<sup>44</sup> De vervaardiging van het boeteboek in Corbie moet zijn gebeurd in nauwe samenhang met de uitvoerige bewerking van een belangrijke kerkrechtelijke verzameling die toentertijd in dat klooster het licht zag, de zogeheten *Collectio Vetus Gallica*.<sup>45</sup> In 744 droeg Bonifatius Grimo voor als metropoliet van Rouen en ook in de woelige jaren waarin hij de palliumverlening aan de bisschoppen Abel en Hartbert wilde terugtrekken, hield hij aan

43 Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, p. 215.

44 Ibid., p. 216.

45 Körntgen, 'Der *Excarpsus Cummeani*'; voor de *Collectio vetus Gallica*, zie de monumentale studie van Mordek, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich*.

die aan Grimo vast.<sup>46</sup> Gezien de nauwe band tussen beide mannen en hun samenwerking op kerkrechtelijk gebied mogen we aannemen dat Bonifatius op zijn minst kennis had van het ambitieuze en doorwrochte boeteboek dat in die tijd in Corbie werd samengesteld. Mogelijk waren hij en zijn helpers zelfs bij de vervaardiging ervan betrokken. In elk geval vinden we in die tekst een groot aantal thema's terug die voor de Angelsaksische priestermonnik van centraal belang waren.<sup>47</sup>

Zoals bekend was Bonifatius niet alleen missionaris, maar ook 'hervormer'. Hij stelde niet alleen nieuwe bisdommen in en reorganiseerde de kerkelijke structuren in bijvoorbeeld Beieren, maar hij trachtte ook door middel van concilies, zoals het al genoemde Concilium Germanicum, het in zijn ogen lage peil van het geestelijke leven in het Frankische rijk op te krikken.<sup>48</sup> Zijn brieven geven regelmatig blijk van een zeer kritische en ambivalente houding tegenover de geestelijkheid die hij er aantrof.<sup>49</sup> De zorg om de juiste levenswijze van geestelijken vinden we ook in het boeteboek uit Corbie terug. *De Excarpsus Cummeani* besteedt uitvoerig aandacht aan hun reinheid. De tekst begint bijvoorbeeld als volgt: "Als een bisschop of een ander gewijd persoon de gewoonte heeft om teveel te drinken, moet hij aftreden of afgezet worden. Als een monnik door dronkenschap moet braken, moet hij dertig dagen boete doen. Betreft het een priester of een diaken, dan moet hij 40 dagen boete doen".<sup>50</sup> Het tweede hoofdstuk, dat ontucht (*De fornicatione*) behandelt, begint weer met ongewenst gedrag van geestelijken op dat vlak: "Bisschoppen, priesters en diakens die ontucht plegen dienen afgezet te worden en naar het oordeel van de bisschop boete te doen, maar mogen de communie ontvangen". Over sodomieten: "bisschoppen moeten veertien jaar boete doen, priesters twaalf, diakens negen, subdiakens acht, clerici zeven, leken vijf en zij mogen nooit meer met een ander slapen".<sup>51</sup> Ook vele andere vormen van seksualiteit door geestelijken worden uitvoerig besproken, zoals bijvoorbeeld het geval wanneer voor hun wijding gehuwde geestelijken daarna weer seksuele gemeenschap met hun vrouw hadden. Een gehuwde man kon immers geestelijke worden, maar diende dan wel als gehuwde in seksuele onthouding te leven. Deed hij dat niet, dan moest hij een behoorlijke boete doen, die afhankelijk was van zijn wijding: hoe hoger die wijding was, des te hoger de te volbrengen boete. Mogelijk heeft Bonifatius vooral dat soort gedrag op het oog wanneer hij spreekt over bisschoppen en priesters als ontuchtige echtbrekers.<sup>52</sup>

Het ging Bonifatius echter niet uitsluitend om de beteugeling van de seksualiteit van geestelijken. Ook leken dienden die nader te reguleren. Dat thema komt in biechthandboeken veelvuldig aan de orde en wordt ook in het boeteboek uit Corbie uitvoerig behandeld.<sup>53</sup> Het citeert bijvoorbeeld het boeteboek van Cummeanus op dit punt, dat bepaalde dat gehuwden zich van seksuele omgang dienden te onthouden in

46 Bonifatius, *Epistolae*, brief 57 en 58, ed. Rau, p. 164-174.

47 De samenhang tussen dat boeteboek en de problematiek waarmee Bonifatius zich in zijn brieven en andere teksten uiteenzet, heb ik besproken in Meens, 'Het christendom van Bonifatius', p. 53-58; het hierna volgende sluit op dat artikel aan.

48 Voor Bonifatius als 'hervormer', zie Mostert, 754, p. 42-67 en Von Padberg, *Bonifatius*, p. 53-85.

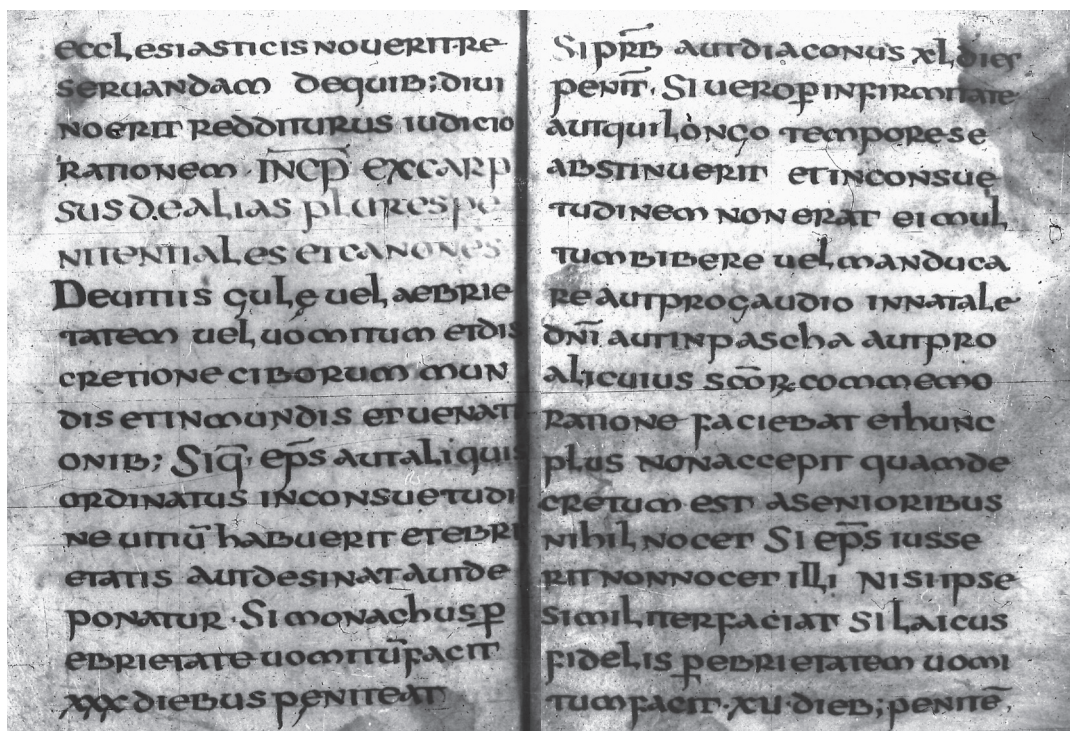
49 Zie bijvoorbeeld Bonifatius, *Epistolae*, brief 50, ed. Rau, p. 142, waarin Bonifatius tekeergaat tegen overspelige clerici (*adulterati clerici*), waarmee hij mogelijk geestelijken bedoelt die na hun wijding nog geslachtelijke omgang hebben met hun vrouwen.

50 *Excarpsus Cummeani*, I,1-5, ed. Schmitz, p. 604-605.

51 *Ibid.*, II,1-2, ed. Schmitz, p. 608.

52 *Ibid.*, III,2, ed. Schmitz, 612; vgl. hierboven noot 49 en Bonifatius, *Epistolae*, brief 50, ed. Rau, p. 142: "Episcopi quoque et presbiteri generis Francorum, qui fuerunt adulteri vel fornicatores acerrimi".

53 Voor dit thema in boeteboeken, zie de literatuur genoemd in noot 32.



5. Het begin van de *Excarpus Cummeani*, een boeteboek uit de eerste helft van de 8ste eeuw. [Kopenhagen, Kongelige Bibliothek, Håndskriftafdelingen, NKS 58 8°, ff. 1v-2r]

54 *Excarpus Cummeani*, III, 18, ed. Schmitz, p. 614; vgl. *Paenitentiale Cummeani*, II, 30, ed. Bieler, p. 116.

55 *Excarpus Cummeani*, III, 17, ed. Schmitz, p. 614.

56 Bonifatius, *Epistolae*, brief 26, ed. Rau, p. 90.

57 *Paenitentiale Cummeani*, II, 28, ed. Bieler, p. 116.

58 Voor de selectieprincipes in de *Excarpus Cummeani*, zie Meens, *Tripartite boeteboek*, p. 276-278, waar erop wordt gewezen dat de *Excarpus* meestal voor een strengere interpretatie kiest.

de vastenperiodes van het jaar, op zaterdagen en zondagen (zowel 's nachts als overdag), gedurende drie dagen voor feestdagen waarop zij de communie ontvingen, tijdens de zwangerschap van de vrouw, gedurende een periode na de bevalling en ten tijde van de menstruatie.<sup>54</sup> Als iemand desondanks op een zondag seksuele omgang had, dan diende hij of zij dat met een boete van drie dagen weer goed te maken.<sup>55</sup> Uit zijn brieven blijkt dat Bonifatius met dergelijke zaken in de praktijk te maken kreeg. Zo legde hij rond het jaar 725 paus Gregorius II de vraag voor wat te doen met een echtpaar waarvan de vrouw zo ziek was dat ze geen gemeenschap met haar man kon hebben.<sup>56</sup> Het boeteboek van Cummeanus schreef voor dat als een vrouw onvruchtbaar was, man en vrouw in onthouding dienden te leven.<sup>57</sup> Een dergelijk standpunt achtte Gregorius ook in dit concrete geval, waarin van seksueel verkeer geen sprake meer kon zijn, het meest gepast, maar hij zag in dat dit in de praktijk niet haalbaar was en stond de man in kwestie daarom toe van zijn vrouw te scheiden en te hertrouwen. Het is opvallend dat de *Excarpus Cummeani*, die de meeste seksuele bepalingen van het boeteboek van Cummeanus overneemt, juist de bepaling over het voortaan in onthouding leven van echtgenoten achterwege laat.<sup>58</sup> Zien we hier misschien de invloed van de brief van Gregorius II aan Bonifatius?

Dat Bonifatius zich zorgen maakte over gebruiken die hij niet in overeenstemming achtte met het christelijke geloof, hebben we hierbo-

ven al kort aangestipt. De *Indiculus superstitionum* bevat immers korte beschrijvingen van dergelijke gebruiken. Onlangs is betoogd dat de benaming *Indiculus superstitionum* pas later aan die tekst is gegeven en dat het daarom niet noodzakelijkerwijs gaat om vormen van bijgeloof, maar mogelijk om een lijst van dubieuze gebruiken die men op een concilie wilde bespreken.<sup>59</sup> Dit laat onverlet dat in de omgeving van Bonifatius werd nagedacht over de vraag of dergelijke gebruiken met het christelijke geloof in tegenspraak waren of niet. In de *Vita Bonifatii* van de hand van Bonifatius' volgeling Willibald merkt deze op dat er in Hessen in feite drie groepen te onderscheiden waren: christenen, niet-christenen en christenen die aan niet-christelijke praktijken deelnamen.<sup>60</sup> Daarmee komen we terminologisch in troebel vaarwater. Hierboven is met opzet gesproken over 'niet-christelijke praktijken', waar anderen spreken van 'heidense rituelen', 'superstities' of 'magische praktijken'. Robert Markus heeft erop gewezen dat in de laatantieke wereld vele religieus neutrale gebruiken en rituelen door christelijke gezagsdragers als 'heidens' geafficheerd werden en zodoende binnen een religieus discours werden getrokken.<sup>61</sup> Zoals we al hebben gezien, beschouwden sommige christenen het deelnemen aan dodenverbrandingen of feestgelagen blijkbaar niet als een 'heidens' gebruik dat niet strookte met hun christelijke overtuiging.<sup>62</sup> Iets soortgelijks zien we mogelijk ook bij de nieuwjaarsfeesten. Bonifatius beklaagde zich in 742 op verongelijkte toon bij paus Zacharias dat Alemannen, Beieren en Franken in Rome gezien hadden hoe men daar, niet ver van de Sint-Pieter, op de eerste dag van januari "op heidense wijze" (*more paganorum*) feestvierde met zang en dans, een gebruik dat hij en zijn helpers juist verboden.<sup>63</sup>

Iets dergelijks wordt mogelijk ook in de *Indiculus superstitionum* aangeroerd, wanneer er sprake is van *spurcalibus* in de maand februari. In de inleiding is opgemerkt dat historici die term nogal verschillend interpreteren. Toch lijkt hij me, gezien Bonifatius' nauwe betrekkingen met de abt van Malmesbury, Aldhelm, eerder te wijzen op een feestelijke viering van een bijzondere dag dan op 'vuiligheden'. Aldhelm is namelijk een van de zeldzame auteurs die het begrip 'spurcalia' gebruikt en hij verwijst daarmee duidelijk naar heidense Romeinse riten. In een achtste-eeuwse preek is er bovendien sprake van de *dies spurcos* in samenhang met het Romeinse midwinterfeest van de *Brumalia* en het vieren van Nieuwjaar.<sup>64</sup> In het boeteboek uit Corbie is er geen sprake van *spurcalia* in februari, maar wel van het vieren van Nieuwjaar. In het hoofdstuk gewijd aan een grote veelvormigheid van religieuze gebruiken die veroordeeld worden, staat te lezen: "Als iemand op de eerste dag van januari in een hertenvel of runderhuid rondloopt, moet hij drie jaar boete doen omdat dit een heidens gebruik is".<sup>65</sup> Een dergelijke bepaling bood hoogstwaarschijnlijk voldoende houvast als het ging om

59 Dat werd betoogd door Alain Dierkens in zijn lezing "Noch einmal zum sogenannten Indiculus superstitionum et paganiarum (744?)" op het Bonifatiuscongres in Mainz (2-5 juni 2004).

60 Willibald, *Vita Bonifatii*, c. 6, ed. Rau, p. 494. Mijn interpretatie wijkt af van de vertaling van Rau.

61 Markus, *The end of ancient Christianity*; Idem, 'From Caesarius to Boniface'.

62 Zie hierboven p. 345-346.

63 Bonifatius, *Epistolae*, brief 50, ed. Rau, p. 146.

64 Zie Aldhelm, *De virginitate*, c. 25, ed. Ehwald, p. 258, r. 7. Zo ook Glatthaar, *Bonifatius und das Sakrileg*, p. 582. Ook in de *Homilia de sacrilegiis* lijkt de omschrijving op een feest te wijzen: "uel qui in mense februario hibernum credit expellere, uel qui in ipso mense dies spurcos ostendit et qui brumas colet." Vgl. Glatthaar, 'Rätisches Recht', spec. p. 76. Zie ook Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, s.v. spurcalia.

65 *Excarsus Cummeani*, VII,9, ed. Schmitz, p. 627.

het beoordelen van participatie aan rituelen die biechtvaders in strijd achtten met de regels van het christendom.

Bonifatius' boeteboek werpt ook een licht op de andere al genoemde bepaling in de *Indiculus superstitionum* over heiligdommen in bossen die men *nimidas* noemde.<sup>66</sup> De term *nimidas* is naar het zich laat aanzien niet Germaans, maar schijnt verwant te zijn aan het Keltische begrip *nemetos*, dat 'heilig' betekent.<sup>67</sup> Dat wijst mogelijk op een connectie met het Nederlandse gebied, waar immers lange tijd Keltisch gesproken werd en als substraat nog langer aanwezig bleef.<sup>68</sup> Wat men bij dergelijke woudheiligdommen deed, wordt duidelijk uit de bepaling in Bonifatius' boeteboek waarin gezegd wordt: "Als iemand bij bomen of bronnen of een omheinde plaats of waar dan ook, behalve bij een kerk Gods, een gelofte aflegt of vervult, moet hij drie jaar boete doen, waarvan één op water en brood; en wie daar eet of drinkt, moet één jaar boete doen. (...)." <sup>69</sup> Blijkbaar ging het dus om heilige plaatsen waar men geloften aflegde of een gelofte kwam inlossen nadat een wens was vervuld. Waarschijnlijk gingen dergelijke gebeurtenissen gepaard met een feestelijke maaltijd.

Uit Bonifatius' brieven weten we dat hij net als Willibrord belang hechtte aan een juiste christelijke voedselkeuze. Zo legde hij in de jaren rond 732 paus Gregorius III de vraag voor of christenen paardenvlees mochten eten, waarbij hij een onderscheid maakte tussen wilde en tamme paarden. Gregorius antwoordde dat het eten van paardenvlees, wild of tam, voor christenen taboe was, aangezien dat onrein en afschuwelijk was.<sup>70</sup> Bijna twintig jaar later bleek dat probleem nog steeds aan Bonifatius te knagen. Paus Zacharias wees er toen (in 751) nogmaals nadrukkelijk op dat het eten van vlees van wilde paarden en hazen te allen tijde door christenen vermeden diende te worden.<sup>71</sup> Bonifatius' boeteboek stelde nu juist dat het eten van paardenvlees niet verboden was, al was het geen gewoonte, terwijl het ook haas toestond.<sup>72</sup> Die richtlijnen waren afkomstig uit het boeteboek van Theodorus van Canterbury, de gezaghebbende aartsbisschop van de Engelse kerk in de tweede helft van de zevende eeuw. Diens boeteboek stond in Corbie blijkbaar in zulk aanzien dat het aan de *Collectio Vetus Gallica* werd toegevoegd.<sup>73</sup> Men kan zich Bonifatius' onzekerheid op dit punt goed voorstellen, temeer daar Ierse missionarissen - niet altijd Bonifatius' vrienden - waarschijnlijk het eten van paardenvlees veroordeelden, terwijl een boegbeeld van de Angelsaksische kerk dat uitdrukkelijk toestond.<sup>74</sup>

66 *Indiculus superstitionum*, c. 6, ed. Rau, p. 444.

67 Green, *Language and history*, p. 26-27.

68 Schrijver, 'The Celtic contribution'.

69 *Excarpsus Cummeani*, VII,6 en 9, ed. Schmitz, p. 626-627.

70 Bonifatius, *Epistolae*, brief 28, ed. Rau, p. 100.

71 *Ibid.*, brief 87, ed. Rau, p. 294.

72 *Excarpsus Cummeani*, I,23-24, ed. Schmitz, p. 607.

73 Mordek, *Kirchenrecht und Reform*, p. 220.

74 Paardenvlees wordt uitsluitend in Ierse bronnen verboden, zie Meens, 'Eating animals'.

## 5. CONCLUSIE

Wanneer we Willibrords en Bonifatius' boeteboek naast elkaar leggen, dan zien we overeenkomsten en verschillen. Uit beide teksten komt naar voren dat godsdienstig gemotiveerde keuzes verstrekkende consequenties hadden. Niet alleen blijken sociale en politieke verhoudingen nauw aan religieuze overtuigingen te zijn gekoppeld, beide teksten vragen van christenen ook vergaande aanpassingen van hun gedrag, vooral op het vlak van het afzien van geweld, het intomen van de seksualiteit en de keuze van het voedsel. Daarnaast zijn er ook opmerkelijke verschillen tussen de twee boeteboeken vast te stellen. Zo rept dat van Willibrord met geen woord over de feilen van geestelijken, een thema dat in Bonifatius' boek zeer veel nadruk krijgt. Dat laatste behandelt bovendien uitvoerig verboden vormen van seksuele omgang binnen het huwelijk, iets wat we in Willibrords boeteboek niet aantreffen. Bij Willibrord ontbreken bovendien de uitvoerige lijsten van 'heidense gebruiken' die Bonifatius veroordeelde op de door hem bijeengeroepen hervormingsconcilies en die ook in de *Excarpsus Cummeani* aan de orde komen. Aan de andere kant zoeken we in Bonifatius' boeteboek vergeefs naar de aanpassingen aan lokale - zeg maar Friese - gebruiken die we in Willibrords boek hebben gezien. Ook de welbewust lichte boetes van Willibrord vinden we bij Bonifatius niet terug. We kunnen misschien zeggen dat waar Willibrord zich gemakkelijk aanpaste aan lokale omstandigheden, Bonifatius koos voor de universele richtlijnen van een op Rome georiënteerde kerk. Veelzeggend is in dat opzicht ook het *Nachleben* van beide teksten. Willibrords boeteboek beïnvloedde een aantal latere werken uit dat genre, maar had de grootste werking door de proloog met zijn adviezen voor matiging en zijn liturgische aanwijzingen. Bonifatius' boeteboek kende daarentegen een grote verspreiding, vooral in samenhang met de kerkrechtelijke voorschriften van de *Collectio Vetus Gallica*.<sup>75</sup>

Het moge duidelijk zijn dat ik de figuren van Willibrord en Bonifatius vooral als stereotype of ideaaltypisch heb gebruikt. Het valt niet onomstotelijk aan te tonen dat de teksten die ik met hen in verbinding heb gebracht, ook daadwerkelijk door hen zijn gecomponeerd of gebruikt. Dat dit echter voor veel teksten uit de onderhavige periode geldt, heb ik in het begin aan de hand van de *Indiculus Superstitionum* proberen te verduidelijken. Desondanks meen ik dat beide boeteboeken een fundamenteel andere kijk bieden op de omgang met zondige gedragingen van gelovigen en dat dit verschil met opvattingen in de kringen rond Bonifatius en Willibrord in verband kan worden gebracht. Als zodanig mogen die verschillende benaderingen ons waarschuwen voor al te generaliserende opvattingen over 'de vroegmiddeleeuwse religieuze mentaliteit'. In een dergelijke context vallen maar al te makkelijk

<sup>75</sup> Voor invloed van het *Paenitentiale Oxoniense II*, zie Körntgen, *Studien*, p. 113-138 en Meens, *Tripartite boeteboek*, p. 42; voor de invloed van de *Excarpsus Cummeani*, zie Meens, *Tripartite boeteboek*, p. 44-46 en 311-314.

<sup>76</sup> Voor het te gemakkelijke gebruik van het begrip 'germanisering', zie Russell, *The Germanization* en Cusack, *Conversion*. Voor een visie op het vroegmiddeleeuwse christendom als archaisch en ritualistisch, zie het inspirerende werk van Arnold Angenendt, bijvoorbeeld diens monumentale *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*; zeer expliciet in Lutterbach, 'Die mittelalterlichen Bußbücher'; vgl. de reactie van Kottje, 'Intentions- oder Tathaf-tung?'.

<sup>77</sup> Demyttenaere, 'Over het ware christendom'; zie ook De Jong, 'Religion'.

termen als 'germanisering', 'primitief', 'ritualistisch' of 'archaisch'.<sup>76</sup> Hoe verleidelijk dergelijke begrippen soms ook kunnen zijn, het is moeilijk om aan hun pejoratieve betekenis te ontkomen. Het vroegmiddeleeuwse christendom wordt zodoende immers steeds impliciet vergeleken met een 'oerchristendom' of het 'ware christendom'.<sup>77</sup> Het is de taak van historici de religieuze opvattingen en gebruiken uit het verleden in detail te beschrijven en die in hun maatschappelijke context te begrijpen. Een zorgvuldige lezing van de zeldzame teksten uit die tijd laat zien dat hier nog een wereld aan nuancerings te winnen valt, ook bij veelbestudeerde personen als Willibrord en Bonifatius.

## SUMMARY

This article examines the question what christianisation meant for the newly converted inhabitants of the Low Countries. To this end, two eighth-century handbooks for confessors are analysed: the *Paenitentiale Oxoniense II* and the *Excarpsus Cummeani*. These two texts can be linked to the Anglo-Saxon missionaries Willibrord and Boniface. An investigation of these texts reveals that far-reaching changes of Christians' behaviour were expected, particularly regarding their attitude towards violence, sexuality and diet. The penitential associated to Boniface more over deals extensively with clerical misbehavior, sexual relations within marriage and rituals condemned as 'pagan practices'. The penitential associated with Willibrord is characterised by a degree of accommodation to local practices and by the assignment of relatively light penances, for which the prologue

provides an explicit justification. These texts thus provide insight not only into what Christians ought to do - and indeed what they ought not to do - but also into existing differences in approach. Such differences seem to have been closely related to the personalities of Willibrord and Boniface.

## PERSONALIA

Rob Meens (geb. 1959) doceert middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit Utrecht. Hij doet onderzoek naar de cultuurgeschiedenis van de vroege middeleeuwen en publiceert onder meer over religieuze volkscultuur, kerstening, liturgie en kerkelijk recht in die periode.

Adres: Instituut Geschiedenis, Universiteit Utrecht,  
Drift 10  
3512 NL-BS Utrecht  
E-mail: Rob.Meens@let.uu.nl



