

---

# De representatie van heidenen en heidendom in Karolingische heiligenlevens uit de achtste en negende eeuw

---

Geschiedenis-Bachelor Eindwerkstuk  
(GE3V14054)(15 EC)

---

Naam: T. T. van Dijk

Studentennummer: 5695767

Docent: dr. A.C. van Rhijn

Aantal woorden: 11989.

---

## Inhoud:

Samenvatting: .....	3
Inleiding: .....	3
Hoofdstuk I: De Auteurs en hun bedoelingen: .....	7
- Willibald, Lullus en Bonifatius:.....	7
- Eigil en Sturm: .....	8
- Alcuin en Willibrord: .....	9
- Altfrid en Liudger: .....	10
Hoofdstuk 2: De functies van het heidendom in de <i>Vita Bonifatii</i> en de <i>Vita Sturmi</i> : .....	12
- Bonifatius en slecht geloof: .....	12
- Sturm en de heidense identiteit van landschap: .....	15
Hoofdstuk 3: Willibrord, Liudger en de functies van het heidendom in Frisia:.....	19
- Willibrord en de bekering van heidenen in Frisia:.....	19
- Liudger en een heidense familie:.....	22
Conclusie:.....	25
Literatuur:.....	26
- Primaire bronnen: .....	26
- Secundaire bronnen: .....	26
Appendix: De Heiligenlevens, hun hoofdpersonen en hun auteurs:.....	29

## Samenvatting:

In deze scriptie wordt de voorstelling van Friese en Saksische heidenen en hun geloof in vier heiligenlevens uit de Karolingische periode nader bestudeerd. Het paper onderzoekt op welke manier de auteurs van de heiligenlevens heidenen presenteren en definiëren, en de manier waarop deze presentatie van heidenen in relatie staat met de doelen van de auteurs die aan de teksten ten grondslag liggen. Door het bestuderen van de heiligenlevens en hun context wordt geconcludeerd dat ‘heidenen’ en hun geloof door de christelijke auteurs van de heiligenlevens veelal gebruikt werden als een middel om de doelen van hun tekst te bewerkstelligen, waarbij de ‘heidenen’ ingezet wordt als ‘de ander’. In de ogen van de auteurs en hun publiek hield het zijn van een ‘heiden’ in dat men precies tegenovergesteld was aan wat zij als een goede christen beschouwden, waarmee zij met het definiëren van het heidendom tegelijkertijd hun definitie van het christendom beschreven. Ondanks het gebruik van ‘heidenen’ als literair construct kan er volgens dit paper toch uit de verschillende heiligenlevens een glimp worden opgevangen van de werkelijke aard van heidendom zoals dat in Frisia en Saksen voorkwam rond de achtste en negende eeuw.

## Inleiding: Koning Radboud en de missionarissen

Door de expansie van het Frankische Rijk in de achtste eeuw kwam de christelijke wereld in contact met onbekende heidense culturen. Vooral in Frisia en Saksen kwam het christendom op deze manier in aanraking met gebieden die daarvoor niet of nauwelijks gekerstend waren.<sup>1</sup> In Frankische heiligenlevens uit de achtste en negende eeuw speelt de omgang van de christelijke wereld met deze heidense gebieden vaak een rol. Verhalen over beroemde missionarissen zoals Willibrord en Bonifatius vormen een aanzienlijk deel van de overgebleven documentatie over de aard van het heidendom ten oosten van de Rijn. De interpretatie van deze heiligenlevens en de rol van de heidenen die er in voorkomen is echter lastig aangezien er vele factoren en contexten zijn die het schrijven van de heiligenlevens beïnvloedden, zoals bijvoorbeeld te zien is aan de verschillen van de portrettering van de Friese koning Radboud in de heiligenlevens over de missionarissen Willibrord en Bonifatius.

In veel Frankische achtste- en negende-eeuwse historiografische en hagiografische teksten is voor Radboud een grote rol als antagonist weggelegd. In hagiografische teksten wordt hij voornamelijk geportretteerd als een heidense koning die de bekeringsmissie in Frisia in veel gevallen kwaadgezind is.<sup>2</sup> Toch zijn er variaties te ontdekken in de manier waarop Radboud in Karolingische hagiografische teksten naar voren komt. Hoewel in de *Vita Willibrordi* van Alcuin (zie Appendix) bijvoorbeeld Radboud een hart heeft dat “verhard is tegen het levenswoord”, en dus zelf niet bekeerd wilt worden, ontvangt de Friese koning de missionaris Willibrord in eerste instantie wel op een “welwillende en bescheiden manier”.<sup>3</sup> Nadat Willibrord echter gestrand was op het heilige eiland van de door de Friezen vereerde god Fosite – Fositeland - en daar onder andere zijn volgelingen opdracht had gegeven heilig vee te slachten om op te eten, veranderde de instelling van Radboud tegenover de heiligman. Radboud liet, in zijn “intense woede”, negen keer

<sup>1</sup> 10-11.

<sup>2</sup> Richard Broome, “Rebel Duke and Pagan King: The variety in early Carolingian depictions of Radbod of Frisia” in *Texts and Identities in the Early Middle Ages XV* (Cambridge 2011), 1.

<sup>3</sup> Alcuin, *Vita Willibrordi*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints’ Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995), hoofdstuk 9.

loten werpen om te beslissen wie van de volgelingen van Willibrord sterven moest. Door de bescherming van God werd er echter slechts één lid van de volgelingen van Willibrord door de loten aangewezen, waarmee deze anonieme man een martelaar werd. Radboud sprak hierna Willibrord ten strengste toe omdat hij het heiligdom van de koning had geschonden en zijn god had beledigd. Willibrord bleef hier volgens Alcuin echter kalm onder: Hij trachtte Radboud uit te leggen dat Frosite geen god was maar een duivel, en spoorde Radboud aan om zich te laten dopen om een “oneindige straf en de vlammen van de Hel” te ontlopen. Verbouwereerd door de moed van Willibrord stuurde Radboud Willibrord daarna “met alle eer” terug naar Peppijn “Koning van de Franken”, zonder overigens de preek van Willibrord te geloven of zich te bekeren.<sup>4</sup>

Hoewel Radboud in de *Vita Willibrordi* als een heidense koning wordt afgebeeld met wrede trekken, zoals wanneer er beschreven wordt dat hij schenders van de heilige objecten op het Fosite-eiland op wrede manier laat vermoorden, staat hij volgens Alcuin de eerste instantie wel open voor het toelaten van missionarissen in zijn Rijk, inclusief Willibrord. Pas nadat hij ernstig geprovoceerd is begint hij Willibrord tegen te werken en stuurt hij hem weg uit Frisia. Een andere voorstelling van de Koning valt terug te vinden in de *Vita Bonifatii* van Willibald (zie Appendix). Bonifatius kwam later aan in Frisia om te preken dan Willibrord, Peppijn was destijds al overleden. Tijdens een conflict tussen Karel Martel en koning Radboud waren volgens Willibald de heidenen het zuiden van Frisia binnengevallen, dat onder Frankisch bewind had gestaan. Radboud verjaagde de priesters, vernietigde verscheidene kerken en bovendien werden heidense heiligdommen herbouwd en heidense idolen werden weer aanbeden.<sup>5</sup> Pas na de dood van de Friese koning in 719 konden de missionarissen weer veilig terugkeren in Frisia.<sup>6</sup> Volgens Ian Wood kan dan ook gezegd worden dat de voortgang van de missie van beide heiligen voor een groot deel samen leek te hangen met deze heidense koning en zijn relaties met de Pippiniden, en deze relatie blijkt doorslaggevend te zijn in de manier waarop hij werd geportretteerd in de betreffende heiligenlevens.<sup>7</sup> In de tijden dat Radboud een samenwerkingsverband had met de Pippiniden uitte zich dit volgens de *Vita Willibrordi* ook met acceptatie voor missionarissen, maar na een conflict met Peppijs opvolger Karel Martel werden missionarissen uit zijn koninkrijk geweerd en kerken verwoest, zoals uit de *Vita Willibrordi* valt op te maken.<sup>8</sup> Ook na de dood van Radboud hing de kerstening van Frisia voor een groot deel samen met de Frankische politiek: Zij verliep volgens Wood in zekere mate hand in hand met de Frankische expansie naar het noorden toe, al laat de dood van Bonifatius in 754 door de hand van Friese heidenen zien dat christianisatie van het gebied niet van de ene op de andere dag gerealiseerd kon worden.

De *Vita Willibrordi* en de *Vita Bonifatii* zijn dus verbonden met de politieke context van de tijd waarover zij verhaalden, maar zij moeten volgens bijvoorbeeld Ian Wood, Wolfert van Egmond en James Palmer niet gezien worden als realistische weergaves van de geschiedenis, maar eerder als zwaar gekleurde teksten met een eigen programma. We kunnen dus niet zomaar

---

<sup>4</sup> Idem, hoofdstuk 10, 11.

<sup>5</sup> Willibald, ‘The life of St. Boniface’, in: vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints’ Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995), hoofdstuk 4.

<sup>6</sup> Ian Wood, *The Missionary Life; Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050* (Essex 2001), 57.

<sup>7</sup> Idem, 59.

<sup>8</sup> Idem, 57.

aan de hand van deze hagiografische teksten de historische werkelijkheid proberen te reconstrueren.<sup>9</sup> Dit geldt ook voor het onderzoek naar de Koning Radboud en het Friese heidendom waar hij in de hagiografie de voornaamste woordvoerder van is.

Uit de Frankische hagiografie is het namelijk moeilijk een duidelijk beeld te krijgen van wat het Friese heidendom inhield. Zo schrijft James Palmer dat het heidendom dat Bonifatius volgens zijn *Vita* tegenkwam vooral als een literair stijlfiguur gedefinieerd moet worden.<sup>10</sup> Hetzelfde zegt Richard Broome over de rol van Radboud in de Frankische geschiedschrijving en historiografie. Radboud is hier altijd de “Ander”. Hij was anders dan de Christelijke Frankische gemeenschap om zowel zijn geloof als zijn politieke opstandigheid, en hij wordt bijna alleen met deze andersheid gedefinieerd. Ook in de *Vita Altera Bonifatii*, een ander heiligenleven over Bonifatius, dat niet door Willibald geschreven is, komt dit proces van constructie als de “Ander” sterk naar voren. De heidense Friezen worden hier omschreven als ‘ver weg van andere naties en dus dierlijk en barbaars’.<sup>11</sup>

Het creëren van deze andersheid wordt *othering* genoemd. Hiermee wordt bedoeld dat een in-groep een of meerdere uit-groepen construeert door de verschillen tussen de in- en de uit-groep – of deze nu echt bestaan of ingebeeld zijn- uit te vergroten door stereotypering en stigmatisering. Door dit te doen ontstaan er twee hiërarchische groepen: een “wij” en een “zij”. Beide groepen worden gedefinieerd door hun tegenstellingen, door het creëren van de Ander geeft de de in-groep zichzelf dus een identiteit. Dit betekent echter dat de uit-groep geen duidelijke status krijgt, maar daarentegen slechts wordt aangeduid met simplificerende begrippen als ‘slecht’, ‘kwaadaardig’, ‘dierlijk’ en ‘barbaars’.<sup>12</sup> De Griekse herkomst van een begrip als “barbaars”, *barbaros*, waarmee groepen werden aangeduid die geen Grieks spraken en dus voor de Grieken onverstanebare geluiden voortbrachten die zij als *bar bar* stereotypeerden, laat zien dat de term barbaar gebruikt werd om onderscheid te maken tussen een “Wij” die Grieks praten, en een “Zij” die onverstanebaar zijn.<sup>13</sup> Het definiëren van een groep of persoon als een ander was dus in de tijd waarin Alcuin en Willibald hun heiligenlevens schreven verre van een nieuw fenomeen, en ook de *othering* van heidense groepen door christelijke auteurs was dat niet. Zo deelden Isidorus van Sevilla (560-636) en Bede (672-735) het idee dat christelijke volken als anders gezien moesten worden dan volkeren die heidens waren.<sup>14</sup> Auteurs als Isidorus en Bede waren, zoals later in dit stuk duidelijk zal worden, grote inspiratiebronnen voor auteurs als Willibald en Alcuin en zullen ook voor grote delen van hun publiek bekende namen zijn geweest.<sup>15</sup>

Het moge dus duidelijk zijn dat hagiografen niet het eenduidig vertellen van de geschiedenis voor ogen hadden bij het schrijven van hun heiligenlevens, maar een duidelijk programma nastreefden. Het is dan ook de vraag in hoeverre het heidendom dat in de Frankische hagiografie voorkomt

<sup>9</sup> Wood, *The Missionary Life*, 253; Wolfert van Egmond, “Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony”, in: Guyda Armstrong en Ian Wood (ed.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals* (Turnhout 2000).

<sup>10</sup> James Palmer, “Defining paganism in the Carolingian World”, in *early Medieval Europe Vol. 15.4* (2007), 402-425, aldaar 408.

<sup>11</sup> Wood, *The Missionary life*, 105.

<sup>12</sup> Jean-François Staszak, “Other/otherness”, in: R. Kitchin & N. Thrift (eds.), *International encyclopaedia of human geography* (Londen 2008), 43–47, aldaar 43.

<sup>13</sup> Patrick Geary, *The myth of nations: The medieval origins of Europe* (Princeton 2002), 47.

<sup>14</sup> M. Bouchard en G. Bogdan, “From barbarian other to chosen people: the etymology, ideology and evolution of ‘nation’ at the shifting edge of medieval Western Christendom”, *National Identities*, 17:1 (2005), 1-23, aldaar 12.

<sup>15</sup> Palmer, “Defining Paganism”, 416.

representatief is voor het heidendom in Frisia en Saksen. James Palmer stelt dat zelfs opvallende details die misschien zicht zouden kunnen bieden op de aard van het noordelijke heidendom, zoals bijvoorbeeld Alcuins beschrijving van Fosotland in de *Vita Willibrordi*, dermate omringd worden door hagiografische modellen en dermate afhankelijk zijn aan de doelen van de auteur dat er volgens hem in de hagiografie nauwelijks meer dan literaire heidenen voorkomen.<sup>16</sup> Ian Wood is in dit opzicht optimistischer, volgens hem kan er door het bestuderen van hagiografische teksten en hun context wel degelijk bepaalde zaken over de aard van het noordelijke heidendom worden opgemaakt, al moet daarbij de problematische aard van de bestudeerde bron nooit uit het oog verloren worden.<sup>17</sup> Als we daarom meer te weten willen komen over het Friese Heidendom in de vroege middeleeuwen is het dus noodzakelijk dat we als historici de doelen achter de betreffende hagiografieën begrijpen.

Het doel van deze scriptie is om – zover mogelijk - de achterliggende motieven en politieke contexten bij het schrijven over missionarissen en heidendom door Karolingische auteurs bloot te leggen, en daarna na te gaan op welke manier en in welke mate deze doelen het beeld dat de betreffende heiligenlevens van het heidendom schetsen beïnvloedden. Dit zal gebeuren aan de hand van twee heiligenlevens die zich afspelen in Saksen: *Vita Bonifatii* van Willibald en de *Vita Sturmi* van Eigil (zie Appendix), en twee heiligenlevens die handelen over de verspreiding van het christendom in Frisia: de *Vita Willibrord* en de *Vita Liudgeri* (zie Appendix). In deze teksten komt namelijk zowel goed het gebruik van het begrip ‘heiden’ als manier om een ‘ander’ aan te duiden voor, voornamelijk in de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmi*, terwijl in de heiligenlevens die handelen over de Friese missie, de *Vita Willibrord* en de *Vita Liudgeri* gedetailleerdere beschrijvingen van de aard van het heidendom te ontdekken zijn. In al deze heiligenlevens komen beschrijvingen van ‘heidenen’ en de noordelijke missie voor, in verschillende mate van gedetailleerdheid, maar altijd met een doel.

Om achter deze doelen te komen en uit te vinden in welke mate deze invloed hebben gehad op de representatie van het Friese heidendom zullen er op verschillende vragen antwoorden gevonden moeten worden gevonden.

Ten eerste zal – zover mogelijk – getracht worden de auteurs van de heiligenlevens meer context te geven, waarbij gezocht zal worden naar wat voor bedoelingen en motivaties zij kunnen hebben gehad voor het schrijven van hun teksten en op welke manier deze in de *Vitae* naar voren komen.

Hierna zal voor elk van de vier heiligenlevens op zich onderzocht worden welke invloed de motivaties achter het schrijven van de tekst hebben gehad op de representatie van de heidenen die er in voor komen. Hierbij zal er vooral gekeken worden naar de manier waarop de auteurs heidenen, hun geloof en hun andersheid werden ingezet om de beoogde politieke en religieuze boodschappen van de tekst over te brengen.

Ten slotte zal geconcludeerd worden dat er door nauwkeurig onderzoek naar de teksten wel degelijk ook informatie te verkrijgen is over de werkelijke aard van het heidendom, maar dat dit nooit het doel was van de auteurs. Door het gebruik van de ‘heiden’ als de ‘ander’ zeggen de teksten dan ook meer over de zelfperceptie van de christelijke auteurs dan over de aard de ware aard van het heidendom.

---

<sup>16</sup> Idem, 409.

<sup>17</sup> Wood, ‘Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine From the Fifth to the Ninth Century’, in: G. Ausenda ed., *After empire. Towards an ethnology of Europe’s barbarians*. Studies in Archaeoethnology 1 (San Marino 1995), 253-268, aldaar 254.

## Hoofdstuk I: De Auteurs en hun bedoelingen

Over de auteurs van de heiligenlevens die in dit onderzoek centraal staan zijn in zeer verschillende mate dingen bekend. Over het leven en de werken van de auteur van de *Vita Willibrordi*, Alcuin, zijn bijvoorbeeld vele boeken geschreven. Alcuin was dan ook een van de beroemdste en invloedrijkste auteurs uit zijn tijd die veel meer geschreven heeft dan alleen de *Vita Willibrordi*.<sup>18</sup> Over de schrijver van de *Vita Bonifatii*, Willibald, is daarentegen vrijwel niets bekend, behalve dan wat we uit het door hem geschreven heiligenleven kunnen opmaken.<sup>19</sup> Het is daarom niet altijd even gemakkelijk om de man achter de tekst te bestuderen, maar hoewel er over bijvoorbeeld Willibald zeer weinig bekend is hoeft dat gelukkig niet te betekenen dat er over diens opvattingen en context totaal niets te achterhalen valt voor historici. Zo laat bijvoorbeeld Ian Wood in zijn *Missionary Life* zien dat er door het nader bestuderen van de *Vita's* zelf al veel aanwijzingen over de opvattingen en motivaties van de auteurs te ontdekken zijn.<sup>20</sup> In dit eerste hoofdstuk zal zo goed worden getracht de auteurs van de betreffende heiligenlevens meer context te geven, onder andere door bestudering van de heiligenlevens zelf. De bedoeling hiervan is om beter zicht te krijgen op de doelen en opvattingen van de auteurs die aan het schrijven van de teksten ten grondslag lagen. Het is namelijk van groot belang om de bedoelingen van de auteurs voor zover mogelijk te achterhalen aangezien dat handvatten geeft om de representatie van de heidenen en het heidendom die in hun werken voorkomen te interpreteren en te begrijpen.

### Willibald, Lullus en Bonifatius:

Hoewel er dus zo goed als niets bekend is over Willibald, de auteur van de *Vita Bonifatii*, betekent dit niet dat we geen zicht kunnen krijgen op de visies en bedoelingen die aan dit werk te grondslag liggen, uit de tekst zelf kan namelijk al veel worden opgemaakt. De *Vita* werd, zo blijkt bijvoorbeeld uit de inleiding van het werk, gecommisioneerd door de bisschoppen Lullus en Megingoz.<sup>21</sup> Lullus was de opvolger van Bonifatius als bisschop in Mainz, waar hij van 754 tot 785 de dienst uit maakte. Megingoz was ook een pupil van Bonifatius, en van 763 tot 769 bisschop in Würzburg.<sup>22</sup> Van deze twee opdrachtgevers zijn vooral de motieven en idealen van Lullus bepalend geweest voor de inhoud van de *Vita Bonifatii*. Volgens bijvoorbeeld James Palmer en Ian Wood moet namelijk de rol van Lullus als zeer belangrijk voor de thema's en boodschappen die in het werk van Willibald voorkomen gezien worden.<sup>23</sup>

Zo stelt Wood dat de nadruk die Willibald legt op de rol van Bonifatius in het organiseren van de kerk in Beieren en nabij gelegen streken zoals Würzburg nauw aansloot bij de interesse die Lullus als aartsbisschop van Mainz voor de kerkelijke structuur in deze gebieden moet hebben gehad.<sup>24</sup> Voor dit onderzoek is het echter belangrijker om te kijken wat Lullus visie op

<sup>18</sup> Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995), 189.

<sup>19</sup> Wood, *Missionary life*, 61.

<sup>20</sup> Idem, 61-64.

<sup>21</sup> Idem, p. 191.

<sup>22</sup> Wood, *Missionary life*, 61.

<sup>23</sup> James Palmer, "The 'vigorous rule' of Bishop Lull: between Bonifatian mission and Carolingian church control", in: *Early Medieval Europe 13 (3)* (Oxford 2005), 249-276, aldaar 250; Wood, *Missionary life*, 61-64.

<sup>24</sup> Wood, *Missionary Life*, 61.

missionering was, en hoe dit zich uitte in het werk waarvoor hij opdracht gaf. Willibald maakt in de *Vita* in vergelijking tot andere heiligenlevens opvallenderwijs niet zozeer een prioriteit van de missionarisrol van zijn onderwerp. Het is echter niet waarschijnlijk dat dit gegeven lag aan een gebrek aan interesse van Lullus voor het fenomeen van missionering. Waarschijnlijker is dat het een reflectie is van de werkelijkheid: hoewel Bonifatius vanuit Wessex naar het continent kwam met het doel een om een groot missionaris te worden blijkt uit zijn overgebleven brieven dat hij voornamelijk werkzaam was als een leraar, organisator en reformator van de kerk en in veel mindere mate werkzaam was als de grote missionaris die hij had willen worden.<sup>25</sup> Bonifatius was nooit een grote missionaris geweest, en hij werd zo ook niet door Willibald neergezet.<sup>26</sup>

Het is volgens James Palmer echter wel goed mogelijk dat de inmenging van Lullus wel gevolgen heeft gehad voor de relatief kleine interesse die Willibald voor Bonifatius' tijd in Frisia toont in vergelijking tot hoeveel belang Bonifatius zelf voor 754 aan de Friese missionering hechtte.<sup>27</sup> Op het gebied van missionering is Willibald vooral gefocust op het Saksische front, waarbij het klooster Würzburg van Megingoz als centrum van toekomstige missie wordt bestempeld.<sup>28</sup> Daarbij was Lullus er zeker op uit om van Mainz en Fulda de voornaamste plaatsen van de Bonifatiuscultus te maken, wat ten koste ging van Utrecht en Dokkum.<sup>29</sup> Friesland bleef belangrijk omdat het de plek was waar Bonifatius was vermoord, maar Willibald maakt ook duidelijk dat Bonifatius vooral in Germania zijn plichten had. Willibald stelt namelijk dat hoewel Willibrord Bonifatius gevraagd had bisschop te worden in Frisia nadat Bonifatius hem had geholpen in zijn missie, Bonifatius dit weigerde omdat hij door Paus Gregorius een andere taak had gekregen.<sup>30</sup> Ook in andere instanties wordt er in de *Vita* genoemd dat Bonifatius van de pausen Gregorius II en III specifiek de opdracht krijgt om in Duitsland zijn werk te doen.<sup>31</sup> Lullus voorkeur voor Mainz en Fulda als “cult sites” van de heilige Bonifatius hebben dus waarschijnlijk een niet te onderschatten invloed gehad op de representatie van Bonifatius tijd in Frisia.

### Eigil en Sturm:

Ook de *Vita Sturmi* van Eigil houdt zich bezig met Bonifatius, Utrecht, Mainz en Fulda. Het beschrijft in groot detail de strubbelingen over het lichaam van de heilige tussen vooral de inwoners van Utrecht en Mainz nadat hij bij Dokkum was vermoord. Nadat het lichaam uiteindelijk in Mainz terecht was gekomen verbood Lullus, de opdrachtgever van de *Vita Bonifatii*, dat het lichaam zijn stad Mainz verliet. Bonifatius zelf openbaarde echter in een droom aan een diaken in Mainz dat hij in Fulda begraven moest worden: “Waarom draal je om mij naar mijn plek in Fulda te brengen? Sta op en breng me naar de wildernis waar God een plek voor mij heeft voorbestemd.”<sup>32</sup> Eigil stelt Lullus als antagonist op, die er grote moeite mee heeft om het

---

<sup>25</sup> Idem, 59.

<sup>26</sup> Idem, 64.

<sup>27</sup> Palmer, “The ‘vigorous rule’ of Bishop Lull”, 276

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Willibald, *Vita Bonifatii*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints’ Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995). Hoofdstuk 5.

<sup>31</sup> Idem, Hoofdstuk 5, 6.

<sup>32</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints’ Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995), hoofdstuk 15b.



lichaam van Bonifatius te laten gaan, maar uiteindelijk kon Sturm het lichaam meenemen naar het voorbestemde klooster. Deze strubbelingen over het creëren van “cult sites” over een zeer beroemde martelaar als Bonifatius konden dus hoog oplopen, maar er stond dan ook veel op het spel: Lullus probeerde het onafhankelijke klooster van Fulda onder zijn gezag te brengen door het gebruik van het lichaam van de heilige, dit mislukte uiteindelijk, en dat had grote consequenties: een paar jaar later werd Fulda onder gezag van Peppijn III een koninklijke abdij, een beslissing waarbij de aanwezigheid van het lichaam van Bonifatius ongetwijfeld een rol in heeft gespeeld.<sup>33</sup>

Fulda is de voornaamste focus van de *Vita*, het is dan ook geen verrassing dat Eigil hier vandaan kwam.<sup>34</sup> In de *Vita* wordt zeer veel aandacht besteed aan de grote rol van Bonifatius bij het stichten en floreren van deze abdij. Sturm was volgens Eigil een discipel van Bonifatius en kwam uit een adellijke familie uit Beieren. Aangespoord door Bonifatius ging Sturm in de wildernis op zoek naar een geschikte plek voor het stichten van een klooster. In de *Vita* wordt erg veel nadruk gelegd op het ruige, onontdekte karakter van deze wildernis waarin de abdij van Fulda uiteindelijk gesticht zou worden. Hoe het karakter van dit landschap en de “heidenen” die er in rondwaarden een grote rol speelden in het benadrukken van het belang van Sturm voor de stichting van Fulda zal in het volgende hoofdstuk worden uitgelegd.

### **Alcuin en Willibrord:**

De *Vita Willibrordi* van Alcuin werd 57 jaar na de dood van Willibrord geschreven, in het jaar 796. Alcuin had, toen hij het werk schreef net het hof van Karel de Grote verlaten, waar hij veertien jaar een van de belangrijkste intellectuelen van zijn tijd was geweest.<sup>35</sup> Alcuin kwam uit York, en was dus geschoold in de rijke Engelse intellectuele traditie met Bede als belangrijkste voorbeeld. Bede was duidelijk een grote inspiratiebron voor Alcuin, zo noemde hij hem een “buitengewone leraar” en de “leraar van onze tijd”.<sup>36</sup> De Northumbrische traditie waarin Alcuin staat is uiterst belangrijk voor het begrijpen van de idealen die in het werk naar voren worden gebracht. Binnen deze traditie werd een grote nadruk gelegd op het belang van missionering en de verspreiding van het christelijke geloof. Deze nadruk is bijvoorbeeld terug te zien in de zeker door Alcuin gelezen *Vita S. Chuthberti* van zijn grote leraar Bede.<sup>37</sup> Uit de vele brieven die van Alcuin zijn overgeleverd, waaronder ook brieven aan Karel de Grote zelf, blijkt dat hij groot belang hechtte aan de voortzetting van de Christelijke missionering, waarbij hij Christelijke educatie van nieuw bekeerde groepen als de Saksen erg belangrijk vindt.<sup>38</sup> Volgens Alcuin was het noodzakelijk dat heidenen ten eerste de Christelijke boodschap begrepen alvorens ze gedoopt konden worden.<sup>39</sup> Deze ideeën over missionering hadden een zeer actuele lading voor Alcuin, in het jaar dat hij zijn *Vita Willibrordi* schreef was er namelijk een geheel nieuw gebied ontstaan waar het Christelijke geloof zich naar moest uitbereiden. In 796 bekeerde de koning van de Avaren

<sup>33</sup> Palmer, “The ‘vigorous rule’ of Bishop Lull”, 265-266.

<sup>34</sup> Wood, *Missionary life*, 68.

<sup>35</sup> Wood, *Missionary life*, 80.

<sup>36</sup> Donald A. Bullough, *Alcuin: Achievement and Reputation* (Leiden 2004), 227.

<sup>37</sup> Kate Rambridge, “Alcuin’s Narratives of Evangelism: The Life of St Willibrord and the Northumbrian Hagiographical Tradition”, in: Martin Carver (ed.), *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300* (York 2003), 371-372.

<sup>38</sup> Idem, 373; Wood, *Missionary life*, 83-84.

<sup>39</sup> Wood, *Missionary life*, 84.

zich nadat hij zich overgegeven had. Nu deze nieuwe mogelijkheid voor missionering zich aanbood was het volgens Alcuin zaak er op de juiste manier gebruik van te maken. In brieven aan zijn kamerheer Meginfrid en Karel de Grote wijst hij bijvoorbeeld op Augustinus' idee van catechese, het basisonderwijs in de leer van het Christendom, als essentieel voor het uitvoeren van de doop.<sup>40</sup> De doop mocht dus niet onder dwang of met geweld worden uitgevoerd, in de bekering van een volk zou men niet afhankelijk moeten zijn van geweld: bekering kon alleen op een juiste manier worden voltooid door te prediken en te onderwijzen.<sup>41</sup>

Dit sentiment komt duidelijk terug in de *Vita Willibrordi*. In wat Ian Wood de centrale stelling in het werk noemt<sup>42</sup> stelt Alcuin het volgende:

*“Many Miracles were also wrought by divine power through His servant. While the ministry of preaching the Gospel is to be preferred to the working of miracles and the showing of signs, yet, because such miracles are recorded as having been performed, I think mention of them ought not to be suppressed (...)”<sup>43</sup>*

Wonderen zijn het dus waard om te worden herinnerd, maar het prediken is voor Alcuin duidelijk het belangrijkste onderdeel van de Christelijke missie. Het enorme belang van prediken en onderwijs in de christelijke missie staat dus centraal in de *Vita* van Alcuin. Zoals later zal blijken reageerde Alcuin met het verkondigen van deze mening nadrukkelijk op het beleid van de Saksenbekering onder Karel de Grote, waarbij volgens hem grote fouten waren gemaakt. Hoe deze opvatting van de christelijke missie zijn representatie van de gene waar voor gepredikt moest worden – de heidenen – bepaalde, zal in het derde hoofdstuk onderzocht worden.

### **Altfred en Liudger:**

In het laatste heiligenleven dat in dit onderzoek behandeld zal worden, de *Vita Liudgeri* van Altfred, zijn duidelijke ideologische parallellen te vinden met de *Vita Willibrordi* van Alcuin en een heiligenleven dat geschreven is door het onderwerp zelf: de *Vita Gregori* van Liudger. Deze drie heiligenlevens handelen voor een aanzienlijk deel over het zelfde onderwerp: de missionering van Oost Frisia en Noord Saksen.<sup>44</sup> De *Vita Willibrordi* had een zeer grote invloed op de hagiografische tradities in Frisia, en deze invloed is zeer goed terug te zien in de *Vita Gregori* en de *Vita Liudgeri*. Liudger was een pupil van Alcuin geweest toen deze het hoofd van een school in York was, en Altfred was weer een neef van Liudger.<sup>45</sup> De nadruk in hun werken lag evenals in het toonaangevende heiligenleven van Alcuin op het belang van prediken in de Christelijke missie. Het belangrijkste voorbeeld hiervan is de volgende stelling van Altfred:

*“although the ministry of evangelical preaching should take precedence and [ so too there is] the illumination of many hearts by the operations of miracles and the showing of signs (...)”<sup>46</sup>*

<sup>40</sup> Rambridge, “Alcuin’s Narratives of Evangelism “, 373.

<sup>41</sup> Wood, *Missionary life*, 85.

<sup>42</sup> Idem, 82.

<sup>43</sup> Alcuin, *Vita Willibrordi*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ*, Hoofdstuk 14, p. 201.

<sup>44</sup> Wood, *Missionary life*, 117.

<sup>45</sup> James Palmer, *Constructions of Sanctity and the Anglo-Saxon Missions to the Continent (690-900)*, (Sheffield 2004), 20.

<sup>46</sup> Altfred, *Vita Liudgeri* I, 25. Geciteerd uit: Wood, *Missionary life*, 114.

Niet alleen qua boodschap is deze passage zeer nauw verbonden met de *Vita Willibrordi*, de zin bevindt zich namelijk in het centrale punt van het werk, op vrijwel de zelfde plek dus waar Alcuin zijn aanbeveling van het prediken plaatste, het kan volgens Ian Wood dan ook worden aangenomen dat Altfrid de structuur van zijn werk op dat van Alcuin gebaseerd heeft<sup>47</sup> Hoewel er wat betreft het vooropstellen van prediken in de Christelijke missionering duidelijk voortgebouwd wordt op het gedachtegoed van Alcuin is de *Vita Liudgeri* aanzienlijk gedetailleerder als het om de beschrijvingen over heidenen gaat. Wat deze beschrijvingen precies inhouden zal in het derde hoofdstuk worden bestudeerd, maar het is nu wel nodig op te merken dat hoewel de structuur en theorie van het werk van Altfrid gemodelleerd was naar het werk van Alcuin de context waarin Altfrid zijn werk schreef wel aanzienlijk anders was, en er naast de nadruk op prediking daarom ook andere belangen meespeelden in de *Vita Liudgeri* en de *Vita Gregori*.

Ten eerst zijn beide werken geschreven met de persoonlijke ervaringen van de schrijvers over missionering in het achterhoofd en minder met een theoretische inslag. Liudger en Altfrid waren Friezen, en hadden dus meer dan Alcuin verstand van daadwerkelijke missie onder heidenen en de heidense cultuur.<sup>48</sup> Ten tweede zijn ook de werken van Liudger en Altfrid gemoeid met de strijd om Bonifatius. Waar in de Eigils verhaal de connectie tussen Bonifatius en Fulda een grote rol speelt leggen Altfrid en met name Liudger nadruk op het belang van de rol van Bonifatius in Utrecht. Liudgers leven van Gregorius is voor een groot deel ook een leven van Bonifatius, die volgens hem liefst dertien jaar in Frisia had gepredikt. Ten slotte moet ook de rol van de familieband tussen Altfrid en Liudger niet onderschat worden. Altfrid schreef in grote mate een familie hagiografie, waarin de rol van zijn familie in het Christianiseren van Frisia uitvoerig behandeld wordt, en waar ook Radboud weer een belangrijke rol in speelt.<sup>49</sup>

Er zijn dus verscheidene aspecten die de vertolking van het leven van een heilige beïnvloedden, en het is belangrijk deze aspecten in het achterhoofd te houden bij de interpretatie van heiligenlevens. Bij het bestuderen van de heidenen die in de hierboven besproken heiligenlevens voorkomen kan deze context evenmin vergeten worden. Eerder kunnen de motieven, intellectuele tradities, ideologie, politieke context en familiebanden van de heiligenlevens hulp bieden bij het verklaren van de manier waarop heidenen door de auteurs worden afgebeeld. Het effect van de motieven van de auteurs op hun representatie van heidenen zal in het volgende hoofdstuk, waarin de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmii* zullen worden besproken duidelijk te zien zijn.

---

<sup>47</sup> Wood, *Missionary life*, 114.

<sup>48</sup> Idem, 112.

<sup>49</sup> Idem, 113.

## Hoofdstuk II: De functies van het heidendom in de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmi*

Nadat in het vorige hoofdstuk geprobeerd is de auteurs en hun teksten te contextualiseren zal in de volgende hoofdstukken de heidenen die in de heiligenlevens voorkomen nader worden bestudeerd. Hierbij zal vooral gekeken worden naar de manier waarop het heidendom gedefinieerd wordt en op welke manier de beschrijvingen van de heidenen bijdragen aan de boodschap die de auteur probeert te verkondigen.

In dit hoofdstuk zal blijken dat in het geval van de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmi* dat het gebruik van de term “heidens” als aanduiding op zich al heel problematisch kon zijn, omdat het lang niet altijd zeker is dat datgene dat door de auteurs Willibald en Eigil als “heidens” werd aangeduid ook daadwerkelijk heidens was. Het is in deze heiligenlevens namelijk vaak ten eerste de vraag in hoeverre de stempel “heidens” geplakt werd op mensen en praktijken die echt tot een ander geloof toebehoorden dan het christendom.

### Bonifatius en slecht geloof:

Willibalds vertelling over het leven van Bonifatius was, zoals we hebben gezien, in mindere mate dan bijvoorbeeld Alcuins *Vita Willibrordi* gemoeid met Bonifatius' rol als missionaris. Willibald schetst Bonifatius' tijd in Germania vooral als een tijd waarin de heilige zich bezighoudt met het tegengaan van volgens hem slechte of bijgelovige praktijken van christenen en het opzetten van een kerkstructuur, dit is een beeld dat redelijk goed overeenkomt met de brieven van Bonifatius. Willibald verwijst een aantal keren naar deze brieven, en Ian Wood stelt dan ook dat deze brieven waarschijnlijk een belangrijke bron van informatie was die Willibald tot zijn beschikking had.<sup>50</sup> Dit resulteerde in een heiligenleven dat in vergelijking met andere goed gebaseerd is op onderzoek, maar zoals hierboven is aangetoond betekende dat niet dat het werk zonder achterliggende motieven geschreven is.<sup>51</sup> Belangrijk voor de representatie van heidenen in het werk is de pro-Karolingische insteek die het werk heeft. Deze pro-Karolingische insteek is in de tijd dat Willibald de *Vita* schreef een vaker voorkomend fenomeen in geschriften over heidenen en bijgeloof. Het is bekend dat er onder Karolingische supporters en geleerden een programma van propaganda gaande was dat de herinnering aan de Merovingische dynastie op een negatieve manier beschreef om zo de machtsovername van de Karolingen te legitimeren. Karolingische auteurs legden veel nadruk op het bestrijden van heidendom en het tegengaan van onwetendheid en ‘slecht geloof’ binnen de gemeenschap door hun heersers. Tegelijkertijd trachtten zij het beeld van de Merovingen op een negatieve manier te vormen door hen juist laksheid bij de bestrijding van dezelfde soort heidense en bijgelovige praktijken toe te schrijven.<sup>52</sup> In het geval van Willibald komt deze pro-Karolingische tendens sterk naar voren als hij de staat van het Christendom in Thüringen bepreekt na de dood van Pepijn. Onder het “desastreuze” bewind van de *duces* Theobald en Heden was Thüringen volgens Willibald namelijk van het Christelijke geloof afgefallen omdat de Saksen het gebied hadden kunnen overnemen.<sup>53</sup> Deze “brachten de geest

<sup>50</sup> Wood, *The Missionary Life*, 61.

<sup>51</sup> Idem, 62.

<sup>52</sup> Yitzhak Hen, ‘The Early Medieval West’, in: David J. Collins ed., *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present* (Cambridge 2015), 183-206, aldaar 191.

<sup>53</sup> Willibald, *Vita Bonifatii*, hoofdstuk 6.

van de mensen in perversiteit en introduceerden onder hen gevaarlijke ketterse sekten vermomd als religie.”<sup>54</sup> Bonifatius moest de mensen weer terugbrengen naar het goede geloof, langzaam werden “kerkgebouwen weer herbouwd en het woord van God werd wijd verspreid.”<sup>55</sup> Een beschuldiging van het aanhangen van (semi)heidendom aan het adres van Heden is echter aantoonbaar een valse, zo blijkt hij een sponsor van het stichten van Willibrords Echternach te zijn geweest.<sup>56</sup> De reden dat Heden en Theobald toch als aanstichters van een terugkeer naar het heidendom worden neergezet valt te verklaren door hun positie tegenover Karel Martel, die zij niet steunden.<sup>57</sup> Tegenstanders van de Karolingische dynastie werden dus ook in het geval van de *Vita Bonifatii* als (semi)heidens weggezet. Hiervoor werd de streek van Thüringen afgeschilderd als een land dat helemaal opnieuw gekerstend moest worden, als een “maagdelijk heidens gebied”, terwijl dit in werkelijkheid een gebied was waar het Christendom zich al lang had gevestigd.<sup>58</sup> Deze tendensen tot overdrijving van de mate van heidendom die in het oosten van het Frankische gebied vinden we echter ook terug in de correspondentie van Bonifatius met Paus Gregorius II. Gregorius schreef in een brief waarin hij Bonifatius aanbeval aan Karel Martel dat hij had gehoord dat sommige mensen in Germania aan de oostkant van de Rijn niet gedoopt waren en dat sommigen zelfs nog afgoden vereerden.<sup>59</sup> Recent onderzoek heeft echter aangetoond dat het hier echter eerder gaat om retoriek dan dat dit echt het geval was, Willibald bouwde in zijn tekst hier verder op door.<sup>60</sup>

Thüringen was niet de enige regio waar Bonifatius volgens Willibald aanvaringen had met heidenen. Waarschijnlijk het meest bekende verhaal over Bonifatius’ omgang met heidenen in Germania is het verhaal van de Eik van Jupiter bij Geismar in Hesse. Hesse was volgens Willibald ook semi heidens in de tijd, een deel van de lokale bevolking hield zich nog steeds bezig met onder andere het lezen van ingewanden en het gebruik van toverspreuken.<sup>61</sup> Bonifatius was van plan om in hun midden de “Eik van Jupiter” om te hakken. Onder toeziend oog van een “grote menigte van heidenen” die “de vijand van de goden” vervloekten sloeg hij met één houw de boom in vier stukken. “Bij het zien van dit buitengewone spektakel stopten de heidenen die aan het vloeken waren met schimpen en begonnen, daarentegen, in de Heer te geloven en hem te vereren.”<sup>62</sup> In de eerste plaats is de benaming die Willibald aan de eik geeft opvallend, aangezien hij hem een naam geeft uit het Romeinse heidendom: De Eik van Jupiter. Het is hier maar ten zeerste de vraag of het in werkelijkheid om een Eik van Donar of Wodan ging, zoals in moderne vertalingen vaak wordt aangenomen.<sup>63</sup> Het gebruik van Romeinse benaming voor heidense goden komt namelijk vaker voor in deze tijd. Eenzelfde soort mengeling van beschrijvingen van het Germaanse heidendom met het Romeinse heidendom is bijvoorbeeld terug te vinden in de *Indiculus superstitionum et paganiarum*. Over de *Indiculus* is zeer weinig bekend, aangezien het vrij weinig informatie bevat en er slechts een versie van gevonden is. Het is een lijst met wat door de

---

<sup>54</sup> Idem.

<sup>55</sup> Idem.

<sup>56</sup> Hubert Mordek, ‘Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich’, in: J. Jarnut, U. Nonn en M. Richter (ed.), *Karl Martell in seiner Zeit* (Sigmaringen 1994), 345-366, aldaar 346.

<sup>57</sup> Idem, 347.

<sup>58</sup> Hen, ‘The Early Medieval West’, 191.

<sup>59</sup> The Letters of Saint Boniface, Brief xii, pagina 23.

<sup>60</sup> Janneke Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744–c. 900.*, (Cambridge 2012), 22.

<sup>61</sup> Willibald, *Vita Bonifatii*, Hoofdstuk 6.

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> Palmer, *Constructions of Sanctity and the Anglo-Saxon Missions to the Continent (690-900)*, 219.

auteur vermoedelijk als bijgelovige en heidense praktijken werd beschouwd, en is waarschijnlijk door Bonifatius of iemand uit zijn cirkel rond 743 opgesteld.<sup>64</sup> Het twintigste punt op de lijst leest als volgt: “Over feesten die zij voor Jupiter (Jovi) of Mercurius (Mercurio) houden”<sup>65</sup>, waarbij verder niet wordt vermeld wie “zij” zijn of over wat voor feesten het gaat. Over hoe de *Indiculus* moet worden geïnterpreteerd heerst een grote discussie, maar duidelijk is wel dat Romeinse goden nog steeds door christelijke auteurs benoemd werden. Willibald en de auteur van de *Indiculus* verwijzen met het gebruik van de naam “Jupiter” namelijk indirect naar misschien wel honderden vroegere afwijzingen van heidense en bijgelovige praktijken.<sup>66</sup> Magie, heidendom en bijgeloof werden door christelijke auteurs al sinds de late oudheid met elkaar geassocieerd. Door praktijken die de christelijke autoriteiten niet tot het juiste geloof vonden behoren te definiëren als “heidens” konden christelijke auteurs de identiteit van het christendom tegelijkertijd ook definiëren. Het christelijke geloof was per definitie niet “heidens” en wat als “heidens” werd gedefinieerd was per definitie niet christelijk.<sup>67</sup>

Ook het woord waarmee in het Latijn heidenen worden aangeduid, *paganus*, had volgens James Palmer een nadrukkelijk klassieke lading voor Karolingische auteurs. *Paganus* had in Romeinse tijd oorspronkelijk twee belangrijke betekenissen, de eerste hiervan was betekende zoiets als een boer, of iemand die op het platteland leefde, de tweede betekende iemand die niet met het leger te maken had.<sup>68</sup> In de late oudheid begon *Paganus* een steeds christelijkere betekenis te hebben: de definitie van iemand die op het platteland woonde begon steeds meer te refereren naar niet-christenen die niet bij het rijk van God wilden horen omdat zij te gehecht waren aan het aardse. Bij de tweede definitie voltrok eenzelfde soort proces: dat iemand geen soldaat was begon te betekenen dat hij niet bij het leger van Christus hoorde, en dus een niet-christen was.<sup>69</sup> In de verandering van de primaire betekenis van het woord *Paganus* is dus heel duidelijk het proces van *othering* te zien: de benaming van niet-christenen kwam vooral tot stand door het aanduiden van tegenstellingen tussen christenen en niet-christenen. De klassieke herkomst van *Paganus* was voor Karolingische auteurs bekend. Isidorus had in zijn *Etymologiae* geschreven dat heidenen genoemd waren naar de *pagus* (plattelandsvolk)<sup>70</sup> van Athene, en dit idee was volgens James Palmer onder Karolingische idee wijd verspreid. Palmer stelt dat mede door de invloed van het idee van de klassieke herkomst van heidendom ‘Germaanse’ heidendommen door christelijke auteurs vaak door een Romeinse lens werd bekeken, een fenomeen dat hij *interpretatio Romana* noemt. Deze *interpretatio Romana* is dus ook in de *Vita Bonifatii* goed terug te zien, zowel door het gebruik van het woord *paganus* als het benoemen van Jupiter als vereerde godheid.

Willibald en de auteur van de *Indiculus* lijken dus met hun gebruik van Latijnse benamingen duidelijk te willen maken welke dubieuze praktijken, zoals het vereren van bomen en het gebruik van toverspreuken, niet horen bij het juiste christelijke geloof door deze praktijken

<sup>64</sup> Wood, ‘Pagan Religions and Superstitions’, 254.

<sup>65</sup> *Indiculus superstitionum*, vert. J.T. McNeill en H.M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, (New York 1938), 419-421.

<sup>66</sup> Hen, *The Early Medieval West*, 188.

<sup>67</sup> Robert Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge 1991), 207.

<sup>68</sup> Charlton T. Lewis en Charles Short, ‘paganus’, in: *A Latin Dictionary*, 1290. Geraadpleegd via de Database of Latin Dictionaries – online (Furnhout 2017).

<sup>69</sup> Dieter Harmening, *Superstitio: überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlijn 1979), 285-286.

<sup>70</sup> Charlton T. Lewis en Charles Short, ‘paganus’, in: *A Latin Dictionary*, 1290. Geraadpleegd via de Database of Latin Dictionaries – online (Furnhout 2017).

nadrukkelijk te associëren met een waarschijnlijk voor hun in de klassieke geschoolde kerkelijke publiek bekende vorm van Romeins heidendom.<sup>71</sup> Dit maakt het voor historici echter zeer moeilijk om te bepalen in welke gevallen Willibald schrijft over praktijken van daadwerkelijk Germaanse heidenen en wanneer hij bezig is met het afwijzen van praktijken van Christenen die niet helemaal zuiver in de leer waren. Het is namelijk wel duidelijk dat sommige christenen elementen in hun religieuze praktijken opnamen die volgens Bonifatius een heidens karakter hadden, zoals bijvoorbeeld het gebruik van amuletten.<sup>72</sup> Het is zeer aannemelijk dat geestelijken als Bonifatius en Willibald rigouzeuzer waren in de christelijke leer dan de meeste mensen die zij in Germania en Frisia tegenkwamen, maar dat wil nog niet zeggen dat deze mensen direct heidenen moeten zijn geweest.<sup>73</sup>

### **Sturm en de heidense identiteit van landschap:**

Willibald maakte in zijn beschrijving van het heidendom dus gebruik van literaire constructies die al sinds de Late Oudheid door Christelijke auteurs werden gebruikt. Een zelfde soort strategie is ook terug te vinden in de *Vita Sturmi* van Eigil. Als Sturm op aandringen van zijn mentor Bonifatius daarin steeds verder van de bewoonde wereld trekt om een geschikte plek te vinden voor het stichten van een klooster komt hij na een lange trek door de “schrikbarende wildernis” langs een brug over de rivier Fulda die hoorde bij een handelsweg tussen Thüringen en Mainz, waarmee eigenlijk al gelijk duidelijk wordt dat de “wildernis” waarover Eigil spreekt niet overeenkomstig was met het werkelijke landschap waarin Eigil zich bewoog.<sup>74</sup> Het gaat hier namelijk om een topos<sup>75</sup> van een klooster in een *eremus*, een woord dat oorspronkelijk een “wildernis of woestij” betekende<sup>76</sup>, maar in de late oudheid steeds meer een christelijke betekenis kreeg waarbij de woestijn symbool ging staan voor eenzaamheid en rust alsmede een gebied dat nog niet gecultiveerd was.<sup>77</sup> Het scheppen van een metaforisch landschap dat gemodelleerd is naar een dergelijke wildernis is niet uniek aan de *Vita Sturmi*. Dit topos komt in verscheidene *vitae* uit de Karolingische tijd voor, zoals de *Vita Wynnebaldi* van Hygeburg en de *Vita Gregorii* van Liudger.<sup>78</sup>

Het gebruik van dit topos had twee functies. Ten eerste werd hierdoor een beeld gecreëerd van een woestijn zodat dit gespiegeld kon worden aan het spirituele, spaarzame leven binnen het klooster.<sup>79</sup> Volgens Lynda L. Coon worden door Eigils gebruik van dit topos parallellen getrokken met de heiligenlevens van asceten die zich terugtrokken in de woestijnen van Afrika, de heilige Sturm kon op deze manier gespiegeld worden aan zowel Bijbelse figuren als bekende asceten en kerkvaders, Sturm zette volgens Eigil dus de traditie van mensen als Antonius om zich terug te trekken in een *eremus* voort.<sup>80</sup> Maria-Elisabeth Brunert heeft aangetoond dat Eigil

<sup>71</sup> Palmer, “Defining paganism”, 413.

<sup>72</sup> Wood, “Pagan Religions and Superstitions”, 254.

<sup>73</sup> Idem.

<sup>74</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, Hoofdstuk 7.

<sup>75</sup> Palmer, *Constructions of Sanctity and the Anglo-Saxon Missions to the Continent (690-900)*, 228.

<sup>76</sup> Lewis and Short, 654.

<sup>77</sup> Alexander Souter, “eremus (heremus)”, in: *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.* (Oxford 1949), geraadpleegd via: *Database of Latin Dictionaries*; Blaise Medieval.

<sup>78</sup> Palmer, *Defining paganism in the Carolingian world*, 417.

<sup>79</sup> Wood, *The Missionary Life*, 70.

<sup>80</sup> Lynda L. Coon, “Collecting the Desert in The Carolingian West”, in: *Church history and religious culture* 86,1 (Leiden 2006), 135-162, aldaar 142.

vooral de vergelijking trekt tussen Sturm en de kerkvader Antonius, waarbij hij duidelijk geïnspireerd is door Athanasius' *Vita Antonii*, een in de tijd nog veel gelezen heiligenleven. In de *Vita Antonii* wordt beschreven hoe Antonius dieper en dieper de woestijn intrekt om zich van de bewoonde wereld af te zonderen. Eigil verving deze woestijn door de bossen van Hesse, maar het idee van een *solitudo* of wildernis als ideale plek voor hermitage en kloosters bleef hetzelfde in beide werken.<sup>81</sup>

Ook kon door het landschap naar een wildernis te modelleren hierna vaak beschreven worden hoe het landschap door het werk van de heilige werd getransformeerd, zowel fysiek als religieus.<sup>82</sup> James Palmer heeft voorgesteld dat het waarschijnlijk is dat er voor de mensen die in de Karolingische tijd schreven over het heidendom een intieme relatie bestond tussen de missionering in heidense gebieden en het transformeren van een wildernis zoals Eigil dat beschreef.<sup>83</sup> Het introduceren van het Christendom in een omgeving kon namelijk zorgen voor een fysieke verandering in het landschap, waarmee het heidense landschap, gekenmerkt door zijn dichte bossen en onvruchtbare grond, transformeerde in een christelijke omgeving, precies zoals dat ook in de *Vita Sturmi* gebeurt: al snel nadat Sturm het klooster stichtte en er een kloosterdiscipline probeerde te organiseren veranderde de omgeving van Fulda: Bonifatius komt het gebied inspecteren en geeft opdracht om “de bossen te kappen en het kreupelhout te verwijderen”.<sup>84</sup> De wildernis transformeerde op deze manier in een gecultiveerd gebied, en Fulda was al snel nauw verbonden met de rest van de Karolingische wereld, al lag het wel aan haar grenzen, zoals blijkt uit het dreigende gevaar van een Saksische aanval.<sup>85</sup> Eigil probeerde met deze plotselinge verandering van de aard van het landschap het belang van Sturm en zijn nalatenschap in zowel het oprichten als het transformeren van Fulda en het gebied eromheen te benadrukken.<sup>86</sup> Omgevingen konden dus een heidense aard aannemen in de belevingswereld van christelijke auteurs, waarbij het opvallend is dat deze landschappen net als andere groepen mensen vooral worden gedefinieerd met hun andersheid ten opzichte van het christelijke landschap: voordat Sturm het christendom naar Fulda brengt wordt het landschap door Eigil beschreven als een woeste wildernis, een *eremus*, maar al snel nadat het klooster wordt opgericht veranderde de aard van het landschap naar het tegenovergestelde van een wildernis: mede door de aanwezigheid van de inmiddels dode Bonifatius veranderd Fulda in een bloeiende gemeenschap.<sup>87</sup>

Aangezien het landschap waarin Sturm Fulda sticht op zichzelf al een heidense aard had, is het niet verwonderlijk dat Sturm in zijn reizen zoals door Eigil beschreven ook in aanraking kwam met de heidenen die dit soort ‘wildernissen’ en de gebieden die er aan grensden bevolkten. Net als in de *Vita Bonifatii* is het hier echter wel wederom de vraag in hoeverre Eigil daadwerkelijk heidenen beschrijft. Het lege, heidense landschap dat Eigil schetst is namelijk een *topos*, en dus voor een groot deel verzonnen: Sturm moest op de plek waar hij later Fulda zou stichten in plaats van een verlaten wildernis namelijk de ruïnes van een *villa rustica* uit de zevende

<sup>81</sup> Maria- Elisabeth Brunert, “Fulda als Kloster *in eremo*. Zentrale Quellen über die Gründung im Spiegel der hagiographischen Tradition”, in: Gangolf Schimpf (ed.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolingen und Ottonen* (Frankfurt am Main 1996), 59- 78, aldaar 68-69.

<sup>82</sup> Coon, “Collecting the Desert”, 142.

<sup>83</sup> Palmer, ‘Defining Paganism’, 418.

<sup>84</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, hoofdstuk 13.

<sup>85</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, hoofdstuk 24.

<sup>86</sup> Palmer, *Constructions of Sanctity and the Anglo-Saxon Missions to the Continent (690-900)*, 231.

<sup>87</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, hoofdstuk 15b.



eeuw aan hebben getroffen. Archeologisch onderzoek heeft namelijk aangetoond dat het klooster op de ruïnes van een dergelijke villa gebouwd is.<sup>88</sup> Eigil benoemt deze ruïnes niet, sterker nog, hij geeft überhaupt geen bevredigende omschrijving van de locatie waarop het klooster uiteindelijk zal verrijzen, iets wat volgens Brunert hoogst ongebruikelijk is in de hagiografische traditie in het algemeen.<sup>89</sup> Opvallend is verder dat de vroegere eigenaren van de ruïnes ter plekke mogelijk van dezelfde familie waren als de door Willibald beschreven Heden, die tot na zijn conflict met Karel Martel de heer van dit gebied was. Gezien het feit dat er zoals bekend een *damnatio memoriae* gaande was tegen de familie van Heden, is het volgens Brunert goed mogelijk dat het hier bezit betreft dat door Karel Martel van zijn verslagen vijanden werd afgepakt en aan Bonifatius werd geschonken.<sup>90</sup> Eigil beschrijft dan ook dat de duivel vreesde voor “het effect van hun [Sturm en zijn volgelingen] goede leven in de wildernis” en dat hij daarom “de passies van kwaadaardige mannen (*mali homines*) aanwakkerde om de dienaren van God ervan te weerhouden de plek toe te eigenen.”<sup>91</sup> Eigil noemt deze “kwaadaardige mannen” niet bij naam, maar volgens Brunert zou het goed mogelijk zijn dat hij hiermee op de familie van Heden doelt.<sup>92</sup> Ook Ian Wood stelt dat Eigil naast het creëren van een literair topos wellicht inderdaad bezig was met het ondermijnen van andermans aanspraken op het land rond Fulda.<sup>93</sup> Hoewel het verre van zeker is of Eigil net als Willibald actief bezig was met het neerzetten van Heden als vijand – zo stelt James Palmer dat er onder historici misschien te veel de neiging is om overal Karolingische propaganda te zien<sup>94</sup> – laat dit wederom zien dat het vaak uitermate lastig is te bepalen of er in de Karolingische hagiografie heidenen worden besproken ofwel christenen waarmee de auteur het op bepaalde religieuze, culturele en dus ook politieke punten mee oneens was. In het geval van de *Vita Sturmi* moeten dus zowel het topos van een spirituele woestijn als ook potentiële strubbelingen over landrechten meegerekend worden in de analyse van de rol van heidenen en heidense kenmerken van bijvoorbeeld landschap binnen het werk.

Er zijn echter ook concretere heidenen die hun opwachting maken in de *Vita Sturmi*. In de eerste plaats zijn er de Saksen: als Sturm over zijn eerstgevonden locatie voor een klooster aan Bonifatius vertelt, waar later de abdij van Hersfeld gesticht zou worden, stelt Bonifatius dat er te dicht bij deze plek in de buurt Saksen wonen, die hij een “wild (*feroces*) ras” en “woeste mensen” noemt.<sup>95</sup> Nadat Sturm zich gevestigd had als abt van Fulda en hij de “gunst van Koning Karel [de Grote] genoot zolang hij leefde”<sup>96</sup> beschrijft Eigil kort de bekering van de Saksen onder Karel de Grote, “deels door verovering, deels door overtuiging, deels zelfs door omkoping,” waarna het grootste deel van Saksen onder het bewind van Sturm werd gesteld.<sup>97</sup> Over het heidense geloof van de Saksen vertelt Eigil ons echter weinig, er valt slechts op te maken dat zij “idolen (*idola*) en afbeeldingen” moesten afzweren, “de tempels van de goden” dienden te vernietigen en de boomheiligdommen moesten omhakken om er in de plaats heilige kerken te

---

<sup>88</sup> Janneke Raaijmakers, *The Making of the Monastic Community of Fulda*, 28-29.

<sup>89</sup> Brunert, “Fulda als Kloster *in eremo*”, 73.

<sup>90</sup> Idem, 75.

<sup>91</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, Hoofdstuk 11.

<sup>92</sup> Brunert, “Fulda als Kloster *in eremo*”, 75.

<sup>93</sup> Wood, *The Missionary Life*, 70.

<sup>94</sup> Palmer, *Constructions of Sanctity*, 229.

<sup>95</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, Hoofdstuk 5.

<sup>96</sup> Idem, 21.

<sup>97</sup> Idem, 22.

bouwen.<sup>98</sup> De Saksen, “die een verdorven en pervers ras zijn” vallen later echter weer van het Christelijke geloof af, en brachten een leger op de been waarmee zij een grote ravage aanrichtten en “iedereen die zij tegen kwamen over de kling jaagden.”<sup>99</sup> Zij beraamden zelfs een aanval op de abdij van Fulda, waarop Sturm opdracht gaf het lichaam van de martelaar Bonifatius veilig te stellen in een tent uit de buurt van het klooster totdat de Saksen verslagen waren. Karel de Grote moest, wederom met gebruik van geweld, orde op zake stellen. Kort hierna overleed Sturm in zijn klooster.<sup>100</sup>

In de *Vita Sturmi* worden heidenen en hun geloof dus wederom niet duidelijk gedefinieerd op het gebruik van brede, algemene kenmerken als het aanbidden van idolen en het gebruik van tempels en boomheiligheden na. Ook de heidenen zelf worden slechts in vage termen beschreven. Steffen Patzold heeft er op gewezen dat Eigil de “heidenen” vooral als een soort massa portretteert. Individuele heidenen komen in zijn werk niet voor, daarentegen opereren de heidenen in menigten, *multitudo*, waardoor zij hun menselijke eigenschappen haast verliezen.<sup>101</sup> Deze tendens is vooral zichtbaar in Sturms aanvaring met een “grote menigte Slaven” op zijn missie om een geschikte stichtingsplek te vinden. Deze Slaven zijn zich aan het wassen in de rivier Fulda (waarnaar het klooster vernoemd is) en “toen de ezel waarop hij [Sturm] aan het rijden was hun naakte lichamen zag begon hij te beven van angst, en zelfs de man van God kon hun stank niet verdragen. Zij, aan hun kant, begonnen, net als alle heidenen, hem te beledigen, en toen ze hem pijn probeerden te doen werden ze tegen gehouden door goddelijke kracht (...)”<sup>102</sup> Naast de duidelijke ontmenselijking door verwijzingen naar hun menigte van “naakte lichamen” en ondragelijke stank moet volgens Patzold vooral de context van Sturms ontmoeting met deze Slaven worden opgemerkt, hierbij maakt hij wederom gebruik van de heidensheid van het landschap zelf: direct voor en na de passage waarin de Slaven een hoofdrol spelen benadrukt Eigil dat de omgeving waarin Sturm zich in een “schikbarende wildernis” vol met “wilde beesten” verkeerde.<sup>103</sup> Op deze manier maakt Eigil de Slaven deel van het heidense landschap, en beschrijft hij ze niet veel anders dan de wilde beesten die daarin rondwaren. Als we Sturms ontmoeting met de heidense Slaven vergelijken met de ontmoeting die Sturm snel daarna heeft met een christen valt Eigils ontmenselijking van de heidenen nog meer op.<sup>104</sup> Deze christelijke leek kreeg namelijk wel een vriendelijk gezicht: hij wordt door Sturm begroet en nadat hij verteld heeft dat hij op weg is naar de stad Wetteran met het paard van zijn meester Ortis brengen zij samen de nacht door in het kampement dat Sturm heeft gebouwd tegen de gevaren van de heidense omgeving.<sup>105</sup> Hoewel zowel de heidenen als de christen die Sturm tegenkomt vrijwel geen enkele invloed op het vervolg van Sturms zoektocht hebben maken Eigils beschrijvingen van deze ontmoetingen wel duidelijk hoe hij tegen de verschillen tussen heidenen en christenen aankeek: heidenen waren nauwelijks menselijk te noemen, en omgang met hun menigten was gevaarlijk, met een christen kon men daarentegen rustig de nacht doorbrengen.

---

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Idem, 23.

<sup>100</sup> Idem, 24-25.

<sup>101</sup> Steffen Patzold, “Wahrnehmen und Wissen, Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. und 9. Jahrhundert“, in: *Das Mittelalter 8* (2003), 82- 106, aldaar 93.

<sup>102</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, Hoofdstuk 7.

<sup>103</sup> Idem, 8.

<sup>104</sup> Steffen Patzold, “Wahrnehmen und Wissen, 93.

<sup>105</sup> Eigil, *Vita Sturmi*, Hoofdstuk 8.

### Hoofdstuk 3: Willibrord, Liudger en de functies van het heidendom in Frisia.

Uit de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmii* is te zien dat het heidendom en heidensheid zeer verschillende vormen kon aannemen in de gedachtewereld van Karolingische auteurs. Niet alleen groepen mensen, maar ook landschappen konden een heidens karakter hebben. Daarnaast werden christenen waarmee de auteurs verschilden van mening over de vorm die het christendom moest aannemen, maar ook christenen waarmee de auteurs op politiek gebied van mening verschilden heidense karaktereigenschappen toegedicht. Wat hierbij vooral opvalt is dat het heidendom hierbij als een instrument werd gebruikt om personen, groepen, ideeën en landschappen op een negatieve manier te portretteren en waarmee vooral de andersheid van de “heidenen” en de goede christen werd benadrukt. In dit hoofdstuk zal gekeken worden naar heiligenlevens waarin de hoofdpersonen meer dan Sturm en Bonifatius ook daadwerkelijk met heidenen en het bekeren van deze mensen in aanraking kwamen. Willibrord en Altfred waren beide figuren die een grote rol speelden in de christelijke missie in Frisia. Het is echter de vraag of dit gegeven alsmede de verschillende motieven voor het schrijven van de *Vitae* ook betekende dat de auteurs van hun heiligenleven heidenen op een andere manier representeerden dan Willibrord en Eigil dat deden.

#### Willibrord en de bekering van heidenen in Frisia:

Hierboven is besproken dat Alcuin binnen zijn *Vita Willibrordi* het belang van prediken en onderwijzen in de christelijke missie centraal stelde. In navolging van de Northumbrische traditie en dus zijn grote voorbeeld Bede stimuleerde hij de missioneringdrang van de kerk, waarbij hij een kersteningstrategie propageerde die vooral gebaseerd was op de ideeën van Augustinus. Het is dan ook in het licht van deze visie op de christelijke missie dat de *Vita Willibrordi* en de heidenen die er in voorkomen moeten worden geïnterpreteerd. Willibrords confrontatie met de bekendste Friese heiden, Koning Radboud, is hiervan het belangrijkste voorbeeld.

Alcuins beschrijving van de preek van Willibrord waarmee hij Radboud probeerde te bekeren komt op inhoudelijk vlak namelijk in grote mate overeen met het programma van bekering dat Alcuin in zijn brieven aan Karel de Grote en diens kamerheer Meginfrid uiteenzette. Willibrord begint zijn preek met het benadrukken van de penibele situatie waarin de ziel van Radboud zich op dit moment bevindt: de duivel heeft zijn ziel namelijk “verstrikt in valsheid.” Dit volgt hij op met een korte catechesis over de aard van de ware God, “die de hemel en aarde, de zeeën en alles dat in ze is creëerde”. Ten slotte vertelde hij Radboud dat zijn ziel alleen gered kan worden als hij zich laat dopen, en waarschuwde hij hem nogmaals voor de gevolgen voor zijn ziel als hij dit niet zou doen.<sup>106</sup>

Dat Willibrord volgens Alcuin veel nadruk heeft gelegd op de ziel van Radboud past volgens Owen M. Phelan volledig bij de door Augustinus in zijn *De catechizandis rudibus* uiteengezette manier van bekeren waarvan Alcuin groot voorstander was. Naast het geven van een korte samenvatting van de Bijbelse geschiedenis was het volgens Augustinus namelijk uitermate belangrijk dat de eeuwige beloning voor de ziel in het hiernamaals werd benadrukt in

---

<sup>106</sup> Alcuin, *Vita Willibrordi*, hoofdstuk 11.

de prediking naar ongelovigen.<sup>107</sup> Willibrord volgde met zijn preek dus een gecondenseerde versie van het stappenplan dat in *De catechizandis rudibus* uiteengezet werd. Willibrords confrontatie met Radboud is dus volgens Phelan vooral een manier voor Alcuin om een voorbeeld van de volgens hem correcte manier van de bekering van heidenen in de praktijk te kunnen laten zien, waarmee de *Vita* dus ook een didactisch doel diende.<sup>108</sup>

Ook in andere confrontaties met heidenen komt deze visie duidelijk naar voren. Vooral Alcuins afkeuring van het gebruik van geweld is bijvoorbeeld goed terug te zien in Willibrords aanvaring met een bewaker van een heidens heiligdom in de buurt van Walcheren. Nadat Willibrord een “afgodsbeeld van het oude bijgeloof” in gruzelementen had geslagen probeerde deze agressieve heiden hem te vermoorden. Dankzij de bescherming van God deed de zwaardhouw van de bewaker Willibrord echter geen kwaad. Toen de volgelingen van Willibrord van plan waren de “kwaadaardige man” aan te vallen om Willibrord te wreken hield de heilige zijn volgelingen tegen, en verbood ze de heiden geweld aan te doen. Alcuin maakt in deze passage handig gebruik van een Bijbels citaat: “Mij komt de wraak toe; Ik zal het vergelden, zegt de Heer. (Mihi vindicta : ego retribuam, dicit Dominus) (Romeinen 12:19)<sup>109</sup> .” En inderdaad, op de zelfde dag nog werd de bewaker “gegrepen en bezeten door de duivel en drie dagen later maakte hij een einde aan zijn ellendige leven (...)”<sup>110</sup> Ondanks gevaren in de vorm van moordzuchtige heidenen maakte Willibrord volgens Alcuin dus nooit gebruik van geweld, daarentegen was hij volledig afhankelijk van educatie en prediking. Hij werd in zijn missie echter gesteund door God, en was dus ondanks alle gevaren en aanvaringen met heidenen die niet gegrepen werden door zijn preken uiteindelijk toch voortvarend in zijn missie om Frisia vrij te maken van afgoderij en heidendom.<sup>111</sup>

De *Vita Willibrordi* kan dus in grote mate gezien worden als een uitwerking van Alcuins idealen op het gebied van prediking en missionering. Volgens Phelan kon Alcuin juist door het schrijven van een heiligenleven in plaats van bijvoorbeeld een brief zijn missionaire strategie zowel als instructie uiteenzetten alsmede een voorstelling geven van hoe deze strategie er in de praktijk uit diende te zien.<sup>112</sup> Daarnaast zijn er ook verdere aanwijzingen dat Alcuin zich inderdaad sterk bezig hield met hoe zijn bekeringsstrategie in de praktijk toegepast zou kunnen worden. Hij lijkt met de *Vita Willibrordi* in eerste instantie namelijk een zeer specifiek lezerspubliek voor ogen te hebben gehad.

Alcuin legt in de inleiding en eerste hoofdstukken namelijk veel nadruk op de opdrachtgever van het heiligenleven: de aartsbisschop Beornrad, die indertijd ook abt was van het belangrijke klooster van Echternach.<sup>113</sup> Willibrord, Alcuin en Beornrad waren allen familie van elkaar, zo blijkt uit het eerste hoofdstuk van de *Vita*, en deze familieband is volgens onder andere

<sup>107</sup> Owen M. Phelan, ‘Catechising the Wild: The Continuity and Innovation of Missionary Catechesis under the Carolingians’, in *Journal of Ecclesiastical History*, 61,3 (2010), 455-474, aldaar 457-458.

<sup>108</sup> Idem, 466.

<sup>109</sup> Alcuin, *Vita Willibrordi*, hoofdstuk 14.

<sup>110</sup> Idem.

<sup>111</sup> Ian Wood, ‘The Northern frontier: Christianity face to face with paganism’, in Thomas F.X. Noble en Julia M.H. Smith, *The Cambridge History of Christianity Vol. 3: Early Medieval Christianities, c.600-c.1100* (Cambridge 2008), 230-246, aldaar 236.

<sup>112</sup> Phelan, ‘Catechising the Wild’, 466.

<sup>113</sup> Lutz E. v. Padberg, *Heilige und Familie: Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Lindger* (Mainz 1997), 18.

Lutz E. Padberg zeer belangrijk.<sup>114</sup> Alcuin benadrukt deze band namelijk meerdere malen, waarbij hij vooral Willibrords zeer nauwe band met het door hem gestichte klooster van Echternach aanstipt.<sup>115</sup> Willibrord had voor de kloosterlingen in Echternach een grote betekenis als stichter van de gemeenschap en het feit dat hij er begraven lag, zo leren we van Alcuin.<sup>116</sup> Hoewel hij echter vermeldt dat er indicaties zijn dat leken niet altijd uitgesloten werden als potentiële toehoorders heerst er volgens Wolfert van Egmond een consensus onder historici dat hagiografische teksten in eerste instantie voor een monastiek publiek bestemd waren.<sup>117</sup>

Hagiografische teksten waren een manier om monniken te instrueren in correct gedrag: ze werden voorbeelden voorgehouden in de vorm van heiligen.<sup>118</sup> Willibrord zal als stichter van de gemeenschap voor de kloosterlingen in Echternach een buitengewoon tot de verbeelding sprekend voorbeeld geweest zijn. Daarbij was ook Alcuins nadruk op missie relevant voor zijn publiek in het klooster van Echternach. Ian Wood heeft er namelijk op gewezen dat er aanzienlijke aanwijzingen zijn dat in het jaar dat Alcuin de *Vita* schreef, 796, de kloostergemeenschap van Echternach zich aan het voorbereiden was op een missie naar de Saksen in Münsterland. Hij stelt dat het daarom goed mogelijk is dat de *Vita* als een van zijn doelen had om als een soort ‘handleiding’ te fungeren waarbij Willibrords missie als voorbeeld voor de missie van Beornrad gediend zou kunnen hebben.<sup>119</sup>

Deze functie van de tekst, waarbij vooral voor een monastiek publiek werd verondersteld, heeft grote gevolgen voor de manier waarop Alcuin de Friese heidenen heeft afgebeeld. De heidenen, zoals Radboud of de anonieme wachter, waren voor Alcuin in de eerste plaats een middel, een literair construct om zijn visie op de juiste manier van missionering kracht bij te zetten. Daarnaast was de *Vita Willibrordi* een tekst waarmee een voorbeeld van een uitmuntende christen in de persoon van Willibrord werd gecreëerd. Diens gedrag diende geïmiteerd te worden door het monastieke publiek van de *Vita*. Hierbij dienden de heidenen als de tegenpool van de voorbeeldchristen Willibrord: agressief, “doordrenkt van kwade praktijken”<sup>120</sup> en “idolen van het oude bijgeloof”<sup>121</sup> vererend. Wederom werden de heidenen en hun geloof gegeneraliseerd en in de eerste plaats slechts gedefinieerd door hun andersheid ten opzichte van het christelijke geloof. Zo werd een “Ander” gecreëerd om goede christenen zoals Willibrord en hun geloof te definiëren: in tegenstelling tot de heidense Radboud en anonieme wachter was de christelijke Willibrord niet agressief, viel hij niet terug op geweld en in plaats van het vereren van idolen sloeg hij deze afgodbeelden aan stukken.

Ondanks deze tendens van *othering* heeft bijvoorbeeld Ian Wood aangetoond dat er toch enkele gissingen gedaan kunnen worden over de aard van de godsdienst van het Friese heidendom op basis van de *Vita Willibrordi*. Vooral Alcuins beschrijving van Willibrords bezoek aan Fositeland, zouden enkele lichtpuntjes kunnen bieden: Fositeland was volgens Alcuin een plek waarvoor de heidenen zo’n groot ontzag hadden dat “(...) geen van de inlanders het zou wagen om zich te bemoeien met het vee dat er graasde noch met ook maar iets ander, noch

---

<sup>114</sup> Idem; Alcuin, *Vita Willibrordi*, hoofdstuk 1.

<sup>115</sup> Alcuin, *Vita Willibrordi*, hoofdstuk 21.

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> van Egmond, ‘Converting Monks’, 41-42.

<sup>118</sup> Idem, 42.

<sup>119</sup> Wood, *Missionary Life*, 89.

<sup>120</sup> Alcuin, *Vita Willibrordi*, hoofdstuk 9.

<sup>121</sup> Idem, hoofdstuk 14.

durfd en zij water uit de bron die er ontsprong te halen tenzij in complete stilte.”<sup>122</sup> Dit duidt op de aanwezigheid van heilig vee en een heilige bron op het eiland. Verder lijkt het goed mogelijk dat heidense koningen als Radboud een religieuze functie hadden binnen het geloof, Radboud was namelijk nauw verbonden met het heilige eiland aangezien Alcuin het “het heiligdom van de koning” noemt.<sup>123</sup> Daarbij kan het werpen van loten om een straf te bepalen een religieuze insteek hebben gehad.<sup>124</sup> Hoewel Alcuin hier dieper op de godsdienst ingaat dan de in de hagiografie veel voorkomende *topoi* van de verering van natuurheiligheden, tempels en idolen die door de heilige vernietigd kunnen worden is het echter moeilijk meer dan deze paar lichtpuntjes over de aard van het heidendom af te leiden uit de *Vita Willibrordi*. Voor het bereiken van de doelen waarmee hij dit heiligenleven schreef was het voor Alcuin namelijk helemaal geen noodzaak om de heidenen en hun geloof nauwkeuriger te beschrijven dan dat hij deed. Hij was er mee bezig heidenen van hun geloof af te helpen, en daarvoor was het voor hem niet nodig dit geloof te begrijpen of gedetailleerd te beschrijven. Toch moeten de lichtpuntjes die de *Vita Willibrordi* ons biedt niet onderschat worden, en hoeven ze niet als slechts als literaire fantasieën worden afgedaan zoals James Palmer neigt te doen. Hoewel hij het heidendom niet gedetailleerd hoefde te beschrijven om de doelen van de tekst te bewerkstelligen kan wat mij betreft wel verondersteld worden dat er in Alcuins beschrijvingen van meer gedetailleerde aard wellicht toch aan de werkelijkheid raken. Volgens Wood is het namelijk waarschijnlijk dat het heidendom niet geheel onbekend was voor christenen die in grensgebieden als Frisia en Münsterland leefden.<sup>125</sup> Aangezien in ieder geval een deel van zijn beoogde publiek deze grensgebieden bevolkte, namelijk de gemeenschap in Echternach, is het waarschijnlijk dat Alcuin zijn beschrijvingen van het Friese heidendom niet geheel uit de lucht gegrepen kan hebben: een deel van zijn publiek wist waarschijnlijk het een en ander over het heidendom uit hun eigen ervaring, en het kan niet Alcuins bedoeling zijn geweest om het heidendom in zijn *Vita* hier al te veel van te doen verschillen.

### **Liudger en een heidense familie:**

Hoewel in de *Vita Willibrordi* het heidendom iets gedetailleerder wordt beschreven dan in bijvoorbeeld de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmii* zijn er in Altfrids *Vita Liudgeri* ook passages waaruit wellicht wat meer over het Friese heidendom op te maken valt. Altfrids werk is in grote mate beïnvloed door zijn familiebanden met zijn oom Liudger. Ian Wood noemt de *Vita Liudgeri* dan ook “een geschiedenis van de Christianisatie van Frisia die in wezen opgevat moet worden als een familiegeschiedenis.”<sup>126</sup> Ook Lutz Padberg stelt dat Altfrid buitengewoon uitvoerig over de voorvaders van Liudger, en dus zichzelf, verhaalt.<sup>127</sup> Dit is voor de interpretatie van de heidenen die in deze *Vita* voorkomen zeer belangrijk aangezien de familie van Liudger namelijk een heidense oorsprong had en dus veel met het heidendom te maken gehad moet hebben. De overgrootvader van Liudger was volgens Altfrid de Fries Wursing, “een aanzienlijk man”, die leefde “in de dagen van Radboud, Koning der Friezen.” Hoewel Wursing de “heilige Drie-

---

<sup>122</sup> Idem, hoofdstuk 10.

<sup>123</sup> Idem, hoofdstuk 11.

<sup>124</sup> Wood: “Pagan Religions and Superstitions”, 254-255.

<sup>125</sup> Ian Wood, *Missionary Life*, 250-251.

<sup>126</sup> Wood, ‘The Northern frontier’, 237.

<sup>127</sup> Von Padberg, *Heilige und Familie*, 24.

eenheid nog niet kende,” benadrukt Altfrid dat hij in tegenstelling tot “dien wreden koning en zijn dienaren” wel degelijk een goed man was. Na een conflict met Radboud moest Wursing vluchten uit Frisia en hij “bleef in het land der Franken wonen, liet zich onderrichten in de Katholieke leer en ontving, tegelijk met zijn vrouw, zijn zoon en zijn overige huisgenoten de genade van het heilig Doopsel.”<sup>128</sup> Dat Altfrids visie op missionering in grote mate op die van Alcuin is geïnspireerd is hierin goed terug te zien: Wursing werd eerst onderwezen in de Christelijke leer alvorens hij werd gedoopt, precies naar het programma dat Alcuin in zijn *Vita Willibrordi* propageerde.

Volgens Lutz von Padberg probeerde Altfrid met zijn beschrijving van de familiegeschiedenis van Liudger een beeld te geven van een gepredestineerde familie waar uiteindelijk de heiligman uit voort zou komen.<sup>129</sup> Het is dan ook vooral de manier waarop Altfrid deze ‘praedestinatio’ vormgeeft die gevolgen heeft voor de manier waarop hij de heidenen waarmee de familie te maken krijgt beschrijft. Volgens von Padberg thematiseert Altfrid het uitverkoren karakter van Liudgers (en dus ook zijn eigen) familie door aan deze familie Christelijke kwaliteiten toe te schrijven die hij contrasteerde met de heidense kwaliteiten van haar vijanden.<sup>130</sup> Het scheppen van deze tegenstelling begint al wanneer de familie van Wursing nog helemaal niet christelijk is. Ook zonder weet van de heilige Drie-eenheid was Wursing namelijk een “helper der armen, een beschermer der onderdrukten en rechtvaardig in zijn oordeel.”<sup>131</sup> Dit zijn nadrukkelijk de eigenschappen van een goede christen, en als antithese voor deze karakterisering is er de heidense, hebzuchtige en listige Radboud waarmee Wursing in conflict komt.

Richard Broome heeft geopperd dat Altfrids beschrijving van Radboud waarschijnlijk in grote mate geïnspireerd is door Alcuins voorstelling van Radboud in de *Vita Willibrordi*. Zowel Alcuin en Altfrid vermelden dat nadat Karel Martel Radboud versloeg en de Friezen tot onderdaan maakte het prediken in Frisia veel eenvoudiger ging voor Willibrord, en dus volgens Altfrid ook de familie van Wursing die hem hielp.<sup>132</sup> Alcuin portretteerde Radboud als een obstakel voor de bekering van Frisia, waar echter wel op een vreedzame manier mee om moest worden gegaan. Deze portrettering van Radboud is terug te vinden in de *Vita Liudgeri*, waar de nu christelijke familie van Wursing pas na zijn dood kunnen terugkeren naar hun vaderland. De heidense koning werd dus door zowel Alcuin als Altfrid gezien als obstakel en tegenpool van goede christenen en voor het christendom voorbestemde ongelovigen. Hiermee past de voorstelling van Radboud door Alcuin en Altfrid volgens Broome binnen de tendens in de Karolingische historiografie en hagiografie om Radboud altijd als de ‘Ander’ af te beelden, al deden verschillende schrijvers dit uit verschillende motieven.<sup>133</sup> Zoals we hebben gezien deed Alcuin dit vooral om zijn visie op missionering een voorbeeld uit de praktijk te geven en om als tegenpool tot Willibrord te dienen. Altfrid zette Radboud ook als tegenpool in: hij gebruikte hem als antithese voor de stamvader van een familie die uitverkoren was om een heilige voort te brengen.

<sup>128</sup>Altfrid, ‘De heilige Ludgerus. De Levensbeschrijving van Sint Liudger’, I. Onings vert., in: I. Onings (ed.) *De Heilige Ludgerus. De Levensbeschrijving van Sint Liudger* (s-Hertogenbosch 1937), pagina 7-8.

<sup>129</sup> Von Padberg, *Heilige und Familie*, 73.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Altfrid, ‘De heilige Ludgerus’, 7.

<sup>132</sup> Broome, “Rebel Duke and Pagan King:”, 9.

<sup>133</sup> Idem, 13.

Ook na de dood van Radboud en de terugkeer van de familie naar Wursings “bezitting” in Frisia was de familie nog niet veilig voor dreigende heidenen. Ook Liudgers grootmoeder, Liafburg, kreeg namelijk te maken met een heidense vijand: haar nog altijd heidense grootmoeder. Omdat het Liafburg niet lukte mannelijke nakomelingen voort te brengen was deze anonieme vrouw in woede ontstoken nadat Liafburg wederom een dochter had gekregen: “Ze stuurde daarom moordenaars uit, om het meisje onmiddellijk na de geboorte aan de moeder te ontrukken en het te doden voordat het de eerste moedermelk had genoten.” Volgens Altfrid was het onder heidenen namelijk geoorloofd een kind te vermoorden zolang het nog “geen voedsel tot zich had genomen.”<sup>134</sup> De dochter van Liafburg werd echter gered door een buurvrouw, en zou later de moeder worden van de heilige Liudger. Volgens Ian Wood kan deze passage misschien als aanwijzing gezien worden voor rituele verdrinkingen van kinderen binnen de heidense godsdienst, en hoewel dit allerm minst zeker is kan weer worden gezegd dat het publiek van de *Vita* in grote mate zelf Fries moest zijn geweest, en het dus een plausibel verhaal moet hebben gevonden als Altfrid het aan zijn werk heeft kunnen toevoegen.<sup>135</sup> Zowel Wood en Lutz von Padberg wijzen er bovendien op dat deze heidense schoonmoeder van Liafburg ook als contrast diende voor Liafburgs christelijke moeder, Adelburg genaamd.<sup>136</sup> Deze Adelburg had namelijk haar zonen (de broers van Liafburg dus) aan Willibrord toevertrouwd om tot priester opgeleid te worden, in plaats van kinderen te verdrinken liet zij ze dus opleiden tot voorbeeldige christenen. Hierdoor werden haar zoons “de allereersten van heel het volk van Friezen, die in de geestelijke stand traden,” waarmee Altfrid wederom het bijzondere karakter van de familie benadrukt. Bovendien had de moeder van Liudger haar leven te danken aan de kracht waarmee zij zich aan de randen van de kuip met water waarin zij achtergelaten werd vasthield totdat de buurvrouw haar kon redden. Hierover zegt Altfrid: “Wij geloven, dat de kracht van dat tere meisje aan een goddelijke beschikking is toe te schrijven.”<sup>137</sup> Met deze dramatisering van een wellicht echt bestaand heidens ritueel van kinderverdrinking tracht Altfrid dus vooral de goddelijke bestemming van de familie te benadrukken en is hij er niet daarom zozeer mee bezig een duidelijke beschrijving van dit ritueel of diens betekenis te formuleren.

Hoewel Altfrid net als Alcuin een glimp biedt van praktijken die in het Friese heidendom voorkwamen wordt het heidendom dus wederom vooral gedefinieerd door zijn andersheid. Dit blijkt ook weer later in de *Vita* als hij de Oost-Friese leiders Unno en Eilrat beschrijft die kerken platbrandden en dienaren van God verjaagden tijdens wat Altfrid het opnieuw aanbreken van “de nacht van het ongeloof” noemt.<sup>138</sup> Verder bracht Widukind, “de hertog der Saksen”, de Friezen “weer van de weg Gods af, verbrandde de kerken, verdreef Gods priesters en bewerkte, dat de Friezen tot aan het Vlie toe de leer van Christus weer verlieten en weer begonnen te offeren aan hun afgoden naar de wijze van hun vroegere dwaalleer.”<sup>139</sup> Heidenen komen hier dus vooral voor als een bedreiging voor de christelijke gemeenschap van Frisia. Dit kan volgens Von Padberg en Broome een reactie zijn op de zeer grote dreiging voor Frisia in de tijd dat Altfrid zijn *Vita Liudger* schreef. Destijds werd de christelijke gemeenschap in Frisia namelijk geteisterd door de

---

<sup>134</sup> Altfrid, ‘De heilige Ludgerus’, 10.

<sup>135</sup> Wood, *The Missionary Life*, 113.

<sup>136</sup> Wood, ‘The Northern Frontier’, 237.

<sup>137</sup> Altfrid, ‘De heilige Ludgerus’, 10.

<sup>138</sup> Idem, 22.

<sup>139</sup> Idem, 21.



Noormannen, zo blijkt ook uit het werk van Altfred.<sup>140</sup> Rond het einde van de *Vita Liudgeri* is er een scene waarin Liudger een van zijn dromen beschrijft, en waaraan hij de volgende uitleg geeft: “Van de zijde der Noormannen zullen zware vervolgingen over ons komen, gruwelijke oorlogen en ontzettende verwoestingen, zodat dit vriendelijke kustgebied tot straf voor de zonden vrijwel onbewoonbaar zal worden. Daarna zal echter door Gods goedgunstigheid de vrede weer aan Gods Kerk worden teruggeschonken en de gruwelijke plaag (...) op de Noormannen zelf terugvallen.”<sup>141</sup> Inderdaad werden er volgens Altfred na de dood van Liudger kerken verbrand, kloosters verwoest en de kuststreken bijna in een onbewoonde woestijn veranderd. Volgens Broome moeten Altfreds beschrijvingen van heidenen in de vorm van kwaadaardige Friezen, Saksen en Noormannen als een externe bedreiging gezien worden als een manier om een eenheid te creëren binnen de nu christelijke Friese gemeenschap die op het moment zoveel last had gehad van de invallen van de toen nog heidense Noormannen.<sup>142</sup> De heiden werd hierom gepresenteerd als gezamenlijke vijand, als ‘Ander’, waartegen de Friese gemeenschap zich met de hulp van voorbeeldchristenen zoals Bonifatius, Willibrord en Liudger moest wapenen met het christelijke geloof.

Uit de beschrijvingen van het heidendom die Alcuin en Altfred in hun werk gebruikten komt in vergelijking tot de werken van Willibald en Eigil duidelijk naar voren dat ze het heidendom gedetailleerder beschrijven, waardoor wellicht toch wat snippers informatie over de aard van het heidendom in verstopt zitten in deze twee *Vita*'s. Toch zijn de heidenen en hun geloof wederom vooral een middel voor de auteurs om hun doelen, van het geven van een goed voorbeeld van missionering tot het schrijven van een geschiedenis van een gepredestineerde familie, te verwezenlijken. Hoewel meer uitgediept blijft de heiden in zowel de *Vita Willibrordi* als de *Vita Liudgeri* in de eerste plaats de Ander, de tegenpool van een goede christen.

### Conclusie:

De beschrijvingen van heidenen in de *Vita Willibrordi* en de *Vita Liudgeri* benaderen in bepaalde passages wellicht in zekere mate de werkelijkheid van hoe het heidendom er in het achtste- en negende-eeuwse Frisia heeft uitgezien. Maar hoewel er achter de beschrijvingen van heiden en hun geloof in deze heiligenlevens misschien een historische werkelijkheid verstopt ligt, moet toch vooral geconcludeerd worden dat het bieden van een blik op het ware gezicht van het heidendom nooit een doel was van de vier hagiografen die aan bod gekomen zijn. In plaats daarvan dienden de heidenen die de verhalen bevolken zelf doelen, hoe verschillende deze ook mogen zijn. De heiden werd geconstrueerd als de Ander, en om tot deze constructie te komen was het voor de auteurs slechts in beperkte mate nodig om een waarheidsgetrouw beeld te geven van degene die zij als de Ander zagen. Beter dan in de besproken heiligenlevens die zich afspeelden in Frisia is dit te zien in de verhalen die zich in Duitsland voltrokken. In het geval van de *Vita Bonifatii* en de *Vita Sturmi* gebruikten Willibald en Eigil een *interpretatio Romana*, een Romeinse lens, om heidenen te beschrijven, en het is dan ook ten eerste de vraag of het door Willibald beschreven vereren

<sup>140</sup> Richard Broome, ‘Saints, pagans, and the creation of a Christian community in early Carolingian Frisia’, *Texts and Identities in the Early Middle Ages XV (Conferentie)* (Cambridge 2011), 7; von Padberg, *Heilige und Familie*, 75.

<sup>141</sup> Altfred, ‘De heilige Ludgerus’, 27.

<sup>142</sup> Broome, ‘Saints, pagans, and the creation of a Christian community in early Carolingian Frisia’, 8.

van goden als “Jupiter” en “Mercurius” direct te linken is aan echt bestaand hebbende godenvering in het negende-eeuwse Saksen en Frisia.<sup>143</sup> Ook Eigils beschrijvingen van het Saksische heidendom blijven vaag, en karakteriseren zich vooral door de ontmenselijking van de heidenen die er in worden beschreven.

De beschrijvingen van heidenen moet dus in alle vier de gevallen vooral worden opgevat als middel, als instrument om de beoogde boodschap over te brengen. In dit onderzoek is getracht te laten zien op welke manieren de heidenen binnen deze functie als instrument op verschillende manieren konden worden ingezet voor het bereiken van verschillende doeleinden, maar dat er altijd een constante is: de andersheid van de heiden.

Hoewel dit proces van *othering* het voor de historicus zeer lastig maakt meer over het heidendom zelf te achterhalen vertelt het ons daarentegen wel veel over hoe christenen zichzelf zagen. Door het heidendom te definiëren als alles wat tegenovergesteld was aan een goede christen werd er namelijk ook direct een beeld geschetst van hoe een goede christen er in de belevingswereld van de auteurs wel uitzag, en dat er over dit beeld geen uniforme mening bestond: Volgens Willibald hield een goede christen zich aan de strikte regels van het christelijke geloof; volgens Eigil was een goede christen te vertrouwen; volgens Alcuin gebruikte een goede christen nooit geweld en volgens Liudger bestaan de kwaliteiten van een goede christen het helpen van armen, het beschermen van onderdrukten en rechtvaardig zijn in je oordeel, waarbij hier opvallend is dat men nog niet gedoopt hoefde te zijn om deze kwaliteiten te bezitten: zelfs als men officieel geen christen was kon hij toch voorbestemd zijn voor het christendom als hij maar tegengesteld was aan de Ander, de heiden. Door te bestuderen op welke manier deze hagiografen de Ander, de heiden, definiëren kan dus gelijk gezien worden wat volgens hun de definitie van henzelf, de christen, was.

---

<sup>143</sup> Palmer, ‘Defining Paganism’, 425.

## Bibliografie:

### Primaire Bronnen:

Alcuin, *Vita Willibrordi*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995).

Altfrid, 'De heilige Ludgerus. De Levensbeschrijving van Sint Liudger', I. Onings vert., in: I. Onings (ed.) *De Heilige Ludgerus. De Levensbeschrijving van Sint Liudger* ('s-Hertogenbosch 1937).

Eigil, *Vita Sturmii*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995).

Willibald, *Vita Bonifatii*, vert. C.H. Talbot in: Thomas F.X. Noble en Thomas Head (ed.), *Soldiers of Christ – Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995).

*Indiculus superstitionum*, vert. J.T. McNeill en H.M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, (New York 1938), 419-421.

### Literatuur:

Brunert, Maria- Elisabeth, 'Fulda als Kloster in eremo. Zentrale Quellen über die Gründung im Spiegel der hagiographischen Tradition', in: Gangolf Schrimpf (ed.), *Kloster Fulda in der Welt der Karolingen und Ottonen* (Frankfurt am Main 1996), 59-78.

Bullough, Donald A., *Alcuin: Achievement and Reputation* (Leiden 2004).

Coon, Lynda L., "Collecting the Desert in The Carolingian West", in: *Church history and religious culture* 86,1 (Leiden 2006).

van Egmond, Wolfert, 'Converting Monks: Missionary Activity in Early Medieval Frisia and Saxony', in Guyda Armstrong en Ian N. Wood (ed.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals* (Turnhout 2000) 37-46.

Bouchard, M. en Bogdan, G., "From barbarian other to chosen people: the etymology, ideology and evolution of 'nation' at the shifting edge of medieval Western Christendom", *National Identities*, 17:1 (2005), 1-23.

Broome, Richard, "Rebel Duke and Pagan King: The variety in early Carolingian depictions of Radbod of Frisia" in *Texts and Identities in the Early Middle Ages XV* (Cambridge 2011).

Broome, Richard, 'Saints, pagans, and the creation of a Christian community in early Carolingian Frisia', *Texts and Identities in the Early Middle Ages XV (Conferentie)* (Cambridge 2011).

Geary, Patrick, *The myth of nations: The medieval origins of Europe* (Princeton 2002).

Harmening Dieter, *Superstitio: überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlijn 1979).

Hen, Yitzhak , 'The Early Medieval West', in: David J. Collins ed., *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present* (Cambridge 2015), 183-206.

Markus, Robert, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge 1991).

- Mordek, Hubert, 'Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich', in: J. Jarnut, U. Nonn en M. Richter (ed.), *Karl Martell in seiner Zeit* (Sigmaringen 1994), 345-366.
- Noble, Thomas F.X. en Head, Thomas, ed., *Soldiers of Christ – Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Londen 1995).
- v. Padberg, Lutz E. *Heilige und Familie: Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger* (Mainz 1997).
- Palmer, James, *Constructions of Sanctity and the Anglo-Saxon Missions to the Continent (690-900)*, (Sheffield 2004).
- Palmer, James, "Defining paganism in the Carolingian World", in *early Medieval Europe Vol. 15.4* (2007), 402-425.
- Palmer, James, "The 'vigorous rule' of Bishop Lull: between Bonifatian mission and Carolingian church control", in: *Early Medieval Europe 13 (3)* (Oxford 2005), 249-276.
- Patzold, Steffen, "Wahrnehmen und Wissen, Christen und „Heiden“ an den Grenzen des Frankenreichs im 8. Und 9. Jahrhundert“, in: *Das Mittelalter 8* (2003), 82- 106.
- Phelan, Owen M., 'Catechising the Wild: The Continuity and Innovation of Missionary Catechesis under the Carolingians', in *Journal of Ecclesiastical History*, 61,3 (2010), 455-474.
- Raaijmakers, Janneke, *The Making of the Monastic Community of Fulda, c. 744–c. 900.*, (Cambridge 2012).
- Rambridge, Kate, "Alcuin's Narratives of Evangelism: The Life of St Willibrord and the Northumbrian Hagiographical Tradition", in: Martin Carver (ed.), *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300* (York 2003) 371-372.
- Staszak, Jean-François , "Other/otherness", in : R. Kitchin & N. Thrift (eds.), *International encyclopaedia of human geography* (Londen 2008), 43–47.
- Wood, Ian, "Pagan religions and superstitions east of the Rhine from the fifth to the ninth century", in Giorgio Ausenda (ed.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians* (Suffolk 1995), 252-279.
- Wood, Ian, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050* (Essex 2001).
- Wood, Ian, "The Northern frontier: Christianity face to face with paganism", in Thomas F.X. Noble en Julia M.H. Smith, *The Cambridge History of Christianity Vol. 3: Early Medieval Christianities, c.600-c.1100* (Cambridge 2008), 230-246.

## Appendix: De Heiligenlevens, hun hoofdpersonen en hun auteurs:

**De *Vita Willibrordi*** is geschreven door Alcuin rond 796. Alcuin (ca. 735 - 804) was geboren in York, en werd een van de voornaamste intellectuelen van zijn tijd. Hij heeft een substantieel corpus van werken achtergelaten en was als intellectueel actief aan het Karolingische hof van Karel de Grote. De hoofdpersoon in zijn *Vita Willibrordi*, Willibrord, was geboren in 658 en stierf in 739. Even als Alcuin kwam hij uit Northumbrie maar was hij vooral werkzaam op het continent, waar hij vooral werkzaam was als missionaris naar de Friezen.<sup>144</sup>

**De *Vita Bonifatii*** is geschreven door Willibald tussen 760 en 769. Over Willibald is helaas weinig bekend. Bonifatius kwam in 716 uit Engeland aan op het continent, waar hij een carrière als missionaris ambieerde. Toch werkte hij tot zijn dood bij Dokkum in 754 voornamelijk aan het organiseren van een kerkstructuur in Hesse en Thüringen.<sup>145</sup>

**De *Vita Sturm*** is rond 794 geschreven door Eigil (ca. 750-822), een monnik uit het klooster van Fulda waarover verder niet veel bekend is. Wel weten we dat hij twintig jaar onder het beleid van Sturm (715 – 779), de toenmalige abt van Fulda, heeft geleefd nadat hij de *Vita Sturm* in diens nagedachtenis schreef.<sup>146</sup>

**De *Vita Liudgeri*** is geschreven door Altfrid rond 840 . Wat er over het leven van Altfrid bekend is staat voornamelijk in relatie met zijn oom, Liudger, waarover hij de *Vita Liudgeri* schreef. Altfrid was in het jaar 839 de tweede opvolger van diens bisschopszetel in Münster. Liudger zelf was geboren in 744 en stierf na een leven als missionaris en bisschop in Frisia omtrent 804.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Noble en Head (ed.), *Soldiers of Christ*, 107-108.

<sup>145</sup> Wood, *The Missionary Life*, 58- 64.

<sup>146</sup> Noble en Head (ed.), *Soldiers of Christ*, 165-166.

<sup>147</sup> Wood, *The Missionary Life*, 100-115.