

Religieuze volkscultuur in de elfde eeuw

Een handboek voor de zielzorg als spiegel van religieus gedrag

Rob Meens

Wat weten we eigenlijk van de praktijk van de zielzorg in de vroege en hoge middeleeuwen? In de vroege middeleeuwen was deze vaak in handen van monniken, later ging ze steeds meer over in handen van seculiere clerici.¹ De doop, biecht en dodenliturgie zijn recentelijk uitvoerig bestudeerd, maar desondanks blijft het onduidelijk hoe deze centrale elementen van de middeleeuwse zielzorg in de praktijk gebracht werden.² Een veelbelovende aanpak van deze problematiek presenteerde onlangs Fred Paxton. Een in het klooster Lorsch, gelegen nabij Mainz, in de negende eeuw vervaardigd handschrift dat voor historici geen onbekende is en dat al voor veel tekstuitgaven is gebruikt, analyseerde Paxton als een codicologische eenheid. Tot dan toe had men de teksten die in dit handschrift opgenomen waren steeds uit hun context gelicht en bestudeerd alsof er geen andere teksten in hetzelfde manuscript voorkomen. Paxton beschouwt en bestudeert het handschrift echter als een zorgvuldig gecomponeerd boek, dat gericht is op de onderrichting van de seculiere clerus.³ Hierdoor kan hij een beeld geven van de vanuit Lorsch verzorgde zielzorg. Dit zullen wij hieronder ook voor een ander handschrift proberen. Het voordeel van een beschouwing van een handschrift dat in de zielzorg dienst gedaan heeft, is dat we zo een concreet beeld krijgen van die zielzorg. Door meer aandacht te schenken aan de inhoud van de teksten dan Paxton gedaan heeft, krijgen we bovendien enig inzicht in de religieuze volkscultuur waarin deze teksten gefunctioneerd hebben.

Zielzorg in Lorsch in de negende eeuw

De inhoud van het door Paxton bestudeerde handschrift uit Lorsch toont dat het niet zozeer geschreven was voor intern gebruik door de monniken uit dit beroemde Karolingische klooster, maar primair bedoeld was voor de seculiere geestelijkheid. Sommige teksten, zoals bisschoppelijke capitularia (in hoofdstukjes (*capitula*) ingedeelde teksten, door bisschoppen voor hun seculiere geestelijken vervaardigd), boeteboeken⁴, canones van concilies en verklaringen van de mis en het doopritueel, richten zich direkt tot priesters. Andere bieden hun de helpende hand bij het uitvoeren van hun pastorale plichten. Dit geldt voor de tijdrekenkundige tabellen, de kalender, de liturgische aanwijzingen voor de doop en rituelen rond ziekte, dood en begrafenis en de biechtformules, die in dit handschrift opgenomen zijn. De tabellen met de zogeheten 'Egyptische dagen', waarop men niet mag aderlaten of medicijnen tot zich moet nemen, en met prognoses voor de afloop van ziektes opgelopen op een bepaalde dag van de maancyclus, staan in verband met de zorg voor zieken en stervenden die door geestelijken verleend moest worden.

Het handschrift toont verder dat het met zorg samengesteld is. De teksten zijn, zoals uit de moderne uitgaven ervan blijkt, van hoge kwaliteit. Vaak biedt dit manuscript de beste overlevering van de opgenomen tekst. Men heeft zijn best gedaan deze teksten toegankelijk te maken door het aanbrengen van rubrieken en door de inhoud aan te geven door middel van een *capitulatio*.

De monniken uit Lorsch die verantwoordelijk waren voor de samenstelling van deze codex waren zonder twijfel geïnspireerd door de Karolingische pogingen de geestelijke vorming van de clerus te verbeteren, die beter bekend staan als de Karolingische renaissance. In het bijzonder de bisschoppelijke capitularia zijn het produkt van deze renaissance. Ze richten zich vooral op de juiste levenswijze van clerus en gelovigen. Daarnaast hebben de samenstellers van het Lorschers handschrift echter bewust aansluiting gezocht bij lokale religieuze tradities zoals die gevormd waren door Ierse en Angelsaksische missionarissen. Dit vindt zijn uitdrukking vooral in de opgenomen boeteboeken en liturgische teksten. Het is mogelijk dat het Lorschers verzamelhandschrift ontstaan is in opdracht van een van de abten uit het einde van de negende eeuw, Adalbero of Haito. Deze waren immers ook bisschop, respectievelijk van Augsburg en van Mainz, en als zodanig verantwoordelijk voor seculiere geestelijken. Aantrekkelijker is echter de door Paxton ontwikkelde gedachte dat deze codex dienst deed in de vanuit het klooster bedreven zielzorg in het Odenwald. In de negende eeuw had het klooster dit gebied gekoloniseerd en elke administratieve eenheid bekend als *villicatio*, die bestond uit een aantal gehuchten van enkele hoeven, beschikte over een parochiekerk. Het is aannemelijk dat het klooster zijn kolonisatiepolitiek, met behulp van een handschrift zoals we dat hier besproken hebben, koppelde aan vanuit die kerkjes bedreven zielzorg.

Lorsch was in de Karolingische periode een belangrijk klooster. De status van het klooster zien we weerspiegeld in de kwaliteit van de zielzorg aldaar, als we tenminste mogen veronderstellen dat het door Paxton geanalyseerde handschrift hiervan een adequaat beeld geeft. Het handschrift vertoont sporen van veelvuldig gebruik zoals blijkt uit marginale notities en toevoegingen op open plekken in het handschrift. Ook de slechte conditie van het eerste en de laatste bladen wijzen erop dat het vaak, in letterlijke zin, ter hand genomen werd.⁵ Dit wettigt de veronderstelling dat dit handschrift inderdaad beantwoordt heeft aan de bedoeling van de samenstellers en dat het dienst gedaan heeft in de zielzorg. De waarde van handschriften als deze is des te groter als we bedenken dat juist deze gebruikshandschriften het meeste gevaar liepen door de tand des tijds verloren te gaan. Niet alleen verslijt een dergelijk boek veel sneller dan een boek bedoeld voor bibliotheek of archief, maar de intrinsieke waarde van de opgenomen teksten is ook dusdanig gering dat het handschrift alle waarde verliest op het moment dat de teksten geen praktisch nut meer dienen.

In het handschrift uit Lorsch hebben we, zo kunnen we stellen, een unieke getuige van de vanuit dit klooster bedreven zielzorg. Zelfs als het niet bedoeld was voor gebruik door het eigen klooster voor het Odenwald, dan nog moeten we veronderstellen dat een handschrift uit Lorsch, al is het mogelijk voor 'export' bedoeld, een beeld geeft van de culturele ambiance waarin het vervaardigd

is. Ook een pastoraal model dat aan anderen voorgehouden wordt, weerspiegelt de eigen visie op de zielzorg. Hierin speelden doop, biecht, ziekte, dood en begrafenissen blijkbaar een centrale rol.

Iets dergelijks zien we ook bij een handschrift uit de tweede helft van de elfde eeuw, geschreven in het noorden van Frankrijk. Een analyse van dit handschrift toont dat dit niet zo zorgvuldig samengesteld is als de codex uit Lorsch. Dit duidt erop dat het niet in een vooraanstaand religieus centrum vervaardigd is. Als zodanig is het wellicht een nog authentiekere getuige van de praktijk van de zielzorg. Het toont hoe eenvoudige priesters met de zorgen en angsten van hun gelovigen omgingen.

Een Noordfrans handboek voor de zielzorg

Het in Parijs in de Bibliothèque Nationale bewaarde handschrift lat. 1207, bestaat uit twee delen.⁶ De eerste negen folio's zijn later bij de rest van dit handschrift ingebonden. Ze werden waarschijnlijk als niet zo belangrijk beschouwd, want hun formaat werd aan dat van het tweede deel aangepast. Hierbij werden de bladen opnieuw afgesneden, waardoor op sommige plaatsen delen van de tekst verdwenen zijn. Deze negen bladen zijn waarschijnlijk alleen bewaard gebleven omdat ze broederlijk opgenomen zijn bij de teksten uit het tweede deel. Het heeft er alle schijn van dat de negen bladen oorspronkelijk deel uitmaakten van een ruimer boekwerk, maar de rest van dit ruimere handschrift is niet tot ons gekomen. Dit tekent de gevaren die dergelijke gebruikshandschriften bedreigden. Gelukkig is tenminste een deel van dit handschrift bewaard gebleven want het bevat niet alleen unieke teksten, maar geeft ons ook een beeld van de praktijk van de zielzorg in de periode en in het gebied waarin dit handschrift dienst deed.

Helaas is het bij dit handschrift niet mogelijk de herkomst zo nauwkeurig vast te stellen als bij het handschrift uit Lorsch. Paleografisch is het in Noord-Frankrijk te plaatsen. Hieronder is een ruim gebied te verstaan waaronder ook het huidige België valt. De teksten die in dit handschrift voorkomen wijzen ook op een ontstaan van de codex in deze regio. Ze zijn immers bijna allemaal vooral in Frankrijk bekend geweest. Opmerkelijk is het voorkomen van een fragment van de *capitula episcoporum* van Ruotger van Trier. Deze tekst lijkt buiten het gebied waarvoor het door aartsbisschop Ruotger bedoeld was, het aartsbisdom Trier, niet bekend geweest te zijn. Als dit zo is, dan zou dat betekenen dat ons Parijse handschrift uit dit gebied stamt, dat grensde aan de aartsbisdommen Keulen, Mainz en Reims. Daarmee zou het handschrift uit het bisdom Trier zelf, of uit Toul, Verdun of Metz afkomstig zijn.

Ook chronologisch is het minder nauwkeurig te dateren dan het handschrift uit Lorsch. Op basis van het schrift is het in de tweede helft van de elfde eeuw te plaatsen. In deze richting wijst ook de inhoud. De jongste tekst uit dit handschrift die met zekerheid te dateren is, vormt weer het bisschoppelijke *capitulare* van Ruotger van Trier. Dit is ontstaan tijdens de ambtsperiode van Ruotger, dat wil zeggen tussen 915 en 929. Minder zeker is de datering van het boeteboek in

dit handschrift: het *Paenitentiale Parisiense compositum*. Op basis van de in dit werk gebruikte bronnen is het echter mogelijk dit boeteboek in het tweede of derde kwart van de elfde eeuw te dateren.⁷ Het is derhalve niet uit te sluiten dat het handschrift lat. 1207 van de Franse nationale bibliotheek de autograaf van dit boeteboek bevat.

Dat het handschrift niet zo nauwkeurig te dateren en te lokaliseren valt, zegt evenwel ook iets over het praktische karakter van de tekst. Met name de grote scriptoria, zoals dat van Lorsch, maar ook die van bijvoorbeeld St. Gallen of Fleury, zijn goed bestudeerd. De daar geschreven handschriften zijn dan ook goed te dateren en te lokaliseren. Handschriften afkomstig uit minder belangrijke centra zijn om deze reden vaak minder goed te plaatsen. Voor onze kennis van de praktijk van de zielzorg zijn het echter wellicht juist de teksten die buiten de belangrijke centra ontstaan zijn, die ons het beste inlichten over de dagelijkse gang van zaken. Zij zijn immers ontstaan in een sociale omgeving die het dichtst aansluit bij datgene wat we willen bestuderen: het feitelijke religieuze gedrag van de gewone gelovigen.⁸ Dat de tekst van het boeteboek veel schrijffouten bevat, is in dit kader geen nadeel maar een voordeel.⁹

De inhoud van dit handschrift geeft aanleiding tot de veronderstelling dat we met een handboek voor de zielzorg te maken hebben. De meeste plaats in het handschrift zoals dat tot ons gekomen is, neemt het *Paenitentiale Parisiense compositum* in. Boeteboeken nu waren primair bedoeld voor gebruik in de zielzorg. Deze lijsten met mogelijke overtredingen van christelijke leefregels waren bedoeld als hulp voor de biechtvader bij het bepalen van de op te leggen boete. De beschrijvingen van niet getolereerd gedrag die deze teksten ons bieden, geven ons inzicht in de volkscultuur van die tijd.¹⁰ Bepalingen uit boeteboeken kregen weliswaar soms een juridische status en de teksten deden ook dienst in het bisschoppelijke gericht, maar de primaire doelstelling van dit genre bleef pastoraal.¹¹ Aansluitend op het boeteboek volgen twee capitula van het bisschoppelijke *capitulare* van Ruotger van Trier. Ook dit genre was primair voor de seculiere clerus bedoeld. De bisschoppen vaardigden deze teksten immers uit ter onderrichting van de hun ondergeschikte geestelijken.¹² In de korte fragmenten in ons handschrift worden de priesters rechtstreeks aangesproken op hun verantwoordelijkheid voor doop, begrafenissen, biecht en andere sacramenten.¹³ De volgende tekst is een korte preek over het laatste oordeel, toegeschreven aan Augustinus. Ook deze zal voor gebruik door een geestelijke gedacht zijn. De preek roept aan het einde op om de zondige levenswijze te veranderen, begane zonden te verwerpen en boete te doen, en sluit zodoende aan bij het boeteboek in hetzelfde handschrift. Hierop volgt een bepaling van de *Canones Apostolorum* over de doop. Het gaat hier om de vraag of een priester of bisschop de dopeling een of drie keer moet onderdompelen. Ook hier worden derhalve priesters op hun zielzorgelijk handelen aangesproken. Het handschrift breekt tenslotte af na het tweede kapittel van de *Scarapsus Pirminii*, hier als een homilie van Augustinus aangeduid. Deze tekst biedt een korte catechese van het christelijke geloof en is als 'Missionsbüchlein' gekarakteriseerd. Hij raakt vaak aan dezelfde onderwerpen als boeteboeken en is in dezelfde context overgeleverd.¹⁴

We kunnen rustig veronderstellen dat ook deze tekst bedoeld was voor geestelijken werkzaam in de zielzorg.

Het handschrift bevat uitsluitend de eerste twee hoofdstukken van de *Scarapsus Pirminii*. Hierin wordt allereerst de geestelijkheid tot de verkondiging van het werk opgeroepen en vervolgens de gelovigen tot gehoor geven aan de geestelijken. In het tweede kapittel wordt de val van de engelen beschreven. Deze delen lijken voor een homilie minder geschikt. Het is daarom aannemelijk dat de tekst oorspronkelijk compleet geweest is. Ook in andere handschriften is de *Scarapsus* immers als homilie gekenmerkt.

De zielzorg

We kunnen stellen dat het eerste deel van het handschrift Parijs, BN, lat. 1207, onderdeel uitgemaakt heeft van een handboek bedoeld voor de zielzorg. Dit handboek is in de tweede helft van de elfde eeuw in het noorden van Frankrijk of in het huidige Belgische gebied te situeren. Opmerkelijk hierbij is dat de opgenomen teksten van zeer oude datum zijn. Het *Paenitentiale Parisiense compositum* is weliswaar pas in de elfde eeuw ontstaan, maar het is grotendeels gebaseerd op de *Excarpsus Cummeani*, een boeteboek ontstaan in het tweede kwart van de achtste eeuw.¹⁵ Het bisschoppelijk *capitulare* van Ruotger van Trier stamt uit de eerste helft van de tiende eeuw, maar ook deze tekst bouwt grotendeels voort op een ouder werk, namelijk het bisschoppelijke *capitulare* van Radulf van Bourges, dat tussen de jaren 853 en 866 gecomponeerd werd. De preek over het einde der tijden die aan Augustinus toegeschreven is, gaat niet terug op deze Noordafrikaanse kerkvader uit het einde van de vierde eeuw. Voorlopig is het niet mogelijk deze tekst nauwkeurig te dateren. De *Canones Apostolorum* stammen uit de derde eeuw en werden al door Dionysius Exiguus in het kerkelijke recht van de Latijnse kerk geïntroduceerd, al had hij enige bedenkingen bij de autoriteit van deze bron. Het probleem dat hier behandeld wordt, namelijk of de dopeling eenmalig of drievoudig ondergedompeld moest worden, was een van de problemen in de strijd van Alcuinus met de adoptionisten, die een eenmalige onderdompeling propageerden.¹⁶ Het is evenwel onduidelijk of de bepaling in het Parijse handschrift op invloed van de adoptionisten teruggaat. Waarschijnlijker lijkt het te veronderstellen dat de opname van deze bepaling met onderrichting van de geestelijke stand te maken heeft. De *Scarapsus Pirminii* is handschriftelijk al in de achtste eeuw overgeleverd. Of deze tekst daadwerkelijk aan Pirminus van Reichenau toegeschreven moet worden, valt nog te bezien. De inhoud ervan sluit aan bij de leefwereld van *monachi peregrini*, de, vooral Ierse, rondtrekkende monniken die veel aan missie en zielzorg deden.¹⁷ Slechts één van de tien handschriften met dit werk schrijft het aan Pirminus toe. Het werk lijkt in elk geval toegesneden op een pas gekerstende bevolking.¹⁸

Het Parijse handschrift bevat dus voornamelijk oude teksten, waarvan de *Scarapsus Pirminii* en de *Excarpsus Cummeani*, de belangrijkste bron voor het opgenomen boeteboek, dienst gedaan hebben bij het kersteningsproces onder

pas bekeerde bevolkingsgroepen. Dit suggereert dat de kerstening in het gebied waarvoor dit handboek bedoeld was nog niet erg ver voortgeschreden was. Vermoedelijk hebben we dan ook met een handboek voor de zielzorg op het platteland te maken. Daar verliep het proces van de christianisering moeizamer dan in de steden, die immers zetels van bisschoppen waren. Toch zullen we zien dat in het proces van kerstening enige vorderingen gemaakt werden.

Het handschrift is geconcentreerd rond twee fenomenen: religieus ritueel en onderrichting. Onder de religieuze rituelen – die in dezelfde periode als sacramenten gedefinieerd worden – gaat de aandacht vooral uit naar de biecht. Het boeteboek is de eerste en de omvangrijkste tekst in het manuscript, een bepaling van de *Capitula* van Ruotger van Trier raakt aan dit thema en de pseudo-augustinse preek roept op het einde op om voor begane zonden boete te doen. Ook de *Scarapsus Pirminii* legt grote nadruk op zondigheid en boetvaardigheid. Ruotgers *capitula* en de bepaling uit de *canones Apostolorum* stellen de doop centraal, terwijl dit ritueel ook in het boeteboek aan bod komt.¹⁹ Over het ritueel van de mis geeft dit handboek minder informatie, hetgeen mogelijk veroorzaakt wordt doordat hiervoor een ander handschrift gebruikt werd. De preek toegeschreven aan Augustinus en de *Scarapsus Pirminii* dienden voornamelijk ter onderrichting van de gelovigen en ook het boeteboek heeft als zodanig dienst gedaan. De biecht diende immers niet alleen ter correctie maar ook ter instructie.²⁰

Ritueel

Dat kerkelijke rituelen voor de gelovigen zeer belangrijk waren, blijkt niet alleen uit de aandacht hiervoor in dit manuscript, maar ook uit een van de bepalingen van Ruotger van Trier die hier overgenomen is.²¹ De gelovigen waren zelfs bereid de priester voor deze diensten te betalen of hem hiervoor geschenken te geven. Ruotger verbiedt immers aan priesters om voor het verrichten van rituele handelingen een betaling of een gift te verlangen (“nullum inde requirentes nisi eis sponte aliquid datum fuerit”). De bepaling spreekt van een aantal kerkelijke rituelen waarvoor gelovigen blijkbaar bereid waren te betalen: de doop, begrafenissen, het opleggen van een boete en het afleggen van een eed in de kerk (*de sacramento in ecclesia faciendo*).²²

De doop

Behalve in geval van nood, moest een priester volgens Ruotger alleen op vaste tijd, namelijk met Pasen en Pinksteren, de doop toedienen. Op deze feestdagen dienden alle priesters uit hun *cella* te komen en zich in de dorpen te verzamelen. Wat precies met *cella* bedoeld wordt, is onduidelijk. Mogelijk gaat het om kleine kerkjes of kapellen, maar het is niet uitgesloten dat hiermee kloosters bedoeld worden. In dat geval zou het gebruik van deze term er dus op wijzen dat de zielzorg, net als in Lorsch, vanuit een klooster bedreven werd. In het dorp hield de priester een dienst en doopte hij de dopelingen, waarbij zij driemaal

ondergedompeld werden. Daarna keerde hij terug naar zijn eigen kerk (*propria ecclesia*) met de gedoopten en de overige parochianen (*ceteri subiecti*) en vierden zij een plechtige mis. De gedoopten en zij die hen uit de doopvont opgenomen hadden, de peetouders, gingen daarbij allen te communie. De gedoopten liepen een week in witte gewaden en werden elke dag met fakkels door hun geestelijke ouders naar de kerk gebracht. Daar ontvingen zij het lichaam en het bloed van de Heer, een week lang elke dag tot de volgende zondag.²³

De doop is hier een publiek ritueel dat op de grote feesten van Pasen en Pinksteren plechtig gevierd werd en de vernieuwing van de christelijke gemeenschap lijkt te weerspiegelen. Dat dit ritueel samenviel met de lente, zal de idee van vernieuwing alleen maar versterkt hebben.²⁴ De doop was blijkens de *Scarapsus* een verbond (*pactum*) met God. Dit werd benadrukt door de christelijke naam die men van de priester ontving²⁵, door het afzweren van de duivel en het afleggen van de geloofsbelijdenis. De laatste twee zaken konden voor de (te jonge) dopeling ook door diens spirituele ouders gedaan worden.²⁶

De doop was tevens een gelegenheid voor het smeden of het versterken van sociale banden. De geestelijke ouders, zij die de dopeling uit de doopvont aannamen, werden door een sterke band met de dopeling en zijn of haar familie verbonden. Deze spirituele verwantschap ging zo ver dat huwelijksbeletselen voortkomend uit bloedverwantschap ook golden voor deze geestelijke verwantschap. Met andere woorden, door het aannemen van een dopeling werd het onmogelijk om met iemand van die familie te huwen.²⁷

Het is moeilijk vast te stellen op welke leeftijd men zich liet dopen. Blijkbaar gaat het niet altijd om kinderen. De tekst schrijft immers voor dat zieken, zij die in doodsnood zijn en mensen die bevangen zijn door vrees voor heidenen, te allen tijde gedoopt mogen worden. Dit suggereert althans dat mensen op gevorderde leeftijd soms nog niet gedoopt waren. Een bepaling uit het boeteboek van Theodorus van Canterbury († 690) legt een zwaardere boete op aan ouders wier kind ongedoopt overlijdt, als dat kind ouder is dan drie jaar. Dit suggereert dat men tenminste ten tijde van Theodorus meende dat een kind voor zijn derde jaar gedoopt diende te zijn.²⁸ Een bepaling van deze strekking ontbreekt in het *Paenitentiale Parisiense compositum* hetgeen onderstreept dat de kinderdoop hier niet vanzelfsprekend was. Het boeteboek neemt wel een bepaling over waarin gesteld wordt dat catechumenen niet met gedoopten of met heidenen samen mogen eten, (c.93). Blijkbaar waren dit actuele categorieën.²⁹

Een priester had de plicht een ziek kind dat hem aangeboden werd terstond te dopen, ook als het kind niet tot zijn parochie behoorde (*de cuiuslibet parrochia*). Het fragment van Ruotgers *capitula* houdt aan een priester voor die hierin nalatig geweest is met als gevolg dat het kind ongedoopt komt te overlijden, dat hij voor het verloren gaan van deze ziel verantwoording tegenover God zal dienen af te leggen. In het boeteboek lezen we dat een priester in dat geval uit zijn ambt ontzet moet worden (c.60).³⁰ Kennelijk werd de moeder verantwoordelijk gehouden voor het tijdig dopen van een kind. Als een kind zonder doopsel sterft door nalatigheid (van de moeder mogen we aannemen), moet zij namelijk drie jaar buiten de kerk boete doen, waarvan één op water en brood en

moet zij haar hele leven op vrijdag vasten. Aan de hoge boete voor moeder en priester valt af te lezen dat het als een ernstig vergrijp gezien werd indien een kind ongedoopt overleed. Aangezien hier de termen *parvulus* en *infans* gebruikt worden, kunnen we ervan uitgaan dat het hier om jonge kinderen gaat, tot een jaar of zeven.³¹ De kinderdoop was derhalve geen algemeen verschijnsel.

De biecht

Het zieleheil was blijkbaar zeer belangrijk. Niet alleen de bezorgdheid om de doop is daar een uiting van, maar ook de aandacht voor de biecht. Uit het gegeven dat priesters geen betaling mogen vragen voor het opleggen van een boete, blijkt dat de gelovigen belang stelden in deze wijze van zondenvergeving.³² Het is ironisch dat fragmenten van het *capitulare* van Ruotger van Trier hier verbonden zijn met een boeteboek, een genre waarvan de Trierse aartsbisschop een groot tegenstander was.³³ Dat het bij de boetedoening gaat om de in Wales en Ierland privaat gehouden biecht, blijkt uit het liturgische deel van het boeteboek. Deze *ordo* geeft aanwijzingen voor het verloop van de biecht.

Helaas vermeldt het werk niet waar de biechtvader de boeteling ontvangt. Zodra deze bij hem gekomen is, moet hij hem eerst ondervragen over de elementaire zaken des geloofs. Het gaat dan om het geloof in de Drieuldigheid, de lijfelijke wederopstanding van de doden en de bereidheid van de zondaar om ook aan anderen hun schuld te vergeven. Als de zondaar tot dit laatste bereid is en op de andere vragen met 'ik geloof' heeft geantwoord, moet de biechtvader hem vragen naar zijn zonden. Het lijkt erop dat de biechtvader de zondaar naar diens zonden vroeg aan de hand van de hoofdzonden. Bij het opleggen van de boete moet de biechtvader rekening houden met de persoon van de zondaar en de mate van schuld. De in het werk genoemde boetes moeten dus niet mechanisch opgelegd worden, maar zijn slechts als leidraad bedoeld. Het onderscheidingsvermogen van de biechtvader, diens *discretio*, is zeker zo belangrijk.

Nadat de boeteling zijn zonden beleden had en hem een boete opgelegd was, moest de biechtvader knielen en zo de zeven boetpsalmen (psalm 6, 31, 37, 50, 101, 129 en 142) en bijbehorende litanieën zeggen. Daarna moeten zij het Onze Vader bidden, gevolgd door acht korte smeekgebeden. Daarop volgen zes langere gebeden, die de bemiddelende rol van de priester tussen God en de zondaar benadrukken. De *ordo* besluit met een optatieve absolutieformule. Hierin wordt aan de almachtige God, die Petrus en de overige discipelen de macht gegeven heeft te binden en te ontbinden, gevraagd om de boeteling van alle boeien van de zonden te bevrijden en hem het eeuwige leven te schenken.

Het boeteboek geeft het totale verloop van de biecht weer, met het begin, de feitelijke biecht en het verlenen van de absolutie. Dit is een aanwijzing voor het praktische oogmerk waarmee deze tekst gecomponeerd is. De tekst suggereert dat de absolutie meteen na afloop van de biecht verleend wordt, voordat de boeteling de mogelijkheid gehad heeft de opgelegde boete te verrichten. In tegenstelling tot het ritueel voor de doop, is het biechtritueel geen zaak van de kerkgemeenschap. Het hele ritueel speelt zich af in de beslotenheid van biecht-

vader en boeteling. De in het boeteboek opgelegde boetes zijn evenwel niet in alle gevallen geheim te houden. Niet alleen zijn lange periodes van vasten en sexuele onthouding moeilijk te verbergen, ook de beschikking dat in bepaalde gevallen de boete 'buiten' vervuld moet worden, wat waarschijnlijk wil zeggen onder uitsluiting van de communiegang, kon voor de gemeenschap niet verborgen blijven. In die zin is de private biecht zeker niet strikt privé. Het grote verschil met de kanonieke boetedoening, die het prerogatief van de bisschop was, is echter dat er geen publiek ritueel verbonden was aan het opleggen van de boete en het verzoenen van de penitent.³⁴

De mis

Het Noordfranse handboek licht ons uitvoerig in over het ritueel van de doop en de biecht. Andere kerkelijke rituelen krijgen minder aandacht. We moeten derhalve veronderstellen dat de gebruiker van dit manuscript ook over andere handschriften beschikte, waarschijnlijk met teksten van liturgische aard, zoals een sacramentarium. Zoals gezegd richt ons handschrift zich op doop en biecht. Daarnaast zal de mis zeker ook een belangrijke rol gespeeld hebben. Alleen de *Scarapsus*, en dan nog in het niet in dit handschrift overgeleverde deel, geeft enige informatie over de mis. Hier worden de gelovigen opgeroepen om op alle plechtige feestdagen, op zondagen en op de feestdagen van heiligen, martelaars en belijders naar de kerk te komen om er te waken, tot God te bidden en de eucharistie te ontvangen.³⁵ Wanneer de gelovigen in de kerk bijeenkomen, moeten ze wierook, kaarsen of lampolie meenemen en offergaven die op het altaar gewijd worden. In de kerk past waardig gedrag: men mag er niet praten; men mag er geen rechtzittingen houden, geen handel drijven of ijdele verhaaltjes (*fabolas ociosas*) vertellen. Men moet in de kerk in stilte in zijn hart bidden, psalmen zingen en oplettend luisteren naar het woord Gods en de Heilige Schrift.³⁶

Voor het ontvangen van de communie was het nodig dat de gelovigen in reine staat (*mundo corde*) verkeerden. Zij dienden zich enkele dagen tevoren van omgang met hun vrouw te onthouden. Ook wordt gesteld dat men boete gedaan moet hebben en door de priesters weer verzoend moet zijn, voordat men mag communiceren.³⁷ Volgens het boeteboek mogen vrouwen tijdens hun menstruatie en tijdens een periode van veertig dagen na een bevalling het kerkgebouw niet betreden, noch de communie ontvangen. Dit geldt zowel voor lekenvrouwen als voor religieuzen (c.123). Vrouwen golden in deze periodes als onrein, hetgeen ook de reden was waarom men in deze gevallen geen sexuele omgang met hen mocht hebben.³⁸ Het lijkt erop dat ook eenieder die een mens gedood had dusdanig 'besmet' was dat hij het kerkgebouw alleen na een reinigingsperiode van veertig dagen mocht betreden.³⁹ Niet alleen de ruimte van de kerk moet van allerlei smetten gevrijwaard blijven, maar ook de heilige dag dient in bijzonder opzicht geëerd te worden. Men mag op zulk een dag geen arbeid verrichten, zo stelt de *Scarapsus*. In afwijking van andere werken uit dit

genre, komt deze problematiek in het boeteboek evenwel niet voor.⁴⁰ Dit lijkt erop te duiden dat deze norm al in hoge mate gemeengoed was.

Instructie

Het handschrift besteedt daarnaast veel aandacht aan de instructie van de gelovigen. Dit geschiedt in de twee preken en in het boeteboek. Deze instructie toont ons de kerkelijke voorschriften zoals ze direkt aan de gelovigen voorgehouden werden, maar ook aspecten van de religieuze volkscultuur die afweken van de kerkelijke voorschriften. We zullen nu onze blik hierop richten.

De preek

In de preek getiteld 'Over het laatste oordeel' wordt het lot van de zondaars tegenover dat van de heiligen gesteld. Terwijl de heiligen God tegemoet zullen vliegen en altijd met Hem zullen zijn, zullen de zondaars beschaamd worden en ten onder gaan. Dan zal er geweest zijn. De Heer zal zijn heiligen van de zondaars scheiden en hen in hemelse huizen onderbrengen, terwijl de zondaars in een oven van brandend vuur geworpen worden, dat door de duivel en zijn engelen bereid is. Daar zal geweest klinken en tandengeknars. Wee hen, die bij de duivel zullen verblijven. Tot in eeuwen der eeuwen zal de rook van de folteringen omhoog stijgen. Er zal geen rust zijn, geen toevluchtsoord, doch slechts het vuur. Het is een plaats van duisternis waar geen licht zal zijn. En God zal nooit meer aan hen denken.

De preek eindigt met een oproep aan de toehoorders om nu er nog tijd is hun zonden te berouwen en boete te doen. Het is duidelijk dat de uitvoerige schildering van de verschikkingen van de verdoemden ertoe moet leiden dat de zondaars van de kwade weg terugkeren en door boetedoening hun geweten ontlasten. Het expliciete beroep op biecht en boete moeten we ongetwijfeld zien in verband met het boeteboek dat eerder in het handschrift opgenomen is. Het is goed voorstelbaar dat een priester alvorens de biecht af te nemen zijn gehoor een dergelijke preek voorgehouden heeft. De preek geeft de gelovigen echter weinig houvast voor hun feitelijke gedrag. Ze is geheel erop gericht om de mensen ervan te overtuigen dat zondaars een slecht lot wacht en dat ze door boetedoening en door hun leven te beteren dat lot kunnen ontlopen. Praktischer informatie is te vinden in de *Scarapsus Pirminii* en het boeteboek.

De Scarapsus Pirminii

De *Scarapsus Pirminii* biedt een compendium van het christelijke geloof met de belangrijkste leefregels.⁴¹ De samenvatting van de heilsgeschiedenis concentreert zich rond het begrip zondigheid. De val van de engelen, het scheppingsverhaal, de zondeval, de zondvloed, de tien geboden, de door God gezonden profeten worden alle in een zich herhalend patroon van zondigheid en correctie gepresenteerd. Tenslotte zendt God Zijn zoon om door nederigheid de duivel te overwinnen en door Zijn kruisdood de mensheid te verlossen.

Ook in de weergave van Jezus' leven krijgt de zondigheid veel aandacht. Hij preekte tot de Joden en andere volken dat zij af moesten zien van alle slechte en duivelse werken en boete moesten doen.⁴² Ze dienden zich te laten dopen en Zijn voorschriften, neergelegd in de vier evangeliën en de rest van de Heilige Schrift, in acht te nemen. Hij koos twaalf apostelen om het geloof te verkondigen en te dopen ter vergeving van de zonden van allen en leerde hen het 'Onze Vader'. Hierop volgt het verhaal van Jezus' wonderen, Zijn vasten in de woestijn en de verzoeking van de duivel. Via de overeenkomst met de verzoeking van Adam is dit aanleiding om de hoofdzonden uiteen te zetten. Dit zijn: *gula, vana gloria, cupiditas, fornicatio, luxuria, immunditia, impudicitia*. Er wordt hier niet teruggegrepen op een van de klassieke indelingen in zeven hoofdzonden, al is er wel van enige hiërarchie sprake.⁴³

Dan volgt het lijdensverhaal. Ook hier zien we weer de nadruk op vergeving en doop, want het bloed en het water dat uit Christus' zijde vloeien symboliseren de verlossing en de doop (c.8, p.39). De afdaling in het voorgeborchte van de hel om alle rechtvaardigen te verlossen die daar wegens de *originalia peccata* (de erfzonde) vastgehouden werden, krijgt eveneens aandacht. Dan volgt de Verrijzenis, Hemelvaart en Pinksteren, waarbij het accent valt op de opdracht aan de apostelen om het woord Gods te verkondigen, te dopen en de mensen te leren zich aan alle christelijke geboden te houden. Tenslotte wordt de apostolische successie toegelicht, die de bisschoppen, priesters, diakens en personen met een lagere wijding tot wettige opvolgers van de apostelen maakt. Tot zover gaat het beknopte overzicht van de heilsgeschiedenis. Hierop volgt een tweede deel, waarin christelijke leefregels voorgesteld worden.

De gelovigen wordt de dag van hun doop in herinnering gebracht; de dag waarop men met God een *pactum*, een verbond is aangegaan, waarop men door de priester bij zijn naam genoemd is. Maar wie slechts in naam christen is en niet in daden, mag zich er niet op beroemen waarlijk christen te zijn. Hij slechts is christen, die Christus in alles navolgt. Hij moet het goede doen en het kwade nalaten. En dat kwaad komt voort uit de acht kardinale zonden (*principalia vitia*).⁴⁴ De hoofdzonden betreffen echter de intentie van de mens en zijn weinig concreet. Van welke daden men zich concreet dient te onthouden, wordt vervolgens uitvoerig uit de doeken gedaan.

Hier staat doodslag of moord bovenaan. Daarna volgt een verbod op overspel, op echtscheiding, op het aangaan van een huwelijk met verwanten (tot in de zesde graad), op sexuele omgang met een menstruerende vrouw. Ook gierigheid, woeker, het gebruik van valse maten en gewichten stroken niet met het christelijk geloof. Hetzelfde geldt voor het ontvoeren van mensen, diefstal, het uitspreken van een onrechtvaardig oordeel, het iemand onrecht aandoen en kwaad met kwaad vergelden. Het onderdrukken van vreemden, weduwen, wesen en armen komt evenmin overeen met een christelijke levenswijze. Een christen beware zich bovendien voor meened, het geven van een vals getuigenis of het daarmee instemmen, voor godslastering, de leugen, oneervolle woorden, veel praten en lachen, kwaadspreken over zijn naaste en vervloeking. Haat was uit den boze evenals het veroorzaken van twisten en andere vormen van

onenigheid die als een ernstige inbreuk op de publieke orde ervaren werden (*scandalum*).⁴⁵

Een christen mocht ook niet alles eten. Hij diende zich te onthouden van aas, bloed, en van dood gevonden dieren die aangevreten zijn door wilde beesten.⁴⁶ Dronkenschap was net zo min toegestaan als iemand anders tot dronkenschap aanzetten. Een vrouw mocht geen abortusopwekkende drank tot zich nemen of een pasgeboren kind doden. Een vrouw mocht evenmin duivelse drankjes nemen om een conceptie te voorkomen. Merkw aardig genoeg is dit het enige gebod dat niet met bijbelteksten gestaafd wordt.

Hierop volgt een lange lijst met religieuze rituelen die niet met de christelijke leer in overeenstemming waren. Hieronder vallen bijvoorbeeld het aanbidden van afgoden, religieuze rituelen bij bomen, stenen en bronnen, waarbij men bad en geloftes aflegde, het raadplegen van allerlei soorten van waarzeggers, van wie sommigen uit de vlucht van vogels of op andere "slechte en duivelse wijze" de toekomst trachtten te voorspellen, het vieren van niet-christelijke feestdagen zoals de Vulcanalia en Kalendae, verkleedpartijen op de laatstgenoemde dag, het aanhouden van 'tijden' voor het doen of nalaten van bepaalde dingen, het geloof hechten aan onweermakers, het aanroepen van de maan als zij verduisterd wordt en het dragen van amuletten. Het gaat hier om een uitgebreide catalogus van als 'heidens' aangemerkte praktijken, die we in een groot aantal geschriften uit de vroege middeleeuwen tegenkomen.⁴⁷ De formulering is ook hier traditioneel, waardoor het niet duidelijk is wat deze veroordelingen betekenen. Kwamen al deze praktijken op grote schaal voor of nam men ze alleen op vanwege de kracht van de schriftelijke traditie?

Nadat op de zondagsplicht gewezen is wordt vervolgens toegelicht dat men rein van hart de communie dient te ontvangen. Iemand die zware zonden (*capitalia crimina*) begaan heeft mag het lichaam en bloed van de Heer niet ontvangen voordat hij gebiecht heeft en oprecht boete gedaan heeft naar het oordeel van een priester. Aangezien niemand lange tijd zonder het lichaam en bloed van Christus mag blijven, moet eenieder die een zonde gedaan heeft een oprechte biecht (*pura confessio*) afleggen bij een priester en een waarachtige boete doen. Na de boete mag hij de eucharistie weer ontvangen. De *Scarapsus* benadrukt dat wie tegen een van de genoemde geboden gezondigd heeft, niet hoeft te wanhopen aan de barmhartigheid Gods. Biecht en boete geven altijd redding.

De *Scarapsus* licht concreet toe hoe, volgens een oud adagium, 'teggengestelden met hun tegengestelde genezen worden'.⁴⁸ De gierigaard dient vrijgevigheid te beoefenen, de dronkaard en vraatzuchtige dient zich in drank en voedsel te matigen, wie zich aan seksuele misdrijven schuldig maakt, dient kuis en rein te blijven, wie vertoornd is, moet geduldig blijven, wie triest is vanwege aardse zaken, dient zich te verheugen vanwege de beloofde eeuwigdurende goede zaken, wie lui en traag is, moet met eigen handen werk verrichten, wie iets doet vanwege ijdele, aardse roem, moet beginnen in goede werken alleen God te behagen voor de eeuwige beloning en de hemelse glorie, wie trots is, tenslotte, moet nederigheid betrachten.

Opdat het voorgaande beter “in de harten en het verstand” van het publiek blijft hangen, geeft de *Scarapsus* op het einde een korte samenvatting van het werk. Er volgt een geloofsbelijdenis. Vervolgens wordt erop gewezen dat alle mensen zullen verrijzen uit de dood op een leeftijd van dertig jaar, op welke leeftijd we ook overleden mogen zijn: als klein kind of als oude man, of zelfs als ongeboren vrucht. Dan zullen allen geoordeeld worden: de rechtvaardigen en de zondaars. De rechtvaardigen en de zondaars die een ware boete gedaan hebben en in goede daden volhard hebben, zullen aan het koninkrijk Gods deelhebben. Maar ziel en lichaam van hen die gezondigd hebben en geen ware boete gedaan hebben en die in kwade werken volhard hebben, zullen in de hel eindeloos gepijnigd worden.

De gelovigen dienen in de Drieëenheid te geloven en zich van kwade zaken te onthouden. Deze worden nog eens kort genoemd. Geen christen dient zich hieraan over te geven en gebeurt dit toch, dan moet hij zich snel beteren door een eerlijke biecht (*pura confessione*) en een ware boete (*vera penitentia*) gekoppeld met goede werken en rechtvaardige aalmoezen. Men dient zich ook aan de christelijke geboden te houden: Men moet vriend en vijand beminnen, zonder ophouden bidden en God in alles dankzeggen. Men moet vaak in de kerk bijeenkomen met een devoot gemoed en een recht geloof. Dan volgt een opsomming van ‘heidense’ praktijken die niet in de kerk, maar ook niet elders, mogen plaatsvinden, waarbij weer een breed scala aan toekomstvoorspellers de revue passeert. Hun goede geloften aan God dienen de gelovigen in de kerken te vervullen. Zij moeten de tienden afdragen en van de rest aalmoezen geven, want aalmoezen delgen zonden. Wie niet genoeg bezit om aalmoezen te geven, die moet de goede wil bezitten om dat te doen en deze goede wil zal evenveel waard zijn als de daad zelf.

Christenen moeten elkaar altijd in ere houden, in het bijzonder geldt dit voor kinderen jegens hun ouders en gelovigen jegens hun priesters. Vervolgens worden de acht werken van barmhartigheid opgesomd.⁴⁹

Christenen dienen de geloofsbelijdenis en het Onze Vader te kennen en deze hun kinderen te leren. Doopouders, zij die een kind uit de doopvont aangenomen hebben en voor hem de doopbelofte afgelegd hebben, worden op hun verantwoordelijkheid gewezen. Zij dienen hun petekind te onderrichten en zonodig te corrigeren en te berispen. Dit moet men ook bij zijn ondergeschikten doen, opdat zij sober, kuis en rechtvaardig leven.⁵⁰ Men moet met hart en mond de waarheid spreken, de kuisheid bewaren, sober en spaarzaam zijn in drank en voedsel, graag vasten, ouderen in ere houden, jongeren op geestelijke wijze beminnen en de vrede bewaren. Liefde en vreugde, vrede, geduld, welwillendheid, goedheid, hoop, geloof en andere deugden dient men in zijn hart te dragen en in gedachten, woorden en daden te uiten.

Men moet zichzelf niet bedriegen. Ieder die na de doop doodzonden (*mortalia crimina*) begaan heeft, zoals doodslag of moord, overspel, ontucht, diefstal en andere, zal het hemelrijk niet binnengaan tenzij hij boete doet, aalmoezen geeft en in goede werken volhardt. Maar we moeten ook geloven dat de ergste zondaar gered zal worden door boete te doen en aalmoezen te geven en

nadien een goed leven te leiden. Daarom moeten wij ons leven beteren en niet meer zondigen in gedachten, woord of daad, zo besluit de *Scarapsus*.

Het zal duidelijk zijn dat de *Scarapsus* met zijn nadruk op de zonde, biecht en boete in ons handschrift niet misstaat. Het vormt als het ware de rechtvaardiging van de bepalingen in het boeteboek. Het is niet verwonderlijk dat deze tekst vaak samen met een dergelijk werk overgeleverd is. Naast een rechtvaardiging van leefregels, biedt hij zoals gezegd veel instructie; niet alleen in de samenvatting van de heilsgeschiedenis en in de concrete leefregels, maar ook door de hele tekst verspreid in de vorm van korte uiteenzettingen over primaire christelijke zaken. De tien geboden, de twaalf apostelen, het Onze Vader, de hoofdzonden, de kerkelijke feestdagen, diverse geloofsbelijdenissen, christelijke deugden, en de acht werken van barmhartigheid worden alle in extenso genoemd, sommige zelfs meermalen. Kennelijk achtte men kennis hiervan bij christenen gewent.⁵¹ Voor de geloofsbelijdenis en het Onze Vader wordt dit ook expliciet gezegd. Van de andere moeten wij dit aannemen vanwege de aandacht die hieraan geschonken wordt.

Het boeteboek

Niet alleen in preken zullen de gelovigen onderricht zijn in de vereisten van het christelijke geloof. Ook de biecht moet deels een instruerende functie gehad hebben. Dit zien we bijvoorbeeld al in het ritueel van de biecht, waarin, zoals we gezien hebben, de priester de biechteling naar enige elementaire geloofswaarheden diende te vragen. Ook de hoofdzonden kwamen daarbij klaarblijkelijk aan bod. Daarnaast mogen we aannemen dat gelovigen vaak pas in de biecht erachter kwamen welke handelingen door hun priester als zondig aangemerkt werden. Er zijn immers nogal wat voorschriften die we alleen uit boeteboeken kennen. Voedselvoorschriften bijvoorbeeld, komen haast uitsluitend in boeteboeken voor. Hetzelfde geldt voor een groot aantal voorschriften met betrekking tot het seksuele.⁵²

Welke voorschriften worden in het boeteboek in ons Parijse handschrift nu aan de orde gesteld? Het begint met zonden van de geest: trots aan anderen verwijten maken, pochen op zijn goede daden, afgunst, toorn koesteren zonder er uiting aan te geven, hoogmoed, ketterij enzovoort (cc.1-12). Vervolgens komen allerlei vormen van geloof aan bod die door de kerk als bijgeloof bestreden werden. Ook hier weer zien we het voorspellen van de toekomst in allerlei vormen. Daarnaast wordt het anderen kwaad berokkenen door toverij genoemd. Magie kon echter ook voor het opwekken of aanwakkeren van amoureuze gevoelens worden gebruikt. Hierbij liet men de geliefde blijkbaar bloed of sperma eten. Verder worden rituelen die de gezondheid moesten bevorderen genoemd, waarbij men een ziek kind op het dak of in de oven legde of graan verbrandde op de plek waar iemand overleden was. Ook het deelnemen aan rituelen bij bronnen of bomen wordt hier weer genoemd (cc.13-24). Na een bepaling over liegen en het zweren op heilige zaken, volgt een aantal bepalingen over diefstal, ontvoeringen, hulp bij verwoestende invallen van barbaren en

brandstichting (cc.26-34). Hierbij sluit een bepaling over woeker aan, gevolgd door enkele over meined en het afleggen van een vals getuigenis (cc.35-42). Moord en doodslag in allerlei vormen zijn het onderwerp van de volgende dertien bepalingen (cc.43-55). Hierbij sluiten bepalingen aan over infanticide, abortus en het zonder doopsel overlijden van kinderen (cc.56-63). Opmerkelijk is de bepaling waarin aan de ouder een boete van een jaar opgelegd wordt in het geval een kind in het water valt en daardoor sterft (c.64). Na gewelddaden met een dodelijke afloop, komen die zonder fatale afloop aan bod (cc.65-9).

Tot dusver heeft het boeteboek, naar eigen zeggen, zonden behandeld die voortkomen uit de zes geestelijke ondeugden. Hierna worden zonden besproken die uit het vlees voortkomen. Hier komen niet alleen dronkenschap (77-74) en vraatzucht (75-6) aan bod, maar ook het eten van onrein voedsel (77-94). Het boeteboek is veel uitvoeriger bij het aangeven van welk voedsel onrein is dan de *Scarapsus Pirminii*. Het gaat hier onder meer om aas en om door beesten aangevreten voedsel. Vogels, muizen en andere kleine knaagdieren blijken door aanraking voedsel te kunnen verontreinigen. Ook moeten dieren gebloed hebben voordat ze gegeten mogen worden: verstikt vlees is taboe. Dieren die mensenbloed gegeten hebben mogen wel gegeten worden, maar als zij van menselijke gegeten hebben, blijven zij een jaar lang taboe. Daarna werd het mensenvlees geacht het dierenlichaam geheel verlaten te hebben. Dieren die door seksuele omgang met mensen bezoedeld zijn, zijn zwaar taboe. Ze moeten gedood worden en hun vlees moet men voor de honden werpen. Deze opvattingen over rein en onrein voedsel zijn geen uitingen van zorg om hygiëne, maar moeten gezien worden in het kader van een wereldbeeld waarin sommige diersoorten als onrein gezien worden. Ook bloed en sperma zijn onreine stoffen met een groot vermogen andere zaken te besmetten. Voorschriften over onreinheid fungeren daarbij vaak als zichtbare *markers* van fundamentele grenzen in een wereldbeeld.⁵³

Onder de zonden van het vlees valt ook een breed scala aan seksuele overtredingen (95-136). Ook hier is het boeteboek weer veel uitvoeriger dan de *Scarapsus Pirminii*. Ter sprake komen onder andere: seksuele activiteiten van geestelijken, anale en orale vormen van seksuele omgang, bestialiteit, zelfbevrediging, vieze praatjes of toekijken bij seksuele handelingen (*turpiloquium uel aspectum*), seksueel getinte spelletjes van jongens, nachtelijke zaadlozingen, seksuele omgang met verwanten, overspel, seksuele omgang met een menstruerende vrouw of met een jonge moeder binnen veertig dagen na de bevalling, sex op zondag en schaking (*raptus*). Een man mag zijn vrouw zelfs niet naakt zien. De vroegmiddeleeuwse drift ter regulering van het geslachtsleven is een moeilijk te begrijpen fenomeen. De algemene regels uit de tijd van de kerkvaders zijn in een steeds verfijndere casuïstiek steeds nauwkeuriger gedefinieerd. Angst voor het teugelloze van de seksualiteit lijkt hierin een rol te spelen, evenals een onverenigbaarheid tussen het seksuele en het sacrale. Het seksuele werkt blijkbaar ook bezoedelend en moet daarom, als het niet vermeden kan worden, door precieze voorschriften aan banden gelegd worden.⁵⁴

Door de opsomming van al deze overtredingen van christelijke voorschriften onderricht het boeteboek de biechtvader, en via deze de gelovigen, welk gedrag niet is toegestaan. De ernst van afwijkend gedrag is daarbij af te lezen aan de hoogte van de voorgeschreven boetes.

De eigenzinnigheid van de volkscultuur

De teksten van het handschrift uit Parijs geven een beeld van de zielzorg waarin de rituelen van doop en biecht een belangrijke rol spelen, terwijl in preken en de biecht de christelijke leefregels aan de gelovigen geopenbaard werden. Aangezien de gelovigen blijkbaar aan de kerkelijke rituelen hechtten, mogen we ervan uitgaan dat ze gevoelig waren voor hetgeen hun door de geestelijkheid werd voorgehouden. Dit betekent evenwel niet dat ze de kerkelijke voorschriften zonder meer gehoorzaamden. Alleen al het feit dat kerkelijke verboden keer op keer herhaald werden, duidt erop dat afwijkend gedrag bleef voorkomen.⁵⁵ We hebben al geconstateerd dat in ons Parijse handschrift voornamelijk oude teksten voorkomen. Het boeteboek in kwestie is weliswaar van jongere datum, maar het is voor het grootste gedeelte gebaseerd op een werk uit het begin van de achtste eeuw: de *Excarspus Cummeani*. Dit suggereert dat er weinig vooruitgang geboekt werd op het vlak van de kerstening.

De vraag is wat een herhaling van oude teksten betekent. Zijn de problemen waarop ze betrekking hebben de wereld nog niet uit, of schrijft men wellicht oude teksten zonder meer over, zonder dat deze nog een relatie met de werkelijkheid hadden? Is, met andere woorden, de schriftelijke traditie sterker dan de geleefde praktijk in de totstandkoming van deze geschriften?⁵⁶ Het is moeilijk voorstelbaar dat men tijd en perkament verspilde aan het herhalen van nutteloze voorschriften. Aan de andere kant is de eenvormigheid in formulering zo groot dat het valt uit te sluiten dat deze de beslist veel rijkere werkelijkheid van de vroege middeleeuwen volledig dekt. Traditie speelt onmiskenbaar een rol. Een 'traditionele' tekst laat zien welke normen en waarden gehanteerd werden door de geestelijkheid die zich naar de voorschriften van de 'oude vaders' probeerde te richten. Ze is echter niet zonder meer een reflectie van de werkelijkheid waarin de geestelijke werkte die deze teksten gebruikte. Ze geeft wel de leer weer, de instructie waarover we het hierboven gehad hebben, maar niet per se de cultuur van het volk waarin ze functioneerde. Ze kan hier echter ook weer niet al te ver vanaf staan, anders zou de tekst onbruikbaar worden.⁵⁷

Er valt echter meer te zeggen dan dit. Als we nauwkeurig kijken hoe het traditionele materiaal in een nieuwe context verwerkt wordt, krijgen we soms zicht op problemen die blijkbaar acuut waren ten tijde van het op schrift stellen van deze oude voorschriften. Het boeteboek uit ons Parijse handschrift is hiervan een goed voorbeeld. Aangezien het hier mogelijk om een autograaf gaat, geeft een analyse hiervan ons wellicht zicht op de directe omgeving waarin dit handschrift gefunctioneerd heeft. Zoals gezegd gaat het *Paenitentiale Parisiense compositum* grotendeels terug op het achtste-eeuwse boeteboek dat bekend staat als de *Excarspus Cummeani*. Daarnaast bevat het enkele bepalingen die in de

Excarspus ontbreken. Hiervan vertonen sommige een dusdanige overeenkomst met bepalingen van een boeteboek dat toegeschreven is aan bisschop Fulbert van Chartres (ca. 960-1028) dat deze twee werken op een of andere wijze met elkaar verwant moeten zijn. Waarschijnlijk hebben beide onafhankelijk van elkaar bepalingen aan een gemeenschappelijke bron ontleend.⁵⁸

De bepalingen die aan de *Excarspus* toegevoegd zijn stammen uit een beduidend jongere tekst, mogelijk pas uit het begin van de elfde eeuw. Chronologisch sluiten ze derhalve beter aan bij de wereld waarin ons Parijse handschrift gebruikt is. Aangezien deze bepalingen waarschijnlijk uit een groter geheel genomen zijn, heeft de auteur van het boeteboek welbewust een aantal bepalingen geselecteerd voor opname in zijn nieuwe werk. Hij heeft deze bovendien niet *en bloc* in zijn eigen compositie opgenomen, maar verspreid over het gehele werk bij het passende onderwerp. Hij heeft ze derhalve goed gelezen om ze een juiste plaats te geven. Dit wijst op zijn bijzondere belangstelling voor de daar behandelde onderwerpen.

Vier van de twaalf toegevoegde bepalingen hebben betrekking op geweldsdelicten. Geweld in vele vormen komt natuurlijk ook al in de *Excarspus Cummeani* (c. VI) ter sprake en deze bepalingen zijn voor een groot deel in het *Parisiense compositum* (cc. 43-69) overgenomen. De 'nieuwe' bepalingen voegen hieraan echter iets bijzonders toe. Zeer opmerkelijk is de bepaling: "Indien iemand tegen de vrede zweert, moet hij een jaar boete doen met aalmoezen."⁵⁹ Deze bepaling houdt mogelijk verband met de beweging van de godsvrede, een door grote massa's gedragen en door geestelijken geleide beweging die op het einde van de tiende eeuw een aanvang neemt en in de daaropvolgende eeuw een grote bloei kent.⁶⁰ Een verband met deze beweging die tot doel had het tegen kerken en onschuldigen gerichte geweld in te dammen geldt mogelijk ook voor de bepaling waarin iemand 'onschuldig' vermoord wordt. Het gaat hier om de verzwarende omstandigheid dat iemand vermoord wordt zonder dat hij in een relatie met de dader stond, die een dergelijke daad zou kunnen motiveren. In dat geval wordt de boete verhoogd naar tien jaar (c.45).⁶¹ In dit kader zou ook de opvallende bepaling passen waarin onderscheid gemaakt wordt tussen het doden van geestelijken die wel of geen wapens dragen (c.48).⁶² In boeteboeken komt een dergelijk onderscheid niet eerder voor. Mogelijk is deze distinctie gebaseerd op het juist in de godsvrede-beweging acute probleem van het gebruik van geweld door geestelijken. De godsvrede diende er immers juist toe om ongewapenden te beschermen. De bescherming van geestelijken en van kerkelijke bezittingen was een centraal motief achter de beweging van de godsvrede, vanwege het ontbreken van een sterk centraal, koninklijk, gezag dat normaal deze bescherming garandeerde. Het is tekenend dat de godsvrede alleen gold voor ongewapende geestelijken, terwijl tegelijkertijd het verbod voor geestelijken om wapens te dragen aangescherpt werd.⁶³

Bij deze tendens sluit aan dat het *Parisiense* de bepaling veralgemeent die een boete oplegt aan hen die 'barbaarse invallers' behulpzaam zijn door ze de weg te wijzen. Daar waar deze gidsen oorspronkelijk slechts boete hoefden te doen indien geestelijken gedood werden of onschuldigen die hun toevlucht in een

kerk gezocht hadden, weggesleept werden, laat het *Parisiense* de zinsnede *ab ecclesia* (uit de kerk) weg (c. 31). Hierdoor wordt het meeslepen van onschuldigen te allen tijde een zware zonde, of die nu hun toevlucht in de kerk gezocht hebben of niet.⁶⁴

Opmerkelijk is verder de aandacht voor de zorg voor het geboren en het ongeboren kind. Als een vrouw abortus pleegt of een pasgeboren kind doodt, moet zij een zware boete doen. Twaalf jaar schrijft het boeteboek hier voor, maar het geeft tevens aan dat men ook milder kan oordelen door zeven of zelfs slechts drie jaar boete op te leggen. Als het kind al dood was toen het uitgedreven werd en het dus niet door de moeder eigenhandig gedood is, moet de vrouw zeven jaar boete doen (c. 57).⁶⁵ Als een kind zonder doopsel sterft en dit aan de moeder te verwijten valt, moet zij drie jaar boete doen en haar hele leven lang op vrijdag vasten (c. 59). Dat de ouders verantwoordelijkheid droegen voor het op tijd dopen van hun kinderen komt ook al in oudere boeteboeken voor. Opmerkelijk is dat het hier uit een andere tekst aan een oude tekst is toegevoegd. Dat duidt op de blijvende actualiteit van dit probleem. Nog opmerkelijker is de bepaling die aan ouders een jaar van boete voorschrijft als hun kind in het water valt en daardoor komt te overlijden (c. 64). Dat ouders ook in zulke gevallen verantwoordelijkheid dragen voor de veiligheid van de kinderen, komt alleen in betrekkelijk jonge boeteboeken voor.⁶⁶

Het *Parisiense* laat ook enkele bepalingen over sexuele overtredingen uit de *Excarpsus* weg en neemt daarvoor in de plaats de bepalingen uit het jongere werk. Hierdoor verlicht het de boete voor sexuele omgang met dieren van vijftien naar tien jaar (c. 100). Daarnaast maakt het bij overspel onderscheid tussen enkelvoudig overspel, waarbij slechts één van beide partners gehuwd was, en dubbel overspel waarbij beiden gehuwd waren. Het laatste geval was blijkbaar twee keer zo ernstig want de boete is hier verdubbeld (c. 114).⁶⁷

Uit de bepalingen die het *Parisiense* aan de *Excarpsus Cummeani* toevoegt, blijkt een grote belangstelling voor vragen met betrekking tot geweld, zorg voor kinderen en sexualiteit. We kunnen ook kijken welke bepalingen uit de *Excarpsus* weggelaten zijn. Hier valt op dat dit voor een aantal bepalingen opgaat die gebruiken betreffen die in boeteboeken doorgaans als magie of als resten van het heidendom bestreden worden. Bepalingen over het raadplegen van mensen die de toekomst voorspelden, het oproepen van stormen en over verkleedpartijen op de eerste dag van januari in hertevelen of runderhuiden, zijn hier weggelaten. Gezien de grote aandacht die in het algemeen in boeteboeken aan dit soort kwesties gewijd wordt, mogen wij ons afvragen of het weglaten van deze bepalingen niet erop wijst dat deze bepalingen veel van hun actualiteit verloren hadden. In dat geval zouden de steeds maar weer herhaalde verbodsbepalingen toch enig effect gesorteerd hebben.

In een enkel geval is in dit boeteboek een traditionele bepaling over magische gebruiken licht gewijzigd. Opmerkelijk is hier de preoccupatie met loten. Er is sprake van het jagen of vissen met behulp van het lot (c.20). Mogelijk gaat het hier om het bepalen van tijdstip of plaats voor deze activiteiten.⁶⁸ Verder zien we dat aan een traditionele bepalingen over verboden rituelen bij bomen,

stenen of op andere plaatsen buiten de kerk, het trekken van het lot is toegevoegd (c.14). Wat we ons moeten voorstellen onder het eten van loten, dat in bepaling 23 genoemd wordt, blijft echter onduidelijk.⁶⁹ Mogelijk speelt hier een vorm van onbegrip mee bij de auteur van dit boeteboek, voor wat er nu precies bij dergelijke rituelen plaatsvond.⁷⁰ Deze vervreemding van als bijgeloof omschreven gebruiken duidt mogelijk op een groter succes bij het bestrijden van deze praktijken.

In dezelfde richting wijst ook het gegeven dat in dit boeteboek de gebruikelijke bepalingen over het zondags- en het vastengebod ontbreken. Deze bepalingen geven aan wat men wel en niet geacht wordt te doen op deze dagen en ze geven in enkele gevallen ook aan wat met een overtreder van deze voorschriften dient te gebeuren. Het lijkt erop dat het in dit boeteboek niet meer nodig geacht werd deze verboden opnieuw onder de aandacht te brengen.

Dit zou erop duiden dat in de gemeenschap voor wie dit boeteboek gedacht is elementaire christelijke leefregels althans voor een deel navolging kregen. Dat men bereid was voor bepaalde liturgische handelingen te betalen duidt hier ook al op. In deze richting wijst verder het feit dat we in het boeteboek onder de bepalingen over 'magische' praktijken twee bepalingen aantreffen die verboden voedsel betreffen. Al in de oudste boeteboeken komt verboden voedsel ter sprake. Meestal zijn deze bijeengezet in rubrieken als: Over het onderscheid tussen reine en onreine spijzen (*De discretione ciborum mundis et immundis*) of iets dergelijks.⁷¹ Gurevich heeft betoogd dat voedsel als onrein werd beschouwd omdat het gebruikt zou zijn in magische rituelen. Mijns inziens is dit slechts een gedeeltelijke verklaring. Het onrein verklaren van voedsel moet gezien worden in het kader van het gehele vroegmiddeleeuwse wereldbeeld, waarin de begrippen rein en onrein een belangrijke rol spelen.⁷² Boeteboeken wekken de indruk dat het bij het verbieden van voedsel niet primair om het gebruik ervan in magische handelingen gaat. Ze zijn in de oudere boeteboeken dan ook niet ondergebracht bij bepalingen over magie. Dat ze dat in het *Parisiense* wel zijn, duidt eerder op een omgekeerde ontwikkeling. Omdat voedsel onrein was, schreef men er een magische werking aan toe. Pas als het voorschrift tot regel geworden is, wordt het afwijken ervan bruikbaar in magische rituelen van omkering. Ook dit duidt derhalve op een verdergaand proces van kerstening, waarin de christelijke leefregels steeds meer invloed kregen op het gedrag van mensen. Dat voedselvoorschriften dan weer bewust overtreden werden voor magische doeleinden, wijst erop dat mensen ook weer op hun eigen, creatieve manier met kerkelijke regels omgingen.

Besluit

Uiteraard geeft het hier geanalyseerde handschriftenfragment geen volledig overzicht van zielzorg en volkscultuur in de gemeenschap waarin het gebruikt is. Mogelijk waren er oorspronkelijk nog andere teksten in het handschrift opgenomen. Ook moeten we wel aannemen dat andere handschriften, bijvoorbeeld met liturgische of homiletische werken, naast dit manuscript gehanteerd zijn.

Uit negende-eeuwse inventarissen van parochiegeestelijken uit Beieren blijken deze veelal over een handvol handschriften te beschikken.⁷³ Daarnaast zal bijvoorbeeld ook de kerkbouw en de daar aangebrachte decoratie bijgedragen hebben aan de instructie van de gelovigen⁷⁴, alsook het gedrag van de geestelijkheid dat, zoals in Karolingische teksten steeds weer gesteld wordt, voorbeeldig diende te zijn, in de letterlijke betekenis van het woord. Voor de Noordfranse gemeenschap waarin ons Parijse handschrift gebruikt is, valt dit evenwel niet meer te achterhalen. Het bijzondere van dit handschrift is dat het een zeer concreet beeld geeft van de zielzorg in haar relatie met de volkscultuur door het samenspel van een aantal traditionele teksten. Juist in de verwerking van ouder materiaal, zien we iets van de dagelijkse praktijk van de gelovigen. Het zou interessant zijn om dergelijke handschriften uit het Nederlandse gebied op deze wijze te bezien. Te vaak nog richten wij ons op individuele teksten en verliezen daarbij het samenspel tussen verschillende teksten onderling uit het oog. Het Parijse handschrift is aan de rand van de Nederlanden te situeren. Wellicht zijn er ook handschriften te vinden die ons meer kunnen vertellen over zielzorg en volkscultuur in onze streken.⁷⁵

Niet alleen het samenspel tussen traditionele teksten getuigt van een zekere creativiteit, dit geldt ook voor de volkscultuur zelf. We zien dat de kerstening hierin steeds verder doordringt. Door de kerk afgekeurde rituelen lijken te verdwijnen, de zondagsrust en voedselvoorschriften lijken algemeen geaccepteerd. Kerkelijke rituelen als doop en biecht blijken ook voor leken van groot belang. Beheersing van geweld vormt een voortdurend probleem, waarvoor nieuwe antwoorden worden gezocht. Tevens blijkt men echter op creatieve wijze met christelijke voorschriften om te springen. Soms worden hierdoor christelijke voorschriften voor heel 'onchristelijke' doeleinden aangewend. Of de gelovigen in kwestie deze praktijken zelf ook als strijdig met hun geloof beschouwden, blijft overigens nog de vraag.

Religious Popular Culture in the Eleventh Century: A manual for pastoral care as a reflection of religious behaviour

This article analyses information found in a manuscript (Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 1207) concerning questions of pastoral care and popular culture. Written in the north of France – probably somewhere in the archbishopric of Trier – in the second half of the eleventh century, this manuscript contains a penitential (the *Paenitentiale Parisiense compositum*); fragments of the *Capitula Episcoporum* by Ruotger of Trier and of the *Canones Apostolorum*, a sermon on the last judgement attributed to Augustine; and a fragment of the so-called *Scarapsus Pirminii*. Its contents indicate that the manuscript was meant to be used in the *cura animarum*, probably in an agrarian context. The manuscript focuses on two main themes, namely ritual and instruction, with particular attention given to the ecclesiastical rituals of baptism and confession. The texts concerning these rituals suggest that they were not only important in the eyes of the compiler of this manuscript, but also for the villagers for whom the pastoral care was intended. Instruction was provided in the sermon, the *Scarapsus Pirminii* and the penitential. Especially the latter two give ample evidence of the practical, everyday rules by which the parishioners had to abide. These rules treat questions of violence, sexuality, abortion and infanticide, food, and practices that were considered as superstitious.

The penitential makes clear that the issue of violence was particularly urgent, which may be the result of influence exercised by the Peace of God movement. From the traditional rules concerning ‘superstitious’ practices, it appears that some are simply omitted, while others seem to betray a lack of knowledge on the part of the author as to what was actually taking place. The Sunday observance was generally followed. This also seems to be true of dietary prescriptions, as is intimated by their appearance among canons regarding magical practices: only after these rules had become generally accepted could their intentional transgression for magical purposes become meaningful. This shows that while some progress was made in the Christianization process, people also used ecclesiastical rulings for their own purposes, which in turn were opposed by church authorities because of their ‘unchristian’ character.

- ¹ T.L. Amos, 'Monks and pastoral care in the early Middle Ages', in: T.F.X. Noble, J.J. Contreni (eds.), *Religion, culture and society in the early Middle Ages* (Kalamazoo 1987) 165-180; G. Constable, 'Monasteries, rural churches and the *cura animarum* in the early Middle Ages', in: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze* (Settimane di Studio 28; Spoleto 1982), 349-389; L. Milis, 'Monks, mission, culture and society in Willibrord's time', in: P. Bange, A. Weiler (eds.), *Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres Nijmegen, 28-30 september 1989* (Nijmegen 1990) 82-92; S. Foot, 'Parochial ministry in early Anglo-Saxon England: The role of monastic communities', in: W. Sheils, D. Wood (eds.), *The ministry: clerical and lay* (Studies in Church History 26; Oxford 1989) 43-54; interessante nieuwe aanzetten voor onderzoek op dit terrein zijn te vinden in J. Blair, R. Sharpe (eds.), *Pastoral care before the parish* (Leicester, enz. 1992).
- ² Voor de doop, zie A. Angenendt, 'Taufe und Politik im frühen Mittelalter', *Frühmittelalterliche Studien* 7 (1973) 143-168; idem, 'Der Taufritus im frühen Mittelalter', in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (Settimane di Studio 33; Spoleto 1987) 275-336; P. Cramer, *Baptism and change in the early Middle Ages, c.200-c.1150* (Cambridge 1993); voor de biecht R. Kottje, 'Busspraxis und Bussritus', in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, 369-395; A. Frantzen, *The literature of penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick 1983); R. Meens, *Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften (met editie en vertaling van vier tripartita)* (Hilversum 1994); voor rituelen rond de dood F. Paxton, *Christianizing death. The creation of a ritual process in early Medieval Europe* (Ithaca en Londen 1990). Meer in het algemeen over zielzorg en volkscultuur handelen A. Gurevich, *Medieval popular culture: problems of belief and perception* (Cambridge, enz. 1988) [oorspronkelijk Russisch, (completere) Duitse vertaling: A. Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur* (München 1986)] en J. Chélini, *L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)* (Parijs 1991). Chélini's rijk gedocumenteerde boek is helaas in sommige opzichten gedateerd en te simplificerend.
- ³ F. Paxton, 'Bonus liber: a late Carolingian clerical manual from Lorsch (Biblioteca Vaticana MS Pal. lat. 485)', in: L. Mayali, S. Tibbets (eds.), *The two laws. Studies in medieval legal history dedicated to Stephan Kuttner* (Washington D.C. 1991) 1-30, spec. 3: "The manuscript is not a miscellaneous collection of texts but a coherently organized book aimed at the education of the secular clergy."
- ⁴ Zie voor de aan Beda en Egbert toegeschreven boeteboeken in Lorsch R. Haggenmüller, *Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher* (Frankfurt a.M., enz. 1991), 106-107 en 149-220; meer in het algemeen over boeteboeken in Lorsch: R. Haggenmüller, 'Frühmittelalterliche Bußbücher – Paenientialien – und das Kloster Lorsch', *Geschichtsblätter Kreis Bergstraße* 25 (1992) 125-154.
- ⁵ Paxton, 'Bonus liber', 28-29.
- ⁶ Voor een uitvoerige beschrijving van dit handschrift, zie Meens, *Het tripartite boeteboek*, 180-184.
- ⁷ Meens, *Het tripartite boeteboek*, 217-219.
- ⁸ We moeten hierbij echter bedenken dat de handschriften uit de Karolingische periode, vooral door de paleografische onderzoeken van Bernhard Bischoff, beduidend beter in kaart zijn gebracht dan die uit de tiende en elfde eeuw.
- ⁹ Zie het kritisch apparaat in Meens, *Het tripartite boeteboek*, 486-507.
- ¹⁰ Voor een eerste oriëntatie op dit genre zie C. Vogel, *Les "Libri Paenitentiales"* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27; Turnhout 1978) en de 'Mise à jour' hiervan door A. Frantzen (Turnhout 1985); als bron voor de studie van de volkscultuur Gurevich, *Medieval Popular Culture* en R. Meens, 'Fragmenten van een wereldbeeld: Historisch onderzoek naar volkscultuur in vroegmiddeleeuwse boeteboeken', *Millennium* 6 (1992) 111-127.

- ¹¹ Zie Meens, *Het tripartite boeteboek*, 220-266. De pastorale aard van deze werken werd onderzocht door F. Kerff, 'Mittelalterliche Quellen und mittelalterliche Wirklichkeit. Zu den Konsequenzen einer jüngst erschienenen Edition für unser Bild kirchlicher Reformbemühungen', *Rheinische Vierteljahrsblätter* 51 (1987), 275-286 en gematigder in idem, 'Libri paenitentiales und kirchliche Straferichtsbare bis zum Decretum Gratiani. Ein Diskussionsvorschlag', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 75 (1989) 23-57. De pastorale aard van deze werken wordt ook benadrukt in R. Kottje, 'Buße oder Strafe? Zur "iustitia" in den "Libri paenitentiales"' (voordracht gehouden op de 42ste Settimana di Studio te Spoleto (7-13 april 1994) met als thema "La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)").
- ¹² Zie P. Brommer, "*Capitula Episcoporum*". *Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts* (Typologie des sources du moyen âge occidental, 43; Turnhout 1985) 14 en G. Devailly, 'La pastorale en Gaule au IX^e siècle', *Revue d'histoire de l'Église de France* 59 (1973) 23-54, spec. 23.
- ¹³ C. XX: "Monemus etiam, ut nullus sacerdotum ..." en "Si quis vero sacerdotum ..." en c. XXI: "His itaque duobus temporibus, pascha et pentecosten, omnes sacerdotes ...", ed. R. Meens, 'Fragmente der Capitula episcoporum Ruotgers von Trier und des Scarapsus Pirminii', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 48 (1992) 167-174, spec. 173-174.
- ¹⁴ R. Meens, 'Het heilige bezoedeld. Opvattingen over het heilige en het onreine in de vroeg-middeleeuwse religieuze mentaliteit', in: P. Bange, A. Weiler (eds.), *Willibrord, zijn wereld en zijn werk*, 237-255, spec. 239-241.
- ¹⁵ Zie F.B. Asbach, *Das Poenitentiale Remense und der sogen. Excarpus Cummeani: Überlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bußbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts* (Regensburg 1975) en Meens, *Het tripartite boeteboek*, 44-46.
- ¹⁶ Zie Angenendt, 'Der Taufritus im frühen Mittelalter', 300.
- ¹⁷ Zie A. Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (München 1972) 55-75 en 230-231. De tekst is uitgegeven in G. Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 13; Münster 1927) 34-73.
- ¹⁸ Tot voor kort waren zes handschriften met deze tekst bekend. Voor vier nieuwe handschriften, zie Meens, 'Fragmente', 170-171 en J.-P. Bouhot, 'Alcuin et le "De catechizandibus rudibus" de Saint Augustin', *Recherches augustinienes* 15 (1980), 176-240, spec. 180.
- ¹⁹ C. 59-61 en 93.
- ²⁰ De aandacht voor deze rituelen komt overeen met wat Constable als de belangrijkste ceremonies in de zielzorg beschouwt: doop, eucharistie, biecht en prediking, zie Constable, 'Monasteries, rural churches', 353. Vgl. ook C. Cubitt, 'Pastoral care and conciliar canons: the provisions of the 747 council of Clafesho', in: Blair en Sharpe, *Pastoral care before the parish*, 193-211, spec. 193, 198 en 201.
- ²¹ Vgl. ook Devailly, 'La pastorale en Gaule', 37.
- ²² De betekenis van *sacramentum* is hier onduidelijk. In het eerste *capitulare* van Gherbald van Luik, dat via de *capitula* van Radulf van Bourges, de bron van Ruotger voor deze bepaling was, is er sprake van "sacrum officium sive baptismatis sacramentum" (c.12, ed. P. Brommer, *MGH Capitula Episcoporum*, dl.I (Hannover 1984) 19). Hier heeft *sacramentum* dus ongeveer de betekenis die wij eraan toekennen. Bij Radulf, c.18, ed. Brommer, 247 en Ruotger is *sacramentum* echter gekoppeld aan het afleggen van een eed en het voorkomen van meened. Dit suggereert dat hier de term betrekking heeft op het afleggen van een eed en niet op het sacrament van de mis, zoals Brommer, 247, n.93 stelt.
- ²³ Ruotger, c.21, ed. Meens, 'Fragmente', 174.
- ²⁴ Cramer, *Baptism and change*, 114 en 130.
- ²⁵ Vaak kreeg het kind pas met de doop zijn naam, zie *Dhuoda, Manuel pour mon fils*, c.I,7, ed. P. Riché, *Sources chrétiennes*, 225bis (2e druk; Parijs 1971) 116: "fratremque tuum parvulum, cuius modo inscia sum nominis cum baptismatis in Christo acceperit gratiam." Vgl. Chélini, *L'aube du Moyen Age*, 52, n.75.

- ²⁶ Scarapsus Pirminii, c. 12, ed. Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin*, 43-44.
- ²⁷ J. Lynch, *Godparents and kinship in early Medieval Europe* (Princeton 1986); M. de Jong, 'To the limits of kinship: anti-incest legislation in the early Medieval West (500-900)', in: J. Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade. Moments in the history of sexuality* (Londen 1989) 36-59 [Oorspronkelijke Nederlandse versie in: J. Bremmer (ed.), *Van Sappho tot De Sade. Momenten in de geschiedenis van de seksualiteit* (Amsterdam 1988)].
- ²⁸ *Paenitentiale Theodori UI*, 14, 29, ed. P.W. Finsterwalder, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Weimar 1929) 310; vgl. R. Meens, 'Children and confession in the early Middle Ages', in: D. Wood (ed.), *The Church and childhood* (Studies in Church History, 31; Oxford 1994), 53-65, spec. 59-60.
- ²⁹ Zie Meens, *Het tripartite boeteboek*, 292, waar dit boeteboek toegevoegd moet worden aan de daar genoemde werken die deze bepaling overgenomen hebben.
- ³⁰ Ruotger, c.21, ed. Meens, 'Fragmente', 174.
- ³¹ Zie Meens, 'Children and confession'.
- ³² Dit in tegenstelling tot hetgeen A. Murray beweert in zijn 'Confession before 1215', in: *Transactions of the Royal Historical Society* (6th series, 3; Londen 1993) 51-81. Deze auteur onderschat de frequentie van de lekenbiecht in de vroege middeleeuwen.
- ³³ Meens, 'Fragmente', 168.
- ³⁴ M. de Jong, 'Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious', *Early Medieval Europe* 1 (1992) 29-52, spec. 31-36; R. Meens, 'Paenitentia publica en paenitentia privata. Aantekeningen bij de oorsprong van de zogeheten Karolingische dichotomie', in: P. Bange, P. de Kort (eds.), *Die Fonteyn der ewiger wijsheit. Opstellen aangeboden aan prof. dr. A.G. Weiler ter gelegenheid van zijn 25-jarig jubileum als hoogleraar* (Nijmegen 1989) 65-74.
- ³⁵ Voor de frequentie waarmee men in de negende eeuw de kerk bezocht en de eucharistie ontving, zie Devailly, 'La pastorale en Gaule', 44 en Chélini, *L'aube du Moyen Age*, 241-299.
- ³⁶ C. 28b, Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin*, 67-68.
- ³⁷ C.30, ibidem, 69; vgl. Devailly, 'La pastorale en Gaule', 44-45.
- ³⁸ Vgl. J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XIe siècle)* (Parijs 1983) 73-82; J. Brundage, *Law, sex, and christian society in Medieval Europe* (Chicago/Londen 1987) 156; R. Meens, 'Ritual purity and the influence of Gregory the Great in the early Middle Ages', in: R. Swanson (ed.), *Unity and diversity in the Church* (Studies in Church History 32; Oxford 1995) (in druk).
- ³⁹ *Paenitentiale Parisiense compositum* c.44; vgl. M. Muzzarelli, 'Il valore della vita nell'alto medioevo: la testimonianza dei libri penitenziali', *Aevum* 62 (1988) 171-185, spec. 176-7; afwijzend: R. Kottje, *Die Tötung im Kriege. Ein moralisches und rechtliches Problem im frühen Mittelalter* (Beiträge zur Friedensethik, 11; Barsbüttel 1991) 10, n.66.
- ⁴⁰ Zie Meens, *Het tripartite boeteboek*, 291.
- ⁴¹ Zie M. de Reu, 'Predikatie in de vroege middeleeuwen: het geloof voor de monnik en het gebod voor de leek?', *Trajecta* 2 (1993) 97-112, spec. 105-110. De auteur legt echter minder nadruk op de thematiek van biecht en boete in deze tekst; Angenendt, *Monachi peregrini*, 55-74 en U. Engelmann, *Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein* (Konstanz 1959).
- ⁴² C. 7: "et predicavit in Iudeis et gentibus omnia mala opera vel diabolica derelinquere et penitentiam agere", ed. Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin*, 37.
- ⁴³ Vgl. c. 7, ibidem, 39: "vana gloria, unde nascitur iactantia, elatio, superbia".
- ⁴⁴ Vgl. Angenendt, *Monachi peregrini*, 63, die erop wijst dat deze zondencatalogus afwijkt van de klassieke, gebaseerd op Johannes Cassianus en Gregorius de Grote. De *Homilia sacra* biedt de meest nabije parallel.
- ⁴⁵ Voor het centrale belang van dit begrip, zie De Jong, 'Power and humility', 36-39 en L. Milis, *Angelic monks and earthly men. Monasticism and its meaning to medieval society* (Woodbridge 1992) 143.

⁴⁶ Zie in het algemeen over vroegmiddeleeuwse voedselvoorschriften Meens, 'Fragmenten van een wereldbeeld', 124-126 en idem, 'Pollution in the early Middle Ages: The case of the food regulations in penitentials', *Early Medieval Europe* 4 (1995) (in druk).

⁴⁷ Vgl. D. Harmening, *Superstitio. Ueberlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlijn 1979).

⁴⁸ C.26, ed. Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin*, 59.

⁴⁹ C.31, ibidem 70.

⁵⁰ Engelmann, *Der heilige Pirmin*, 77 interpreteert dit anders. Hij vertaalt dat de petekinderen ondergeschikt moeten zijn.

⁵¹ Tien geboden: c.5, ed. Jecker, *Die Heimat des hl. Pirmin*, 36; twaalf apostelen: c.7, ibidem 37; Onze Vader: c.7, ibidem 38; hoofdzonden: c.7, 13, 27 en 33, ibidem 38-39, 44, 61-64 en 71; kerkelijke feestdagen: c.8-9, ibidem 39-41; geloofsbelijdenis: c.10, 12 en 28a, ibidem 41, 43 en 64-65; christelijke deugden: c.27 en 32, ibidem 61-64 en 71; acht werken van barmhartigheid: c.31, ibidem 70.

⁵² Zie P. Payer, *Sex and the penitentials. The development of a sexual code, 550-1150* (Toronto 1984) 34.

⁵³ Zie Meens, 'Pollution in the early Middle Ages'.

⁵⁴ Zie Flandrin, *Un temps pour embrasser*, 73-127; Gurevich, *Medieval popular culture*, 94; Brundage, *Law, sex and christian society*, 174; De Jong, 'To the limits of kinship', 49-52 en Meens, 'Het heilige bezoedeld', 249.

⁵⁵ Vgl. Hincmar van Reims, *Capitula in synodo Rhemis data anno 874*, c.II, ed. Patrologia Latina 125, col. 797: "Unde necesse mihi est iterare, quod quosdam cognosco negligere." (Want het is noodzakelijk dat ik dit herhaal, omdat ik weet dat enkelen dit verwaarlozen.)

⁵⁶ Zie voor deze problematiek R. Künzel, 'Heidendom, syncretisme en religieuze volkscultuur in de vroege middeleeuwen. Problemen en perspectieven', in: P. Bange, A.G. Weiler (eds.), *Willibrord, zijn wereld en zijn werk*, 269-281 [lichtelijk gewijzigd als 'Paganisme, syncretisme et culture religieuse populaire au Haut Mogen Age. Réflexions de méthode' ook in: *Annales ESC* 47 (1992) 1055-1069].

⁵⁷ Vgl. G. Duby, 'La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale', in: idem, *Hommes et structures du Moyen Age* (Parijs 1973) 299-308 en Gurevich, *Medieval popular culture*.

⁵⁸ Meens, *Het tripartite boeteboek*, 200-205.

⁵⁹ C. 39: "Si iurat quis contra pacem I anno cum elemosina."

⁶⁰ F. Kerff, 'Das sogenannte Paenitentiale Fulberti. Überlieferung, Verfasserfrage, Edition', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 73 (1987) 1-40, spec. 27.

⁶¹ Ibidem 26-7; vgl. Meens, *Het tripartite boeteboek*, 201.

⁶² Vgl. Meens, *Het tripartite boeteboek*, 301.

⁶³ H.-W. Goetz, 'Protection of the Church, Defence of the Law, and reform: On the Purposes and Character of the Peace of God, 989-1038', in: T. Head, R. Landes (eds.), *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000* (Ithaca/Londen 1992) 259-279, spec. 264-267. Deze bundel geeft een goed inzicht in de godsvredeweging.

⁶⁴ Vgl. Meens, *Het tripartite boeteboek*, 302.

⁶⁵ Over abortus en infanticide in de vroege middeleeuwen en de weerslag ervan in boeteboeken, zie Meens, 'Children and confession', 56-59; B. Honings, 'L'aborto nei libri penitenziali irlandesi. Convergencia morale e divergenza pastorali' in: M. Muzzarelli (ed.), *Una componente della mentalità occidentale: penitenziali nell'alto medio evo* (Bologna 1980), 155-84; M. Muzzarelli, 'Le donne e i bambini nei libri penitenziali: regole di condotta per una società in formazione', in: *Profili di donne. Mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea* (Galatino 1986) 145-192, spec. 169-180 en idem, 'Il valore della vita nell'alto medioevo'.

⁶⁶ Zie voor de verantwoordelijkheid van de ouders Meens, 'Children and Confession', 60-61.

- ⁶⁷ Vgl. Meens, *Het tripartite boeteboek*, 201-202 en 279.
- ⁶⁸ Meens, *Het tripartite boeteboek*, 301.
- ⁶⁹ “Qui ad fontes uel arbores sortes aliquid manducauerit aut biberit, I peniteat anno”, ed. Meens, *Het tripartite boeteboek*, 490.
- ⁷⁰ Meens, *Het tripartite boeteboek*, 299.
- ⁷¹ P. Vindobonense B, c.II, ed. Meens, *Het tripartite boeteboek*, 362.
- ⁷² Meens, ‘Pollution in the early Middle Ages’; vgl. Gurevich, *Medieval popular culture*, 91-92.
- ⁷³ C. Hammer jr., ‘Country churches, clerical inventories and the Carolingian renaissance in Bavaria’, *Church History* 49 (1980) 5-19.
- ⁷⁴ Zie L. Milis, *Angelic monks and earthly men*, 131-3, die m.i. evenwel te pessimistisch is ten aanzien van de mogelijkheid van het kerkvolk kennis te nemen van het beeldprogramma en dit te interpreteren.
- ⁷⁵ A. Dierkens, ‘La christianisation des campagnes de l’empire de Louis le Pieux. L’exemple du diocèse de Liège sous l’épiscopat de Waltcaud (c. 809 - c. 831)’, in: P. Godman (ed.), *Charlemagne’s heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814 - 840)* (Oxford 1990) 309-329 besteedt wel aandacht aan de overleveringscontext van het capitulaire van Gherbald van Luik, maar hierbij gaat het niet om handschriften bestemd voor de zielzorg, doch om handschriften die teruggaan op het in Luik zelf bewaarde dossier van de bisschop (ibidem 314). Helaas schetst hij de overleveringscontext van het capitulaire van Waltcaud van Luik minder uitvoerig (ibidem 315). Dit is overgeleverd in het door Paxton bestudeerde handschrift uit Lorsch (Vat. pal. lat. 485) en in een handschrift uit Keulen (Dombibliothek, ms. 120).