

# HEIDENDOM, SYNCRETISME EN RELIGIEUZE VOLKSCULTUUR IN DE VROEGE MIDDELEEUWEN

## Problemen en perspectieven

Rudi Künzel

1

In de mentaliteitshistorische benadering van het verleden is van het begin af aan – al door Huizinga, Bloch en Febvre – aandacht besteed aan religieuze fenomenen. Geleidelijk aan is in dat onderzoek het begrip religieuze volkscultuur naar voren gekomen.<sup>1</sup> Een geladen term, die een onderzoeksprogramma inhoudt: religie wordt gezien als onderdeel van cultuur en het element 'volk' wijst er op dat cultuur gezien wordt als sociaal gelaagd, waarbij op zijn minst twee lagen onderscheiden worden, een cultuur van het volk en een cultuur of culturen van een of meer elites.

Deze voorkeur van veel mentaliteitshistorici voor sociale verschillen gaat echter gepaard met het onderschatten van etnische verschillen. Voor de vroege middeleeuwen houdt dat een onderschatting in van de belangrijkste toen bestaande etnische verschillen, die tussen de *gentes*, de grote stamverbanden die voor en tijdens de Grote Volksverhuizing ontstaan waren. Het is geen toeval dat in twee belangrijke werken die horen tot de mentaliteitshistorische stroming: *De cultuur van middeleeuws Europa* van Le Goff en *De categorieën van de middeleeuwse cultuur* van Goerjewitsj, geopereerd wordt met de tweedeling Romeinen-barbaren, zonder dat deze auteurs tussen de verschillende groepen van zogenaamde barbaren verder differentiëren.<sup>2</sup> Daar moet meteen bijgezegd worden dat Le Goff in latere essays veel meer aandacht besteed heeft aan Germaanse, Keltische en Slavische elementen in de middeleeuwse cultuur<sup>3</sup> en dat er bij Goerjewitsj, een specialist op het gebied van de Oudnoorse literatuur, zeker geen sprake is van depreciatie van de cultuur van Noordeuropa. Maar in de twee zoëven genoemde werken ontbreekt het aan differentiatie wanneer daarin de wereld der 'barbaren' ter sprake komt.

Een poging tot een dergelijke differentiatie vindt men wel bij Arnold Mayer in zijn artikel *Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen* in de Bonifatiusbundel van 1954.<sup>4</sup> Hij laat zien dat de religieuze gebruiken van de Germaanse stammen ten Oosten en ten Noorden van het gebied van het voormalige Romeinse Rijk in het tijdvak van de missie nog aanmerkelijk van elkaar verschilden. Bij de Beieren en Alemannen in het Zuiden wordt in de christelijke bronnen veel heimelijk heidendom en syncretisme geconstateerd. In het Noorden, bij de Friezen, worden niet alleen cultische plaatsen in de natuur genoemd, zoals bomen, open plekken en bronnen, maar ook tempels. Hoe noordelijker men komt hoe intenser, hoe openlijker, hoe meer georganiseerd het heidendom.

Het onderzoek van Mayer betreft etnische verschillen, verschillen tussen stammen. In het naoorlogse Duitse onderzoek is nog een andere belangrijke verscheidenheid in de wereld van de stammen naar voren gekomen, sociale en culturele differentiatie *binnen* de stammen. Binnen elke stam bestond een groep van stamleden met een sterker besef van etnische identiteit dan bij de overige stamleden, een aristocratie waarvan de leden gekenmerkt worden door meer militaire vaardigheid en door een grotere kennis van het recht en de religie dan bij het gemiddelde stamlid.<sup>5</sup>

Nu is bekend dat deze elites het eerst tot het nieuwe geloof, het Christendom, overgingen.<sup>6</sup> Hoe reageerden de overigen, de gewone stamleden, hierop? Daarop hebben we weinig zicht. De rol van de adel bij de kerstening is uitvoerig bestudeerd. Veel aandacht kregen in de literatuur ook de zgn. *Adelsheiligen*, ongetwijfeld een poging van de aristocratie om haar macht in de gekerstende maatschappij op een religieuze wijze te legitimeren. De wetenschappelijke nieuwsgierigheid heeft zich tot nu toe veel minder op de gewone stamleden gericht. Voor hen stonden drie mogelijkheden open na de geloofsovergang van de elite: ten eerste de aanzienlijken volgen in het nieuwe geloof; ten tweede aarzeling, desoriëntatie, verlamming, die ofwel omsloeg naar de eerste mogelijkheid, bekering tot het Christendom, of naar de derde mogelijkheid, een heidense tegenbeweging. Die derde optie, een heidense revolte, tevens uitdrukking van een sociale tegenstelling ten opzichte van de pasbekeerde bovenlaag, vinden we bij de Saksen, misschien bij de Friezen, en later in Scandinavië.<sup>7</sup>

Als men de resultaten van dit – en ander – naoorlogs Duits onderzoek vergelijkt met het mentaliteitshistorisch onderzoek stuit men op een aantal merkwaardige verschillen.

Ten eerste zijn veel beoefenaren van de mentaliteitsgeschiedenis, in hoofdzaak een Franse stroming, geneigd Frankrijk en Zuid-Europa als een kerngebied te zien en de gebieden ten Noorden en ten Oosten daarvan als een periferie. Dat verklaart de hiervoor genoemde onderbelichting van die 'periferie' in een werk als *De cultuur van middeleeuws Europa*. Daarentegen gaat bijvoorbeeld Wenskus uit van een indeling van Europa in zone's waarvan het geromaniseerde deel er maar één is.<sup>8</sup>

Een tweede verschil betreft de denkbeelden over continuïteit vanaf de prehistorie tot in de middeleeuwen. Sommige mentaliteitshistorici veronderstellen dat er na de val van het Romeinse Rijk een soort terugkeer naar de prehistorie plaatsvond. In religieus opzicht zou dit inhouden dat de Romeinse godsdienst wegviel, dat het Christendom – dat zich immers in het Romeinse Rijk verbreid had – teruggedrongen werd, en dat voorchristelijke geloofsvormen de overhand kregen.<sup>9</sup> Deze voorchristelijke, nietchristelijke geloofsvormen – zo gaat de redenering verder – zou men meer bij het volk dan bij de elite vinden. En daarom maakten volgens sommigen deze voorchristelijke geloofsvormen zelfs het wezen van de middeleeuwse religieuze volkscultuur uit.<sup>10</sup>

Dit veronderstelt continuïteit. In het naoorlogse Duitse onderzoek komt het begrip continuïteit ook voor, maar daar heet het: het probleem van de Germaanse

continuïteit in de middeleeuwen. Mediëvisten, germanisten en volkskundigen hebben zich er mee beziggehouden, een grote schoonmaak, die nog voortduurt.<sup>11</sup> Met andere woorden, wat in Franse kringen een interessant nieuw idee is, is voor kritische Duitse onderzoekers een intellectuele erfenis, waar tegenover ambivalentie en scepsis gepast zijn.

Een derde verschil: het begrip religieuze volkscultuur dekt de preoccupaties van de mentaliteitshistorici, terwijl het Duitse onderzoek werkt met de termen heidendom en syncretisme. Religieuze volkscultuur is een ruimer begrip: het omvat niet alleen heidendom en syncretisme, maar ook het Christendom van alledag van hen die niet tot de clericale elite behoren, het Christendom van de leken.

Men zou verwachten dat het mentaliteitshistorisch onderzoek en het naoorlogse Duitse onderzoek naar de kerstening en de weerstanden daartegen elkaar beïnvloed zouden hebben in elk geval wat betreft het gemeenschappelijk onderzoeksterrein – heidendom en syncretisme –, maar de werkelijkheid is anders. In grote lijnen zijn er twee citeergemeenschappen die los van elkaar langs elkaar heen werken. De taalbarrière blijkt vrijwel ondoordringbaar te zijn. De meeste Franse historici kennen geen Duits, slechts een enkele Duitse historicus leest Frans.<sup>12</sup>

Integratie van de resultaten van het nieuwere Duitse onderzoek in het mentaliteitshistorische onderzoek is daarom geboden. Ik noemde al de pogingen verschillen tussen en binnen de afzonderlijke stammen te achterhalen. Zo heeft het Duitse onderzoek meer nieuwe gezichtspunten opgeleverd, die uitnodigen tot een heroverweging van de geschiedenis van de kerstening en de weerstand daartegen.

Mogelijk de belangrijkste bijdrage kwam van Dieter Harmening, die het kritisch onderzoek van Boudriot uit 1928 voortzette en verbreedde in zijn boek *Superstitio* uit 1979.<sup>13</sup> In dat boek heeft Harmening duidelijk gemaakt dat veel van wat ten aanzien van het ondergaande heidendom voor zeker gehouden werd dat niet is. Formuleringen die Caesarius van Arles in de zesde eeuw in Zuid-Gallië gebruikte als hij heidense geloofsvoorstellingen en religieuze praktijken beschreef, keren terug in latere bronnen uit noordelijker streken. De verklaring is eenvoudig: de preken van Caesarius dienden latere predikers als voorbeelden. Hij werd nagepraat en overgeschreven. Dit maakt dat veel bronnen die tot voor kort gebruikt zijn als getuigenissen van voortlevend heidendom in Noordwesteuropa daarvoor onbruikbaar zijn. Harmening illustreert dat met de teksten waarin sprake is van cultische handelingen bij bomen, bronnen en stenen. Dit blijkt een lange traditieketen te zijn die bij Caesarius van Arles begint en doorloopt tot ver in de middeleeuwen.<sup>14</sup>

Betekent dat nu dat alle auteurs die spreken over offers bij bomen, bronnen of stenen een duidelijk omgrensd geheel van heidens geloof en heidense ritën voor ogen hadden? Harmening ontkent dat. Deze passages ziet hij als lijsten van verboden vormen van bijgeloof die voor alle zekerheid telkens weer opgevoerd werden en waar in feite van alles en nog wat onder kon vallen. Volgens hem

hoeft het feit dat deze passages in bronnen opgenomen werden er helemaal niet op te wijzen dat dergelijke vormen van heidendom in de tijd waarin die bronnen op schrift gesteld werden echt voorkwamen.

Hiermee was de bewijslast omgekeerd. Tot dan toe werden de citatenreeksen gebruikt als argumenten voor de continuïteit van het heidendom, nu werd de continuïteit van de formuleringen gezien als een overtuigend bewijs dat de formuleringen leeg en betekenisloos waren, dat zij geen informatie boden. Wie het voortleven van heidendom in een bepaalde tijd en in een bepaald gebied wilde aantonen, kon niet langer met deze stereotiepe beschrijvingen aankomen.

Zolang Harmening en andere kritische Duitse onderzoekers vooral ageerden tegen minder kritische landgenoten en de taalbarrière zijn werk deed, bleven de kritische Duitse stroming en de mentaliteitshistorische stroming naast elkaar voortvloeien zonder elkaar te beïnvloeden.<sup>15</sup>

Het is waarschijnlijk geen toeval dat een buitenstaander, geen Duitser, geen Fransman, maar een Rus, de eerste was die een poging deed de afstand tussen de mentaliteitshistorische benadering van de vroegmiddeleeuwse religieuze volkscultuur en de kritische Duitse benadering daarvan te overbruggen, Aron Goerjewitsj in zijn boek *Middeleeuwse volkscultuur* uit 1981.<sup>16</sup> Zijn werk hoort tot de in hoofdzaak Franse mentaliteitshistorische stroming. Hij was bij mijn weten de eerste vertegenwoordiger van deze stroming die de argumenten van Harmening serieus nam, reden genoeg om op dit onderdeel van zijn werk in te gaan.

De harde kern van Harmenings kritiek op het gebruik dat zijn voorgangers maakten van de bronnen betreffende heidendom en syncretisme is, zoals we zagen, dat zij geen oog hadden voor de lege stereotypie van deze bronnen. Dit is Goerjewitsj' weerwoord. De christelijke auteurs moeten hun redenen gehad hebben om telkens weer veroordelende woorden aan het heidendom te wijden. Dit wijst er volgens hem op dat tot ver in de middeleeuwen vormen van heidendom voortleefden.<sup>17</sup> Door dit argument in het veld te brengen heeft Goerjewitsj helaas bereikt dat dit debat gaat lijken op het debat over de *topoi*. Wat zegt het als een auteur gebruik maakt van een manier om iets te beschrijven die verankerd ligt in een literaire traditie? Is dat dan een literair ornament zonder enige relatie met de toenmalige werkelijkheid? Of werd er met de tot de traditie horende formuleringen wel degelijk gedoeld op een heel specifieke realiteit? Of drukten de *topoi* – met name door de manier waarop ze gecombineerd werden – in elk geval de preoccupaties van een auteur in zijn specifieke situatie uit?

Het telkens opnieuw oplaaien van dit debat en het feit dat het niet tot een overtuigende conclusie geleid heeft wijzen er mijns inziens op dat het hier gaat om een onoplosbaar probleem. Dit wat de *topoi* in het algemeen betreft. Met het debat over de *topoi* waarmee het heidendom beschreven is ligt het niet anders. Verder dan de constatering dat de auteurs die zich van deze gefixeerde terminologieën bedienden rekening hielden met de *mogelijkheid* dat enigerlei vorm van heidendom zich *kon* voordoen kan men niet komen. Welke specifieke vormen van heidendom met deze *topoi* bedoeld zijn valt meestal niet uit te maken.

Maar Goerjewitsj wijst er op – een nieuw element in de discussie – dat niet alle formuleringen betreffende het heidendom stereotiep zijn. Afwijkingen van de prototypes bieden dus authentieke informatie. Zo gebruikt Burchard van Worms in het begin van de elfde eeuw als eerste het woord *holda* voor vrouwen aan wie door ‘het dwaze volk’ bovennatuurlijke vermogens toegekend worden. Dat woord *holda* wijst er op dat deze geloofsvoorstelling inderdaad tot de belevingswereld van het elfde-eeuwse *vulgus* behoorde.<sup>18</sup> Dit lijkt mij een bruikbaar criterium, waarmee in verder onderzoek gewerkt kan worden.

Ook al blijkt Goerjewitsj' argumentatie bij een kritische toetsing niet geheel stand te houden, het blijft verdienen en belangrijk dat hij zich gerealiseerd heeft dat men in het onderzoek naar de vroegmiddeleeuwse religieuze volkscultuur de kritiek van Harmening op een deel van de bronnen over die fenomenen niet kan negeren. Goerjewitsj heeft al wat bijval gekregen. Jean-Claude Schmitt heeft in zijn bijdrage over de *superstitiones* in deel I van *La France religieuse* dankbaar van zijn argumenten gebruik gemaakt, overigens zonder daaraan iets af te doen of toe te voegen.<sup>19</sup>

Dit overzicht van enige perspectieven in het naoorlogse onderzoek naar vroegmiddeleeuws heidendom, syncretisme en kerstening rond ik af met de constatering dat een kritische bezinning op de stand van zaken in dit onderzoek nodig is. Wat hier volgt is bedoeld als een bijdrage aan die kritische heroverweging. Op twee onderzoeksstrategieën die mij veelbelovend lijken wil ik ingaan, ten eerste op de noodzakelijk geworden aanscherping van de criteria bij het toetsen van de bronnen over heidendom en syncretisme, ten tweede op de mogelijkheden die comparatief onderzoek biedt.

## 2

Het aanscherpen van de criteria die gehanteerd dienen te worden bij het onderzoek van de bronnen die informatie over heidendom en syncretisme bevatten of lijken te bevatten kan men zien als een poging bij te dragen tot de verwetenschappelijking van de mentaliteitsgeschiedenis, als een aanzet tot het ontwikkelen van een historische kritiek die toegespitst is op de voor de mentaliteitsgeschiedenis essentiële onderwerpen. Deze vorm van historische kritiek richt zich, anders dan de bestaande historische kritiek, niet op de vraag hoe bepaalde feiten zich hebben voltrokken en op de juistheid van de getuigenissen daarover, maar op de vraag of bepaalde voorstellingen, gedachten en emoties in een gegeven periode werkelijk geleefd hebben en op de juistheid van de getuigenissen omtrent deze psychische en culturele feiten.

Daarbij zal ik mij beperken tot de bronnen betreffende heidendom en syncretisme. Het probleem van de afgrenzing van de religieuze volkscultuur – het wijdere complex, dat niet alleen heidendom en syncretisme, maar ook het Christendom van de leken omvat – ten opzichte van de elitaire geloofsvormen laat ik hier rusten; elders heb ik daarover geschreven.<sup>20</sup> Bij de beoordeling van de

bronnen betreffende heidendom en syncretisme is het centrale probleem niet de afgrenzing ten opzichte van elite, zo men wil officiële geloofsvormen, maar de authenticiteit van de geboden informatie. *Topoi*, schakels in traditieketens, zijn immers onbruikbaar gebleken. Dat dwingt ons ertoe naar wegen te zoeken waarlangs wij kunnen vaststellen dat een aantal getuigenissen *niet* stereotiep is. Dat is de zin van onderstaande criteria.

a. Wanneer een heidense geloofsvoorstelling of een heidens religieus gebruik beschreven wordt in twee teksten die zeer waarschijnlijk niet van elkaar afhankelijk zijn omdat ze qua functie van elkaar verschillen, dan versterken die twee teksten elkaars bewijskracht. Zo beschrijft Alcuin in zijn *Vita Willibrordi* hoe Willibrord op het eiland Fosetesland enige pasbekeerden doopte in een bron die voor de heidenen een cultische plaats was en enige dieren uit een door de heidenen als heilig beschouwde kudde liet slachten. Drie dagen lang liet de Friese koning Radbod over hem en zijn metgezellen het lot werpen.<sup>21</sup> Dit gebruik, het werpen van het lot om de wil van de goden te weten te komen, wordt ook beschreven door Tacitus in de *Germania* en in de *Lex Frisionum*, de optekening van het recht der Friezen die op last van Karel de Grote vervaardigd is.<sup>22</sup>

b. Een woord uit de volkstaal door een auteur gebruikt ter aanduiding van een religieuze praktijk wijst er op dat die auteur een zeer bepaalde praktijk op het oog had. Volkstaalwoorden werden in middeleeuwse Latijnse teksten gebruikt vanwege hun concreetheid en precisie. In oorkonden komt men ze in ons land vooral tegen in de sfeer van het recht en de waterstaat. Ook in de religieuze sfeer werd met het gebruik van woorden uit de volkstaal precisie nagestreefd. De *Indiculus superstitionum*, een opsomming van verboden religieuze praktijken uit het midden van de achtste eeuw, bevat een aantal volkstaalwoorden. Zo wordt in de tweede bepaling, 'Godslasteringen over doden, dat wil zeggen lijkzangen', het woord 'lijkzangen' in de volkstaal weergegeven met *dadsias*; blijkens de klankstand moet dit Oudwestnederlands zijn. De auteur is kennelijk niet tevreden geweest met de vage Latijnse omschrijving *De sacrilegio super defunctos*.<sup>23</sup>

c. Wanneer in een overigens stereotiepe woordenreeks een omschrijving of een term voorkomt die niet op een prototype teruggaat is het zeer waarschijnlijk dat de auteur met eigen woorden een geloofsvoorstelling of een religieuze praktijk uit zijn eigen tijd beschrijft. Voorbeeld: *holda* bij Burchard van Worms.<sup>24</sup>

d. Als een religieus gebruik in de loop van de tijd meermalen beschreven is en de beschrijvingen niet van elkaar afhankelijk zijn dan versterken de verschillende bronnen elkaars bewijskracht. Dit is in feite een variant van criterium *a* – twee bronnen waartussen geen tekstuele afhankelijkheid bestaat en die een identiek fenomeen beschrijven versterken elkaars bewijskracht – maar het tijdsverschil tussen de twee bronnen is een extra factor. Evenals bij *a* geldt hier dat de mogelijkheid van tekstuele afhankelijkheid uitgesloten moet worden: de formuleringen moeten verschillen; en de identiteit van het beschrevene moet ondanks de verschillen tussen de beschrijvingen vast te stellen zijn. Zo versterken Tacitus' beschrijving van het werpen van het lot en de beschrijving daarvan in de *Lex Frisionum* elkaar. Zo versterkt de beschrijving van een boomcultus uit het

midden van de elfde eeuw het verhaal over het kappen van de Wodanseik door Bonifatius.<sup>25</sup> Een laatste voorbeeld: de zogenaamd vrijwillige dood van weduwen bij de Wenden, door Bonifatius in een van zijn brieven gesignaleerd, wordt tweeënhalve eeuw later nogmaals door Thietmar beschreven.<sup>26</sup>

Twee inhoudelijk identieke gegevens uit verschillende tijden – mits zij betrekking hebben op het zelfde gebied – versterken elkaar en wijzen ook op continuïteit van het beschreven religieuze gebruik. Maar alleen van dat gebruik. Want men kan uit de continuïteit van één bepaald heidens gebruik niet concluderen dat het heidendom in zijn geheel nog voortleefde. De kans dat de heidense religie tijdens haar neergang gefragmenteerd is is immers groot.

e. Dit criterium is afkomstig van R. Meens, wiens formulering ik hier citeer: 'Als criterium om vast te stellen of aan een uit de literaire traditie stammende beschrijving van *superstitio* enige "werkelijkheidswaarde" toegekend mag worden, kan volgens mij ook een geheel nieuwe of veranderde classificatie van een dergelijke beschrijving dienen. Betekenisverandering van bepaalde traditionele omschrijvingen zijn niet uit te sluiten en een andere classificatie kan hierop wijzen. Zo treffen we in een groot aantal boeteboeken de bepaling aan die grafschennis als overtreding van de christelijke leer karakteriseert en hiervoor een boete voorschrijft. Deze bepaling treffen we al in de oudste Frankische boeteboeken aan en ze is misschien terug te voeren op een waarschijnlijk aan Caesarius van Arles toe te schrijven geschrift dat in verband staat met het concilie van Marseille uit het jaar 533.<sup>27</sup> In de oudste Frankische boeteboeken, die evenwel niet in duidelijke rubrieken ingedeeld zijn, staat de bepaling over grafschennis tussen voorschriften voor seksuele overtredingen.<sup>28</sup> In iets jongere boeteboeken, die wel rubrieken hebben, zij het dat deze erg opsommend van aard zijn, staat grafschennis in de context van diefstal, brandstichting en geweldpleging.<sup>29</sup> In het *Paenitentiale Sangallense tripartitum* dat ongeveer even oud is als de voorgaande boeteboeken en dat een duidelijke en consequente rubricering kent, is grafschennis echter ingedeeld onder de rubriek *De maleficis*: "Over zwarte magie".<sup>30</sup> Deze classificatie voegt een heel scala van nieuwe betekenissen toe aan deze uit de literaire traditie stammende bepaling.<sup>31</sup>

f. Soms dwingt het doel van de bron tot precisie. Dit is het geval in de tekst die tot voor kort bekend stond als de Oudsaksische doopbelofte, maar die volgens Gijsseling in de achtste eeuw, mogelijk naar een Angelsaksisch voorbeeld, zeer waarschijnlijk in Utrecht ontstaan is en die daarom door hem dan ook de Utrechtse doopbelofte genoemd wordt.<sup>32</sup> De pasbekeerden moesten Wodan, Donar en Saxnot afzweren. Deze goden worden met name genoemd omdat zo voor iedereen zonneklaar was dat er voor bekeerlingen die deze formule uitspraken geen weg terug meer was. Een preciese tekst dus, toegesneden op een zeer bepaald publiek in een zeer specifieke situatie. En natuurlijk wijst hier ook het gebruik van de volkstaal op authenticiteit.

g. Hoe stereotieper een mededeling, hoe minder geloofwaardig, zagen we. Het omgekeerde geldt ook: wat niet stereotiep is biedt meer kans op bruikbare informatie. Daarom geven slechts éénmaal vermelde religieuze gebruiken,

bijvoorbeeld de hapaxen in de *Indiculus superstitionum*, hoe moeilijk te interpreteren zij ook zijn, houvast.

h. De *Vita Willibrordi* van Alcuin bevat enkele beschrijvingen van heidendom, ten eerste de episode op Fosetesland, hiervoor genoemd, ten tweede het verhaal over het stukslaan van een afgodsbeeld door Willibrord op Walcheren, ten derde de beschrijving van de uitdrijving van een vuurdemon door Willibrord in de stad Trier. Ziehier het verhaal.<sup>33</sup> Een gezin in Trier wordt gekweld door een vuurdemon. De vuurdemon werpt huisraad in het vuur, en zelfs een klein kind dat nog maar net gered wordt. Niemand kan deze kwade geest uitdrijven tot Willibrord er bij gehaald wordt. Hij beveelt de hele inboedel naar buiten te brengen en met gewijd water te besprenkelen, waarna het huis afbrandt. De familie betreft een nieuwe woning en wordt van dan af aan niet meer door de geest bezocht.

Waarom het verhaal over Fosetesland meer tot de verbeelding van veel onderzoekers gesproken heeft dan dit aardige Trierse vertelsel is duidelijk. Men vindt hier geen spoor van een georganiseerde religie. En of deze geloofsvoorstelling Germaans was is gezien de complexe geschiedenis van Trier in de late oudheid en de vroege middeleeuwen al helemaal niet vast te stellen. Overigens wist Graus, de pionier voor wie iets niet snel volksgeloof was, dit verhaal wel op waarde te schatten. Een werkelijke vuurdemon, schrijft hij waarderend.<sup>34</sup> Maar de meeste onderzoekers hebben het links laten liggen. En toch denk ik dat juist dit onopvallende, dit in zekere zin alledaagse fantoom, dit aan een bepaalde plek gebonden vurige wezen, wel eens representatief zou kunnen zijn voor de religie van alledag, die we zo zelden in de bronnen tegenkomen omdat dit geen duidelijke, georganiseerde en daarom voor de kerk grijpbare vorm van heidendom was. Deze vuurgeest kon zonder moeite in het christelijk wereldbeeld geïntegreerd worden als een demonisch wezen van geringe allure.<sup>35</sup>

Ik zou dit – om op de criteria terug te komen – het criterium van de onopvallendheid willen noemen. Het is minder hard dan de andere hierboven genoemde criteria, maar het lijkt me aardig er eens mee te experimenteren.

### 3

De tweede onderzoeksstrategie die ik aan de orde wil stellen is het vergelijkend onderzoek naar de expansie van het Christendom en andere wereldgodsdiensten en de vormen van weerstand daartegen. De neergang van de godsdiensten die het uiteindelijk tegen de wereldgodsdiensten aflegden bestaat uit een aantal zeer gevarieerde fenomenen, zoals desintegratie, gedeeltelijke reïntegratie, vormen van syncretisme, religieuze renaissances. De wisselwerking tussen de godsdiensten die dominant werden en de godsdiensten die teruggedrongen werden of ten onder gingen vormt een gebied van onderzoek dat als een geheel gezien kan worden, maar het is zo veelomvattend dat men zich nog niet kan voorstellen dat het binnen enige generaties op een adequate manier in kaart gebracht zal worden. Toch denk ik dat dit nu nog verafgelegen doel de moeite waard is. Daarom heb



ik in het hierna schetsmatig uitgewerkte voorbeeld met opzet een buiteneuropees land als object van vergelijking gebruikt, Peru in de zestiende eeuw.

Een kwestie die preliminair is voordat men tot vergelijken overgaat is de vraag *waarom* men vergelijkt. Dient een vergelijking tussen West-Europa in de achtste en negende eeuw en Peru in de zestiende eeuw – om maar even te blijven bij het hieronder uit te werken voorbeeld – om vanuit de Peruviaanse geschiedenis nieuw licht op de geschiedenis van West-Europa te werpen, of omgekeerd, opdat de geschiedenis van West-Europa die van Peru verheldert, of opdat beide elkaar inzichtelijker maken? In de praktijk gebeurt meestal het eerste. Karakteristieke voorbeelden zijn het gebruik dat Wenskus in *Stammesbildung und Verfassung* maakt van de cultureel-antropologische theorievorming omtrent stammen en het gebruik dat Le Goff in zijn studie over feodo-vazallitische rituelen maakt van Afrikaans materiaal.<sup>36</sup> Dat buiteneuropese materiaal heeft niet de status van een bewijs, het wordt ook niet om zichzelf wille onderzocht, maar alleen om nieuwe gezichtspunten te ontwikkelen voor het onderzoek van de Westeuropese geschiedenis. In feite geldt dat voor het meeste door de culturele antropologie beïnvloede historische onderzoek. De antropologen hebben door de schok der vervreemding een uitgebreidere vragencatalogus ontwikkeld dan die waarmee de historici gewend waren te werken. Daarmee doet een aantal historici nu zijn voordeel. Een slingerbeweging dus: inzichten door Westerlingen opgedaan in de Derde Wereld werden geïmporteerd in het gebied van herkomst van de antropologen en daar opgenomen in de historische onderzoekspraktijk. Deze beperkte vorm van comparatief onderzoek, waarbij de Derde Wereld alleen als voedingsbodemp voor het ontwikkelen van nieuwe vraagstellingen diende, heeft – ondanks de beperking van het eenrichtingverkeer – heel inspirerend gewerkt. Mijn proeve van een vergelijking past in deze traditie, al was het maar omdat ik mij niet competent acht uitspraken over Peru in de zestiende eeuw te doen.

Een laatste opmerking vooraf. Het is niet moeilijk verschillen tussen het kersteningsproces in vroegmiddeleeuws West-Europa en dat in Peru in de nieuwe tijd aan te wijzen.

Typerend voor Peru vlak voor de Spaanse verovering is de psychologische atmosfeer, een sfeer van noodlot, die de ondergang van de Indiaanse maatschappij voorbereidde.<sup>37</sup> Voorzover we weten is er in West-Europa in de achtste en negende eeuw niet iets aan te wijzen dat daarmee te vergelijken is.

In West-Europa valt de kerstening samen met de overgang van stammen naar staten; in Peru lag, al voor de komst van de Spanjaarden, de supratribale organisatie van het Incarijk over de stammen heen en konden de Spanjaarden die overnemen.

Zo zijn er meer verschillen te noemen, bijvoorbeeld het feit dat de inquisitie in Peru vrijwel onmiddellijk na de Spaanse verovering ingevoerd werd en een nog fundamentele verschil: in de vroege middeleeuwen – ik volg hier een suggestie van Martine De Reu<sup>38</sup> – dreef de Kerk op de uitstraling van het ten onder gegane Westromeinse Rijk, terwijl daarentegen in de nieuwe tijd de missionering deel uitmaakte van de expansie van krachtige Europese staten.

Maar er zijn ook elementen van continuïteit, bijvoorbeeld het vijandbeeld van de Christenen. In de zestiende eeuw stelden zij nog steeds heidense goden gelijk aan duivels en demonen. Wat dit betreft was er sinds de achtste-eeuwse doopbelofte niets veranderd.

Dan nu die aanzet tot een vergelijking. De Peruviaanse Indianen werden militair overwonnen, ze werden gedecimeerd door ziektes die de Spanjaarden meebrachten en geëxploiteerd door de veroveraars die volkomen onkundig waren van de traditionele Inca-economie. Onder deze omstandigheden vervielen de Indianen tot wanhoop en weten zij hun ongeluk aan hun overgang naar het Christendom, aan hun verraad jegens hun eigen goden. Zij geloofden dat ze al dat onheil alleen maar konden afwenden door zich te ontdoen van de christelijke godsdienst en zich opnieuw aan hun goden over te geven.<sup>39</sup> Vergelijkbaar daarmee is de overtuiging van velen in het Romeinse Rijk dat de toorn van de heidense goden ontketend werd doordat de Christenen weigerden hun eer te bewijzen. Dit werd gezien als de oorzaak van aardbevingen, hongersnood, pest en droogte.<sup>40</sup>

Een parallel met de angst van de Peruviaanse Indianen voor hun oude goden wegens hun overgang naar het Christendom vinden we mogelijk in het Friese gebied in de elfde eeuw. In de *Gesta episcoporum Cameracensium* wordt verteld hoe bij de zee wonende Friezen in het diocees Utrecht zelden of nooit met Pasen ter communie gingen.<sup>41</sup> Toen in een dorp in dat gebied – een naam wordt niet vermeld – een priester het volk daartoe aanspoorde aarzelden allen als gewoonlijk. Daarop zei de dorpsschout dat wie aan de plechtigheid deelnam binnen een jaar zou sterven. Maar het is de dorpsschout zelf die binnen een jaar sterft. Vervolgens zorgt zijn *parentela* ervoor dat hij in gewijde aarde begraven wordt en moet de bisschop van Utrecht er persoonlijk aan te pas komen om deze godslasteraar daaruit te verwijderen. Het gaat mij om het begin van dit verhaal: de aarzeling van de dorpelingen ten opzichte van de communie en het dreigement van de schout. Mag men achter de aarzeling van de dorpelingen om ter communie te gaan huiver zien, angst voor de bovennatuurlijke heidense machten? Te weten valt dat niet, maar onmogelijk is het ook niet. Verder is het niet ondenkbaar dat de dorpsschout met zijn dreigende waarschuwing aansloot bij bestaande angsten. En dit vlak voor de omslag; want de clangenoten van de schout wilden al dat hij in gewijde aarde begraven werd.

Een tweede parallel. De Spaanse veroveraars bouwden in Peru kerken op de plekken waar zich Indiaanse heilige plaatsen bevonden. Dit verschijnsel is ons uit de geschiedenis van de kerstening van West-Europa goed bekend. Hier zien we een element van continuïteit in de strategie van de missionering. De achterliggende gedachte zal nog steeds dezelfde geweest zijn: gebruik maken van de vertrouwde heilige plek bij de pasbekeerden en hun de nieuwe, christelijke betekenis van die plek inprenten. In feite werkte deze tactiek in Peru iets anders in de hand, een merkwaardig naast elkaar voortbestaan van de twee religies. Achter het altaar bevond zich vaak de *huaca*, de heidense heilige plaats, waar de Indianen in het geheim hun heidense ritens volvoerden.<sup>42</sup> Men kan zich afvragen of de ruimtelijke continuïteit van de cultusplaats, die door de Christenen gezien

werd als een middel om het heidendom te doen vergeten, er niet juist toe bijgedragen heeft dat de Indiaanse religie bleef voortbestaan. Met dat idee in het achterhoofd heb ik enige zinsneden in de *Indiculus superstitionum* herlezen: 'Godslasteringen in kerken' (*De sacrilegiis per ecclesias*, tit. 5); 'Offers voor een heilige' (*De sacrificiis quod fit alicui sanctorum*, tit. 9); een niet nader te identificeren gebruik dat in verband met Maria stond (*De petendis quod boni vocant Sanctae Mariae*, tit. 19); 'Het tot heiligen maken van willekeurige doden' (*De eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos*, tit. 25).<sup>43</sup> Allemaal beschrijvingen van syncretisme. Ook in onze streken zou de ruimtelijke continuïteit van cultusplaatsen gevolgen gehad kunnen hebben die door de brengers van het nieuwe geloof niet voorzien waren. De ruimtelijke vermenging kan bijgedragen hebben tot een vermenging van geloofsvoorstellingen en rituelen.

Tenslotte – als derde parallel – vermeld ik een interessant fenomeen dat zich voordeed tijdens de desintegratie van het Indiaanse heidendom. Het religieuze en kosmologische systeem van de Inca's was bij de vorming van het Incarijk boven op locale religies komen te liggen. Die locale religies waren gegroepeerd rondom bovengenoemde heilige plekken, de *huaca's*. Toen de Inca's verslagen waren bleek hun staatsgodsdienst kwetsbaarder te zijn dan deze locale geloofsvormen.<sup>44</sup> Mayer veronderstelt in zijn artikel uit 1954 hetzelfde wat betreft de Germaanse religie, een voortleven van een vegetatie- en natuurcultus terwijl het officiële heidendom uitgeroeid werd.<sup>45</sup> Maar voorzover de christelijke bronnen al op het heidendom ingaan spreken zij voornamelijk over de officiële, georganiseerde vormen daarvan. De onaanzienlijke, locale praktijken blijven daarom meestal buiten ons blikveld, – tenzij zich een gelukkige uitzondering voordoet. De Peruviaanse locale geloofsvormen, die taaier en bestendiger bleken dan de staatsgodsdienst van de Inca's en zich met het Christendom konden verstrengelen, deden mij denken aan die onaanzienlijke maar intrigerende vuurgeest in de *Vita Willibrordi*. In de stichtelijke biografie van Willibrord is hij slechts een tegenspeler van de heilige, over wie verteld wordt om de macht van de heilige meer reliëf te geven. Alcuin beschrijft hem als kwaadaardig, niet als heidens. Maar betekende dit grillige, onberekenbare, demonische wezen voor de Trierenaars in de achtste eeuw niet iets meer? In die grote, laatantieke, dichtbebouwde stad moet brandgevaar een levensgrote bedreiging geweest zijn. Geen wonder dat zich in die kwetsbare huizenmassa een vuurdemon kon blijven schuilhouden.

Zoals men ziet worden in bovenstaande observaties niet de kerstening van vroegmiddeleeuws West-Europa en het verzet daartegen als totaal proces vergeleken met ontwikkelingen in Peru in de zestiende eeuw. Een dergelijke vergelijking tussen totale processen zou, naast enige overeenkomsten, vooral verschillen opleveren. Daarentegen kan het vergelijken van onderdelen van processen, en van mechanismen, ons de ogen openen voor onverwachte overeenkomsten en ons helpen de schaarse vroegmiddeleeuwse bronnen beter te interpreteren.

#### NOTEN

1 Rooijackers, G. en Th. van der Zee, 'Ten geleide. Van volksgeloof naar religieuze volkscultuur' in: Rooijackers, G. en Th. van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de*

- voorgescreven orde en de geleefde praktijk (Nijmegen 1986) 7-11, 11. Zie ook Frijhoff, W., 'Literatuurwijzer. Religieuze volkscultuur: begrippen, theorie, stand van het onderzoek', *ibidem* 137-171, in het bijzonder de verantwoording, 137-141.
- 2 LeGoff, J., *La civilisation de l'Occident médiéval* (Parijs 1964). Nederlandse vertaling: *De cultuur van middeleeuws Europa* (Amsterdam 1987). Goerjewitsj, A. J., *Kategorii srednevekovoy kultury* (Moskou 1972). Duitse vertalingen: Gurjewitsch, A. J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen* (Dresden 1978 en München 1980). Franse vertaling: Gourevitch, A. J., *Les catégories de la culture médiévale* (Bibliothèque des histoires. Parijs 1983). Engelse vertaling: Gurevich, A., *The categories of medieval culture* (Londen 1984).
  - 3 Zie bijvoorbeeld LeGoff, J. 'Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge: saint Marcel de Paris et le dragon' in: LeGoff, J., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais* ([Parijs] 1977) 236-279 en 'Mélusine maternelle et defricheuse', *ibidem* 307-331.
  - 4 Mayer, A. 'Religions- und kultgeschichtliche Züge in bonifatianischen Quellen' in: Raabe, C. e.a. (red.), *Sankt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag* (2e druk; Fulda 1954) 291-319).
  - 5 Zie bijvoorbeeld Haubrichs, W., 'Bildungswesen (5.-10. Jahrhundert)' in: Beck, H. e.a. (red.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde II* (Berlijn-New York 1976) 598-606, 600-601.
  - 6 Het feit dat de aristocratie het eerst tot het Christendom overging geeft te denken. Zij was immers, zo wordt vaak verondersteld, de draagster van een intenser heidens etnisch zelfbewustzijn? De geloofsovergang van deze aristocraten zou weleens in de eerste plaats door machtspolitieke overwegingen ingegeven kunnen zijn.
  - 7 Blok, D. P., *De Franken in Nederland* (3e druk; Haarlem 1979) 43-62 en de daar aangehaalde literatuur. Zie voor Scandinavië: Gschwantler, O., 'Bekehrung und Bekehrungsgeschichte. Der Norden' in: Beck, H. e.a. (red.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde II* (Berlijn-New York 1976) 192-205, 197.
  - 8 Wenskus, R., 'Probleme der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte im Lichte der Ethnosoziologie' in: Beumann, H. (red.), *Historische Forschungen für W. Schlesinger* (Keulen 1974) 19-46.
  - 9 Schmitt, J.-C., 'Les "superstitutions"' in: LeGoff, J. (red.), *Histoire de la France religieuse I. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV<sup>e</sup> siècle)* (Parijs 1988) 437-551, 441.
  - 10 Zie echter de scherpe kritiek op dit standpunt van Schmitt, J.-C., "'Religion populaire" et culture folklorique', *Annales Économies Sociétés Cultures* 31 (1976) 941-953, 946.
  - 11 Zie bijvoorbeeld het Festschrift voor Hans Moser, Bausinger, H. und W. Brückner (red.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem* (Berlijn 1969) en daarin vooral de heldere bijdrage van Bausinger, 'Zur Algebra der Kontinuität', 9-30.
  - 12 Natuurlijk zijn er uitzonderingen, bijvoorbeeld Le Goff en Schmitt aan Franse zijde en onder de Duitstaligen Fichtenau, Oexle en Dinzelsbacher.
  - 13 Harmening, D., *Superstitio. Ueberlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlijn 1979).
  - 14 *Ibidem* 49 e.v.
  - 15 De Tsjechische historicus Frantisek Graus neemt wat dit betreft een uitzonderingspositie in. Uit zijn boek *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Praag 1965) blijkt hoe goed hij thuis is in het Duitse volkskundige onderzoek. Doordat het verscheen vlak voordat de publicatiegolf van mentaliteitshistorische zijde losbarstte heeft Graus die kunnen beïnvloeden.
  - 16 *Problemy srednevekovoi narodnoi kultury* (Moskou 1981). Engelse vertaling: Gurevich, A. J., *Medieval popular culture. Problems of belief and perception* (Cambridge 1988).
  - 17 Gurevich, *Medieval popular culture*, 36-37.
  - 18 *Ibidem* 83-84. Burchard, *Corrector* c. 60, Wasserschleben, F. W. H. (ed.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851, Repr. Graz 1958) 645. Klapper had al opgemerkt dat Burchards precisering met het volksstaalwoord *holda* niet teruggaat op zijn voorganger Regino van Prüm (Klapper, J., 'Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit', *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 17 (1915) 19-57, 42-43. Hij betoogt dat deze geloofsvoorstelling antieke wortels heeft en lijkt daarbij te weinig gewicht toe te kennen aan het door Burchard gebruikte volksstaalwoord.
  - 19 Schmitt, 'Les "superstitutions"', 450-451.
  - 20 Künzel, R. E., 'Het harmonie- en conflictmodel van een mediëvist. Over de historische methode van Aron Gurevich', *Theoretische geschiedenis* 16 (1989) 369-381. Het begrip syncretisme is, zoals Bert Demyttenaere tijdens de discussie over de mondelinge versie van dit artikel terecht

- opmerkte, problematisch omdat het de suggestie wekt dat het Christendom geen elementen uit oudere godsdiensten opgenomen zou hebben en dat religieuze mengvormen inferieur zouden zijn. Ik gebruik de term syncretisme voor een zeer bepaalde categorie verschijnselen, namelijk dat deel van de door de middeleeuwse geestelijke auteurs als *superstitiones* beschreven fenomenen dat een onmiskenbaar gemengd christelijk-heidens karakter heeft.
- 21 Alcuinus, *Vita Willibrordi* c. 10-11, *MGH SS. rer. Merov. VII*, 124-126.
  - 22 Tacitus, *Germania* c. 10. *Lex Frisionum* tit. 14 par. 1, Eckhardt, K. A. (ed.), *Die Gesetze des Karolingerreiches III. Sachsen, Thüringer, Chamaven und Friesen* (Germanenrechte 2) (Weimar 1934) 84.
  - 23 *Indiculus superstitionum* tit. 2, *Capitularia regum Francorum I (MGH LL II, I)* 222. Gijsseling, M. m.m.v. W. Pijnenburg (ed.), *Corpus van middelnederlandse teksten tot en met het jaar 1300. Reeks II, Literaire handschriften. I, Fragmenten* ('s-Gravenhage 1980) 21. Zie het commentaar aldaar 19-21. De andere volkstaalwoorden in deze tekst zijn *nimidus* (tit. 6), *nodfyr* (tit. 15) en *yras* (tit. 24).
  - 24 Zie noot 18.
  - 25 Arnold van St. Emmeram, *Liber de miraculis s. Emmerammi*, PL 141, 992 D.
  - 26 Brief 73, Rau, R. (ed.), *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 4 b) (Darmstadt 1968) 212-227, 218 e.v. Thietmar, lib. 8 c. 3, Trillmich, W. (ed.), *Thietmar von Merseburg. Chronik* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9) (Darmstadt 1974) 442.
  - 27 De Clercq, C. (ed.), *Concilia Galliae A.511-A.695*, CCSL 148A; (Turnhout 1963), 95. Dit geschrift *Ecce manifestissime* werd later aan paus Hormisdas toegeschreven, zie Kottje, R., *Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus. Ihre Ueberlieferung und ihre Quellen* (Berlijn, New York 1980) 218.
  - 28 *Paenitentiale Burgundense*, 15 en *Paen. Bobbiense*, 14, Schmitz, H. J. (ed.), *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf 1898; reprogr. herdruk 1958) 321 en 324. Vgl. *Paen. Hubertense*, 16, *Paen. Floriacense*, 15 en *Paen. Merseburgense a*, 15, Schmitz, 335, 342 en 360.
  - 29 *Paenitentiale Remense*, VI, 11, Asbach, F. B. (ed.), *Das Poenitentiale Remense und der sogen. Excarpus Cummeani: Ueberlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bussbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts* (Regensburg 1979) Anhang, 43, *Paen. Capitula Iudiciorum*, XII, 1, Schmitz, 232, *Paen. Halitgarii, liber VI*, 29, uitsluitend onder diefstal gerangschikt, Schmitz, 295-6. Vgl. de rubriek van *Excarpus Cummeani* IV, Schmitz, 619.
  - 30 *Paen. Sang. trip*, I, 27, Schmitz, 181.
  - 31 Rob Meens bracht dit criterium naar voren tijdens de discussie over de mondelinge versie van dit artikel en was zo vriendelijk zijn gedachten hierover op schrift te stellen in een brief d.d. 8 februari 1990. Ik dank hem daarvoor.
  - 32 Gijsseling, *Corpus* 26.
  - 33 Alcuinus, *Vita Willibrordi* c. 22, *MGH SS. rer. Merov. VII*, 133.
  - 34 Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger* 229.
  - 35 Hierop attendeerde Inger Elzinga mij.
  - 36 Wenskus, R., *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes* (Keulen 1961). LeGoff, J., 'Le rituel symbolique de la vasalité', in: LeGoff, J., *Pour un autre Moyen Âge*, 349-420.
  - 37 Wachtel, N., *La vision des vaincus. Les Indiens de Pérou devant la conquête espagnole; 1530-1570* (Parijs 1971) 40-41.
  - 38 Discussiebijdrage. Martine de Reu vergeleek vroegmiddeleeuwse berichten over missionering met voornamelijk negentiende-eeuwse biografieën van missionarissen in haar licentiatesthesis: *De propaganda fide. Een onderzoek naar de bekeringsmethoden in de vroege middeleeuwen met vergelijkingsmateriaal uit de nieuwste tijden* (onuitgegeven; Gent 1986).
  - 39 Wachtel, *La vision des vaincus*, 273, vgl. *ibidem* 279 over Mexico.
  - 40 Fox, R. L., *Pagans and christians* (Harmondsworth 1986). Nederlandse vertaling: *De droom van Constantijn. Heidenen en christenen in het Romeinse Rijk 150 n.C. - 350 n.C.* (Amsterdam 1989), 405, 428, 453.
  - 41 *Gesta episcoporum Cameracensium* lib. 3 c. 22, *MGH SS. VII*, 472-473.
  - 42 Wachtel, *La vision des vaincus*, 235-236.
  - 43 *Indiculus superstitionum* tit. 5, 9, 19 en 25.
  - 44 Wachtel, *La vision des vaincus*, 131.
  - 45 Mayer, 'Religions- und kultgeschichtliche Züge'.