

# Over schuld en schaamte in enige verhalende bronnen uit de tiende en elfde eeuw\*

R. E. KÜNZEL

Het schuldgevoel en de schaamte zijn gevoelens, die waarschijnlijk algemeen menselijk zijn. Het zijn onaangename gevoelens. Zij fungeren als signalen van onveiligheid; ze markeren wat wij dienen te vermijden als we ons gevoel van identiteit, ons zelfrespect en de acceptatie door de groepen waarin we leven niet willen verliezen. Het schuldgevoel en de schaamte reguleren het gedrag en de zelfbeleving van individuen en zij ordenen het leven van collectiviteiten.

Het schuldgevoel en de schaamte mogen dan van alle tijden zijn, toch staat vast dat de daden, situaties, gedachten en gevoelens, die als schaamtevol of schuldig makend ervaren worden niet altijd en overal dezelfde zijn. In elke cultuur wordt een keuze gemaakt uit het totaal van menselijke mogelijkheden; sommige worden aangemoedigd, andere teruggedrongen<sup>1</sup>.

Men heeft zich afgevraagd of het schuldgevoel en de schaamte wel in alle culturen even belangrijk gevonden worden, of men niet culturen waarin het gedrag en de zelfbeleving van individuen vooral gestuurd worden door angst voor de schaamte zou kunnen onderscheiden van culturen waarin de angst voor schuld de belangrijkste drijfveer is. In 1937 lanceerde Margaret Mead een begrippenpaar dat tot veel navolging en tot veel discussie aanleiding zou geven: *shame culture* en *guilt culture*, hier verder vertaald als 'schaamtecultuur' en 'schuldcultuur'<sup>2</sup>.

'Schaamteculturen' drijven volgens Mead op sancties van buitenaf, terwijl 'schuldculturen' functioneren dankzij een zondebesef, dat verinnerlijkt is. Schaamte is een reactie op kritiek door anderen. Iemand wordt beschaamd doordat hij in het openbaar belachelijk gemaakt en afgewezen wordt, of doordat hij

\* Voor informatie over psychoanalytische en cultureel antropologische literatuur dank ik H. Beima, drs. T.L.W. van Ravesteijn, L.M. Tas en dr. J. Verrips. Voor hun waardevolle commentaar op een eerdere versie van dit artikel ben ik drs. M.B. de Jong, dr. Th.C.W. Oudemans, drs. T.L.W. van Ravesteijn en drs. J.J. Voskuil erkentelijk.

1. G. Devereux, 'Normal et anormal' in: G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (Parijs, 1970) 1-83, 4-8.

2. M. Mead, 'Interpretive Statement' in: M. Mead, ed., *Cooperation and Competition among Primitive Peoples* (2e dr., Boston, 1961) 458-511, 493-495. De eerste die systematisch gebruik maakte van deze begrippen was R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns in Japanese Culture* (Boston, 1946). In de hier volgende samenvatting van deze hypothese heb ik ook het een en ander ontleend aan haar pregnante formuleringen aldaar 222-225.

zich inbeeldt dat hij belachelijk gemaakt is. Voor het schaamte-affect is dus de gewaarwording essentieel dat er een publiek is. Deze 'anderen' kunnen werkelijk aanwezig zijn, maar voor het optreden van de schaamte is dat niet noodzakelijk. Ook de fantasie over één of meer anderen die ridiculiseren en verstoten kan de schaamte al wekken<sup>3</sup>. Schuldgevoelens werken anders. In een 'schuldcultuur' kan iemand door schuld gekweld worden hoewel niemand van zijn misdrijf afweet en hij kan verlichting van zijn schuldgevoel vinden door zijn zonde te biechten. Maar wanneer schande de belangrijkste sanctie is geeft biechten geen soelaas. In tegendeel, het bekendmaken van een misstap vermeerdert de schaamte.

Het hedendaagse Nederlands heeft twee woorden, schaamte en schande, waar het Engels met het ene woord *shame* moet doen. Schaamte is een individuele emotie, een psychisch fenomeen, terwijl schande een sociaal verschijnsel is. Het is duidelijk dat het sociale en het psychische hier nauw samenhangen. Schande leidt immers tot schaamte. In 'schaamteculturen' worden de individuen beheerst door angst voor schande en voor schaamte. Ook aan de positieve kant van het spectrum kunnen we een sociale en een psychische component onderscheiden. Wat in sociaal opzicht de eer is, heeft als psychisch correlaat het zelfrespect of, indien intenser beleefd, de trots<sup>4</sup>.

Voortbouwend op deze ideeën heeft Donald Ward onlangs gesteld dat de Westeuropese middeleeuwse maatschappij aanvankelijk geheel en al beheerst werd door principes van eer en schande en dat pas in de latere middeleeuwen daarnaast het schuldbesef een rol ging spelen<sup>5</sup>. Hij baseert zich op het oudhoogduitse Hildebrantslied en op epische poëzie van latere datum. De angst voor schande drijft helden en heldinnen tot daden die als enig doel hebben hun eer te behoeden of te herwinnen en maakt het hun onmogelijk de vaak tragische gevolgen van die daden te ontgaan. Hildebrant moet de uitdaging tot een tweegevecht van zijn enige zoon aanvaarden en Roland gaat eervol ten onder in een strijd waarvan de afloop van te voren vaststaat. In de hoofse literatuur ziet Ward echter een geleidelijk doordringen van het begrip schuld. Naar zijn mening is dit schuldbesef specifiek christelijk.

3. Hieruit blijkt dat schaamte lang niet altijd een reactie op de afwijzing van anderen is. Hij kan verinnerlijkt worden. Hierop wees Mead al (*Cooperation and Competition*, 494), maar in de latere literatuur wordt hier veel meer de nadruk op gelegd. Zie hierover M.B. Singer, 'Shame Cultures and Guilt Cultures' in: G. Piers en M.B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and Cultural Study* (Springfield Ill., 1953) 48-54 en het fundamentele boek over dit onderwerp, H.B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis* (New York, 1971). In de herdruk van 1961 heeft Mead haar opvattingen van 1937 genuanceerd (*Appraisal 1961, Cooperation and Competition*, 516-525), Zie ook N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (2 dln.; 2e dr., Bern en München, 1969) II, 397-409, 'Scham und Peinlichkeit'.

4. Lewis, *Shame and Guilt*, 25.

5. D. Ward, 'Honor and Shame in the Middle Ages: An Open Letter to Lutz Röhrich', *Jahrbuch für Volksliedforschung*, XXVII-XXVIII (1982-1983) 1-16.

In feite hebben Wards uitspraken geen geldigheid voor de gehele Westeuropese maatschappij, maar alleen voor twee elites, het publiek van de epische poëzie, de wereldlijke aristocratie, en de geestelijkheid. Laten we ons tot deze elites beperken en ons afvragen of zij gekenmerkt werden door twee onderling verschillende waardensystemen. Waren in het wereldlijk-aristocratische waardensysteem eer en schande de sleutelbegrippen en in het christelijk ethos noties als schuld, biecht en boete? Als dat het geval was kan men zich daarachter twee van elkaar verschillende gevoelshuishoudingen denken, de een gecentreerd rondom de schaamte, de ander rondom het schuldgevoel. In de middeleeuwse maatschappij zouden dan naast elkaar een 'schaamtecultuur' en een 'schuldcultuur' bestaan hebben. De wereldlijke aristocratie zou geleefd hebben in een 'schaamtecultuur', de geestelijkheid in een 'schuldcultuur'.

Daartegen kunnen al meteen enige bedenkingen geopperd worden. De veronderstelling dat de wereldlijke en de geestelijke elite in de middeleeuwen geheel los van elkaar stonden dient verworpen te worden omdat beide elites op allerlei manieren met elkaar verweven waren en het dus ondenkbaar is dat zij elkaar niet beïnvloed zouden hebben, ook in emotioneel opzicht<sup>6</sup>. Verder is het moeilijk om uitspraken te doen over de verhouding tussen beide elites, die voor de gehele middeleeuwen geldig zijn. Gedurende de middeleeuwen voltrok zich het proces dat bekend staat als kerstening in de diepte. Dit proces en zijn gevolgen mogen dan moeilijk grijpbaar zijn, het staat vast dat de invloed van de kerk op de maatschappij gedurende deze periode toenam. In de loop van de middeleeuwen zal de verhouding tussen kerkelijke en wereldlijke elite dus veranderd zijn. Het lijkt me daarom noodzakelijk een beperkt aantal bronnen die in tijd en ruimte niet te ver van elkaar afstaan te onderzoeken op hun verwoording van schuld- en schaamtegevoelens.

Bovendien heeft antropologisch onderzoek dat verricht is nadat Mead haar hypothese lanceerde twijfel doen ontstaan aan de bruikbaarheid van de begrippen 'schaamtecultuur' en 'schuldcultuur'<sup>7</sup>. Het is de vraag of pure 'schuld-' en 'schaamteculturen' wel voorkomen. Zoals ik aannemelijk hoop te maken ontrekken ook de Westeuropese middeleeuwen zich aan deze schematisering. Daartegen heeft het wel zin te pogen vast te stellen welke functies de schaamte en het schuldgevoel in een cultuur vervullen. Deze twee gevoelens werken, zoals gezegd, als sancties; zij grenzen af wat men niet behoort te doen, denken of voelen. Door te onderzoeken welke daden, situaties, gedachten of gevoelens tot schaamte

6. R.E. Künzel, 'Beeld en zelfbeeld van de aristocratie' in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, I (Bussum, 1981) 399-406, 399-400.

7. Singer, *Shame Cultures and Guilt Cultures*, 55 vlg.; A. Strathern, 'Why is Shame on the Skin?' in: J. Blacking, ed., *The Anthropology of the Body*, ASA Monograph 15 (Londen, 1977) 99-110, 109.

of tot schuldgevoel leiden kan men er achter komen wat in een bepaalde cultuur als ontoelaatbaar ervaren wordt. Daarin ligt naar mijn mening het belang van de schaamte en het schuldgevoel voor de mentaliteitsgeschiedenis. Als men echter wil achterhalen wat in een bepaalde periode verboden was of zelfs verdrongen werd, dan zal men eerst moeten inventariseren wanneer het schuldgevoel of de schaamte optrad. Deze bijdrage is een poging tot zo'n inventarisatie op basis van een aantal verhalende bronnen. De hier gebruikte bronnen dateren vrijwel alle uit de tiende en elfde eeuw en zijn voor het merendeel geschreven in het huidige België en Nederland. Ik beperk me daarbij tot twee groepen, waarover in deze aan bronnen arme periode nog betrekkelijk veel te achterhalen valt, de kloosterlingen en de wereldlijke aristocratie.

Eén opmerking vooraf dient nog gemaakt te worden. De vroegmiddeleeuwse verhalende bronnen zijn, zoals bekend, voor het overgrote deel geschreven door geestelijken. Zij propageren in deze teksten de waarden die zij aanhangen. Het is hun beeld van de werkelijkheid dat we in de bronnen aantreffen. We moeten er op bedacht zijn dat we nooit een afbeelding van de werkelijkheid aantreffen, maar de verbeelding daarvan. Toch is er aan de mate van vertekening een grens gesteld. Wat in deze verhalende bronnen beschreven is moet voor het publiek ervan herkenbaar, begrijpelijk en denkbaar geweest zijn. Dat geldt ook voor de beschrijving van de gedragingen van kloosterlingen en aristocraten in deze teksten en de verwoording van hun emoties.

Ik geef nu enige teksten weer waarin beschreven wordt hoe kloosterlingen zware overtredingen biechten, en probeer vast te stellen in hoeverre daarbij gevoelens van schuld en/of schaamte geregistreerd worden. In een elfde-eeuwse in het klooster Stavelot opgetekende bron, de *Miracula quarta Remacli*, staan twee verhalen over geestelijken, *clerici*, die zaken stelen die aan het klooster, en dus aan de stichter van Stavelot, de heilige Remaclus, toebehoren. In het eerste verhaal wordt beschreven hoe een geestelijke goud en zilver stal dat bestemd was om er liturgische voorwerpen mee te maken<sup>8</sup>. Het intensieve onderzoek dat op deze diefstal volgde leidde tot geen enkel resultaat. Degeen die de geestelijke tot zijn misdrijf aangezet had, de duivel, had, zo zegt de schrijver, diens *fama* en *pudor* aangetast. *Fama* mogen we mijns inziens opvatten als de goede naam die hij dreigt te verliezen, *pudor* als de schaamte, die hem ervan had kunnen weerhouden te stelen. Beide vormen van schaamte, de innerlijke en die tegenover anderen, waren de kerkelijke auteurs bekend. Cassianus bijvoorbeeld († ca. 435) kent

8. *Miracula quarta Remacli*, c. 26-29, Acta Sanctorum Sept. I (Antwerpen, 1746) 711-712.

zowel de schaamte die iemand overvalt die zondigt, als de schaamte tegenover de-geen aan wie men zou moeten biechten<sup>9</sup>.

De hier beschreven geestelijke was aangetast in zijn vermogen zich te schamen en volhardde daarom in het kwaad. Een demon maakte zich van hem meester en hij werd ziek. Deze ziekte was de zichtbare uitdrukking van zijn innerlijke toestand. Zij maakte duidelijk dat hij in dé macht van de krachten der duisternis geraakt was. Dit is een strafwonder zoals we dat in talloze vroegmiddeleeuwse hagiografische teksten tegenkomen: iemand begaat een misdaad tegen de sacrale orde en haalt daarmee straf en wraak naar zich toe. Of deze ziekte psychosomatisch van aard was en dan mogelijk een gevolg van ondragelijk schuldgevoel valt niet uit te maken omdat ziekten in de hagiografie behoren tot het vaste repertoire van strafwonderen. Het enige houvast dat de tekst biedt is de mededeling dat de man zijn zonde bekent aan zijn verwanten, die om zijn ziekbed heenstonden. Over een schuldgevoel wordt niet met zoveel woorden gesproken.

Kort na zijn biecht sterft de dief een wrede dood, *absque fructu poenitentiae*, zonder dat hij penitentie had kunnen doen en de vrucht daarvan, de vergeving, deelachtig had kunnen worden. Hij had zijn schuld alleen kunnen delgen door boete te doen. Maar het pleit was al beslecht: tijd om penitentie te doen werd hem niet gelaten.

Ook in een op dit strafwonder onmiddellijk volgend verhaal is een diefstal het onderwerp<sup>10</sup>. Een gravin had een kostbare speld aan het klooster geschonken. Wederom probeerde de duivel of hij gebruik kon maken van een menselijke zwakheid. Een geestelijke, die van jongs af in het klooster verbleef en door niemand gewantrouwd werd bezweek voor de verleiding en stal de speld. Nu zou een aantal kloosterlingen door de bisschop van Luik gewijd worden, waaronder ook deze *clericus*. Diens reputatie was toen nog niet door zijn daad geschaad. Hij vond het niet nodig zijn zonde te bekennen of enigerlei vorm van penitentie te doen. Nadat hij tot diaken gewijd was viel hij terneer, knarste met zijn tanden en werd gekweld door pijn en angst. Op de voorbede van zijn medekloosterlingen schonk God hem een week rust, maar hij schaamde zich niet over zijn misdrijf, hij veroordeelde zichzelf niet en bekende ook niet uit eigen beweging zijn zonde, wat beter voor hem geweest zou zijn. Dan komt de ziekte heviger terug; zijn rechterarm verdort, een straf waarmee de diefstal gesymboliseerd wordt. Veel kloosterlingen aarzelden of het toeval (*casus*) hem dit aandeed, dan wel of het Gods wil uitdrukte<sup>11</sup>. De abt komt echter tot de conclusie dat er een verband

9. *Jean Cassien, Institutions cénobitiques*, J.-C. Guy, ed., Sources Chrétiennes 109 (Parijs, 1972) lib. 9, c.10, 376; lib. 4, c.10, 132.

10. *Miracula quarta Remacli*, c. 30-38, Acta Sanctorum Sept. I, 712-714.

11. Deze merkwaardige passage wijst er op dat er in de religieuze beleving van deze monniken – of althans in een bepaalde laag daarvan – plaats was voor het toeval naast Gods almacht.

moet bestaan tussen de ziekte van de geestelijke en diens wijding: hij moet een misdaad begaan hebben<sup>12</sup>. De abt spoort de broeders aan ervoor te zorgen dat hij zijn zonde biecht, opdat hij genezen kan. We zien hier dezelfde koppeling van ziekte en zonde als in het vorige verhaal. De zonde wordt als een ziekte gezien, waarvan men genezen kan door te bekennen. Een heldere verwoording van dit idee vindt men in een brief, waarin Alcuin de inwoners van Septimanië wijst op de noodzaak van de biecht: 'Een geneesheer kan niet helpen als de wonden van de zieke hem onbekend blijven'<sup>13</sup>.

Als men de geestelijke ondervraagt wordt hij beurtelings rood en wit; uit het lijden, dat op zijn gezicht getekend staat, kan men gemakkelijk begrijpen dat hij een kwaad geweten heeft (*prava conscientia*). De man zegt dat hij zich nu genoodzaakt ziet te bekennen onder verdriet en schaamte (*dolendo, erubescendo*). Hij is alleen bang tot schande der zijnen smadelijk uit het klooster weggejaagd te worden. Door zijn diefstal heeft hij voor eeuwig schande op zich geladen. De abt spoort aan tot mildheid en tot zwijgzaamheid om schande voor de stand der monniken in de wereld der leken te vermijden. De monniken vasten, bidden, zingen psalmen en dragen missen op, waarop de zieke geneest.

In deze episode leidt de verborgen schuld tot ziekte. Als de dief in staat van zonde een wijding ontvangt, reageert hij met neervallen, tandengeknars, pijn en angst. Daaronder is één gemoedsbeweging: angst. Dat duidt mogelijk op schuldgevoel tegenover de heilige. Over schuldgevoel spreekt in elk geval de zin waarin staat dat hij van kleur verschiet en dat het lijden dat op zijn gezicht getekend staat wijst op een kwaad geweten. Uit het commentaar 'hij veroordeelde zichzelf niet en bekende ook niet uit eigen beweging zijn zonde' blijkt dat de auteur het noodzakelijk vond dat de dief zich schuldig voelde. In tegenstelling tot het vorige verhaal wordt het automatisme van de straf hier onderbroken door de bekentenis van de dief. Als hij zijn schuld eenmaal bekend heeft komen de kloosterlingen hem te hulp met hun gebeden. De biecht, het bekennen van schuld, gaat gepaard met veel schaamte en angst voor schande.

Het derde verhaal, dat ik hier kort wil aanhalen, staat in de *Gesta episcoporum Cameracensium*. Een non van het klooster Nijvel had geslapen met de graaf van Leuven. Toen het gerucht over haar zonde zich verbreid had, onderzocht de bisschop van Kamerijk deze zaak in het klooster. De non, onder druk gezet, 'beken-

12. Vergelijk B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslauer Studien zur historischen Theologie 16 (Breslau, 1930) 179.

13. *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae IV, Epistolae Karolini Aevi II*, E. Dümmler, ed. (Berlijn, 1895) nr. 138, 217. Men vindt deze gedachtengang al bij Cassianus (*Institutiones cénobitiques*, lib. 7, c. 13, 308).

de eindelijk, door schaamte overdekt, haar schuld' (*monialis rubore suffosa, tandem culpam est confessa*)<sup>14</sup>.

Uit deze drie teksten laten zich enige conclusies trekken ten aanzien van de betekenis die in het monastieke milieu toegekend werd aan schuld, biecht en schaamte.

In alle drie teksten speelt schuld een belangrijke rol. In de eerste twee wordt iets gestolen wat aan de heilige toekomt, in de derde begaat een non een sexuele zonde. De twee diefstallen leiden tot strafwonderen. Hier wordt de schuld bestraft op een manier die geheel thuishoort in het traditionele kader van de vroegmiddeleeuwse hagiografie. Zonde leidt onvermijdelijk tot straf<sup>15</sup>. In het tweede en derde verhaal ligt de nadruk op de biecht van de schuldige. Dat is niet verwonderlijk. In de kloosters werd vaker gebiecht dan in de wereld der leken. 'Alleen monniken biechten dagelijks', schreef Jonas van Orléans in het begin van de negende eeuw<sup>16</sup>. De biecht werd niet alleen – zoals bij leken – gebruikt om de te verrichten penitentie vast te stellen, maar ook als een middel om de discipline in het klooster te handhaven<sup>17</sup>. Bovendien gaat het in de teksten die ik citeerde om zware zonden; de biecht werd in deze gevallen zeker noodzakelijk geacht<sup>18</sup>. Hoewel er slechts eenmaal expliciet over schuldgevoel gesproken wordt (de *prava conscientia* van de geestelijke die de speld gestolen had) is het duidelijk dat er aan de biecht, het bekennen van schuld, door de kloosterlingen veel waarde gehecht werd. Uit de opmerking 'hij veroordeelde zichzelf niet' blijkt dat schuldgevoel na een zonde noodzakelijk geacht werd.

Moelijker te vatten is de betekenis die gehecht werd aan de schaamte, die optrad zowel bij de biecht van de geestelijke, die de speld gestolen had als bij de bekentenis van de non uit Nijvel. Hier is enige toelichting noodzakelijk. Van oudsher wist men in de kerk dat biechten een schaamtevolle bezigheid kan zijn en dat de schaamte kan verhinderen dat men biecht. Omdat men de biecht noodzakelijk vindt wekt men de gelovigen op deze schaamte te overwinnen. Teksten met deze strekking knopen aan bij Jezus Sirach: 'Schaam U niet uw zonden te bekennen' (Eccl. 4:33). Op een in het midden van de achtste eeuw in Beieren gehouden synode wordt gesteld, dat het beter is zich nu in het aangezicht van één

14. *Gesta episcoporum Cameracensium*, lib. 3, c. 12, L. Bethmann, ed., *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores VII* (Hannover, 1846, herdruk 1968) 469.

15. A. Angenendt, 'Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter', *Archiv für Liturgiewissenschaft*, XX-XXI (1978-1979) 28-55.

16. *De institutione laicali*, lib. 1, c. 16, in: Migne, *Patrologia latina*, CVI, col. 152.

17. Th. van Eupen, 'De praktijk van de boete in de Middeleeuwen', *Tijdschrift voor theologie*, II (1962) 351-371, 356-358.

18. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen âge* (Parijs, 1969) 25-27.

mens te schamen, dan in het toekomstig gericht ten overstaan van alle volkeren<sup>19</sup>. Hoezeer men zich ervan bewust was dat het schaamte-affect bij de biecht kon optreden blijkt uit een zinsnede in het boeteboek van bisschop Halitgarius van Kamerijk (begin negende eeuw). Hij raadt priesters, die de biecht afnemen, aan meteen de te verrichten penitentie vast te stellen teneinde de biechteling niet nogeens te hoeven ondervragen. Deze zou zich anders wellicht schamen omdat hij zijn zonden ten tweeden male moet biechten en kunnen menen dat hij op een onrechtvaardige manier geschaad wordt<sup>20</sup>. Dit is dus een doelbewuste poging de schaamte tot het uiterste in te perken.

Een belangrijke verschuiving in de waardering van de schaamte wordt zichtbaar in het geschrift *De vera ac falsa poenitentia* uit het midden van de elfde eeuw. Daar wordt betoogd dat de bij de biecht optredende schaamte op zich zelf al heilzaam is en het zelfde effect als de boetedoening heeft. De schaamte zelf is een vorm van boetedoening<sup>21</sup>. Dit geschrift kreeg, mede omdat het aan Augustinus toegeschreven werd, in de twaalfde eeuw en daarna grote invloed.

De hier geciteerde, elfde-eeuwse teksten weerspiegelen nog de opvattingen die heersten vóór deze omslag. De auteurs van deze teksten weten dat biechten met schaamte gepaard gaat, maar zij leggen de nadruk op de biecht, op het bekennen van schuld. Als de auteur van de Kamerijkse *Gesta* bericht over de schaamtevolle biecht, die de non uit Nijvel in 1015 of kort daarna aflegde, zet hij haar bekentenis in de hoofdzin: *culpam confessa est*, het daarbij optredend schaamte-affect in een bijstelling: *rubore suffosa*. De biecht ziet hij als de hoofdzaak, de schaamte als een neveneffect.

Maar deze teksten bevatten nog meer verwijzingen naar de schaamte. In het eerste verhaal valt het vermogen van de dief om zich te schamen tegenover anderen en in zich zelf uit. Hierdoor volhardt de zondaar in het kwaad en gaat ten onder. Hier wordt de schaamte gezien als een heilzame regulerende kracht. Het verlies ervan leidt tot verderf. Bijzonder rijk aan beschrijvingen van schaamteachtige ervaringen is het tweede verhaal. De dief weet dat zijn bekentenis met verdriet en schaamte gepaard zal gaan: hij is bang de zijnen te schande te maken; hij voelt zich voor eeuwig met schande besmet. Hoewel in deze en andere teksten de nadruk ongetwijfeld ligt op kwesties van schuld, het bekennen van schuld en het delgen daarvan, valt op dat de schaamte daarnaast een rol van betekenis speelt. Deze conclusie op grond van enige verhalende bronnen wordt on-

19. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, col. 1026. Andere teksten over de schaamte bij Th. van Eupen, 'De praktijk van de boete in de Middeleeuwen', *Tijdschrift voor theologie*, III (1963) 12-44, 26-27.

20. H.J. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanönische Bussverfahren* (2e dr., Graz, 1958) 291.

21. *De vera ac falsa poenitentia*, c. 10, in: Migne, *Patrologia latina*, XL, col. 1122. Vergelijk Poschmann, *Abendländische Kirchenbusse*, 193-197.



dersteund door uitspraken van meer leerstellige aard, die ik hiervoor aanhaalde. In het leven van deze vroegmiddeleeuwse geestelijken waren zowel schuld als schaamte belangrijk. Telkens weer zien we naast schuld schaamte optreden. De cultuur van de kloosterlingen was dus geen zuivere 'schuldcultuur'.

Daarbij valt op dat de auteurs het schuldgevoel en de schaamte, ook als ze in combinatie optreden, goed uit elkaar houden. Heel opvallend gebeurt dat in de tekst over de non van Nijvel, waar bekentenis en schaamte met elkaar in verband gebracht, maar tegelijkertijd onderscheiden worden. De vroegmiddeleeuwse auteurs waren zich ervan bewust, dat het hier om twee soorten gevoelens gaat, die elkaar weliswaar zeer dicht kunnen naderen, maar toch onderling verschillen.

Als men in deze vergelijkende beschouwing van de beschrijvingen van schuld en schaamte de vraag betreft wanneer er sprake is van bovennatuurlijk ingrijpen, dan springt één onderscheid heel scherp in het oog. De schuld van individuen leidt in deze bronnen vaak tot repercussies van bovennatuurlijke aard, ziekte of dood, die door God of een heilige gezonden worden; deze dimensie ontbreekt in de beschrijvingen van de schaamte. Die wordt door de vroegmiddeleeuwse auteurs beschreven als een menselijke gewaarwording, als een verstoring van het psychisch evenwicht in individuen. Dat maakt dat de beschrijvingen van de schaamte voor ons gemakkelijker invoelbaar zijn dan de verhalen over schuld.

We zullen ons nu bezighouden met de belevingswereld van de wereldlijke bovenlaag en concentreren ons daarbij op de vraag of deze elite inderdaad, zoals Ward zegt, leefde in een 'schaamtecultuur', of het leven van de aristocratie beheerst werd door kwesties van eer en schande.

Eer ontleenden de leden van de wereldlijke bovenlaag vooral aan hun afkomst, daarnaast aan hun persoonlijke vrijheid, aan het feit dat zij over de hoge rechtsmacht in bepaalde gebieden beschikten en aan hun goederenbezit<sup>22</sup>. In de verhalende bronnen ligt de nadruk op hun afkomst. Formuleringen als *vir nobilis genere* of *vir ortus nobili prosapia* komen voor in talloze teksten.

Tussen het prestige van een edele en diens bezit bestond een complexe verhouding. Men kan niet zeggen dat de rijkdom de bron is van het prestige van een aristocraat; eerder lijkt het een voorwaarde te zijn, die het mogelijk maakt dat hij zijn prestige handhaaft. Bezit stelt iemand in staat er een gewapend gevolg op na te houden, wat weer een bron van macht en aanzien is. Alpertus vertelt in *De diversitate temporum* dat als Adela Balderik wil aanzetten tot het hervatten van de strijd met zijn rivaal Wichman, zij tegen hem zegt:

22. J.M. van Winter, 'Adel, ministerialiteit en ridderschap 12de-14de eeuw' in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, II (Bussum, 1982) 123-147, 132-133.

Een zeer ruim huis, uitgestrekte landgoederen en talrijke ridders zullen je macht en aanzien verschaffen... Ook voor het geven van geschenken van goud, zilver en kostbare gewaden zal het je aan niets ontbreken...<sup>23</sup>.

Omgekeerd leidt armoede tot verlies van eer. Drogo van Winoksbergen zegt in het *Liber miraculorum sancti Winnoci* dat iedere sterveling, ook als hij van hoge geboorte is, een andere woonplaats zoekt wanneer hij gebrek lijdt, opdat men niet van hem en de zijnen een lage dunk krijgt<sup>24</sup>.

Verder moet een aristocraat, wil hij zijn prestige handhaven, sommige dingen doen en andere nalaten. Hij dient welstand en vrijgevigheid ten toon te spreiden, moet kunnen paardrijden, vechten en jagen. Edelen blijken kennis van het recht te hebben middels mondelinge overlevering. Zij onthouden zich van arbeid, in het bijzonder van arbeid op het land. Hier is waarschijnlijk sprake van een echt taboe<sup>25</sup>. Een andere afscheiding naar onderen toe is dat zij alleen duelleren met mensen die evenals zij van vrije afkomst zijn. Hierop wijst een bekende passage in het geschiedwerk van Galbert van Brugge. Deze vertelt hoe een ridder die met een vrouw van onvrije afkomst getrouwd was en hierdoor zelf onvrij was geworden, een andere ridder uitdaagde tot een tweegevecht. De ander wees hem verontwaardigd af met het argument dat de onvrije niet op gelijke voet met hem stond. Daarom wilde hij geen tweekamp met hem aangaan<sup>26</sup>. Dit is karakteristiek voor een rangorde, die gebaseerd is op eer. Men kan niet beledigd worden door iemand die in deze rangorde lager staat en is niet verplicht op de uitdaging van zo iemand in te gaan<sup>27</sup>.

In andere gevallen voelen aristocraten zich verplicht een belediging ernstig te nemen en zich fel te weer te stellen. Regino van Prüm bericht in het begin van de tiende eeuw in zijn kroniek over een legeraanvoerder uit het Oostfrankische Rijk, die in 886 Parijs probeerde te ontzetten uit het beleg dat de Noormannen voor die stad geslagen hadden. Zij daagden hem uit door hem te beschieten en hem te honen. Hij viel hen aan omdat hij deze onwaardige behandeling (*indignitas*)

23. *De diversitate temporum*, lib. 2, c. 5, in: H. van Rij m.m.v. A. Sapir Abulafia, *Gebeurtenissen van deze tijd en Een fragment over bisschop Diederik van Metz, De diversitate temporum et Fragmentum de Deoderico primo episcopo Mettensi*, Inleiding, tekst en vertaling (Amsterdam, 1980) 50-51.

24. *Miracula Winnoci*, c. 14, Acta Sanctorum Nov. III, 276.

25. Künzel, 'Beeld en zelfbeeld van de aristocratie', 402-406.

26. Galbert de Bruges, *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre (1127-1128)*, H. Pirenne, ed. (Parijs, 1891) 12-13. Zie hierover Van Winter, 'Adel, ministerialiteit en ridderschap', 134.

27. P. Bourdieu, 'The Sentiment of Honour in Kabyle Society' in: J.G. Peristiany, ed., *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society* (Londen, 1965) 191-241, 207-208.

niet kon verdragen uit hoogmoed (*animi magnitudine*)<sup>28</sup>. Dat dit een ongecontroleerde emotionele reactie was blijkt uit het vervolg: hij komt om in een hinderlaag.

De hier beschreven sequens is: belediging gevolgd door woede. Ik vermoed dat er daar tussen in een vorm van schaamte optrad<sup>29</sup>. Schaamte is de beleving van eigen onmacht en de gewaarwording daarbij door één of meer anderen bekeken te worden. Wie zich uit een schaamtevolle situatie wil bevrijden zal zich soms keren tegen die ander (of anderen). Deze opeenvolging van gemoedsbewegingen – van schaamte naar woede – zal gemakkelijk tot een patroon verstarren als de groeps cultuur voorschrijft dat men gewelddadig moet reageren op een affront. Maar wat in de groepscode van de vroegmiddeleeuwse aristocratie een adequate reactie was wordt in de bronnen vaak veroordeeld. Dat is begrijpelijk; deze bronnen zijn immers het werk van geestelijken, en in deze periode meestal van kloosterlingen.

De monniken beoordeelden de werkelijkheid vanuit de heersende monastieke traditie, die vooral op Benedictus teruggaat. In het Benedictijnse waardenstelsel is de nederigheid (*humilitas*) de belangrijkste deugd, die alle andere deugden als het ware in zich bergt<sup>30</sup>. De trots (*superbia*) wordt door Benedictus en zijn volgelingen als de gevaarlijkste ondeugd beschouwd. Verder wordt de woede (*ira*) door hen scherp veroordeeld. Als aristocraten zich, in overeenstemming met de gedragscode van hun groep, assertief en agressief gedragen maken zij zich in de ogen van monniken al snel schuldig aan hoogmoed en woede. Deze emoties worden door de monniken als zonden beschouwd.

Of Regino kritiek levert op de Oostfrankische legeraanvoerder wanneer hij diens onvoorzichtige reactie op een vernedering toeschrijft aan *magnitudo animi* is niet zeker. Maar ongetwijfeld veroordeelt Sigebert van Gemblours de jonge monniken in het klooster Lobbes, die in 957 hun proost wilden vermoorden. De

28. 'Ille animi magnitudine indignitatem rei non ferens super eos irruit', *Regiois Chronicon* ad 887, Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte III, H. Rau, ed., Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters VII (Darmstadt, 1975) 274. Hierover H. Löwe, 'Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit', in: H. Löwe, *Von Cassiodor zu Dante. Ausgewählte Aufsätze zur Geschichtsschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters* (Berlijn-New York, 1973) 149-179, 154.

29. Hierover H. Kohut, 'Überlegungen zum Narzissmus und zur narzisstischen Wut' in: H. Kohut, *Die Zukunft der Psychoanalyse. Aufsätze zu allgemeinen Thesen und zur Psychologie des Selbst* (Frankfurt am Main, 1975) 205-251. Kohut behandelt deze emoties ook in zijn boeken *The Analysis of the Self* (New York, 1971) en *The Restoration of the Self* (New York, 1977).

30. *La règle de saint Benoît I*, A. de Vogüé en J. Neufville, ed., Sources Chrétiennes 181 (Parijs, 1972) 474-490, 'De humilitate'. Zie hierover M.B. de Jong 'Clastrum versus saeculum. Opvoeding en affectbeheersing in een Karolingische kloostergemeenschap', *Symposion*, III (1981) 46-65, 58-60. Veel materiaal bevat M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature* (Michigan, 1952) 69-104.

proost was van lager komaf dan zij; deze jonge edelen verdroegen het niet dat zij in het klooster ondergeschikt waren aan iemand die, gemeten aan de rangorde die buiten het klooster gold, hun mindere was<sup>31</sup>. Sigebert zegt dat zij gedreven werden door jeugdige onstuimigheid en ijdele trots op hun afkomst. De gevaarlijke *superbia*, nog niet ingetoomd door de ascese van het kloosterleven, had zich van hen meester gemaakt.

Overzien we het hier bijeengebrachte materiaal dan blijkt dat de bronnen uit deze periode niets opleveren dat wijst op het voorkomen van schuldgevoel bij de wereldlijke elite. Dat kan liggen aan de aard van de bronnen. Schuld wordt daarin altijd beschreven in de kaders die het christelijk geloof stelt. Dat aristocraten volgens de auteurs soms schuldig zijn blijkt zeker – aristocraten worden in de hagiografie net zo goed als geestelijken door strafwonderen getroffen –; of zij zich ook schuldig voelden wordt door de auteurs niet meegedeeld.

Uit de bronnen blijkt wel dat zij zeer gevoelig waren wat betreft hun eer. Voor hun was het schaamtevol om arm te zijn, niet in staat te zijn te leven in overeenstemming met hun stand, en om hun eer niet te kunnen verdedigen, een belediging ongewroken te laten. De teksten geven Ward gelijk: de aristocraten leefden inderdaad in een 'schaamtecultuur'; eer en schande waren in hun bestaan centrale begrippen.

Hun schaamte lijkt mij anders gekleurd te zijn dan bij kloosterlingen. Niet het biechten van zonden wekt bij hen schaamte. Met zonde, schuld, falen in moreel opzicht heeft de schaamte van aristocraten niets van doen; bedreigend en schaamtevol was voor hen het openbaar worden van onmacht, de aantasting van eer. In de loop van de elfde eeuw zal echter, zoals we zullen zien, de invloed van kerkelijke opvattingen met betrekking tot schuld en schaamte zich doen gelden in de wereld van aristocratie.

Voordat ik hier op inga wil ik eerst iets zeggen over de invloed van het aristocratisch model op de beleving van emoties door monniken. Die vinden we terug in enige teksten, die hier al ter sprake kwamen. Ik zet ze bij elkaar. De jeugdige monniken in het klooster Lobbes was het onmogelijk zich te onderschikken aan een proost, die van nederiger afkomst was. Deze monniken hadden wat men zou kunnen noemen een tweevoudige sociale identiteit: zij hoorden tot voorname families en zij waren leden van een kloostergemeenschap. In het conflict met de proost kreeg hun eerste identiteit, de wereldlijk-aristocratische, de overhand. Op wat zij als een belediging beschouwden reageerden zij met fysiek geweld, een reactie die monniken niet toegestaan was, maar in hun milieu van afkomst denkbaar was.

31. *Gesta abbatum Gemblacensium*, c. 15, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores VIII, 530 en 532.

Aristocratische opvattingen over eer en aristocratisch familiebewustzijn spelen een rol in het tweede verhaal uit de *Miracula quarta Remacii*, dat ik hiervoor citeerde. De geestelijke, die de speld gestolen heeft, zegt dat hij bevreesd is smadelijk uit het klooster weggejaagd te worden tot schande der zijnen (*ad ignominiam meorum*). Dit is kenmerkend voor samenlevingen, waarin de familie en de eer van de familie belangrijk zijn<sup>32</sup>. De eer van een lid van de clan straalt af op het gehele collectief; omgekeerd besmet de schande van een individu de gehele groep waartoe hij behoort. Deze geestelijke bekommert zich niet alleen om zijn eigen schuld en schaamte, maar ook om de eer van zijn clan.

Tenslotte wil ik U enige teksten voorleggen die wijzen op toenemende invloed van kerkelijke ideeën over schuld en boetedoening op de wereldlijke elite in de elfde eeuw.

In de loop van de elfde eeuw kondigen zich veranderingen aan in het kerkelijk denken over de biecht. De biecht werd eerst vooral gezien als een middel om de aard en omvang van iemands zonden vast te stellen, zodat de priester een boetedoening kon opleggen, die in overeenstemming met de begane zonden was. Steeds meer echter ging men de nadruk leggen op de belijdenis (*confessio*) van de zondaar, op zijn intentie. Al voor de elfde eeuw kende men in de kloosters de biecht die werd afgelegd voor iemand die geen priester was. Nu verbreidde die praktijk zich ook in de wereld daarbuiten. De belijdenis van zonden werd in deze opvatting belangrijker gevonden dan het statuut van degene aan wie men biechte<sup>33</sup>. Vooral in de twaalfde eeuw verbreidde zich deze vorm van biechten, de lekenbiecht.

Een zeer vroeg voorbeeld van de lekenbiecht vinden we in het begin van de elfde eeuw bij Tietmar van Merseburg. In zijn kroniek vertelt hij hoe in 1015 hertog Ernst van Zwaben toen hij op jacht was door een metgezel dodelijk gewond werd<sup>34</sup>. Hij voelde zijn einde naderen, riep hen die daar met hem waren bijeen en smeekte hen om de man die hem gewond had te sparen. Omdat er geen priester was aan wie hij zijn zonden kon biechten beval hij een van zijn *militēs* naderbij te komen en legde vervolgens ten overstaan van allen de biecht af. 'Hij maakte', zegt Tietmar, 'aan allen bekend jegens wie hij iets misdreven meende te hebben'. Deze aristocraat beled dus in het openbaar zijn zonden aan zijn naasten, een gedragswijze, die men daarvoor alleen in de kloosters aantrof. Tietmar legt de na-

32. M. Bloch, *La société féodale* ((2 dln.; Parijs, 1939, geciteerd naar de editie Parijs, 1968) II, hoofdstuk 2, 'La solidarité du lignage', 183-196; Bourdieu, 'Sentiment of Honour', 208.

33. A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIII<sup>e</sup> jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle* (Wetteren-Brugge-Parijs, 1926) 38-84; Van Eupen (als noot 19) 32.

34. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, lib. 7, c. 14, W. Trillmich, ed., *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IX*, 368.

druk op de vroomheid van deze man door te zeggen: 'Deze jongeling is naar ik hoop gelukkig omdat hij, zoals hijzelf getuigde, zich liever wilde schamen tegenover allen dan zich te verbergen voor de almachtige God'.

Deze schuldbelijdenis van een stervende ten overstaan van leken is een vroeg getuigenis van een nieuwe religieuze vorm, die men pas in de *chansons de geste* vaker aan zal treffen<sup>35</sup>. Dat hier een voorname leek aan het woord is, die zich niet alleen bekommert om het heil van zijn ziel, maar ook om de eer van zijn geslacht, blijkt uit een andere uitlating van de stervende hertog: 'Spoort mijn vrouw aan dat zij haar eer bewaart en de mijne niet vergeet'. De twee waardensystemen, het kerkelijke en het wereldlijk-aristocratische, schuiven hier ineen.

In een andere elfde-eeuwse bron zien we hoe kerkelijke opvattingen omtrent schuld en boetedoening ingang beginnen te vinden bij leden van de wereldlijke bovenlaag. In de *Miracula Ursmari* wordt beschreven hoe in 1060 in de Vlaamse plaats Lissewege een *miles*, die twee mannen uit het gewapend gevolg van een machtige legeraanvoerder gedood had, zich met deze machtige man probeerde te verzoenen. Hij wierp zich neer voor zijn voeten en vroeg om vergiffenis, liggend in de vorm van een kruis<sup>39</sup>. Deze *miles* nam de houding van een penitent aan, iemand die boete doet om vergeving van zijn zonden te verkrijgen. De legeraanvoerder was onthutst door de *novitas*, de ongehoorde nieuwigheid, van deze daad. Daaruit blijkt dat dit gedrag in 1060 nog ongewoon was. In de literatuur van de twaalfde en dertiende eeuw zal de berouwvolle ridder een bekende figuur worden<sup>37</sup>. In dit ritueel dient de vernedering als betuiging van berouw en als boetedoening. Schaamte wordt 'gebruikt' om schuld te delgen.

Daarmee ben ik aan het eind gekomen van deze verkenningstocht naar de verwoording van schuld- en schaamtegevoelens in verhalende bronnen uit de tiende en elfde eeuw. Wat betreft schuld en de beleving daarvan lijkt de kerkelijke traditie een allesoverheersende invloed gehad te hebben. Zonde zoals de kerkelijke leer die opvat en schuld vallen in deze bronnen volstrekt samen. De geestelijke auteurs kennen maar één manier om schuld te delgen, de kerkelijke. Dat model wordt vanaf de elfde eeuw in toenemende mate door leken overgenomen. Rijker geschakeerd is het beeld van de schaamte. Al voordat in de elfde eeuw voor het

35. Vogel, *Le pécheur*, 32-33.

36. *Miracula Ursmari in itinere per Flandriam facta*, c. 16, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XV, 840-841. Zie de analyse van dit verhaal in M.B. de Jong, 'Monniken, ridders en geweld in elfde-eeuws Vlaanderen', *Sociologische Gids*, XXIX (1982) 279-295. Over het verband tussen dit ritueel en de Godsvredebeweging aldaar 287 vlg.

37. Vogel, *Le pécheur*, 32-33; B. Maso, 'Wetenschappelijkheid als stijlfiguur. Over Paul Kapteyns Taboe, macht en moraal in Nederland', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, VII (1980) 222-257, 236-237; zie ook J.-C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des orgines à 1230)* (Genève, 1967).

eerst van kerkelijke zijde verkondigd wordt dat schaamte een vorm van boetedoening is, en dus schuld kan delgen, is men er zich van bewust dat dit een krachtige en veelvormige gemoedsbeweging is. Hij kan mensen ervan weerhouden dat te doen wat als slecht geldt; hij kan hen beletten hun schuld te biechten; de angst voor schande dwingt machtige leken hun eer te verdedigen. Zowel kloosterlingen als aristocraten zijn onderhevig aan de geheimzinnige macht van de schaamte.

Wat betreft de toepasbaarheid van de begrippen 'schuldcultuur' en 'schaamtecultuur' op de vroege middeleeuwen nog dit. De cultuur van de kloosterlingen werd gekenmerkt door een zeer complex, met de tijd veranderend samenspel van schuld en schaamte. Afgaand op wat de geestelijke auteurs ons meedelen lijkt de conclusie dat de aristocratie aanvankelijk leefde in een 'schaamtecultuur' gerechtvaardigd. Deze bronnen wijzen er tevens op dat vanaf de elfde eeuw in de belevingswereld van voorname leken kerkelijke opvattingen belangrijker werden. Deze inzichten hadden niet alleen betrekking op biecht en boetedoening, op schuld, maar ook op schaamte.

## Emo's emoties. De dertiende-eeuwse kroniek van Wittewierum als ego-document

H. P. H. JANSEN

In de nacht van 16 op 17 januari 1219 werden de Groninger Ommelanden getroffen door een zware stormvloed, die naar de heilige van 16 januari de Marcellusvloed heet. We weten precies hoe de winden waaiden in de uren voorafgaande aan de definitieve dijkdoorbraken, dankzij een zeer gedetailleerd verslag van de gebeurtenissen, neergeschreven door abt Emo in de kroniek van Wittewierum<sup>1</sup>. Waarschijnlijk is het mannenklooster te Wittewierum zelf toen niet overstroomd, het vrouwenklooster Rozenkamp, dat Emo met de monniken pas enkele jaren daarvoor had verlaten, kreeg wel met het wassende water te maken, de nonnen moesten een wankele veiligheid zoeken op het dak van de kloostergebouwen en het had weinig gescheeld of ze waren verdronken. Abt Emo was door deze natuurramp duidelijk geschokt en verontrust. Was deze watervloed een teken, een waarschuwing of een straf voor bedreven zonden? Misschien voelde hij zich onzeker in zijn nog nauwelijks uitgroeid kloostertje, dat een heel moeilijke beginperiode had doorgemaakt? De eigenlijke stichter daarvan was de gelijknamige neef van abt Emo, die we doorgaans ter onderscheiding Emo van Romerswerf noemen. Deze had vanaf 1200 geprobeerd op zijn eigen boerderij Romerswerf te Jukwerd bij Appingedam een kloostergemeenschap te vestigen, maar daarmee had hij weinig succes gehad. In 1208 had hij gelukkig de hulp gekregen van Emo, die tot dan toe pastoor van Huizinge was geweest, maar roeping tot het kloosterleven had opgevat en besloten had de armzalige stichting van Emo van Romerswerf een degelijker fundament te geven. Al te veel succes had hij daarmee aanvankelijk niet. De beide neven besloten de premonstratenzer-gewoonte te gaan

\* Er bestaan van de kroniek twee onkritische uitgaven uit de achttiende eeuw, twee negentiende-eeuwse uitgaven, die evenmin volmaakt zijn en één vertaling uit de twintigste eeuw. De beide negentiende-eeuwse uitgaven vullen elkaar in zekere zin aan. Die van L. Weiland in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* XXIII (1874) 465-572 (geciteerd als Weiland) geeft de begrijpelijkste tekst, die van H.O. Feith en G. Acker Stratingh, *Kronijken van Emo en Menko, abten van het klooster te Wittewierum met het vervolg van een ongenoemde*, Werken Historisch Genootschap, Nieuwe Reeks IV (Utrecht, 1866) (geciteerd als Feith) reproduceert een handschrift met de nodige corrupte lezingen, maar is wat handzamer. Op voorbeeld van A.W. Wybrands, *De abdij Bloemhof te Wittewierum in de dertiende eeuw* (Groningen, 1969; herdruk van de uitgave Amsterdam, 1883) zal ik steeds naar beide uitgaven verwijzen.

1. Weiland, 488 vlg.; Feith, 59 vlg.