

Artikel: Het taboe op antropofagie in laatmiddeleeuwse mirakelverhalen in de Lage Landen

Auteur: Nina Witteman

Verschenen in *Skript Historisch Tijdschrift*, jaargang 45.1, 25-34.

© 2023 Stichting Skript Historisch Tijdschrift, Amsterdam

ISSN 0165-7518

Abstract: This article analyses four miracle stories from the fourteenth and fifteenth century to understand the relationship between the taboo on eating human flesh and blood and the Eucharist, the Christian ritual in which the body of Christ is consumed. Religious systems show their power and potency through their ability to temporarily lift taboos. An example of this is the ritual of the eucharist, when it is temporarily possible to symbolically consume Christ's flesh and blood. Taboos are, however, not static, immutable and passive, but flexible and active. Taboos were used to serve and support various religious, political and social goals and objectives. The article hence ends with the question: what is the meaning of our own society's taboos?

Skript Historisch Tijdschrift is een wetenschappelijk blad dat viermaal per jaar verschijnt. De redactie, bestaande uit studenten en pas afgestudeerden, wil bijdragen aan actuele historische debatten, en biedt getalenteerde studenten de kans om hun werk aan een breder publiek te presenteren.

HET TABOE OP ANTROPOFAGIE IN LAATMIDDELEEUWSE MIRAKELVERHALEN IN DE LAGE LANDEN

Nina Witteman

Taboes zijn er om de wereld te ordenen: het verbieden van bepaalde handelingen en gebruiken schept zekerheid, terwijl het doorbreken van deze verboden stevast gepaard gaat met angsten en spanningen. Hoe kan het dan dat in laatmiddeleeuws Europa het taboe op kannibalisme tijdens één van de belangrijkste christelijke rituelen, de eucharistie, werd doorbroken? In dit artikel wordt aan de hand van mirakelverhalen en antropologische theorieën op deze vraag een antwoord geformuleerd, om zo een beter beeld te krijgen van het taboe van *taboes*.¹

INLEIDING

Aan het begin van de zesde eeuw n.Chr. neemt de joodse koning Dhu Nuwas met geweld de christelijke stad Najran in het zuidwesten van het huidige Saudi-Arabië in. In deze oorlog speelt het martelaarsverhaal van Ruhm zich af, een weduwe die samen met haar twee dochters voor de koning moet verschijnen: Dhu Nuwas staat erop dat de vrouwen hun geloof opgeven en zich bekeren tot het jodendom, maar als alle drie weigeren, wordt het bevel gegeven tot het onthoofden van de dochters. Om Ruhm te straffen wordt het bloed van haar kinderen in haar mond gegoten. Als de koning vraagt: 'Hoe smaakt het bloed van je dochters?', antwoordt ze: 'Als een pure zegen; zo smaakte het in mijn mond en in mijn ziel.'²

Antropofagie, of kannibalisme (waaronder het fenomeen tegenwoor-

dig beter bekend staat), verwijst naar het consumeren van mensenvlees en -bloed.³ Het is een begrip dat al sinds mensengeugenis bij menigeen ongemakkelijke gevoelens en soms zelfs angst opwekt, zoals ook in laatmiddeleeuws christelijk Europa. Dit werd vooral veroorzaakt door het culturele, sociale en religieuze belang van het menselijk lichaam: het werd gezien als een samensmelting van de materiële substantie – die in contact stond met de fysieke wereld – én de spirituele substantie – die contact maakte met het hiernamaals en onsterfelijk was. Het lichaam werd daarbij geïnterpreteerd als een soort intermediair tussen het wereldlijke en spirituele, waardoor het eten van mensenvlees en -bloed een hoog symbolisch geladen gebeurtenis was. Juist dit resulteerde in de vorming van een taboe

op het consumeren van het menselijk lichaam.⁴ Taboes zijn onderdeel van het geheel aan sociale afspraken die een gemeenschap onderling maakt. Ze beschermen de culturele conventies en de bestaande hiërarchieën door het verbieden van afwijkende woorden, objecten of gebruiken die de maatschappelijke ordening zouden kunnen schenden.⁵ Daarbij zijn taboes ook een belangrijk identificatie- en uitsluitingsmiddel.⁶ Zij die de taboes accepteren en eerbiedigen, kunnen zich identificeren met de gemeenschap. Groepen en culturen die niet dezelfde 'sociale conventies' hebben, worden afgestoten en gezien als 'anders'.⁷ Dit maakt het verhaal van de heilige Ruhm problematisch: hoe kan een vertelling over een martelares die het taboe op antropofagie doorbreekt een plaats hebben binnen het Europees christelijke gedachtegoed?

Om een verklaring te vinden voor deze schijnbare discrepantie, wordt in dit artikel het taboe op het consumeren van het menselijk lichaam in de belevingswereld van de laatmiddeleeuwse christenen geplaatst. Hierbij zal aandacht worden besteed aan de relatie tussen antropofagie en de eucharistie, één van de belangrijkste rituelen binnen het christendom. Aan de hand van een analyse van vier eucharistische mirakelverhalen uit de veertiende en vijftiende eeuw en antropologische theorieën kan dan het taboe op antropofagie in de laatmiddeleeuwse Lage Landen onderzocht worden.

DE EUCHARISTIE

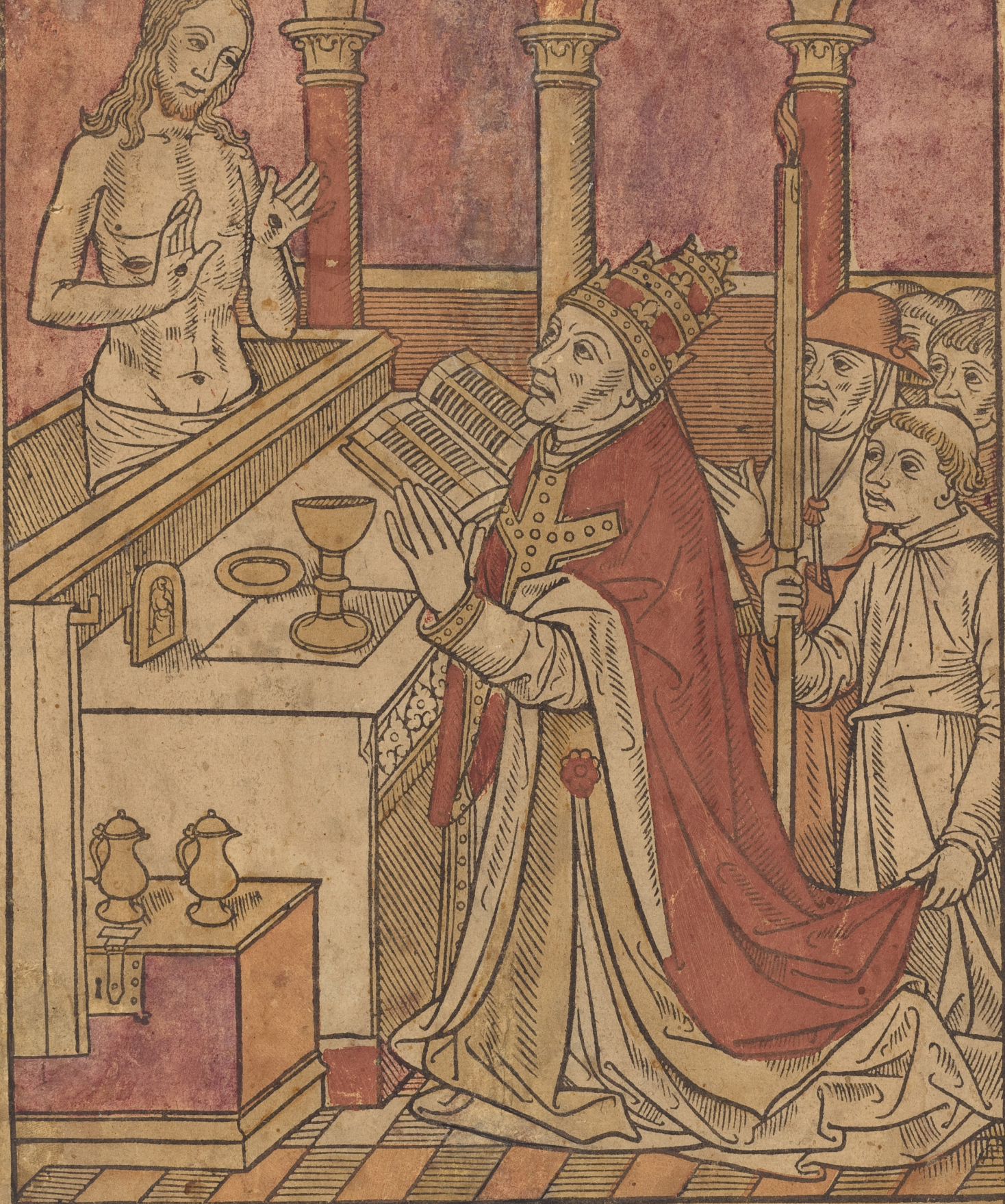
De eucharistie was, en is nog steeds, één van de belangrijkste christelijke gebruiken en behelst het ritueel waarin het vlees en bloed van Jezus Christus in de vorm van brood en wijn wordt geconsumeerd. De substanties werden pas na de 'transsubstantiatie', een rituele handeling die alleen door een priester kon worden uitgevoerd, het vlees en bloed van Christus en daarmee gewijd en heilig. De eucharistie vindt zijn oorsprong in het Bijbel-

se verhaal van het laatste avondmaal, waarin Christus zijn lichaam in de vorm van brood en wijn aanbiedt aan zijn discipelen. Zo schrijft Irenaeus (130 – 202 n.Chr.), een invloedrijke bisschop uit de tweede eeuw die een grote bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van de christelijke theologie, over het ontstaan van het ritueel: 'de kelk die van het schepsel is, Hij beweerde Zijn eigen Bloed te zijn, waarmee Hij ons bloed doordrenkt; en het brood dat van het schepsel is, bevestigde Hij dat het Zijn eigen lichaam was, waarmee Hij onze lichamen voedt.'⁸

Vanaf het ontstaan van het christendom was er geen twijfel over het feit dat men daadwerkelijk Christus' lichaam consumeerde bij de eucharistie, maar vanaf de twaalfde eeuw wakkerden discussies omtrent het ritueel aan en kreeg de eucharistie voor sommige theologen een meer symbolische betekenis.⁹ Tijdens de Vierde Lateraanse Concilie in 1215 (een congres dat werd georganiseerd om discussies over de christelijke leer te beslechten), werd uiteindelijk met de 'transsubstantiatieleer' besloten dat Christus' 'lichaam en bloed werkelijk het sacrament van het altaar in de vorm van brood en wijn zijn, het brood omgezet in het lichaam en de wijn in het bloed door de kracht van God.'¹⁰ De kerkelijke interpretatie daarbij was dat, ondanks het feit dat de uiterlijke kenmerken van de wijn en de hostie hetzelfde bleven, de innerlijke substanties na de wijding in het vlees en bloed van Christus veranderden.¹¹

Met de transsubstantiatieleer kreeg de eucharistie een sterk spirituele en religieuze invulling. Dit werd tevens versterkt door premoderne concepten over de relatie tussen de 'eter' en het 'voedsel'. In de Late Middeleeuwen had men een vrij letterlijke interpretatie van het begrip 'consumeren', waarbij ervanuit gegaan werd dat wanneer iets werd geconsumeerd, dit geheel en al werd opgenomen door het lichaam: de twee fysieke objecten (de eter en het voedsel) werden

French 15th Century, *The Mass of Saint Gregory* [recto], c. 1490, woodcut, hand-colored in red, yellow, cinnamon, lilac, possibly with stencil, Rosenwald Collection, 1943.3.611.a" Bron: National Gallery of Art



Domine iesu criste fili dei vivi qui pendens in
cruce pro peccatoribus dixisti. Pater dimitte il
los quia nesciunt quid faciunt. Salvet pro eis

één. Deze ‘je-bent-wat-je-eet’-opvatting resulteerde in het geloof dat het consumeren van bepaalde producten van invloed kon zijn op het lichaam.¹² Zo geloofden men bijvoorbeeld dat met het eten van bepaalde voedingsstoffen specifieke kwaliteiten van dit product konden worden opgenomen in het eigen lichaam. Tegenwoordig wordt dit gedachtegoed aangeduid met de term *sympathetic absorption*. In het ritueel van de eucharistie werd echter niet slechts profaan brood en wijn gegeten en gedronken, het heilige lichaam van Christus werd geconsumeerd: volgens de transsubstantiatieleer en de theorie van *sympathetic absorption* nam het lichaam van de gelovige dus daadwerkelijk de Verlosser in zich op.¹³

Tegelijkertijd had de combinatie van het concept van *sympathetic absorption* en het geloof in de transsubstantiatieleer een tweede consequentie: christenen waren er niet alleen van overtuigd dat zij met de eucharistie Christus opnamen in hun eigen lichaam, maar geloofden ook dat zij zélf daarnaast één werden met de Verlosser.¹⁴ Deze christelijke leer is terug te vinden in de Bijbel, waarin Christus zegt: ‘Mijn lichaam is het ware voedsel en mijn bloed is de ware drank. Wie mijn lichaam eet en mijn bloed drinkt, blijft in mij en ik blijf in hem.’¹⁵ Door middel van de eucharistie, die vanaf 1264 minimaal éénmaal per jaar door alle christenen ontvangen diende te worden, werden de individuele gelovigen één geheel en daarmee onderdeel van het *corpus mysticum* (mystieke lichaam) dat onder bescherming van God stond.¹⁶ De eucharistie stimuleerde een gevoel van cohesie en verbinding onder de christenen waardoor dit ritueel een belangrijke plaats innam binnen het christendom.¹⁷ Uitsluiting van dit ritueel betekende uitsluiting van de christelijke gemeenschap.¹⁸

EUCHARISTISCHE MIRAKELVERHALEN

De transsubstantiatieleer stelt dat Chris-

tus daadwerkelijk in het brood en wijn, de sacramenten, aanwezig is, maar in hoeverre werd dit ook door de christenen geloofd? Een analyse van vier eucharistische mirakelverhalen uit de veertiende en vijftiende eeuw kan hier duidelijkheid in brengen.

Mirakelverhalen zijn vertellingen van wonderen waarin de kracht van God of het geloof tot uiting kwam. Ze zijn propagandistisch van aard, omdat deze verhalen over wonderen getuigen van een goddelijke zege voor een individu of groep, en daarmee de waarheid van een geloofsovertuiging kunnen promoten.¹⁹ Eucharistische mirakelverhalen (vertellingen over wonderen die plaatsvinden tijdens of bij de eucharistie) waren in christelijk Europa al vanaf de derde eeuw in omloop, maar vooral rond de twaalfde en dertiende eeuw nam de hoeveelheid van verhalen over wonderen toe.²⁰ Dit kwam onder andere door een toename in discussies binnen de katholieke kerk over de juiste interpretatie van de eucharistie. Nadat het debat in 1215 tijdens de Vierde Lateraanse Concilie werd beslist, trachtte de kerk deze officiële interpretatie van de transsubstantiatieleer onder de gelovigen te verspreiden. Haar pogingen namen toe als in de eeuwen daarna zowel theologen als leken sterker begonnen te twijfelen aan, of zich zelfs uitspraken tegen, de daadwerkelijke aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn.²¹ Hoe sterker deze andersdenkenden zich afzetten tegen de officiële interpretatie van de kerk, hoe vaker eucharistische mirakelverhalen over de kracht van het sacrament werden gebruikt om christenen te overtuigen van de katholieke transsubstantiatieleer.²²

Naast propagandistische kwaliteiten, hadden mirakelverhalen ook descriptieve eigenschappen: ze weerspiegelden immers de belevingswereld van de gelovigen. Verhalen over wonderen werden doorverteld, onthouden en opgeschreven en regelmatig transformeerden steden waar een wonder had plaatsgevonden in

een bedevaartsoord.²³ Jaarlijks trokken hier dan in grote getalen gelovigen naartoe in de hoop spirituele heil, genezing of advies te krijgen. Zodoende vormden mirakelverhalen een belangrijk onderdeel van de persoonlijke religieuze overtuigingen van laatmiddeleeuwse christenen.²⁴ Een analyse van deze mirakelverhalen legt hun descriptieve eigenschappen bloot, waarmee een beeld geschetst kan worden van de christelijke belevingswereld in de Late Middeleeuwen.

Het eerste mirakelverhaal dat hier besproken zal worden, komt uit de *vita* van Liduina van Schiedam, die leefde van 1380 tot 1433. *Vitae* waren levensverhalen van mannen en vrouwen die door de kerk heilig waren verklaard. Ze dienden als voorbeeld voor gelovigen en moesten hen vervullen met ontzag voor de kracht van god. In Liduina's *vita* komt een typisch eucharistisch mirakelverhaal voor.²⁵ Op vijftienjarige leeftijd raakte Liduina verlamd na een flinke val tijdens het schaatsen. In het ziekbed dat volgde (en achtendertig jaar zou duren) nam zij geleidelijk steeds minder voedsel tot zich, tot ze uiteindelijk niets meer at. Het enige dat haar nog in leven hield en waar zij constant in grote mate naar verlangde, was de eucharistie. Op een dag wilden een aantal priesters Liduina's heiligheid testen door haar een ongewijde hostie te geven. Op wonderbaarlijke wijze wist Liduina echter dat de hostie ongewijd was, waarna ze de wafel uitspuugde. De priesters waren zo ontsteld dat zij haar vervolgens de eucharistie weigerden, waardoor Liduina steeds verder wegwijnde. Toen ze vervolgens met hevig en volle overtuiging tot Christus bad, bracht hij haar uiteindelijk via een wonder een hostie en gaf haar weer kracht en leven.²⁶

Het tweede mirakelverhaal betreft het Heilige Sacrament van Amsterdam, dat is opgenomen in de geschiedenskronieken van de stad. Het opschrijven van verhalen over wonderen in de stadskronieken diende om het aanzien van de

stadsgemeenschap te vergroten. Van dit mirakelverhaal waren meerdere varianten in omloop, maar de bron voor de oudste betreft een grafelijke oorkonde uit 1378. In 1345 ontving een doodzieke man in Amsterdam van de priester de eucharistie. Bij thuiskomst moest de man overgeven, waarbij zijn maaginhoud met de goddelijke substantie in de brandende haard belandde. De volgende ochtend zag een dienstmeid de hostie tot haar grote verbazing ongeschonden tussen de vlammen liggen.²⁷

Het derde en vierde mirakelverhaal zijn onderdeel van een verzameling *exempels*. *Exempels* waren voorbeeldverhalen die werden ingezet om gelovigen te onderwijzen en een voorbeeld te stellen. Wederom werd er, net zoals bij mirakelverhalen, vooral getracht een morele en religieuze boodschap over te brengen. Een van deze *exempels* beschrijft een mirakel dat plaatsvond in het Limburgse Meersen, waar aan het begin van de dertiende eeuw een priester tijdens de eucharistie vergat wijn in de kelk te doen. Toen de hostie, die al gewijd was, doormidden werd gebroken, stroomde hier bloed uit dat in de kelk werd opgevangen.²⁸ Het andere sacramentswonder vond plaats tussen 1221 en 1222 in het Drentse Diever, waar een priester genaamd Adolf twijfelde over de werkelijke aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn. Toen hij tijdens een mis de hostie ophief om deze te breken, zag hij Maria zitten met het Christuskind op schoot. Op de achterkant was het Lam Gods zichtbaar en toen hij de hostie nogmaals omdraaide, zag hij Christus hangend aan het kruis. Na dit wonder te hebben aanschouwd, was de religieuze twijfel bij Adolf weggenomen.²⁹

Wat vertellen deze vier mirakelverhalen over de interpretatie van de eucharistie en de sacramenten van christelijke gelovigen? De wonderlijke en goddelijke kwaliteiten die aan het brood en wijn werden toegeschreven, tonen overduidelijk aan dat de transsubstan-

tatieleer, zoals deze door de kerkelijke autoriteiten was geformuleerd, door de bevolking geaccepteerd en overgenomen werd. In de *vita* van Liduina wordt de goddelijke interventie – en dus de aanwezigheid van Christus in de sacramenten – op twee momenten bewezen. Ten eerste voelde Liduina aan dat de hostie die zij van de argwanende priesters kreeg ongewijd was. Als haar daarna de hostie ontzegd wordt, ontvangt zij na lang bidden op miraculeuze wijze toch een gewijde hostie, die haar door Jezus Christus gebracht werd. In het mirakelverhaal van de doodzieke man in Amsterdam werd de hostie door de goddelijke aanwezigheid van Christus van het vuur gered. Tot slot wordt ook in de mirakelverhalen uit Meersen en Diever de aanwezigheid van Christus in de sacramenten aangetoond. In Meersen stroomde er bloed uit de hostie toen deze door de priester werd gebroken boven het altaar, terwijl in Diever Christus zich in drie verschillende gedaantes toonde aan een twijfelende priester. Andere mirakelverhalen, die hier niet aan bod zijn gekomen, versterken ook het idee dat men geloofde in de aanwezigheid van het goddelijke.³⁰ Interessant daarbij zijn vertellingen die getuigen van eigenaardige zintuiglijke ervaringen die gepaard gingen met het consumeren van de sacramenten. Zo zou volgens één verhaal tijdens het innemen van het brood en de wijn engelenmuziek hoorbaar zijn geweest, terwijl volgens een andere vertelling het consumeren van de sacramenten gepaard ging met het horen van boze stemmen.³¹ Andere vertellingen beschrijven dat gelovigen een gevoel van duizeligheid ervaarden of in sommige gevallen zelfs flauwvielen.³² Een aantal mirakelverhalen melden dat heiligen of religieuze twijfelaars bloed, vlees, vis of zoetigheid proefden tijdens het consumeren van de sacramenten.³³

Vanaf de Late Middeleeuwen nam het verlangen naar de eucharistie toe. Eucharistische mirakelverhalen die de aanwezigheid van het goddelijke in de

sacramenten bewezen, versterkten het idee dat gelovigen via het ritueel een directe relatie met Christus konden opbouwen, waardoor gelovigen een steeds sterkere behoefte hadden om aan het ritueel deel te nemen. Tegelijkertijd betekende de directe aanwezigheid van het goddelijke dat de spanningen en angsten omtrent de eucharistie ook toenamen.³⁴ Vooral het moment van inname werd beladen, maar het sacrament aanschouwen of er zelfs maar in de buurt van zijn werd ook steeds enger.³⁵ Dit is vooral te verklaren aan de hand van de relatie die via het ritueel werd opgebouwd tussen de gelovigen en het goddelijke: het betekende immers dat de mogelijkheid om god te beledigen of teleur te stellen toenam. Dit woog voor sommige christenen zo zwaar dat zij zichzelf soms het ritueel ontzegden. Zo zou de heilige Margarita van Cortona (1247-1297) bijvoorbeeld het lichaam van Christus hebben geweigerd, omdat zij zichzelf op dat moment niet waardig achtte om de eucharistie te ontvangen.³⁶

De analyse van de vier mirakelverhalen en andere bijzondere vertellingen toont aan dat christenen in de Late Middeleeuwen wel degelijk geloofden in de transsubstantiatieleer: in de ogen van de gelovigen werd het lichaam van Christus daadwerkelijk geconsumeerd tijdens het ritueel van de eucharistie.

EUCCHARISTIE, HET TABOE OP ANTROPOFAGIE DOORBROKEN?

Het geloof in de transsubstantiatieleer werpt vragen op: hoe kan een ritueel waarin het lichaam en bloed van Christus wordt geconsumeerd een centrale plek innemen in een christelijke samenleving waar er een taboe heerst op antropofagie?

Eén van de manieren waarop religieuze systemen hun ideologische superioriteit tonen, is door tijdelijk de wetten, regels, normen en waarden van een gemeenschap op te heffen. Het is daarbij mogelijk religie te definiëren als een soort paradox die voor haar voortbestaan afhankelijk is van de mogelijkheid alle-

daagse en logische redeneringen op zijn kop te zetten. Daarbij is het van belang dat gelovigen zich schikken in de paradox. Gebeurt dit niet, dan wordt de gecreëerde illusie van een hogere 'spirituele wereld' verbroken en verliest het religieuze systeem zijn macht. Rituelen vormen hierbij belangrijke instrumenten. Rituelen geven betekenis en lading aan het alledaagse en vergroten de spirituele betekenis van gebruiken en handelingen, wat religieuze systemen in staat stelt hun superioriteit uit te dragen. Net zoals bij de paradox van religie, is het succes van het ritueel afhankelijk van de actieve deelname van de participanten: als men niet meespeelt en het belang van het ritueel erkent, wordt de illusie doorbroken.³⁷ Het blijkt dat juist binnen deze religieuze systemen met hun rituelen antropofagie een mogelijkheid krijgt tot manifestatie.

De antropoloog Arnold van Gennep heeft veel onderzoek gedaan naar rituelen en hun invloed op de belevingswereld van gemeenschappen, waarbij hij zich vooral heeft gericht op *rites de passages*. Rites de passages zijn rituelen waarin de status van een individu of groep een transitie doormaakt. Denk bijvoorbeeld aan trouw-, slagings- en ontgroeningsrituelen. Bij de eerste stap in dit proces, de segregatie of afscheiding, wordt het individu of de groep losgemaakt van diens sociale en culturele status. Men belandt vervolgens in de *liminal period*, wat ook wel wordt vergeleken met een symbolische dood, waarin zij geheel los staan van de werkelijkheid en hun samenleving. In de laatste en derde fase stapt men over een symbolische drempel of grens, waarna zij een nieuwe status krijgen en opnieuw worden opgenomen in de gemeenschap. Voor veel onderzoekers is vooral de tussenfase, de liminal period, interessant; het moment waarop een individu of groep een symbolisch afgebakend gebied betreedt en zich vervolgens in het 'niets' bevindt waar de regels, wetten en morele en ethische codes van de gemeenschap niet van kracht zijn.³⁸

Van Gennep heeft zich in zijn onderzoek vooral gericht op rituelen die betrekking hebben op sociale of culturele transitie. De antropoloog Victor Turner bekijkt dit vanuit een ander perspectief, waarbij hij Van Genneps definitie breder trekt. Zodoende refereert hij met het begrip 'status' niet alleen aan een sociale of culturele positie (getrouwd, geslaagd of ontgroend), maar ook aan een relatief vaste of stabiele conditie. Hierdoor hoeft hij zich in zijn onderzoek niet te beperken tot culturele en sociale transitie, maar kan hij zich richten op alle rituelen die een verandering van status in gang zetten.³⁹ Aan de hand van Turners werk is het mogelijk ook de eucharistie te omschrijven als een rite de passage. De eucharistie was dan weliswaar geen moment waar een duidelijk sociaal, economisch of politieke transitie tot stand kwam, het was wel een ritueel dat een belangrijk onderdeel was van de identiteitsvorming, en dus status, van de christenen. De eucharistie gold als één van de belangrijkste rituelen binnen het christendom en de gelovigen werden dan ook geacht om hier minstens één keer per jaar aan deel te nemen. De christelijke gemeenschap was in feite geënt op dit ritueel: via deze rite de passage werden de gelovigen één gemeenschap, het corpus mysticum, onder de hoede van God.

Volgens de theorieën van Van Gennep en Van Turner is het daarbij mogelijk de eucharistie, nu geïdentificeerd als een rite de passage, op te splitsen in drie fases. Hierbij kan de eerste stap beschreven worden als het moment waarop een gelovige zich voorbereidt op de eucharistie door middel van spirituele contemplatie: hij of zij is nog onderdeel van de gemeenschap en bevindt zich op de grens van het symbolisch afgebakend gebied. Op het moment dat de gelovige de hostie en de wijn toegereikt krijgt en dit consumeert, bevindt het individu zich in de liminal period en staat hij tijdelijk los van de gemeenschap. In de derde fase betreedt de christen weer de gemeenschap.



Kannibalisme in een middeleeuwse afbeelding. Bron: Wikimedia Commons

Hij of zij is nu opgenomen in het symbolische lichaam waar alle christenen deel van uitmaken en die onder de bescherming van God staat, het corpus mysticum.

Volgens deze theorie bevond het individu zich dus, op het moment dat de gelovige het lichaam van Christus tot zich nam, in de liminal period: een symbolisch afgebakend gebied waar de regels, wetten en morele en ethische codes van de gemeenschap niet opgaan. Op het moment dat de gedragsregels van een gemeenschap wegvallen, maken taboes een ontwikkeling door. Binnen de afgebakende omtrekken van het ritueel kan het verbod op een specifieke handeling of specifiek voedsel of gedrag opgeheven worden zonder dat dit een schending van de orde of verlies van controle tot gevolg heeft. Tegelijkertijd vormt dit afgebakende ge-

bied een verklaring voor de spanningen die aan het ritueel verbonden waren. Het betreden van de liminal period was mogelijk nadat een individu zich via spirituele contemplatie had klaargemaakt voor het ontvangen van het brood en de wijn. Deze voorbereiding droeg bij aan de verhoogde beladen ideeën omtrent het consumeren van de sacramenten. Het betekende immers dat iemand niet klaar was voor het ontvangen van het lichaam van Christus, als hij zich niet goed had voorbereid op de sacramenten.

CONCLUSIE: ANTROPOFAGIE EN RELIGIE, EEN MACHTSVERTOON

Dit artikel begon met het verhaal van Ruhm, een christelijke martelaarster die gedwongen werd het bloed van haar dochters te drinken. Toen haar gevraagd

werd hoe het bloed haar smaakt antwoordde ze met de woorden: 'Als een pure zegen; zo smaakte het in mijn mond en in mijn ziel.' Dit verhaal problematiseert het taboe op kannibalisme zoals dat in laatmiddeleeuws Europa van kracht was: als er een verbod lag op het consumeren van mensenvlees en -bloed, hoe is het dan mogelijk dat er een christelijk martelaarsverhaal circuleert waarin het taboe op antropofagie doorbroken wordt?

Dit artikel heeft aan de hand van vier mirakelverhalen, het ritueel van de eucharistie en antropologische theorieën een antwoord op deze vraag geformuleerd. Duidelijk werd dat de transsubstantiatieleer een belangrijk onderdeel was van de religieuze overtuiging van de christenen in de laatmiddeleeuwse Lage Landen. Dit betekent dat men tijdens de eucharistie geloofde in de daadwerkelijke aanwezigheid van Christus in het brood en de wijn. Toch resulteerde het ritueel van de eucharistie niet in een verlies van controle over de samenleving en verviel de gemeenschap niet tot wanorde en chaos, wat het doorbreken van een taboe normaliter tot gevolg had. Juist omdat het consumeren van de sacramenten plaatsvond binnen het symbolisch afgebakend gebied van een religieus ritueel, kon het verbod op het consumeren van mensenbloed en -vlees tijdelijk worden opgeheven. Het was daarbij de religieuze instelling, de katholieke kerk, die doormiddel van de paradox van de eucharistie zijn kracht kon uitdragen door het taboe op antropofagie in de christelijke geloofswereld tijdelijk op te schuiven.

Wat zegt de relatie tussen het taboe op antropofagie en de eucharistie ons over het verhaal van de martelaarster Ruhm? Duidelijk is nu dat het taboe op antropofagie niet statisch was. Het culturele en sociale belang van het menselijk lichaam en het spirituele gewicht die hier steevast aan verbonden waren, resulteerden in de creatie van een taboe op kannibalisme omringd door angsten en span-

ningen. Met het taboe werd antropofagie buiten de wereld van het alledaagse en het menselijke gehouden en verbannen naar de wereld van het buitengewone, het bijzondere en het onbereikbare. Tegelijkertijd had het menselijk lichaam en zijn spirituele, culturele en religieuze betekenissen een aantrekkingskracht die te sterk bleek om aan te ontsnappen: antropofagie consumeerde het gedachtegoed van laatmiddeleeuwse christenen. In meeste gevallen werd het taboe in stand gehouden, maar binnen enkele contexten kreeg antropofagie een uitingvorm binnen de samenleving. Zodoende kan gesteld worden dat taboes niet onveranderlijk en passief, maar juist flexibel en actief zijn en dat ze konden worden ingezet om een verscheidenheid aan doelen te ondersteunen. Zo is het dat de maag van de laatmiddeleeuwse christen niet omdraaide van het verhaal van Ruhm, die met volle overgave genoot van het bloed van haar dochters.

Nina Witteman (1996) is momenteel bezig met een bachelor Archeologie en een researchmaster Geschiedenis aan de Universiteit Leiden, waar ze zich toelegt op de sociale en culturele geschiedenis van de Middeleeuwen.

Eindnoten:

1. Nina Witteman, 'Het taboe op antropofagie in de laat-middeleeuwse Lage Landen: Mirakelverhalen, chirurgische traktaten en kronieken', *Jonge Historici* (2021).
2. R. Barrett, 'Sensory Experience and the Women Martyrs of Najran', *Journal of early Christian studies* 21:1 (2013) 93–109, aldaar 105.
3. Het begrip 'kannibaal' is een verbastering van het woord 'Carib' dat verwijst naar een volk dat ten tijde van de reizen van Columbus in de Antillen woonde. Deze bevolkingsgroep werd onterecht geïdentificeerd als menseneters. Het woord 'Carib' verbasterde naar 'Canibs', waar het Nederlandse woord kannibaal afkomstig van is. Tot het einde van de vijftiende eeuw werd het begrip 'antropofagist' door de Europeanen gebruikt om de woestelingen – waarvan men geloofde dat zij zich te goed deden aan mensenvlees – aan de randen van de westerse samenleving mee aan te duiden.
4. D. Tuzin, 'Cannibalism', in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Oxford 2001) 1452–1454, aldaar 1452; P.K. Himmelman, 'The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe, 1300-1700', *Dialectical Anthropology* 22:2 (1997) 183–203, aldaar 183; zie V. Trout, 'The Emergence of the Mythmaking Mind', in: *Deadly Powers: Animal Predators and the Mythic Imagination* (2014) 83–99 voor een bespreking van de angsten van de oermens waar de eerste mythes en spookverhalen over mensenetende monster uit ontstonden; M.L. Price, *Consuming Passions: the Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (New York 2003) 33.
5. M. Lambek, 'Taboo', in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Oxford 2001) 15429–15431, aldaar 15429; Zie ook: M. Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York 1996).
6. Lambek, 'Taboo', 15430; Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*.
7. A. van Gennep, *The Rites of Passage*. M.B. Vizedom en G.L. Caffee ed. (Chicago 1960).
8. Price, *Consuming Passions: the Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, 18; S. Irenaeus, *Against heresies*. M. Keble ed. (Oxford 1872) 453.
9. C.W. Bynum, 'Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women', *Representations* 11 (1958) 1–25, aldaar 2.
10. '...his body and blood are really contained in the sacrament of the altar under the species of bread and wine, the bread being transubstantiated into the body and the wine into the blood by the power of God' H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum: Definitionum Et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum*. A. Schonmetzer ed. (43rd edition; Freiburg 1967) 206 f. 802.
11. M. Kilgour, *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation* (Princeton 1990) 81.
12. Himmelman, 'The medicinal body', 196.
13. Kilgour, *From communion to cannibalism*, 80.
14. Ibid.; C.W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley 1987) 54.
15. Nederlands Bijbelgenootschap, *De nieuwe Bijbelvertaling* (z.p. 2004) John 6:55–56.
16. D. Parkin, 'Ritual', in: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (Oxford 2001) 13368–13771, aldaar 13368; Kilgour, *From communion to cannibalism*, 51, 80.
17. Parkin, 'Ritual', 13368.
18. Tijdens de vierde lateraanse concilie van 1215 werd besloten dat men 'tenminste met Pasen eerbiedig het sacrament van de eucharistie moet ontvangen, tenzij zij denken, om een goede reden en op advies van hun eigen priester, dat zij het niet zouden moeten ontvangen. Anders zal hen de toegang tot de kerk voor het leven ontegd worden en zal een christelijke begrafenis bij de dood onthouden worden.'
- N.P. Tanner ed., *Decrees of the Ecumenical Councils* part 1 (Londen 1990) Wet 20; Bynum, *Holy feast and holy fast*, 55.
19. P.J.A. Nissen, 'De heiligen vriend Gods Sint Eusebius: Nederlandse mirakelboeken uit de late middeleeuwen, in het bijzonder het Arnhemse mirakelboek van Sint Eusebius, als bron van volksgeloof', *Volkskundig Bulletin* 12:2 (1986) 283–317, aldaar 283; G. Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker* (Leiden 1957) 85.
20. D.S. Devlin, *Corpus Christi: a Study in Medieval Eucharistic Theory, Devotion and Practice* (Dissertation History University of Chicago, Chicago 1975) 214; C.W. Bynum, 'The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages', in: B. Pon-gratz-Leisten en K. Sonik, *The Materiality of Divine Agency* (Berlin 2015) 70–89, aldaar 71, 214, 215.
21. Devlin, *Corpus Christi: a Study in Medieval Eucharistic Theory, Devotion and Practice*, 155, 161, 165.
22. Ibid., 229.
23. C.W. Bynum, 'The Blood of Christ in the Later Middle Ages', *Church History* 71:4 (2002) 685–715, aldaar 699; Bynum, 'The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages', 70, 74.
24. Nissen, 'De heiligen vriend Gods Sint Eusebius: Nederlandse mirakelboeken uit de late middeleeuwen, in het bijzonder het Arnhemse mirakelboek van Sint Eusebius, als bron van volksgeloof', 283–284.
25. Bynum, 'Fast, feast, and flesh', 19.
26. Zie voor het verhaal van Liduina: Thomas à Kempis, *Opera Omnia* deel 3. H. Sommalius ed. (Cologne 1759) 114–64; Bynum, 'Fast, feast, and flesh', 4–7.
27. Hier beghint die vindinge vant hoochweerdige ende heylighe sacrament int vier ende vlam miraculoseleijc ongequetst ende geheel geconserveert het welcke rustende is binnen de stadt van Aemstelredam ende die plaetse wert ghenoeemt ter heyligher Stede (Amsterdam 1568); de tekst die in deze bespreking gebruikt is komt uit: A.J. Pluym, *Het H. Sacrament van Mirakel en de H. Stede te Amsterdam* (Amsterdam 1845) 7–9. Het H. Sacrament van Mirakel en de H. Stede te Amsterdam (Amsterdam 1845).
28. J. van Moolenbroek, *Mirakels historisch: de exempels van Ceasarius van Heisterbach over Nederland en Nederlanders* (1999) 251–256.
29. Ibid., 141–146.
30. Een ander goed voorbeeld is het verhaal van de heilige Marie van Oignies, zie: Bynum, *Holy feast and holy fast*, 59; verder zijn veel mirakelverhalen door Ceasarius van Heisterbach opgeschreven, deze zijn vergelijkbaar met de vertellingen die in die artikel zijn besproken, zie: Moolenbroek, *Mirakels historisch: de exempels van Ceasarius van Heisterbach over Nederland en Nederlanders*.
31. Bynum, *Holy feast and holy fast*, 58, 59.
32. Devlin, *Corpus Christi: a Study in Medieval Eucharistic Theory, Devotion and Practice*, 252.
33. Bynum, 'The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages', 78; Bynum, 'The Blood of Christ in the Later Middle Ages', 689.
34. Devlin, *Corpus Christi: a Study in Medieval Eucharistic Theory, Devotion and Practice*, 148, 151, 152; Bynum, *Holy feast and holy fast*, 58, 59.
35. Bynum, 'The Animation and Agency of Holy Food: Bread and Wine as Material Divine in the European Middle Ages', 78.
36. Bynum, *Holy feast and holy fast*, 58; Devlin, *Corpus Christi: a Study in Medieval Eucharistic Theory, Devotion and Practice*, 154.
37. W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (1979) 160.
38. V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of the Ndembu ritual* (6th edition; Londen 1982) 109; Gennep, *The rites of passage*, 15–18.
39. Turner, *The forest of symbols*, 94, 95, 109.