

# Het vagevuur: een nieuwe visie op de overgang van statische naar dynamische middeleeuwen?

*Mayke de Jong*

---

In 1981 verscheen van de hand van de Parijse historicus Jacques Le Goff een studie met de provocerende titel *La naissance du Purgatoire*<sup>1</sup>. Hierin verdedigt de auteur de stelling, dat de notie van het vagevuur als een plaats die duidelijk werd onderscheiden van hemel en hel, pas tegen het einde van de twaalfde eeuw is ontstaan. Deze middeleeuwse 'geboorte' van het vagevuur wordt door Le Goff in een zeer ruim tijdperspectief geplaatst: zowel vóórchristelijke als vroegchristelijke beeldvorming omtrent het hierna maals komt aan bod in een uitvoerig eerste deel van het boek, getiteld 'L' Au-delà avant le Purgatoire'. Kerkvaders als Augustinus en paus Gregorius de Grote leverden reeds een belangrijke bijdrage aan de conceptie van het vagevuur; zij koesterden een levendige belangstelling voor de straffen die zondaars na hun dood zouden moeten ondergaan, hechtten belang aan de ondersteuning van de doden door het gebed van de levenden en spraken van een louterend vuur (*ignis purgatorius*) waardoor de zielen der overledenen gereinigd zouden worden. Van een vastomschreven idee omtrent de plaats en het tijdstip van reiniging was bij hen echter nog geen sprake; de voorstelling van deze kerkvaders bleef beheerst door de dichotomie van hemel en hel en door het Laatste Oordeel, dat aan het einde der tijden zou plaatsvinden.

Dit gold al evenzeer voor de vroeg-middeleeuwse theologie, die in de ontwikkeling van het vagevuur als een periode van stagnatie beschouwd kan worden. Uit de visioenenliteratuur die tussen de achtste en de elfde eeuw ontstond, blijkt wel een impliciete behoefte aan een plaats apart van de hel, waar tijdelijke straffen in plaats van eeuwige werden ondergaan, maar het beeld van een dergelijke 'troisième lieu' bleef in de visioenen diffuus en werd door theologen niet nader gedefinieerd. Een belangrijke stap in de richting van het vagevuur werd gezet door de kloostergemeenschap van Cluny, die in de elfde eeuw het feest van Allerzielen introduceerde, en op grote en goed georganiseerde schaal de voorbede voor de doden namens de levenden op zich nam. De werkelijke doorbraak situeert Le Goff echter in de laatste decennia van de twaalfde eeuw, wanneer het

<sup>1</sup> J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Parijs 1981. Hier verder aangehaald als *La naissance*.

zelfstandig naamwoord *purgatorium* ingang vindt. Deze uitdrukking werd kort vóór 1170 geïntroduceerd door Petrus Comestor, een geleerde afkomstig uit de Parijse kathedraalschool van Notre Dame. Al snel vond dit begrip ingang, niet alleen onder Parijse intellectuelen, maar ook onder geleerden afkomstig uit de Cisterciënzer orde, waar men zich intensief bezighield met het vraagstuk van de relatie tussen levenden en doden. Het werd verder uitgewerkt in de strijd tegen ketters, die zich fel tegen de notie van een vagevuur verzetten, en tegen hen als wapen gehanteerd. Ook in de visioenenliteratuur deed nu het vagevuur zijn intrede: het zogenaamde Purgatorium van St. Patrick – ontstaan tussen 1190 en 1210 – is de eerste van dergelijke teksten waarin het *purgatorium* als ruimtelijke notie binnen de topografie van het hiernamaals zijn plaats heeft gekregen.

Het ontstaan van deze nieuwe topografie, die het hiernamaals voorstelt als een koninkrijk verdeeld in drieën – hemel, vagevuur en hel – wordt door Le Goff aan de hand van deze bronnen geplaatst in de periode tussen 1170 en 1200. Hoewel bij de geboorte van het vagevuur het Parijse milieu van stedelijke intellectuelen – de zogenaamde vroege scholastiek – een sleutelrol speelde, kan men zeker niet stellen dat na 1200 het vagevuur door alle theologen met enthousiasme werd aanvaard; velen stonden aarzelend tegenover deze nieuwe en onbijbelse notie. Een discussie was echter op gang gebracht die zich niet meer liet stuiten; gedurende de eerste helft van de dertiende eeuw volgde geleidelijk de theologische rationalisatie en acceptatie van het *purgatorium*. Deze werd bekroond in 1254 toen – alweer onder druk van de strijd tegen ketterse leerstellingen – de doctrine van het vagevuur door paus Innocentius IV officieel werd geproclameerd. Deze ‘triomf van het vagevuur’ – de titel die Le Goff aan het derde en laatste deel van zijn boek meegaf – manifesteerde zich niet alleen aan de top van de kerkelijke hiërarchie, maar ook aan de basis. Het vagevuur voorzag in de behoeften van de gewone gelovigen, die zich niet langer tevreden stelden met de tegenstelling tussen hemel en hel. Het vagevuur gaf hen hoop op redding, en stelde hen in staat uiting te geven aan hun solidariteit met de doden. De wens van de levenden om de zondaars in het vagevuur te ondersteunen en hun verblijf aldaar te bekorten, onder meer door het laten lezen van zielmissen, verschafte de kerk in de latere middeleeuwen een belangrijk machtsmiddel en een niet onaanzienlijke bron van inkomsten. In Dantes *Divina Commedia* vond de triomf van het vagevuur zijn poëtisch hoogtepunt.

Begrijpelijk is dat dit gedurfde en boeiende betoog, waarvan hierboven slechts de hoofdlijnen zijn geschetst, naast groot enthousiasme ook meer terughoudende reacties heeft ontmoet: het is een werk dat uitnodigt tot discussie. Le Goff heeft getracht om de periode en het milieu waarin het vagevuur ontstond zeer nauwkeurig te dateren en te identificeren. Het debat zal zich daarom concentreren op het centrale deel van het boek, dat

de eigenlijke 'naissance du Purgatoire' betreft. Kunnen deze datering en identificatie de toets der kritiek doorstaan? Daarbij stelt zich natuurlijk onmiddellijk het probleem van de selectie van de bronnen. Le Goff heeft, zonder overigens voorbij te gaan aan de visioenenliteratuur en de *exempla*, zich in hoofdzaak laten leiden door theologische teksten. Heeft hij in dit verband de juiste zegslieden gekozen?

Hoewel het laatste woord over het ontstaan van het vagevuur nog lang niet is gesproken, heeft de discussie hierover inmiddels duidelijke contouren aangenomen. Kennisname van de gedachtenwisseling over het *purgatorium* is niet alleen voor historici, maar ook voor volkskundigen interessant, omdat hierin de relatie tussen 'volkscultuur' en 'geleerdencultuur' – dat wil zeggen de cultuur der ongeletterde leken en geletterde clerici – een belangrijk punt van onenigheid vormt. Voordat ik enige critici aan het woord laat, is het echter noodzakelijk eerst Le Goffs argumentatie van naderbij te bezien, want zijn stellingname is verre van eenvoudig. Volgens Le Goff kan het ontstaan van het vagevuur alleen begrepen worden in de context van een diepgaande verandering, die de feodale wereld in de twaalfde en dertiende eeuw onderging. Deze verandering raakte niet alleen de sociale en economische, maar ook de mentale structuren: de voorstellingswereld van de vroege middeleeuwen die beheerst werd door een tweedeling – keizer en paus, clerus en leken, hemel en hel – maakte in deze periode plaats voor het principe van de driedeling. De nieuwe topografie van het hiernamaals, waarin het *purgatorium* een plaats krijgt tussen hemel en hel, is één van de uitdrukkingvormen van deze nieuwe perceptie van de werkelijkheid<sup>2</sup>.

Het dichotome denken van vóór de twaalfde eeuw is niet alleen te herkennen in de tegenstelling tussen hemel en hel, maar ook in Augustinus' verdeling van de mensheid in vier categorieën, die van de 'absoluut goeden' (*valde boni*) de absoluut slechten (*valde mali, damnati*), de 'niet geheel goeden' (*mediocriter boni*) en 'niet geheel slechten' (*mediocriter mali*). Deze indeling laat zich reduceren tot een binaire tegenstelling tussen goed en slecht; zij bleef de gehele vroege middeleeuwen in zwang<sup>3</sup>. Dit veranderde in de periode en het milieu waarin het begrip *purgatorium* zijn intrede deed: de twee tussengroepen van Augustinus werden toen samengevoegd tot één tussencategorie van *mediocres*. Ook elders manifesteerde zich dit denken in

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 177–180, 299–310.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 100–110. Of deze vierdeling in het werk van Augustinus altijd even consequent werd aangehouden waag ik te betwijfelen: ten minste één maal wordt door deze kerkvader een indeling in drieën gehanteerd namelijk die van de zeer goeden (*valde boni*), minder goeden (*non valde boni*) en de zeer slechten (*valde mali*). Alleen de 'minder goeden' kunnen na hun dood profiteren van de offeranden en gebeden der levenden; de zeer goeden hebben deze niet nodig, de zeer slechten zijn reddeloos verloren. Zie Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* 110, ed. E. Evans (CCSL 46), Turnhout 1969, p. 108–109. Deze tekst wordt door Le Goff (p. 106–107) in vertaling integraal geciteerd en op voor mij onbegrijpelijke gronden als bewijsplaats voor een vierdeling bij Augustinus aangevoerd.

drieën, zoals bijvoorbeeld in de hiërarchie van de stedelijke samenleving, waar naast de hoogst en laagst geplaatsten (*maiores* en *minores*) nu ook een groep van *mediocres* verscheen. Zonder te vervallen in een simplisme dat het ontstaan van het vagevuur bestempelt als het directe gevolg van de opkomst der burgerij, tracht Le Goff wel degelijk het *purgatorium* in verband te brengen met maatschappelijke ontwikkelingen in twaalfde- en dertiende-eeuws West-Europa<sup>4</sup>. De samenleving maakte in deze periode een sterke expansie door. Op velerlei gebied werden grenzen verlegd, zowel in sociaal en economisch als in intellectueel en mentaal opzicht. Een meer complexe maatschappij ontstond, en daarmee ook een meer complexe perceptie van realiteit; in deze zin beschouwt Le Goff de overgang van een twee- naar een driedeling – en daarmee ook de opkomst van het vagevuur – als een uitdrukkingvorm van een diepgaande ‘transformation de la société féodale’.

In deze ontwikkeling vervulde de stedelijke gemeenschap de rol van avant garde: hier kwamen de meer complexe maatschappelijke structuren het eerst tot ontwikkeling. Het is dan ook niet toevallig dat Le Goff de eerste gebruiker van het begrip *purgatorium* zoekt onder de intellectuele ‘nieuwlichters’ van het Parijse, stedelijke milieu. Hier ontstaan tevens nieuwe opvattingen omtrent gerechtigheid en zonde, waarbij de verantwoordelijkheid van het individu sterker op de voorgrond treedt dan voorheen het geval was. Een duidelijk onderscheid tussen opzettelijke en onopzettelijke zonde vond ingang, een intensivering van de biecht werd nagestreefd, en men trachtte tot een rechtvaardige en precieze afweging te komen tussen zonde, reeds gedane boete en de loutering die alsnog in het vagevuur verschuldigd was<sup>5</sup>. In de dertiende eeuw ontwikkelde zich op dit laatste gebied een ingewikkelde casuïstiek die samenhang met toenmalige ontwikkelingen in het wiskundig denken – een ‘comptabilité de l’au-delà’. Kortom, in de nieuwe wereld die in de twaalfde en dertiende eeuw in West-Europa ontstond, kreeg de dood een meer individuele gestalte. Waar voorheen het oordeel over de zonden van het individu een onderdeel vormde van een collectief Laatste Oordeel over de zonden der mensheid,

<sup>4</sup> Vgl. *La naissance*, p. 306–307: ‘Il serait absurde de dire que la bourgeoisie a créé le Purgatoire . . . Ce que je propose comme hypothèse, comme lecture de la naissance du Purgatoire, c’est qu’elle fait partie d’un ensemble lié à la transformation de la chrétienté féodale dont une expression essentielle a été la création de schémas logiques ternaires avec introduction d’une catégorie intermédiaire. Le modèle s’ancre solidement dans des structures socio-économiques, c’est pour moi certain. Mais il me paraît non moins assuré que la médiation des structures mentales, idéologiques et religieuses est essentielle au fonctionnement du système. De ce système le Purgatoire n’est pas un produit, mais un élément.’

<sup>5</sup> Grote invloed op het ontstaan van het vagevuur hadden volgens Le Goff nieuwe opvattingen over de penitentie die tegen het einde van de elfde eeuw ingang vonden, zoals bijvoorbeeld de eis om frequent boete te doen en de overtuiging dat openbare zonden een publieke boetedoening vergden, terwijl verborgen zonden in het geheim geboet konden worden (p. 291–292). Dergelijke opvattingen zijn echter nauwelijks nieuw te noemen: zij behoorden sedert de Karolingische tijd tot de grondslagen van de penitentie. Zie hierover C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Parijs 1969.

richt de conceptie van het vagevuur nu de aandacht op de persoonlijke aansprakelijkheid van mensen. Immers, direct na hun overlijden krijgen zij de rekening van handel en wandel gepresenteerd.

Dat *La Naissance du Purgatoire* al snel een reactie zou oproepen van Philippe Ariès, de onbetwiste pionier van de geschiedschrijving over houdingen ten opzichte van de dood, lag in de lijn der verwachting. Het beeld dat Ariès in zijn *L'Homme devant la mort* (1977) schetste van de middeleeuwse voorstelling omtrent het hiernamaals wijkt in verschillend opzicht sterk af van dat van Le Goff. Ariès, die zich overwegend op iconografisch en liturgisch bronnenmateriaal baseert, is van mening dat de werkelijke populariteit van het vagevuur pas van het midden van de zeventiende eeuw dateert. Daarvóór bleef het *purgatorium* een door geleerden gekoesterde notie, waarvoor het volksgeloof niet ontvankelijk bleek. Eenvoudige gelovigen hielden vast aan de reeds in het vroege christendom gangbare opvatting dat de doden zich in het *refrigerium* bevonden, een toestand van neutrale rust in afwachting van het laatste oordeel. Deze voorstelling van de slapende doden bleef volgens Ariès overheersend tot in de zeventiende eeuw, getuige de frequentie waarmee overledenen als slapend op hun graf (*gisants*) werden afgebeeld. De toen groeiende ontvankelijkheid voor het vagevuur was te danken aan een nieuw individualisme, waarvan de eerste tekenen zich op z'n vroegst pas tegen het einde van de middeleeuwen laten ontwaren. Het zwaartepunt verschoof toen van de collectieve bestemming van de mensheid naar de persoonlijke bestemming van het individu. Het vagevuur fungeerde als middel om persoonlijke betrekkingen met geliefde doden ook in het hiernamaals voort te zetten<sup>6</sup>.

Al brengen beide auteurs het succes van het vagevuur in verband met een toename van het individualisme, hun datering van dit fenomeen loopt sterk uiteen: het betreft hier een verschil van maar liefst vier eeuwen. Met nadruk wijst Le Goff dan ook deze voorstelling van zaken van de hand<sup>7</sup>; hij betoogt dat er juist voor de achttiende eeuw, de periode waarin Ariès de triomf van het vagevuur situeert, aanwijzingen te vinden zijn dat de populariteit van het *purgatorium* in verschillende streken alweer op zijn retour was. Ariès heeft zich hierdoor niet laten overtuigen, en zette in 1983 nogmaals zijn – ongewijzigde – standpunt uiteen<sup>8</sup>. Dit komt voort uit zijn onwrikbare overtuiging dat in de middeleeuwse samenleving een onoverbrugbare kloof gaapte tussen de wereld van de geleerde clerus en die van de 'religion populaire', en dat beide milieus geen wezenlijke invloed op elkaar vermochten uit te oefenen. Op deze veronderstelling, die in het gehele werk van deze auteur een belangrijke rol speelt, kom ik aanstonds nog terug. Hier zij

<sup>6</sup> Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Parijs 1977, p. 152–154.

<sup>7</sup> *La naissance*, p. 392–394.

<sup>8</sup> Ph. Ariès, *Le Purgatoire et la cosmologie de l'au-delà*, in: *Annales ESC* 38 (1983), p. 151–157.

slechts opgemerkt dat Ariès met zijn relatief late datering van het succes – en daarmee het eigenlijke ontstaan – van het vagevuur tot nu toe alleen staat. Andere critici van *La Naissance du Purgatoire* komen tot een diametraal tegenovergestelde conclusie: de ‘geboorte’ van het vagevuur zou veeleer in de vroege middeleeuwen geplaatst dienen te worden.

Tot deze slotsom geraken zowel A.H. Bredero als A.J. Gourevitsch, zij het langs enigszins verschillende weg. Bredero<sup>9</sup> is het met Le Goff eens dat de scholastiek de leer van het vagevuur met succes heeft uitgewerkt en verbreid; de nieuwe hechte band tussen filosofie en theologie stimuleerde tot meer exacte definities en concepten, ook waar het de locatie en de hoedanigheid van het vagevuur betrof. Het neologisme *purgatorium* werd zijns inziens echter niet voor het eerst in scholastieke kring gebruikt, maar in het monastieke milieu, en wel in een brief van Bernard van Clairvaux uit 1153, die door Le Goff ten onrechte als een vervalsing wordt bestempeld. Dat een monnik uit de Benedictijnse traditie als eerste de term *purgatorium* hanteert hoeft volgens Bredero geen verbazing te wekken, want reeds sedert de Karolingische tijd hielden Benedictijner kloosterlingen zich intensief bezig met het gebed voor het zieleheil van de doden in opdracht van de levenden. Weliswaar begaven vroeg-middeleeuwse theologen zich niet gaarne buiten de kaders die hun door de kerkvaders waren aangereikt, maar hun trouw aan de traditie liet wel degelijk ruimte voor eigen nuances: zo onderscheidde de Benedictijnse abt Hrabanus Maurus († 856) zonder twijfel een tijdelijk en een eeuwig vuur (*ignis transitorius* en *flamma aeterna*). Bredero is geneigd de geboorte van het vagevuur te plaatsen tussen de negende en twaalfde eeuw, in de sfeer van het volksgeloof. Hierdoor liet de monastieke theologie zich vanwege haar sterk pastorale karakter inspireren. Het louterend vuur (*ignis purgatorius*) was in deze kring dan ook reeds lang gemeengoed voordat in de twaalfde eeuw het neologisme *purgatorium* op het toneel verscheen.

Bovengenoemde criticus zou men kunnen beschouwen als een vertegenwoordiger van een sterk ambachtelijk type historisch onderzoek. Hij heeft zich vooral gestoord aan Le Goffs verwaarlozing van het filologische en theologische handwerk ten gunste van ‘sociologische’ theorieën zoals die over de maatschappelijke twee- en driedeling<sup>10</sup>. Gourevitsch staat gezien

<sup>9</sup> A.H. Bredero, *Le Moyen Age et le Purgatoire*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 78 (1983), p. 429–452. Eveneens kritisch tegenover de stellingname van Le Goff staat Claude Carozzi, blijkens zijn in 1981 in Spoleto gehouden voordracht over ‘La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Age’. In een appendix (*La naissance*, p. 497) reageert Le Goff hierop. Carozzi heeft een studie in voorbereiding over de visioenenliteratuur van de zesde tot de dertiende eeuw. Zie ook C. Delcorno, *Il purgatorio e l'imaginari medievale*, in: *Intersezione* III,2 (1983) p. 401–409.

<sup>10</sup> Volgens Bredero (p. 440–441) noemt Le Goff geen enkele studie waarop hij zich voor zijn stelling over de tweedeling als grondprincipe van het vroeg-middeleeuwse denken baseert, maar is het evident dat hij deze ontleent aan het hoofdwerk van de socioloog Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*. Dit lijkt me zowel een ongegrond verwijt als een onjuiste constatering; Le Goff laat zich zonder twijfel niet zozeer door sociologische als wel door anthropologische theorievorming leiden, in het bijzonder die van Claude Lévi-Strauss en Georges Dumézil, zoals hij zelf met zoveel woorden zegt (p. 300).

zijn achtergrond en belangstellings sfeer veel dichter bij Le Goff. De contacten tussen deze Russische historicus, van oorsprong specialist in de vroegmiddeleeuwse geschiedenis van Scandinavië, en de groep rond het tijdschrift *Annales* dateren reeds van het begin van de jaren zeventig. In zijn sterk mentaliteits-historisch getinte benadering is Gourevitsch vooral door Bakhtine beïnvloed; deze definieerde als eerste in de Sowjet-Unie het probleem van de dualiteit van de middeleeuwse cultuur, dat wil zeggen het contrast tussen de officiële kerkelijke cultuur en die van de ongeletterde leken<sup>11</sup>. Deze tegenstelling tussen 'culture cléricale' en 'culture folklorique' heeft sedert de tweede helft van de jaren zestig ook een centrale plaats in het onderzoek van Le Goff gekregen<sup>12</sup>. Voor beide auteurs is het begrip 'volks-cultuur' allerm minst een tijdloze, archaïsche conceptie; het gaat om de eveneens door het christendom beïnvloede culturele tradities van de ongeletterden, waartoe in de eerste helft van de middeleeuwen niet alleen de boerenbevolking behoorde, maar ook de militaire elite.

Hoewel Gourevitsch een enkele maal in *Annales* publiceerde<sup>13</sup>, bleef zijn werk vrij lang ontoegankelijk voor het Franse publiek. Zijn studie over de 'categorïeën van de middeleeuwse cultuur', waarin hij collectieve voorstellingen ten opzichte van tijd en ruimte, het recht en de arbeid behandelt, werd pas in 1983 – elf jaar na verschijning – in het Frans vertaald<sup>14</sup>. Het is te hopen dat de vertaling van een nieuw werk uit 1981 over de middeleeuwse volkscultuur minder lang op zich zal laten wachten<sup>15</sup>. Hierin heeft Gourevitsch zich gebogen over de vraag hoe men voor de eerste helft van de middeleeuwen toegang zou kunnen krijgen tot de cultuur der ongeletterden, terwijl voor deze periode vrijwel uitsluitend bronnen voorhanden zijn die zijn voortgebracht door de geletterde clerus. Dit behoort zijns

<sup>11</sup> M.M. Bakhtine, *Tvorchestvo Fransna Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Rennansans* [Het werk van François Rabelais en de volkscultuur van Middeleeuwen en Renaissance], Moskou 1965. Engelse vertaling: *Rabelais and his World*, Cambridge (Mass.) en Londen, 1968 en 1971.

<sup>12</sup> Zie bijvoorbeeld J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in: *Annales ESC* 22 (1967), p. 780–791; idem, *Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le Dragon*, in: *Ricerche storica ed economica in memoria di Corrado Barbagallo*, ed. L. De Rosa, Napels 1970, p. 51–90. Beide stukken zijn herdrukt in de bundeling van Le Goffs artikelen getiteld *Pour un autre Moyen Age*, Parijs 1977.

<sup>13</sup> A.J. Gourevitsch, *Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Age*, in: *Annales ESC* 27 (1972), p. 523–547; idem, *Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà*, in: *Annales ESC* 37 (1982), p. 255–275. Dit laatste artikel behelst een kritische reactie op Ph. Ariès' studie *L'homme devant la mort* (zie noot 6).

<sup>14</sup> A.J. Gourevitsch, *Kategorii srednevekovoi kul'tury*, Moskou 1972. In 1980 in het Duits vertaald als *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München (C.H. Beck), in 1983 in het Frans als *Les catégories de la culture médiévale*, Parijs (Gallimard).

<sup>15</sup> A.J. Gourevitsch, *Problemi sredinevekovoi narodnoi kul'tury* [Problemen van de middeleeuwse volkscultuur], Moskou 1981; dit boek werd lovend besproken door M. Szeftel in *American Historical Review* 88 (1983), p. 666–667.

inziens wel degelijk tot de mogelijkheden, mits men zich baseert op geschriften waarin geleerden zich in hoofdzaak richten tot een groot publiek en daarom gedwongen worden aansluiting te zoeken bij de voorstellingswereld der ongeletterden. Hun opvattingen omtrent het hiernamaals laten zich volgens deze redenering het beste reconstrueren uit de talrijke verhalen over reizen naar het hiernamaals of visioenen hiervan. Op deze teksten heeft het 'mytho-poëtische wereldbeeld' een sterk stempel gedrukt: dit komt tot uitdrukking in de flexibele, cyclische beleving van tijd en ruimte, in de gemakkelijk te overschrijden grens tussen het ondermaanse en bovenaardse, en in het geloof in de tastbaarheid van de ziel.

Gewapend met zijn grote kennis van deze vroeg-middeleeuwse visioenenliteratuur treedt Gourevitsch in het *Journal of Medieval history* met Le Goff in debat over het ontstaan van het vagevuur<sup>16</sup>. Hij vraagt zich af waarom deze auteur, hoewel hij allerminst aan de visioenenliteratuur voorbijgaat, geneigd is om aan dit genre minder gewicht toe te kennen dan aan theologische teksten, die immers bij uitstek producten van de geleerde wereld zijn. De voorstelling van het hiernamaals die men in de visioenen ontmoet is stellig diffuus en weinig consequent; de loutering der zondaars wordt gesitueerd in een reeks van slechts vaag afgebakende plaatsen, die niet zelden als een onderafdeling van de hel worden afgebeeld. In het door Beda Venerabilis († 735) opgetekende visioen van Drythelm wordt een onderscheid gemaakt tussen enerzijds de plaats waar de zielen der onboetvaardigen extreme hitte en koude te verduren kregen, in afwachting van de Dag des Oordeels waarop de hemelpoort zich voor hen zou openen, anderzijds het daarnaast gelegen Gehenna zelve, dat werd bevolkt door degenen die na hun dood reeds onherroepelijk waren verdoemd. In deze tekst kan men een reeks kenmerken onderscheiden die eigen is aan de vroeg-middeleeuwse visioenenliteratuur als geheel. Hoewel hierin geen sprake is van een duidelijk gelocaliseerd vagevuur dat de naam *purgatorium* draagt, zijn er in deze topografie van het hiernamaals wel degelijk plaatsen te herkennen die de *functie* van het vagevuur vervullen. Zondaars worden er gelouterd ter voorbereiding op hun uiteindelijke toelating tot het eeuwige paradijs en hun beproevingen aldaar kunnen worden verlicht door het gebed van de levenden. Tevens blijkt uit het onderscheid tussen een eeuwige en een tijdelijke beproeving dat men zich een oordeel voorstelde dat, in tegenstelling tot het Laatste Oordeel, direct na de dood plaatsvond. De op het individu betrokken beoordeling van handel en wandel terstond na het overlijden, voor Le Goff een verschijnsel dat samenhangt met een nieuw individualisme van de twaalfde en dertiende eeuw, is volgens Gourevitsch dus volop aanwezig in de *visiones* van de vroege middeleeuwen. Sterker nog, de 'kleine eschatologie' direct na de dood ontstond in de

<sup>16</sup> A.J. Gourevitsch, *Popular and scholarly medieval cultural traditions: notes in the margin of Jacques Le Goff's book*, in: *Journal of Medieval History* 9 (1983) p. 71-90.



belevingwereld van de massa der gelovigen, die zich maar slecht kon voorstellen dat de beoordeling van hun levenswandel en de bestraffing van hun zonden uitgesteld zouden worden tot het einde der tijden<sup>17</sup>.

Deze problematiek bestond niet voor de eerste christenen, die dit einde immers spoedig verwachtten, maar wel voor mensen in een latere periode wie het einde der tijden minder nabij toescheen. Degenen die zich actief met de prediking bezighielden, onder wie de Benedictijnse auteurs van de visioenenliteratuur, konden zich niet doof houden voor de intense speculatie van hun publiek omtrent hetgeen hun na de dood te wachten stond, al hield de geleerde theologie zich hiervan lang afzijdig. De scholastiek zorgde voor een verdere uitwerking van deze thematiek, gekenmerkt door een intellectuele rigueur die voordien afwezig was geweest. Voor het ontstaan van het vagevuur in de brede zin des woords kan men de scholastici echter niet verantwoordelijk stellen. Dit was een reeds eeuwen durend proces, dat door de geleerden van de twaalfde en dertiende eeuw weliswaar werd afgerond, maar reeds lang daarvóór door de 'culture folklorique' in gang was gezet<sup>18</sup>.

Het commentaar van Gourevitsch vestigt de aandacht op een latente spanning in het betoog van Le Goff, waaraan men op het eerste gezicht gemakkelijk voorbij gaat. In zijn inleiding waarschuwt de laatste zijn lezers de invloed van de 'culture folklorique' op de wording van het vagevuur niet te onderschatten; zelf neemt hij echter vooralsnog afstand van dit probleem, omdat het een onbekend en ingewikkeld onderzoeksterrein al te zeer zou compliceren<sup>19</sup>. Desondanks ziet hij in de loop van zijn uiteenzetting zich verschillende malen genoodzaakt op deze kwestie terug te komen, onder meer bij zijn kritiek op Ariès, die immers de massa der middeleeuwse gelovigen als geheel niet ontvankelijk voor de leer van het vagevuur afschilderde. Bij die gelegenheid benadrukt hij wederom het belang van impulsen afkomstig uit de cultuur van het volk<sup>20</sup>. Ondanks deze schijnbare overeenkomst met de visie van Gourevitsch blijft er een opmerkelijk verschil tussen beider standpunt. Volgens Le Goff heerste in de vroege middeleeuwen een radicale oppositie tussen 'culture cléricale' en 'culture folklorique'; de clerus trachtte eigen tradities uit de wereld der leken zo niet te vernietigen dan toch te negeren. Pas in de twaalfde eeuw raakte de Kerk hiervoor enigermate ontvankelijk en werd het éénrichtingsverkeer vervangen door een weder-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>18</sup> Gourevitsch brengt de volgende nuance aan: 'We need to accept Le Goff's thesis that scholasticism played a decisive role in the birth of purgatory, but with the correction: not in the 'birth' of, but in the formation of, purgatory'. *Ibid.*, p. 83.

<sup>19</sup> *La naissance*, p. 25-27.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 395.

zijdse cultuuroverdracht<sup>21</sup>. Naar de mening van Gourevitsch bestond echter ook al gedurende de vroege middeleeuwen een vruchtbare wisselwerking tussen de voorstellingswereld van de clerus en die der leken.

Deze tegenstelling tussen de bovengenoemde visies vindt haar oorsprong in een sterk uiteenlopende beoordeling van de cultuur der vroege middeleeuwen. Zoals werd vastgesteld hangt voor Le Goff de overgang van tweenaar driedeling samen met het verschijnen van sterke maatschappelijke groei. De economische, sociale en intellectuele stagnatie van de vroege middeleeuwen maakte in de twaalfde eeuw plaats voor een nieuwe creativiteit op al deze terreinen. In *La naissance du Purgatoire* wordt een wereld geschetst die bruist van een voorheen ongekende vitaliteit en levensvreugde; de oude ketenen van een door kloosterlingen gedicteerde moraal van wereldverzaking en ascese werden afgeschud<sup>22</sup>. Van deze gewijzigde levenshouding is de stedelijke samenleving in wording de exponent bij uitstek. Het is dan ook in dit milieu dat de opkomst van het woord *purgatorium* – en daarmee de ‘geboorte’ van het vagevuur – wordt gesitueerd.

Volgens Le Goff is het gebruik van dit substantief zeer veelzeggend, omdat in het middeleeuwse denken pas sprake kan zijn van werkelijke localisatie van het vagevuur wanneer dit ook een naam heeft gekregen<sup>23</sup>. Verschillende van zijn critici zijn minder geneigd naamgeving en ‘geboorte’ op één lijn te stellen. Zij staan eveneens sceptisch tegenover de veronderstelde dominantie van binaire structuren in de vroeg-middeleeuwse perceptie; zowel Bredero als Gourevitsch signaleren belangrijke afwijkingen van dit principe, waarvan de Drieëenheid wel het meest voor de hand liggend voorbeeld is<sup>24</sup>. Hier zal ik op deze meningsverschillen niet verder ingaan, maar slechts trachten de discussie te plaatsen in het licht van de door Le Goff zo welsprekend beschreven dynamiek van twaalfde- en dertiende-euws West-Europa. Dat de samenleving in deze periode een sterke groei heeft gekend, valt geenszins te ontkennen, maar wel kan men zich afvragen of Le Goff niet een al te scherpe tegenstelling construeert tussen deze dynamiek en het statische karakter van de vroege middeleeuwen. Fungeert de rol van de steden in de evolutie van de middeleeuwse samenleving voor hem als een ‘légende dorée’, zoals Bredero veronderstelt<sup>25</sup>? Zijn eerdere

<sup>21</sup> Le Goff, *Culture savante et culture populaire*, p. 232; *Culture ecclésiastique et culture folklorique*, p. 276–277. Hier is verwezen naar de uitgave van 1977 (zie noot 12).

<sup>22</sup> Met instemming citeert Le Goff de volgende uitspraak van Gustavo Vinay: ‘Le XIIe siècle est typiquement le siècle de la libération par laquelle les hommes rejettent tout ce qui pendant plus qu’un millénaire avait couvé en pourissant à l’intérieur . . .’. Vgl. *La naissance*, p. 312.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 12–13.

<sup>24</sup> Gourevitsch, *Popular and scholarly traditions*, p. 87; Bredero, *Le Moyen age et le Purgatoire*, p. 441.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 434.

werk draagt hiervan ontegenzeggelijk de sporen en *La naissance du Purgatoire* vormt hierop geen uitzondering. De reacties op deze imponerende studie noden mijns inziens tot nadere beschouwing – en mogelijk herziening – van twee premissen aangaande de vroeg-middeleeuwse cultuur.

Allereerst betreft het hier de veronderstelling dat in de twaalfde en dertiende eeuw de houding ten opzichte van de dood gekenmerkt werd door een nieuw 'individualisme', terwijl een sterke betrokkenheid bij het lot van individuele doden in de voorafgaande periode vrijwel afwezig zou zijn geweest. Deze visie vertoont verwantschap met die van Ariès, al verlegt de laatste de grens tussen archaïsch collectivisme en een meer moderne doodsbewerking naar een latere periode. Oudere teksten die dit lijken te weerspreken worden door deze auteur van geen belang geacht, omdat zij stammen uit de kloostergemeenschappen, 'îlots de culture écrite, précurseurs de modernité'<sup>26</sup>. In deze kloosters vonden in de Karolingische tijd reeds praktische plaatsen die volgens Ariès pas vanaf het eind van de middeleeuwen ingang vonden onder de stedelijke massa, toen de tijd hiervoor rijp was – dat wil zeggen, toen de mentaliteit der leken dusdanig veranderd was, dat zij ontvankelijk was geworden voor opvattingen die in clericale kring reeds eeuwen leefden.

Hoe Ariès zich een dergelijk volledig isolement van de clericale cultuur voorstelt, blijft een raadsel, want bij de 'geavanceerde' clericale gebruiken waarop hij doelt – de gebedsgedachtenis (*memoria*) voor de doden – waren al in de vroege middeleeuwen vele leken betrokken. Zij voorzagen de kloosters van rijke schenkingen, waaraan zij het recht ontleenden hun eigen naam en die van verwanten bij te laten schrijven in de *libri memoriales*, de boeken met de namen van doden en levenden, voor wie in het klooster gebeden werd<sup>27</sup>. Anders dan Ariès gaat Le Goff niet aan dit belangrijke gegeven voorbij, maar zijns inziens kan men pas van een 'mort individuelle' in de gebedsgedachtenis spreken wanneer – zoals in het elfde-eeuwse Cluny – de optekening van de namen kalendarisch geschiedt, volgens sterfdatum, zodat de kloosterlingen de te gedenken doden iedere dag snel zouden kunnen identificeren<sup>28</sup>. Dat een snelle identificatie op basis van de onoverzichtelijke Karolingische *libri memoriales* met hun duizenden namen minder gemakkelijk was, spreekt voor zich, maar is geen reden om de gebedsgedachtenis van deze periode onmiddellijk naar het rijk van het 'collectivisme' te verwijzen. Zonder optekening van de individuele namen was er immers van *memoria* geen sprake, zoals ook blijkt uit de accuratesse

<sup>26</sup> Ariès, *L'Homme devant la mort*, p. 188.

<sup>27</sup> Hierover vooral: K. Schmid en J. Wollasch, *Die Gemeinschaft von Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967), p. 71–122; O.G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im frühen Mittelalter*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1974), p. 70–95.

<sup>28</sup> *La naissance*, p. 170–173.

waarmee het omvangrijke namenbestand steeds opnieuw werd gecopieerd<sup>29</sup>. Al stuitte dit op praktische problemen, het streven der monniken om bij het gedenken der doden inderdaad de afzonderlijke namen te noemen werd er niet minder om. Deze gegevens uit de sfeer van de vroeg-middeleeuwse dodenliturgie bevestigen de conclusies die Gourevitsch uit de visioenenliteratuur heeft getrokken: lang vóór de twaalfde eeuw valt – ook buiten het strikt clericale milieu – een grote betrokkenheid van de levenden bij het lot van individuele doden te signaleren. Er is dus enige reden om te twijfelen aan de houdbaarheid van de door Le Goff veronderstelde sterke tegenstelling tussen vroeg-middeleeuws ‘collectivisme’ en laat-middeleeuws individualisme.

Een tweede kwestie die ik hier aan de orde wil stellen is de relatie tussen ‘culture cléricale’ of ‘savante’ en ‘culture folklorique’ in de vroege middeleeuwen. Dat deze begrippen zoals geformuleerd door Le Goff en Schmitt voor het onderzoek naar de middeleeuwse cultuur zeer waardevol zijn, lijdt geen twijfel. Hiermee wordt afscheid genomen van beladen noties als ‘heidense continuïteit’ en ‘bijgeloof’, en tevens van het ideaalbeeld van een spontaan, kinderlijk volksgeloof dat zich devoot liet leiden door een vaderlijke clerus. Daarentegen is de dikwijls conflictueuze verhouding tussen het officiële, clericale christendom en dat van de wereld der leken in het centrum van de belangstelling geplaatst<sup>30</sup>. Le Goff heeft in dit verband gesproken van een *bloccage* van de cultuur der ongeletterden door de clerici, die duurde tot ver in de twaalfde eeuw<sup>31</sup>. Pas in deze tijd begon het clericale monopolie op het schrift te wankelen en kwam er ruimte voor een schriftelijke neerslag – nu ook in de volkstaal – van tradities die eeuwenlang een ondergronds bestaan hadden geleid, omdat zij door de schriftelijke cultuur waren afgewezen of genegeerd. De clericale tolerantie ten opzichte van deze traditie werd tijdelijk groter, al maakte deze aanvankelijke mildheid al snel weer plaats voor een hernieuwde confrontatie: de dertiende eeuw is een periode van explosieve groei van een ‘culture savante’, die haar tegenhanger scherper gaat identificeren en al hetgeen niet in haar nieuw verworven logische kaders past, tracht te elimineren<sup>32</sup>.

Deze voorstelling van zaken lijkt mij in grote lijnen juist; zeker is zij veel genuanceerder dan die van de mentale ‘splendid isolation’, waarin volgens Ariès de clerus zich eeuwenlang bevond. Wel rijst door de discussie rond

<sup>29</sup> Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung*, p. 77–78.

<sup>30</sup> Vooral Le Goff's leerling J.-C. Schmitt heeft zich met succes op dit onderzoeksterrein begeven. Twee belangrijke theoretische bijdragen van zijn hand: ‘*Religion populaire et culture folklorique*’, in: *Annales ESC* 31 (1976), p. 941–953; *Les traditions folkloriques dans la culture médiévale*, in: *Archives des sciences sociales des religions* 26 (1981), p. 5–20.

<sup>31</sup> Zie noot 21.

<sup>32</sup> Dit conflict wordt helder toegelicht door Schmitt, *Les traditions folkloriques*, p. 14–16.

het vagevuur de vraag, of niet ook in deze meer genuanceerde visie een al te grote afstand wordt gecreëerd tussen de voorstellingswereld van de vroeg-middeleeuwse clerus en die van het ongeletterde volk. Zeker lijkt dit te gelden voor de wereld der Benedictijner kloosterlingen, auteurs van de visioenenliteratuur en dragers van de gebedsgedachtenis. Sedert de achtste eeuw had het monnikendom een sterk pastoraal karakter; vele kloosterlingen waren tot priester gewijd en hielden zich actief met de zielzorg bezig. Niet alleen de bevindingen van Bredero en Gourevitsch, maar ook de resultaten van ander onderzoek wijzen erop dat de clericale afwijzing van 'volkse' religieuze uitingen minder groot was dan wel wordt aangenomen<sup>33</sup>. Zo heeft Geary vastgesteld dat tiende- en elfde-eeuwse kloosterlingen een opvallend grote tolerantie opbrachten voor onofficiële devotionele praktijken van pelgrims en slechts de meest rumoerige uitwassen, die de dagelijkse regelmaat van het kloosterleven bedreigden, trachtten te verhinderen<sup>34</sup>. En Graus, de grote kenner van de vroeg-middeleeuwse hagiografie, heeft gewezen op een significante toename van traditionele verhaalmotieven in de Karolingische heiligenlevens<sup>35</sup>. Nogeen indicatie: in vroeg-middeleeuwse Latijnse teksten vindt men dikwijls de zinswending *quod vulgo dicitur* – 'zoals men het in de volkstaal zegt'. Deze weerspiegelt enerzijds de distantie die kerkelijke auteurs ten opzichte van de ongeletterden voelden, maar getuigt anderzijds ook van een streven om hun voorstellingswereld te begrijpen en deze aan de eigen, geleerde categorieën te relateren. Dit alles duidt op een wisselwerking tussen 'culture folklorique' en 'culture cléricale' die vermoedelijk intenser was dan Le Goff heeft verondersteld. Op zijn eigen exemplarisch onderzoek naar deze materie biedt daarom het perspectief van Gourevitsch – althans waar het de vroeg-middeleeuwse cultuur betreft – een waardevolle aanvulling.

In de mentaliteitsgeschiedenis is de verleiding groot om een sterk contrast te suggereren tussen verschillende perioden, om daarmee het eigenlijke voorwerp van belangstelling, de mentaliteitsverandering, des te sterker te profileren. Al te vaak fungeren daarbij de middeleeuwen – en zeker de eerste helft daarvan – als een min of meer statisch decor voor de spectaculaire 'opkomst' van allerlei naar de moderniteit vooruitwijzende levensvormen. Dit is zeker het geval in het werk van Ariès, maar ook dat van Le

<sup>33</sup> Veel materiaal betreffende het Benedictijnse kloosterleven en de volkscultuur is bijeengebracht door G. Penco, *Una componente della cultura monastica medievale: le tradizioni popolari*, in: *Benedictina* 30 (1983), p. 31–70. Zie over deze problematiek in Noord- en Zuidnederlandse bronnen van vóór 1100 R.E. Künzel, *Kerkelijke visies op het volk: de wisselwerking tussen kerkelijke cultuur en volkscultuur*, in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden I*, Haarlem/Bussum 1981, p. 406–412.

<sup>34</sup> P.J. Geary, *La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale*, in: *La culture populaire au Moyen Age*, ed. P. Boglioni, Montreal 1979, p. 150–151.

<sup>35</sup> F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiligen im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praag 1965, p. 302.

Goff draagt hiervan de sporen, zij het in veel geringere mate. Dat deze benadering het zicht op allerlei vormen van continuïteit belemmert, is een bezwaar dat terecht door sommige critici van *La naissance du Purgatoire* naar voren is gebracht. Anderzijds zijn diezelfde critici met evenveel reden onder de indruk van de durf en de visie, waarmee Le Goff de geschiedenis van het vagevuur in kaart heeft gebracht. Dat zijn poging om de geboorte van het *purgatorium* zo exact mogelijk te dateren en te localiseren reeds twee jaar na publicatie zoveel stof tot discussie en stimulans tot nieuw onderzoek heeft opgeleverd, is het beste bewijs voor de grote waarde van dit meeslepende boek.