

8. Een toernooi van doden.

Religieuze verscheidenheid in een

exempel van Caesarius van Heisterbach

225

Toen in dit jaar een priester uit de Haspengouw in de omgeving van het kasteel van de graaf van Loon tijdens de avondschemering van het ene dorp naar het andere trok, zag hij in een naburig veld een kolossaal toernooi van doden die krachtig riepen: 'Heer Walter van Millen, heer Walter van Millen'. Deze Walter was een befaamd ridder; hij was onlangs gestorven. De priester begreep dat dit degenen waren die afschuwelijke toernooien uitbeelden. Hij bleef staan en trok een cirkel om zich heen. Toen het gezicht ophield en hij verder ging, zag hij hen weer en deed als tevoren. Zo worstelde hij voort tot het licht werd. Over deze twee verschijningen heeft Wiger, monnik van Villers, mij verteld.

Deze tekst staat in de *Dialogus miraculorum* ('Tweegesprek over wonderen') van Caesarius van Heisterbach (ca. 1180 - na 1240).¹ Caesarius was een cisterciënzer monnik die in zijn klooster Heisterbach (gelegen in de omgeving van Bonn) de functie van novicenmeester had: hij was belast met de opleiding van pas ingetreden monniken. Deze nieuwelingen brachten allerlei gewoonten, opvattingen en geloofsvoorstellingen mee uit de wereld buiten het klooster. Het was Caesarius' taak die in overeenstemming te brengen met de monastieke codes. De *Dialogus miraculorum* is uit deze praktijk ontstaan. De daarin weergegeven dialogen zijn gesprekken tussen een ervaren monnik en een novice. Caesarius schreef dit werk in de jaren 1219-1223.

Het geciteerde fragment maakt deel uit van het twaalfde boek van de *Dialogus*, dat gewijd is aan het lot van de mens na zijn dood. Caesarius zegt in de proloog van dat boek dat de zielen van de overledenen of naar de hel, of naar het vagevuur, of naar de hemel gaan. Over de hel gaat de eerste serie verhalen van boek XII, de tweede serie is aan het vagevuur gewijd, de derde serie gaat over de hemel.² De hier te bespreken tekst, hoofdstuk 17, maakt deel uit van de verhalen over de hel. Caesarius leidt deze vertelling dan ook in met de vol-

1. Caesarius van Heisterbach, *Dialogus miraculorum* dist. 12 c. 17, ed. Strange, 1851, II p. 328; Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, 1935, p. 58. In Tubachs *Index exemplorum*, 1969, is dit exemplar geregistreerd als nr. 4930. Berlioz en Polo de Beaulieu, 'Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*', 1992, vermelden het op p. 108. De *Dialogus* bestaat uit twaalf *distinctiones* ('afdelingen'), hier afgekort als 'dist.'. In de tekst noem ik die, in overeenstemming met het gangbare taalgebruik, 'boeken'.

2. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 cc. 1-23, 24-42 en 43-59, ed. Strange, II, pp. 315-335, 335-351 en 351-364.

EEN VOORLOPIGE INTERPRETATIE

gende opmerking: ‘Er is geen twijfel aan dat zij die in toernooien de dood vinden naar de hel gaan, tenzij zij geholpen worden door de weldaad van het berouw.’ Dit was de gangbare kerkelijke voorstelling van zaken met betrekking tot het lot van doden die verdoemd waren. Maar de vertelling bevat daarnaast sporen van een geloofsvoorstelling die daar sterk van afweek. Om te verklaren waarom elementen uit verschillende geloofswerelden binnen deze ene tekst naast elkaar voorkomen zal ik verschillende wegen bewandelen.

Om een indruk te geven van de context waarin het verhaal staat eerst iets over de onmiddellijk daaraan voorafgaande hoofdstukken.³ Aan het eind van hoofdstuk 15 wordt de overgang gemaakt naar twee verhalen die zullen volgen: ‘De novice: “Hoe moet geoordeeld worden over hen die in oorlogen of toernooien sterven?” De monnik: “Wanneer het rechtvaardige oorlogen zijn, zoals die ter verdediging van het vaderland, zal hen die sterven terwijl zij zichzelf verdedigen niets in de weg staan”.’ Met andere woorden: de weg die via het vagevuur naar de hemel leidt, staat voor hen open. De monnik spreekt verder: ‘Hoezeer de demonen zich echter verheugen over de dood van hen die onschuldigen aanvallen leert het volgende exempel.’ Dan volgt hoofdstuk 16, getiteld ‘Over een toernooi van doden bij Montenaken’. De hertog van Leuven heeft een aanval gedaan op Luik; de Luikenaren hebben zijn leger afgeslacht; de dag daarna ziet een dienaar van de graaf van Loon, als hij in de buurt van Montenaken omstreeks het begin van de nacht de plaats van die slachting passeert, een zeer groot toernooi van demonen.⁴ ‘Ik denk niet’ – nog steeds is de monnik aan het woord – ‘dat de vreugde van de kwade geesten zo groot geweest zou zijn als ze daar niet veel buit gemaakt zouden hebben.’ Die buit werd gevormd door de zielen van degenen die aan de zijde van de hertog van Leuven gestreden hadden. Zij waren in de macht van demonen geraakt omdat ze – zoals uit de slotzin van het vijftiende hoofdstuk blijkt – volgens de auteur of zijn informanten deelgenomen hadden aan een onrechtmatige oorlog.

De overgangszin naar hoofdstuk 17 citeerde ik al: ‘Er is geen twijfel aan dat zij die in toernooien de dood vinden naar de hel gaan, tenzij zij geholpen worden door de weldaad van het berouw’. Ridders die aan een toernooi deelnamen en daarbij omkwamen, waren dus tot de hel veroordeeld, tenzij ze voor hun dood gebiecht en boete gedaan hadden. Dan volgt de te onderzoeken tekst, hoofdstuk 17. Ik noem de daarin te onderscheiden elementen en geef alvast enig commentaar.

Een priester uit de Haspengouw (het gebied tussen Dijle en Maas, ten westen van Luik) bevond zich in de omgeving van het kasteel van de graaf van Loon. Daarmee lokaliseert Caesarius de plek waar de vertelling speelt niet meer dan globaal. Dat is begrijpelijk: deze auteur bracht het grootste

deel van zijn leven door in Heisterbach en zal dus van de lokale topografie in het graafschap Loon niet op de hoogte geweest zijn.

De geestelijke was onderweg tijdens de avondschemering, het moment waarop de dag overgaat in de nacht, het licht het aflegt tegen de duisternis en demonische krachten een kans krijgen.⁵ Hij trok van het ene dorp naar het andere, bevond zich buiten de gemeenschap van de mensen en was daardoor vatbaar voor angstaanjagende gewaarwordingen. Spookachtige verschijnselen deden zich, zo geloofde men, vaak voor op eenzame plekken.⁶ Hij passeerde een veld, een plek die geëgind was voor een toernooi.⁷

Wat de priester zag wordt tweemaal omschreven. Caesarius schrijft eerst dat hij 'een kolossaal toernooi van doden' zag en vervolgens dat 'de priester begreep dat dit degenen waren die de afschuwelijke toernooien uitbeelden'. De doden die in de eerste beschrijving deelnemen aan een toernooi keren dus in de tweede beschrijving terug als degenen die een toernooi uitbeelden. Uit dat laatste woord blijkt dat hier alleen maar iets werd voorgespiegeld; het gebeurde niet werkelijk. Het was een visioen, gezonden door een bovennatuurlijke macht.

Dat alles laat zich goed rijmen met de officiële kerkelijke opvattingen over de dood: doden konden niet echt terugkeren op aarde; als levenden doden zagen, waren dat verschijningen die gezonden werden door God, engelen of demonen. Maar het is ook mogelijk deze verschijning anders te interpreteren, namelijk als een ontmoeting tussen een levende en een troep doden die op aarde rondzwerft. Deze niet-christelijke interpretatie zal, zo hoop ik aannemelijk te maken, in deze tekst mee geresoneerd hebben.

Aan het toernooi werd door een grote menigte deelgenomen. Caesarius zal bedoeld hebben op een gevecht tussen twee groepen strijders. Volgens Keen was dit de oorspronkelijke, twaalfde-eeuwse, nog weinig gereguleerde vorm van het toernooi. Daarnaast kwamen duels tussen individuele ridders wel al voor, maar die zouden pas in de loop van de dertiende eeuw meer in zwang raken.⁸ Het gaat hier dus om een ruwe en massale krachtmeting.

De ridder die bij zijn naam geroepen werd, Walter van Millen, was kort geleden gestorven. Hiermee werd hij, naar het lijkt, uitgenodigd aan het toernooi deel te nemen. Dit hoeft niet te betekenen dat hij in een toernooi omgekomen was. In hoofdstuk 16 is een infernaal toernooigevecht niet de voortzetting van een toernooi maar van oorlogsgeweld.⁹ Bovendien zegt

3. Ibidem, dist. 12 cc. 15-16, pp. 327-328. 4. Montenaken, arr. Hasselt, prov. Limburg (België); zie Gysseling, *Toponymisch woordenboek*, 1960, s.v. Montenaken. Waarschijnlijk refereert dit verhaal aan de nederlaag die hertog Hendrik I van Brabant (1190-1235) in 1213 leed tegen de Luikenaren in de buurt van Steppes; vgl. Luyks, 'De Nederlanden en de Europese politiek, 1191-1244', 1950, p. 245. 5. Zie bijvoorbeeld Jungbauer, 'Nacht', 1986²; Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 203-205: 'Le jour et la nuit'; Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, 1978, pp. 87-97: 'La peur de la nuit'. 6. Vgl. Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 211-212: 'Les marges sauvages du terroir'. 7. Toernooien werden in de regel gehouden op ruime terreinen tussen twee bewoonde oorden; zie Keen, *Chivalry*, 1984², pp. 85-86. 8. Ibidem, pp. 86-87. 9. Zie ook hierna p. 248.

Caesarius niets over de doodsoorzaak. De doden of bovennatuurlijke wezens riepen Walter van Millen. Dat is niet uitzonderlijk; in veel middeleeuwse verhalen over bovennatuurlijke verschijningen spreken de spoken.¹⁰ De geestelijke verweerde zich tegen deze angstaanjagende verschijning door te blijven staan en een cirkel om zich heen te trekken. Toen het gezicht ophield en hij weer doorliep, zag hij het wederom en trok hij opnieuw een cirkel om zich heen. Met een magische handeling, het maken van een cirkel, beveiligde hij zichzelf. Dit magisch gebruik van de cirkel hoorde tot het arsenaal van rituelen van het toenmalige christendom.¹¹

Dat wat zich aan de geestelijke voordeed wordt een ‘gezicht’, een ‘verschijning’ genoemd, *visio*. Dit woord gebruikten de middeleeuwse geestelijke auteurs ter aanduiding van fenomenen die doorgaans niet, maar tijdens een verschijning wel waarneembaar waren. Anders geformuleerd: een verschijning deed zich voor wanneer iets bovennatuurlijks in de natuurlijke wereld binnendrong.¹² De priester *zag* de verschijning: een visioen is vaak primair een visuele ervaring. Verder zegt Caesarius dat de priester *begreep* dat dit degenen waren die afschuwelijke toernooien uitbeelden. De geestelijke uit de Haspengouw lijkt de verschijning te hebben opgevat als een visioen, geheel in overeenstemming met de officiële christelijke opvattingen over verschijningen van doden.

Zodra de priester verder liep kwam hij buiten de cirkel die hij om zich heen getrokken had en keerde het visioen terug. Telkens moest hij zich opnieuw beveiligen.

De vertelling eindigt aldus: ‘Zo worstelde hij voort tot het licht werd.’ De verschijning was begonnen met het invallen van de duisternis; toen de nacht eindigde, verdween de macht van het kwaad.

Ten slotte schrijft Caesarius: ‘Over deze twee verschijningen heeft Wiger, monnik van Villers, mij verteld.’ Met de twee verschijningen doelt Caesarius op het toernooi van demonen bij Montenaken dat hij in hoofdstuk 16 beschreef en de verschijning in de hier te analyseren tekst. En hij noemt zijn zegsman. Tot zover deze eerste aanzet tot een interpretatie.

Het onderwerp van dit verhaal is een toernooi. Dat roept de vraag op waarom de auteur, een cisterciënzer monnik, het nodig vond een vertelling over dat onderwerp in zijn werk op te nemen. Op welke manieren hadden cisterciënzer monniken met toernooien te maken? Waarom interesseerden zij zich daarvoor?

DE CISTERCIËNZER MONNIKEN EN DE RIDDERS; HET CONFLICT OVER DE TOERNOOIEN

Er bestond een verregaande convergentie tussen de maatschappelijke denkbeelden van de cisterciënzers en die van de lagere aristocraten: beide groepen waren sterk gericht op het exploiteren van hun grondbezit en beide

werden gekenmerkt door een organisatie met een militair karakter.¹³ Boven- dien werden de monniken van de cisterciënzer orde voornamelijk uit de lagere aristocratie gerecruiteerd. De cisterciënzers waren voor hun voort- bestaan dus op de lagere adel aangewezen. Maar de levenswijze van deze aristocraten was in een aantal opzichten strijdig met de waarden die de monniken aanhingen. De cisterciënzers waren genoodzaakt in dezen positie te kiezen.

De *Dialogus miraculorum* bevat een overvloed van verhalen over ridders.¹⁴ Talrijk zijn de verhalen over aristocraten die zich meester maakten van bezit van anderen en daar na hun dood voor boetten. Eén ridder doolde na zijn dood rond op aarde; gehuld in schapevellen torste hij een zak aarde; de hui- den en de aarde brandden. Deze straf beeldde op een aanschouwelijke ma- nier zijn zonde uit: hij had zich wederrechtelijk meester gemaakt van vee en een stuk land.¹⁵ Een ander thema wordt gevormd door seksuele vergrijpen. Een graaf kwam in een diepe put in de hel terecht, waar hij voortaan samen met keizer Maxentius moest verblijven, omdat hij zich net als die heidense heerser aan de vrouwen van zijn onderdanen vergrepen had.¹⁶ Verder is ge- weld een veel voorkomend onderwerp.¹⁷

De cisterciënzers probeerden de moraal van de aristocraten om te buigen door te dreigen met hel en vagevuur, maar ook door erop te wijzen dat goede daden door de hemel beloond werden. Een edelman die zijn vijand in zijn macht had, zag af van wraak: toen hij in een kerk kwam, groette het kruis- beeld hem.¹⁸ Een ridder overleefde een gerechtelijk tweegevecht omdat hij daarvoor ter communie gegaan was.¹⁹ Een andere ridder begeerde de vrouw van zijn heer. Maria verscheen hem in de gedaante van een mooie vrouw en vroeg hem ten huwelijk. Vanaf dat moment verdwenen zijn temptaties. Hij stierf jong, zoals Maria voorspeld had, en kon zo in de hemel met haar trou- wen.²⁰

Hoe de cisterciënzers zich de volmaakte adellijke bekeerling voorstelden heeft Caesarius vastgelegd in zijn biografie van Walter van Bierbeek, een ho- ge aristocraat die tot de cisterciënzer orde toetrad.²¹ Deze *mini-vita* is niet

10. Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 229-230. 11. Straberger-Schusser, 'Kreis', 1986². Platelle, 'La violence et ses remèdes en Flandre', 1971, pp. 135-136; Schmidt, 1971, *Der Teufels- und Daemonenglaube*, 1926, pp. 112-114; Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel, demonen en doden', 1989, pp. 134-135. De beide laatsten geven andere teksten over het magisch gebruik van cirkels in de *Dialogus*. 12. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsli- teratur im Mittelalter*, 1991, pp. 33-36; Idem, 'Revelationes', 1991, pp. 18-19. 13. Southern, *Western society and the church*, 1986¹³, pp. 250-272: 'The Cistercians'. 14. Zie daarover McGuire, 'Friends and tales in the cloister', 1980, pp. 201-208: 'The feudal-aristocratic element at Heisterbach'. 15. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 14, ed. Strange, 1851, II, pp. 326-327; zie verder bijvoorbeeld dist. 12 cc. 10 en 15, pp. 227 en 324. 16. Ibidem, dist. 12 c. 5, pp. 318-322. 17. Enkele voorbeelden: ibidem, dist. 9 c. 38, dist. 11 cc. 20 en 22, pp. 193-195, 289 en 289-290. 18. Ibidem, dist. 8 c. 21, p. 99. 19. Ibidem, dist. 9 c. 48, pp. 202-204. 20. Ibidem, dist. 7 c. 32, pp. 41-41. McGuire, 'Friends and tales in the cloister', 1980, p. 208, brengt dit verhaal op overtuigende wijze in verband met de ideeënwereld van de hofse liefde. 21. Caesarius, *Dialogus* dist. 7 c. 38, ed. Strange, 1851, II, pp. 49-57.

toevallig opgenomen in het aan Maria gewijde zevende boek van de *Dialogus*: de devotie jegens Maria is hier het hoofdthema. Ik vermeld enkele episodien. Al in zijn jeugd vereerde Walter Maria, 'hoewel hij met zijn lichaam nog aan toernooien verslingerd was'; daarover zo dadelijk meer. Door middel van een aanschouwelijk ritueel (in een aan Maria gewijde kerk deed hij zijn hoofd in een strop) gaf hij te kennen voortaan haar horige te willen zijn, waarop zij voor hem water in wijn veranderde. Eenmaal monnik werd hij meermalen ingezet om te onderhandelen met andere edelen en benoemd tot hoofd van het gastenverblijf, naar men mag aannemen omdat de kloosterlingen wilden profiteren van Walters contacten met zijn vroegere standgenoten. De voorlezing in het Latijn tijdens de maaltijden kon hij niet volgen (hij zal, als zoveel andere middeleeuwse aristocraten, analfaabeet geweest zijn). Hij ondervindt dat door te mediteren over het leven van Christus en de geheimenissen van het geloof. Walter van Bierbeek fungeerde als 'cultureel tussenpersoon'²² tussen de naburige aristocratie en het klooster. Via hem kwam feodaal-aristocratische vertelstof in de cisterciënzer gemeenschap terecht, en omgekeerd zal hij tijdens zijn contacten met zijn vroegere standgenoten de opvattingen van de cisterciënzers onder hen verbreiden hebben. Bovendien zal hij als identificatiemogelijkheid voor pas ingetreden aristocratische monniken gefungeerd hebben.

Maar niet altijd verliep de dialoog tussen cisterciënzers en ridders zo harmonisch. Aan de reeds bestaande conflictstof – roof, seks en geweld – werd door de opkomst van het toernooi een nieuw strijdpunt toegevoegd.

Toernooien raakten, na een aanloopperiode waarover vrijwel niets bekend is, in het begin van de twaalfde eeuw in de mode.²³ Aanvankelijk was het toernooigevecht een ruw bedrijf, waarbij veel slachtoffers vielen. Men heeft daarom vanaf de dertiende eeuw gepoogd het geweld in te dammen door het gebruik van minder gevaarlijke wapens voor te schrijven en scheidsrechters in te zetten. Maar het toernooi bleef voor de aristocratische krijgers belangrijk als oefenmogelijkheid, als voorbereiding op de echte strijd, en kon daarom nooit werkelijk ongevaarlijk zijn. Behalve training verschaftte het de ridders ook andere voordelen: inkomsten uit het losgeld voor overwonnen en gevangengenomen tegenstanders, de kans naam te maken als strijder, wat uitzicht bood op een lucratieve positie in het gewapend gevolg van een vorst, verder erotisch succes en, niet te vergeten, eer.

Al snel kwam de Kerk tegen het toernooi in het geweer. In 1130 verbood paus Innocentius II op het concilie van Clermont de deelname aan toernooien. Wie daarbij omkwam zou verstoken blijven van een begrafenis in gewijde grond.²⁴ Vanaf het einde van de twaalfde eeuw maakte het verbod tegen toernooien deel uit van het kanonieke recht; daaruit blijkt dat in de juridische praktijk van de Kerk het uitbannen van de toernooien serieus werd nagestreefd.²⁵ De lange reeks van kerkelijke acties zou tot in de veertiende eeuw voortduren. Van het begin af aan namen de cisterciënzers daar actief aan deel. Bernard, de machtige abt van Clairvaux, heeft de politiek van

Innocentius II inzake de toernooien direct geïnspireerd. De clerus had allerlei bezwaren tegen toernooien. Christelijke strijders hoorden te strijden tegen ongelovigen, en niet tegen elkaar. Bovendien plachten toernooien volgens de beroemde dertiende-eeuwse prediker Jacques de Vitry te leiden tot veel zonden: hoogmoed, streven naar ijdele roem, winzucht, verspilling en losbandigheid.²⁶ Maar niet alle kerkelijke auteurs veroordeelden de toernooien, en ook waren zij die dat wel deden daarin niet altijd even consequent.²⁷ Tot deze laatsten hoort Caesarius.

In zijn levensbeschrijving van Walter van Bierbeek vertelt hij dat Walter (op dat moment nog leek), toen hij samen met andere ridders onderweg naar een toernooi was, een kapel wilde binnengaan om een ter ere van Maria opgedragen mis bij te wonen. Zijn metgezellen hadden te veel haast; hij bleef alleen achter. Toen hij bij het toernooi aankwam, werd hij tot winnaar uitgeroepen: Maria had zijn plaats ingenomen. Op de vraag van de novice hoe dat mogelijk was – wie aan een toernooi deelnam beging immers een doodzonde – gaf de monnik ten antwoord dat Walter inderdaad twee doodzonden begaan had. Hij had zich schuldig gemaakt aan trots en aan ongehoorzaamheid: aan trots omdat hij streefde naar de lof van zijn medemensen, aan ongehoorzaamheid omdat hij zich niet hield aan het verbod van de Kerk. ‘Daarom worden zij die in toernooien omgekomen zijn buiten de begraafplaatsen van de gelovigen begraven’ – een krachtige echo van de kerkelijke verbodsbepalingen. Maar, vervolgt de monnik, door in oprechte liefde aan de mis deel te nemen had Walter een goed werk gedaan, en nu dit hier in de wereld beloond werd, zou hem dat vatbaarder maken voor de genade (zoals uit zijn intreden in het klooster, enige tijd later, zou blijken). Er zijn in de exempelliteratuur meer van dergelijke compromissen te vinden.²⁸

Daarentegen past de strekking van het exempel over het huiveringwekkende toernooi volkomen in de lijn van de Kerk. Het wordt ingeleid met de dreigende mededeling dat wie in een toernooi omkomt rechtstreeks naar de hel gaat. En ook in het verhaal overheerst de demonie: het angstaanjagende nachtelijke gevecht van doden of bovennatuurlijke wezens verwijst nadrukkelijk naar het helse lot van tijdens toernooien gesneuvelde strijders.

Dit houdt echter niet in dat de inhoud volkomen door kerkelijke tradities bepaald is. Om vast te stellen wat in deze tekst tot die tradities hoorde en welke bestanddelen van de toenmalige mondelinge, onder leken circulerende overlevering daarin opgenomen werden, volg ik het ontstaan en de

22. Vovelle, ‘Culturele tussenpersonen’, 1985; Rooijackers, ‘Opereren op het snijpunt van culturen’, 1992, pp. 245-251. 23. Keen, *Chivalry*, 1984², pp. 83-84. Zie voor wat volgt ibidem, pp. 83-101: ‘The rise of the tournament’, en Cardini, ‘Le guerrier et le chevalier’, 1989, pp. 110-120. 24. Zie Keen, *Chivalry*, pp. 94-98, en vooral Krüger, ‘Das kirchliche Turnierverbot’, 1985. 25. Krüger, ‘Das kirchliche Turnierverbot’, p. 401. 26. Keen, *Chivalry*, pp. 44-63; ‘Chivalry, the church and the crusade’, en pp. 83-101: ‘The rise of the tournament’. Le Goff, ‘Réalités sociales et codes idéologiques’, 1985, in het bijzonder pp. 253-254; zie ook Krüger, ‘Das kirchliche Turnierverbot’, pp. 407-413. 27. Voorbeelden bij Krüger, pp. 413-415. 28. Ibidem, pp. 414-415.

verdere verbreiding van dit verhaal vanaf de eerste schakel, het visioen van de priester uit de Haspengouw, tot en met de optekening van het verhaal door Caesarius. Daarna zullen de achterliggende geloofsvoorstellingen ter sprake komen.

DE VERSCHIJNING EN HET ONTSTAAN VAN DE OVERLEVERING

232

Hoe het verhaal over de nachtelijke belevenis van de priester ontstond, valt niet te weten omdat we alleen Caesarius' weergave ervan kennen. Over de ervaring van de priester en de eerste versie (of versies) van het verhaal daarover kunnen we daarom alleen maar spreken in de vorm van hypothesen. Die hypothesen moeten in overeenstemming zijn met wat er over verschijningen en de verhalen daarover bekend is. Daarom resumeer ik eerst kort de meest sprekende kenmerken daarvan. Het onderzoek naar de middeleeuwse *visiones* en de verhalen daarover heeft echter nog niet in alle opzichten tot een door alle onderzoekers gedeeld standpunt geleid. Voor zover dat hier noodzakelijk is vermeld ik de punten van discussie.

De tot nu toe meest systematische beschouwing over de middeleeuwse *visiones* is van de hand van Dinzelbacher.²⁹ Deze maakt een onderscheid tussen *visioenen* en *verschijningen*. Mensen die visioenen kregen, hetzij in wakende toestand tijdens een extase, hetzij in hun slaap door middel van een droom, waren onderhevig aan de sensatie dat zij door een macht van buitenaf naar een andere ruimte verplaatst werden, bijvoorbeeld naar de hemel of de hel. Het einde van de extase of de droom werd beleefd als een terugkeer naar het gewone aardse leven. In tegenstelling tot visioenen gingen verschijningen niet gepaard met de sensatie dat men verplaatst werd. Wanneer aan iemand iets 'verscheen' bleef deze zijn omgeving waarnemen zoals hij dat tevoren deed. In die gewone omgeving drong iets bovennatuurlijks binnen. Vaak sprak het wezen dat verscheen de 'toeschouwer' toe. Dergelijke verschijningen deden zich meestal voor aan mensen die in wakende toestand verkeerden. Als we deze typologie toepassen op de hier te analyseren tekst, dan is het duidelijk dat de *visio* van de priester uit de Haspengouw geen visioen, maar een verschijning was.

Hanteert Caesarius zelf een dergelijk onderscheid? Hij heeft zich het uitvoerigst over *visiones* uitgelaten in het begin van het achtste boek van de *Dialogus*, dat geheel aan dat soort verschijnselen gewijd is. Caesarius maakt daar een onderscheid tussen *visiones corporales* en *visiones spirituales*.³⁰ Van een *visio corporalis* is volgens hem sprake wanneer God iets zendt, dat vervolgens fysiek in de wereld van de mensen aanwezig is (bijvoorbeeld het 'Mene tekel' op de muur in Balthasars paleis dat de val van Babylon aankondigde). Een *visio spiritualis* daarentegen bestaat uitsluitend uit beelden (*imagines*); die kunnen zich onder andere voordoen tijdens een extase of in een droom.³¹ Het 'gezicht' van de priester uit de Haspengouw zal in de ogen van Caesarius

gepast hebben in zijn tweede categorie; het was immers een verschijning van niet-fysieke aard, een 'beeld'.

Op de vraag of de mensen aan wie verschijningen zich voordeden, tijdens zo'n 'gezicht' beelden, verhalen en geloofsvoorstellingen die deel uitmaakten van hun cultuur in zich voelden opkomen, wordt in het recente onderzoek geen eensluidend antwoord gegeven.³² Het lijkt mij aannemelijk dat wat mensen tijdens een verschijning ervoeren, op de een of andere manier al daarvoor in hun geest opgeslagen zal zijn geweest, en dat zij de beelden en verhalen die de grondstof van hun 'gezichten' vormden ontleenden aan de cultuur waarin ze leefden.³³ De geloofsvoorstellingen die 'gebruikt' werden als interpretaties van verschijningen kregen daardoor een nieuwe bekrachtiging. Als iemand iets wat hem overkomen was vertolkte in de vorm van een in zijn omgeving bekende geloofsvoorstelling, zal men hem geloofd hebben. Daardoor was zo'n verhaal geschikt om verder verteld te worden en bleef de achterliggende geloofsvoorstelling beschikbaar voor hergebruik bij een volgende passende gelegenheid.

Tussen de oorspronkelijke ervaring en de schriftelijke optekening daarvan kon er heel wat gebeuren: degene aan wie de verschijning zich had voorgedaan deed daarover soms verslag in meer dan één verhaal en deze verhalen konden in de loop van de tijd van elkaar gaan afwijken; mensen die zo'n verhaal hoorden en doorvertelden konden daar zaken uit weglaten of eraan toevoegen; hetzelfde geldt voor de persoon die het verhaal op schrift stelde.³⁴

Dat alles impliceert dat we over het 'gezicht' van de priester uit de Haspengouw een aantal hypothesen kunnen opstellen, waarvan er niet één bewezen kan worden en die hoogstens van elkaar verschillen in gradaties van waarschijnlijkheid. Ik zie de volgende mogelijkheden. Ten eerste is de gang van zaken denkbaar zoals die door Caesarius voorgesteld wordt: een priester

29. Ik volg hier de typologie van Dinzeltbächer, *Vision und Visionsliteratur*, 1991, pp. 28-56; vgl. Idem, *'Revelationes'*, 1991, pp. 16-23. 30. Caesarius, *Dialogus* dist. 8, ed. Strange, 1851, II, pp. 80-164. Hij geeft deze indeling in c. 1, pp. 80-82. Daarnaast onderscheidt hij hier nog *visiones intellectuales*, die bestaan uit een directe aanschouwing van Gods macht. Maar dergelijke *visiones* komen in deze *distinctio* niet voor. In c. 90, pp. 157-158, komt hij nog eens op zijn classificatie terug; daar vinden we alleen de tweedeling *spiritualis - corporalis*. Deze classificaties gaan terug op Augustinus, vgl. Dinzeltbächer, *'Revelationes'*, 1991, p. 17 noot 2. 31. *Ut fieri solet in extasi et in somnis*, schrijft Caesarius. Hij vermeldt hier geen verschijningen aan mensen in wakende toestand die niet in extase verkeren. Het achtste boek bevat echter talrijke voorbeelden daarvan; de priester uit de Haspengouw vormde in dit opzicht dus bepaald geen uitzondering. 32. Dinzeltbächer (ed. en vert.), *Mittelalterliche Visionsliteratur*, 1989, pp. 11-13, legt er de nadruk op dat tijdens verschijningen als het ware gebruik gemaakt wordt van beschikbare beelden en begrippen. Gurevich, 'Oral and written culture', 1984, geeft sprekende voorbeelden van verwerking van elementen uit de leefwereld van visionairen in hun visioenen. Schmitt, *Les revenants*, 1994, is daarentegen van mening dat de verschijningen zelf meestal zeer vaag waren en pas tijdens het doorvertellen van de ervaring een vastere vorm kregen (passim, in het bijzonder pp. 52-56, 62-64 en 213: 'L'apparition est un objet culturel qui se constitue socialement au gré de sa circulation'). 33. Zie Ranke, 'Sage und Erlebnis', 1935; Künzel, 'Een vurige draak in Menko's kroniek', 1979, pp. 115-116. 34. Dinzeltbächer, *'Revelationes'*, pp. 38-51.

kreeg tijdens een nachtelijke tocht een verschijning waarin een troep dode ridders die in een toernooi strijd met elkaar leverden de onlangs overleden Walter van Millen riepen. In dit geval zou het verhaal in grote lijnen in één nacht ontstaan zijn. Vervolgens zijn er hypothesen te formuleren waarbij ervan uitgegaan wordt dat dit verhaal geleidelijk aan en in meerdere fasen ontstaan is. Een oorspronkelijk verhaal over een troep doden of geesten die de pas overleden Walter riepen, kan tijdens het doorvertellen omgevormd zijn tot een toernooi van doden of geesten.³⁵ Of de naam van de nieuwkomer in het rijk der doden kan achteraf zijn toegevoegd, een ‘invulling’ van het verhaal over een toernooi van doden met een concreet historisch gegeven. Zelfs is het denkbaar dat de allereerste kern nog minder omvatte: de priester uit de Haspengouw kan onderhevig geweest zijn aan een heftig, maar ondefinieerbaar gevoel van angst, bijvoorbeeld omdat hij in het donker iets onverwachts hoorde of zag, en dan zou het hele verhaal pas nadien ontstaan zijn.

De hier als eerste genoemde hypothese is het meest in overeenstemming met de tekst van Caesarius. Omdat dit de enige bron is waarover we beschikken heb ik een lichte voorkeur voor deze hypothese. Maar daarmee wil ik andere mogelijkheden geenszins uitsluiten. In wat nu volgt noem ik enkele factoren die op het ontstaan van het verhaal van invloed geweest zullen zijn. Deze uiteenzetting heeft de vorm van een uitwerking van de eerste hypothese, dit echter alleen maar om niet steeds de alternatieve hypothesen te hoeven vermelden. Want elk van de hieronder genoemde factoren laat zich ook in de andere hypothesen onderbrengen; een argument voor één daarvan valt er dus niet aan te ontlenen. Ter afronding zal ik de verschillende hypothesen tegen elkaar afwegen.

Als we voorlopig aannemen dat de priester een toernooi van doden of geesten zag, dan veronderstelt dit dat deze geloofsvoorstelling deel uitmaakte van zijn belevingswereld. Is dat mogelijk? Dit verhaal is het eerste schriftelijk vastgelegde en daarmee voor ons kenbare getuigenis omtrent de geloofsvoorstelling van een toernooi van doden.³⁶ Strikt genomen valt daarom over de waarschijnlijkheid dat de priester uit de Haspengouw die gekend zal hebben, niets te zeggen. Maar het geloof in toernooien van doden maakte deel uit van een wijdverbreid complex van voorstellingen met betrekking tot omgekomen strijders.³⁷ De voorstelling van het dodentoernooi is een variatie binnen dat grotere geheel. In een periode waarin toernooien een bekend verschijnsel waren, kon zo’n voorstelling op elk moment ontstaan. Het is daarom niet uit te sluiten dat de priester uit de Haspengouw deze geloofsvoorstelling kende en er geloof aan hechtte.

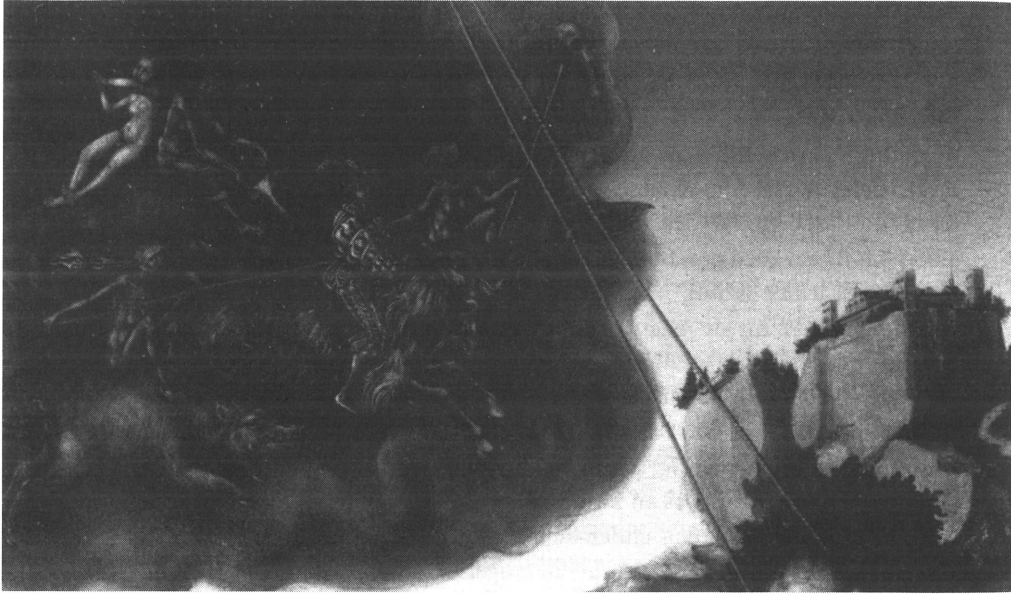
De ontmoeting tussen een levende en een pas overleden persoon uit diens omgeving die omringd wordt door een stoet andere doden is een thema in veel middeleeuwse visioenen.³⁸ Telkens weer werkte de dood van iemand die men gekend had als een voedingsbodem voor verschijningen: voor wie vervuld is van gedachten aan een dode is deze bijna reëel aanwezig en is het

maar een kleine stap naar een waan waarin die bijna-realiteit een realiteit lijkt te worden. Dit zal, in combinatie met het kritieke uur – het begin van de nacht – het feit dat hij alleen was en zijn fysieke toestand – vermoeidheid maakt immers dat we gemakkelijker emotioneel ontregeld raken –, de priester in een stemming gebracht hebben waarin hij vatbaar was voor een griezelfantasia.

Maar waarom was Walter van Millen degene die door de doden geroepen werd? Toen Walter nog onder de levenden verkeerde, was hij een ministeriaal die in een nauwe relatie tot de graaf van Loon stond. Hij was *dapifer* (seneschalk) van de graaf, had belangrijke gerechtelijke bevoegdheden, was beheerder van de grafelijke domeinen en als zodanig verantwoordelijk voor de inning van de domaniale opbrengsten.³⁹ Hij zal dus een man met macht en aanzien geweest zijn, iemand die gevreesd, zoniet gehaat werd. De priester uit de Haspengouw – dit gebied grensde onmiddellijk aan het graafschap Loon – zou heel goed geweten kunnen hebben wie deze Walter was.

Maar daarmee is nog niets gezegd over het ‘motief’ van de priester: waarom hoorde hij de naam van juist deze man roepen? Jean-Claude Schmitt onderscheidt in zijn mooie boek over middeleeuwse geloofsvoorstellingen met betrekking tot terugkerende doden drie categorieën van relaties die, wanneer ze door de dood van één van beide partijen verstoord waren, aanleiding tot een verschijning konden geven: de relatie tussen echtgenoten, die tussen ouders en kinderen, en de betrekkingen tussen individuen of groepen die vallen onder de noemer ‘geestelijke verwantschap’.⁴⁰ Dat de priester uit de Haspengouw in enigerlei familiale betrekking tot de overleden ministeriaal zou hebben gestaan, blijkt niet uit de tekst. Biedt Schmitts derde categorie mogelijkheden? Daartoe rekent deze auteur onder andere de verhouding tussen een leenheer en zijn leenman en die tussen een heer en al zijn afhankelijken. Mogelijk had – voeg ik daaraan toe – in sommige gevallen de relatie tussen een heerser en zijn onderdanen, en, met enige uitbreiding, die tussen leden van het gevolg van de heerser en zijn onderda-

35. Een suggestie van Jaap van Moolenbroek. 36. Zie p. 246. 37. Zie p. 246 en de daar aangehaalde literatuur. 38. Bijvoorbeeld ettelijke malen in Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica* lib. 8 c. 17, ed. en vert. Chibnall, 4, 1973, pp. 236–251, onder andere: ‘De priester herkende ook veel van zijn burenen, die onlangs overleden waren; [...] in hem herkende Galchelm met zekerheid de moordenaar van de priester Steven; daar werden Richard en Boudewijn gezien, de zonen van graaf Giselbert, die kort geleden overleden waren’. Ekkehardus, *Chronica, Recensio IV* (ca. 1125) bericht over het jaar 1123, ss 6, p. 261; ed. en vert. Schmale en Schmale-Ott, 1972, p. 362; Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, 1935, p. 38: ‘Er wordt ook gezegd dat graaf Enicho, die enkele jaren geleden omgebracht was, verscheen.’ 39. Zie over hem: Ganshof, *Étude sur les ministériales en Flandre et en Lotharingie*, 1926, pp. 163 en 275; Baerten, *Het graafschap Loon*, 1969, pp. 212, 215 en 218, en Lambrecht en Van Rompaey, ‘De staatsinstellingen in het Zuiden’, 1982, pp. 83–84. Localisering van Millen volgens Gysseling, *Toponymisch woordenboek*, 1960: Millen, arr. Tongeren, prov. Limburg (België). Het graafschap Loon omvatte ongeveer de tegenwoordige Belgische provincie Limburg. 40. Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 214–221.



Op de wilde jacht worden naakte vrouwen en een lansknecht, ongetwijfeld gestorven in de oorlog, meegevoerd door demonen op fantasiebeesten. Detail van het schilderij *Melancholia* van Lucas Cranach, 1532. Colmar, Museum Unterlinden.

nen op diezelfde manier een gevoelsmatige lading.⁴¹ Deze soorten relaties kunnen tot op zekere hoogte emotioneel van aard geweest zijn en in dat opzicht enigszins geleken hebben op de relaties tussen echtgenoten en die tussen ouders en kinderen. Terecht merkt Schmitt op dat er dikwijls geen strikte scheiding bestond tussen wat wij affectieve relaties en contractuele verplichtingen zouden noemen. Zo was bijvoorbeeld de verhouding tussen leenheer en leenman geënt op het familiale model.⁴² Daarom is het in principe mogelijk dat deze relaties, wanneer ze door de dood verbroken werden, aanleiding gaven tot verschijningen. Vanuit hedendaags psychologisch inzicht lijken deze verschijningen te verklaren als een fase in het rouwproces: de dood van een voor de rouwende in emotioneel opzicht belangrijk iemand wordt in een tijdelijke waan ontkend.⁴³ Maar of een dergelijke emotioneel gekleurde betrekking tussen de priester en Walter van Millen bestaan heeft valt, alweer, uit de tekst van Caesarius niet op te maken. Een andere verklaring ligt meer voor de hand.

Er komt in middeleeuwse verschijningen nog een geheel andere categorie van overledenen voor. We kunnen hen het best aanduiden als ‘bekende persoonlijkheden’. Mensen die tijdens hun leven in hun land of streek beroemd of berucht waren, doemen nogal eens op in middeleeuwse teksten over verschijningen.⁴⁴ Van een directe relatie tussen degene die het visioen krijgt en de persoon die daarin verschijnt blijkt vaak niets. Dikwijls wordt in de verschijning getoond welke zonden de doden tijdens hun leven begaan hebben en welke straffen zij daarvoor ondergaan. De *Dialogus miraculorum* bevat talrijke teksten daarover. In een hiervoor al geciteerd exempel over een ridder die gehuld in schapehuiden een immense last moest torsen, kwam iemand deze dode tegen, herkende hem, vroeg vanwaar hij kwam en wat die huiden en die aarde beduidden. Daarop vertelde de dode dat hij deze schapevellen aan een weduwe ontnomen had en dat zij nu brandden; door het gewicht van de zak met aarde werd hij terneergedrukt; dat kwam omdat hij zich een stuk land op onrechtmatige wijze toegeëigend had.⁴⁵ De ‘motieven’ die mensen ertoe dreven dergelijke verschijningen te ‘zien’ en erover te vertellen zullen heel verschillend geweest zijn: in sommige gevallen misschien innerlijke onrust bij de nabestaanden van lieden met een slechte reputatie, in andere gevallen mogelijk niet gestilde wraakzucht of – altijd werkzaam – de wil van de clericus om zijn opvattingen over goed en kwaad met afschrikwekkende verhalen kracht bij te zetten.

Het ziet er naar uit dat het visioen van de priester uit de Haspengouw tot de categorie ‘verschijningen van bekende persoonlijkheden’ behoort: Walter van Millen was zo’n in zijn streek bekende en mogelijk beruchte

41. Men denke aan de affectief geladen relaties in patronageverhoudingen. Zie daarover bijvoorbeeld Wolf, *Sons of the shaking earth*, 1959, pp. 207–209. 42. Le Goff, ‘Le rituel symbolique de la vassalité’, 1977. 43. Frijling-Schröder, ‘De psychiater en de dood’, 1967. 44. Zie de in noot 38 geciteerde teksten. 45. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 14, ed. Strange, 1851, II, pp. 326–327. Vgl. hiervóór p. 229.

figuur.⁴⁶ Op een nachtelijk uur werd hij door doden of geesten bij zijn naam geroepen: de doden of geesten wilden hem bij zich inlijven. Hij lijkt een gedoemde te zijn die zal moeten boeten voor wat hij tijdens zijn leven misdreven heeft. Moeten deelnemen aan een infernaal toernooi hoeft overigens, zoals al gezegd, niet in te houden dat de overledene bij een toernooi de dood gevonden heeft. Het kan ook de straf zijn voor aristocraten die zich aan andere zonden schuldig gemaakt hebben.⁴⁷

Alle factoren die ik tot nu toe genoemd heb kunnen niet alleen in de eerste, maar ook in de andere drie hypothesen ondergebracht worden: de fascinatie die uitging van een onverwacht voorval in nacht en eenzaamheid, het voorhanden zijn van een geloofsvoorstelling die een aanvaardbare interpretatie van dat verschijnsel leek te bieden, en het feit dat een in zijn omgeving bekende en mogelijk gevreesde figuur kort geleden gestorven was, kunnen ook van invloed geweest zijn als het verhaal niet in één nacht, maar in een langer tijdsverloop ontstaan is. Ze voegen dus niets toe aan de waarschijnlijkheid van een van deze hypothesen.

Er zijn wel enkele andere argumenten die ten gunste van deze of gene hypothese (en dus indirect tegen de andere) aangevoerd kunnen worden.

Aantrekkelijk aan de veronderstelling dat de eerste kern gevormd werd door het verhaal over de verschijning van een troep doden of geesten die Walter van Millen riepen en dat dit geheel pas later ingekleed is als een toernooi, is dat de ontwikkeling van het verhaal dan op microschaal een meeromvattende ontwikkeling zou weerspiegelen. De vertelstof over toernooien van doden is namelijk ontstaan uit een groter geheel van verhalen over gevallen strijders die hun gevechten voortzetten; ik kom daarover verderop nog te spreken. Wat betreft de vraag of het verhaal snel dan wel geleidelijk aan ontstaan is, zou ik als dat mogelijk was graag een beroep doen op vergelijkingsmateriaal, maar hierover bestaat, zoals gezegd, onder de terzake kundige onderzoekers op dit moment geen consensus. Dat lijkt mij een argument om de tekst van Caesarius veel, maar toch ook weer geen doorslaggevend gewicht toe te kennen. (Immers, ook als het relevante vergelijkingsmateriaal zou uitwijzen dat verhalen over verschijningen meestal pas tijdens het overleveringsproces vorm kregen, zouden er altijd nog uitzonderingen mogelijk zijn.)

In elk geval moet er, hoe men zich het ontstaan van het verhaal verder ook voorstelt, met twee gegevens rekening gehouden worden. Ten eerste is het verhaal binnen één jaar ontstaan, want Caesarius deelt mee dat de verschijning zich ‘dit jaar’ voordeed. Ten tweede zal het verhaal in een geografisch beperkt gebied ontstaan zijn, in de streek van herkomst van de priester, de Haspengouw, en/of in de omgeving van het daar dichtbij gelegen kasteel van Loon, in de buurt waarvan zich volgens Caesarius de wonderbaarlijke gebeurtenis afspeelde. De volgende schakel in het overleveringsproces die in de tekst genoemd wordt is Wiger, een monnik van Villers. Het is de vraag of men in dat klooster – het lag in Brabant, in de omgeving van Nijvel – met het

bestaan van Walter van Millen bekend geweest is.⁴⁸ Ook als het verhaal niet in enen ontstaan is moet het daarom in grote lijnen de vorm aangenomen hebben die wij kennen voordat het Wiger bereikte.

Hoe en wanneer het verhaal precies deze vorm gekregen heeft valt niet met zekerheid vast te stellen. Belangrijker dan deze kwestie vind ik echter dat deze vertelling bij een publiek angeslagen is, dat het de mensen uit die tijd iets gezegd heeft. Daarom valt uit deze tekst iets op te maken over hun belevingswereld.

239

LATERE SCHAKELS IN DE OVERLEVERING EN DE SCHRIFTELIJKE FIXATIE

Onder hoeveel mensen dit verhaal gecirculeerd heeft weten we niet. Er is maar één keten van getuigenissen waar we dankzij Caesarius weet van hebben. Deze overleveringsketen moet minimaal via drie personen gelopen hebben: de priester uit de Haspengouw, Wiger en Caesarius. Of er tussen de priester en Wiger nog andere schakels zaten, is uit de tekst niet op te maken. De communicatie tussen Wiger en Caesarius was direct; Caesarius deelt immers mee dat Wiger hem het verhaal verteld heeft.

Het getuigenis van de cisterciënzer monnik Wiger was een belangrijke etappe. Tot dan toe werd het verhaal verteld in de wereld buiten de kloostermuren, maar nu kwam het via Wiger, de monnik in het klooster Villers, terecht in de vertelgemeenschap die gevormd werd door de bevolking van de cisterciënzer kloosters. Daarom nu een enkel woord over die vertelgemeenschap en de positie van Caesarius daarin.

De monniken van de verschillende cisterciënzer kloosters onderhielden het onderlinge contact op allerlei manieren. Elk jaar ontmoetten de abten van de afzonderlijke kloosters elkaar op het generaal kapittel. Er bestond verder een bloeiende praktijk van visitaties, inspectiereizen, waarbij afvaardigingen van moederkloosters hun dochterkloosters controleerden. Caesarius zelf nam in het gezelschap van de abt van Heisterbach deel aan zulke reizen in de Nederlanden en hield daar een stel mooie verhalen aan over.⁴⁹ Daarnaast waren er soms informele contacten tussen monniken uit verschillende kloosters. En ook binnen de kloosters, waar de monniken dag in dag uit in een beperkte ruimte met elkaar omgingen, circuleerden veel verhalen. In dit milieu verzamelde Caesarius de vertelstof die hij nodig had voor zijn theologische werken.

Over zijn afkomst is niets bekend; ook weet men niet waar hij geboren is.

46. Jaap van Moolenbroek attendeerde mij erop, dat dit bij de interpretatie betrokken dient te worden. 47. Zie p. 226; een ander voorbeeld van ridders die bij een toernooi van doden 'gezien' werden, maar niet in een toernooi omgekomen waren, hierna pp. 246-247.

48. Hierop maakte Jaap van Moolenbroek mij attent. 49. Van Moolenbroek, 'Caesarius van Heisterbach op reis in Friesland en Groningen', 1985.

Wel is zeker dat hij in Keulen eerst de school van de Andreaskerk bezocht en vervolgens de kathedraalschool; zijn ouders zullen dus welgesteld zijn geweest. In 1199 trad hij in het klooster Heisterbach in. Hij was, zoals reeds gezegd, een tijdlang novicenmeester. Dit heeft zowel de vorm als de inhoud van zijn werk beïnvloed. Achter de ervaren monnik die in de *Dialogus miraculorum* optreedt als gespreksgenoot en raadsman van de novice mogen we Caesarius zelf veronderstellen. Qua inhoud is de *Dialogus* het werk van een monnik die door zijn functie vaak in aanraking kwam met mensen die voordat ze in het klooster intraden soms een langdurig lekenbestaan achter zich hadden en daarover veel wisten te vertellen. Daardoor is de *Dialogus* zo rijk aan informatie over de wereld buiten het klooster.⁵⁰

Caesarius moet contactueel begaafd zijn geweest. De abt van zijn eigen klooster Heisterbach, Hendrik, vertelde hem veel. Bovendien was Caesarius bevriend met Herman, abt van Marienstatt, en kende hij ervaren monniken die zaken buiten hun klooster afhandelden en zo informatie over de buitenwereld opdeden. Caesarius had een neus voor pakkende verhalen en de mensen waren kennelijk geneigd hem die te vertellen; hij moet een goede luisteraar geweest zijn. Hij zat als een spin in zijn web, gevoed door de mondelinge informatie die voortdurend naar hem toevloede.

De verhouding tussen de auteur Caesarius en zijn medemonniken was complex van aard: als lezers en luisteraars vormden ze zijn publiek, als informanten waren ze net als hij verzamelaars van verhalen en als vertellers tot op zekere hoogte zijn medeauteurs. Het klooster Heisterbach en al die andere cisterciënzer kloosters fungeerden samen als één grote citeergemeenschap, waarbinnen de daar circulerende vertelstof door middel van een voortdurend selectieproces aangepast werd aan de behoeften van het monastieke milieu.⁵¹ Hoeveel er tijdens dit proces aan de oorspronkelijke vertelstof veranderd is en hoeveel Caesarius daaraan bijdroeg valt niet te weten omdat we alleen de schriftelijke eindfase kennen, de optekening van Caesarius.

Wat was het aandeel van Wiger, de man die Caesarius het verhaal over het toernooi van doden vertelde? Sommigen van Caesarius' informanten hebben zoveel vertelstof voor de *Dialogus* geleverd dat er iets te zeggen valt over het eigen karakter van hun verhalenrepertoire. Zo had Herman, abt van het niet ver van Heisterbach gelegen klooster Marienstatt, een duidelijke voorkeur voor verhalen over de duivel en over de verleidingen, vooral van seksuele aard, waaraan de monniken blootstonden, en vertelde Walter van Bierbeek veel aan Caesarius over zijn milieu van herkomst en over de cultuurschok die hij ervoer toen hij zich moest aanpassen aan het leven in het klooster.⁵² Van Wiger kan een dergelijke karakteristiek niet gegeven worden; het dossier is daarvoor te mager. Caesarius tekende, naast de twee al geciteerde verhalen, nog zes andere op uit zijn mond: een ooggetuigenverslag waarin Wiger beschrijft hoe hij samen met zijn abt een rijksdag bezocht en daar een wonderbaarlijk teken aan de hemel zag, een in drieën gedeelde zon; verder verhalen over een vrouw die een kind ter wereld bracht waaromheen zich een grote

slang gekronkeld had, over een behoeftige non die van een vreemdeling een onverwachte gift kreeg, over een priester die na het opdragen van een plechtige mis gezien werd met een lichtende kroon op zijn hoofd als teken van hemelse goedkeuring, over een vrouw die, staande voor een beeld van Maria, de Maagd vroeg haar tot een gebed te inspireren en na het uitspreken van dat gebed met een glimlach van het beeld beloond werd, en ten slotte een verhaal over iemand die weigerde een beeld van Maria de verschuldigde eer te bewijzen en door een vuistslag in zijn gezicht, hem toegebracht door een onzichtbare macht, gedwongen werd alsnog het hoofd te neigen.⁵³ Het is een collectie die binnen het werk van Caesarius in geen enkel opzicht opvalt. Wel een interessant detail in het verhaal over het bezoek aan de rijksdag is dat Wiger met zijn abt mocht meereizen. Hij had een vertrouwenspositie die voorbehouden was aan ervaren monniken met prestige, was mobieler dan de meesten van zijn medemonniken en daardoor in staat verhalen uit milieus buiten het klooster op te doen; in dat opzicht leidde hij hetzelfde soort leven als Caesarius.

Caesarius gaf de verhalen niet simpelweg weer zoals ze tot hem kwamen; hij ordende ze zo dat ze pasten in het stramien van zijn werk. Elk van de twaalf boeken van de *Dialogus* wijdde hij aan een onderwerp dat aansloot bij de geloofsbeleving van de kloosterlingen: de bekering (tot het kloosterleven), het berouw, de biecht, de verzoeking, de demonen, de eenvoud des harten, de heilige Maria, allerlei visioenen, de sacramenten, wonderen, de stervenden, de beloning van de gestorvenen. Bovendien maakte hij er *exempla* van, korte vertellingen die als waar gebeurd gepresenteerd worden en bedoeld zijn om te worden opgenomen in een vertoog (meestal een preek) teneinde een publiek door een heilzame les te overtuigen.⁵⁴ *Exempla* bestaan daarom vaak uit een verhaal plus een moraal. De moraal staat in dit geval voorop: 'Er is geen twijfel aan dat zij die in toernooien de dood vinden naar de hel gaan, tenzij zij geholpen worden door de weldaad van het berouw.'

50. McGuire, 'Written sources and Cistercian inspiration', 1979; Idem, 'Friends and tales in the cloister', 1980. Zie voor een benadering van Caesarius vanuit het perspectief van de geloofsvoorstellingen met betrekking tot weerkerende doden: Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 151-158: 'L'apport cistercien'. Samenvatting en kritische verwerking van de oudere literatuur: Langosch, 'Caesarius von Heisterbach', 1933 en 1955; Wagner, 'Studien zu Caesarius von Heisterbach', 1973; Idem, 'Caesarius von Heisterbach', 1983; en Berlioz en Polo de Beaulieu, 'Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*', 1992, pp. 91-92. Over Caesarius' afkomst en opleiding: McGuire, 'Friends and tales in the cloister', pp. 185-189 en 206 noot 80, over zijn werkzaamheid als novicenmeester p. 195, over de invloed daarvan op zijn auteurschap p. 172. 51. McGuire, 'Written sources and Cistercian inspiration', pp. 280-281; Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel, demonen en doden', 1989, pp. 144-145. 52. Over Herman: McGuire, 'Friends and tales', pp. 172-182, over Walter van Bierbeek: ibidem, pp. 202-205. 53. Caesarius, *Dialogus* dist. 10 cc. 23 en 71, en dist. 11 c. 28, ed. Strange, 1851, 11, pp. 235-236, 264-265 en 294. De laatste drie verhalen staan in een ander werk van Caesarius: *Libri miraculorum* lib. 1 c. 13, lib. 2 cc. 4-5, in: ed. Hilka, 1937, pp. 34 en 79-80. 54. Ik volg een definitie van Bremond c.s., enigszins bewerkt door Marco Mostert; vgl. Bremond, Le Goff en Schmitt, *L'exemplum*, 1982, pp. 37-38, en Mostert, *Exempla*, 1991, pp. 4-5.

Met deze uitspraak creëerde Caesarius een moreel en religieus kader voor het verhaal, waardoor dat ging functioneren als onderdeel van een christelijk exemplaar: het illustreerde nu een religieuze en morele boodschap.

Ook de kwalificatie van toernooien als ‘afschuwelijk’ (*execrabiles*; in andere geschriften uit die tijd ook *detestabiles*) doet aan als een aan de vertelling toegevoegd moraliserend element. Dit adjectief komt al voor in de pauselijke verboden van toernooien vanaf 1130 en, eveneens in samenhang met toernooien, in de oudste *vita* van Bernard van Clairvaux.⁵⁵ Sindsdien hoorde het tot het repertoire van stereotiepe zinswendingen waaraan het klerikale taalgebruik zo rijk is. Het zal pas tijdens het proces van overlevring binnen de cisterciënzer vertelgemeenschap in het verhaal zijn opgenomen, hetzij door Wiger of een andere onbekend gebleven zegsman, hetzij door Caesarius toen hij het verhaal op schrift stelde.

De moraal die Caesarius aan zijn vertelling meegaf en zijn negatieve karakterisering van toernooien zijn volledig in overeenstemming met de kerkelijke opvattingen van zijn tijd. Maar daarnaast kan men zijn tekst zien als een schakel in een andere traditie, een traditie waarin een andere geloofsvoorstelling met betrekking tot het leven na de dood overgedragen werd.

DE GELOFSVOORSTELLINGEN ACHTER HET VERHAAL

Caesarius zegt dat de geestelijke begreep ‘dat dit degenen waren die afschuwelijke toernooien uitbeelden’. Deze omschrijving is in overeenstemming met de gangbare doctrine. Deze geloofsopvatting, die teruggaat op Augustinus, houdt in dat de verdoemden voor eeuwig in de hel verblijven, en levende mensen hoogstens in een hallucinatie de gewaarwording kunnen krijgen dat een dode even teruggekeerd is. God kan zelf of middels zijn engelen een visioen bij iemand opwekken als een waarschuwing om niet dezelfde zonde te begaan.⁵⁶ Volgens deze opvatting kan de geestelijke dus alleen maar de *gewaarwording* hebben gehad dat hij dode ridders zag. Caesarius suggereert dat de geestelijke deze interpretatie hanteerde: ‘de priester begreep dat dit degenen waren die afschuwelijke toernooien uitbeelden’, en ook hijzelf lijkt zo te denken. Die opvatting zal nog aan overtuigingskracht gewonnen hebben door de acties van de Kerk tegen toernooien, met name door de aanscherping van de kanonieke rechtsregels inzake ridders die in toernooien vielen; nu hun een begrafenis in gewijde grond geweigerd werd, zullen zij meer dan voorheen als gedoemden gezien zijn. Maar het is de vraag of deze interpretatie al deel uitmaakte van de vroegste versie (of versies) van het verhaal. Zij kan later zijn toegevoegd, achteraf door de priester zelf, of in een latere fase van het overleveringsproces, of door Caesarius. Dit wat betreft de gangbare kerkelijke opvatting.

Als we deze officiële kerkelijke interpretatie even wegdenken, dan krijgen we een verhaal dat zich op een heel andere manier laat lezen. Een drom

van met elkaar strijdende doden roept een kort tevoren omgekomen ridder aan; de doden lijken verdoemden te zijn die hier op aarde verblijven. Maar is dat wel denkbaar? Hoort het tot de mogelijkheden dat Caesarius een dergelijke, van de officiële doctrine afwijkende geloofsvoorstelling geregistreerd heeft? Laten we, om daar meer zicht op te krijgen, een aantal andere teksten van Caesarius over het lot van tot de hel veroordeelden bezien.

Globaal bestaat Caesarius' 'systeem' van verblijfplaatsen voor de doden uit drie ruimten: de hel, het vagevuur en de hemel. Naar de hel gaan de voor eeuwig verdoemden, naar het vagevuur degenen die, na een straf te hebben ondergaan, gered zullen worden, naar de hemel de rechtvaardigen.⁵⁷ Deze geloofsvoorstellingen hadden in de tijd van Caesarius al een lange voorgeschiedenis. Hierover wordt de laatste decennia, vooral na het verschijnen van Le Goffs boek over het vagevuur, een hernieuwde discussie gevoerd.⁵⁸ Ik zal me beperken tot wat voor een goed begrip van Caesarius' opvattingen noodzakelijk is.

Verhalen over de hel treffen we aan in de hoofdstukken 1 tot en met 23 uit het twaalfde boek van de *Dialogus*. Aan een aantal van deze verhalen ligt de voorstelling ten grondslag dat wie tot de hel veroordeeld was, daar voor eeuwig moest branden of andere gruwelijke straffen ondergaan. De hel wordt in deze teksten als een ruimte beschreven waaruit geen terugkeer mogelijk is.⁵⁹ Hoogstens kregen levenden iemand die in de hel zijn straf onderging door middel van een visioen te zien.⁶⁰ Dit alles sluit aan bij de gangbare kerkelijke opvattingen over het hiernamaals.

Maar er zijn ook verhalen met een duidelijk ander karakter, waarin sprake is van 'overgangsverschijnselen' tussen de hel en de wereld der mensen of van overgangszones tussen die twee. De lichamen van overledenen konden, wanneer ze door demonen bewoond werden, een tijdlang een soort schijnbe-

55. Krüger, 'Das kirchliche Turnierverbot', 1985, pp. 401-402. 56. Gielis, 'Dood, hiernamaals en terugkerende doden', 1991, pp. 199-200; Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, 1981, pp. 92-118; Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 31-42; Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, 1993, pp. 117-127. Ook demonen konden, wanneer God dat toestond, dergelijke visioenen veroorzaken. 57. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 1, ed. Strange, 1851, II, pp. 315-316. 58. Enkele reacties op *La naissance du Purgatoire*: Gurevich, 'Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà', 1982; Genicot, 'L'Occident du X^e au XII^e siècle', 1983, pp. 421-426; Bredero, 'Le Moyen Âge et le Purgatoire', 1983; Gurevich, 'Popular and scholarly traditions', 1983; De Jong, 'Het vagevuur', 1984. Beknopte heldere samenvattingen van de discussie geven Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, p. 138; Deneke, 'Fegfeuer', 1989; Wicki en Deneke, 'Himmel', 1989, en Scheffczyk, Deneke en Berg, 'Hölle', 1989. Schmitt bouwt in *Les revenants*, 1994, overigens op een zeer originele manier, voort op inzichten van Le Goff. 59. Bijvoorbeeld Caesarius, *Dialogus* dist. 12 cc. 2-3 en 10, ed. Strange, 1851, II, pp. 316-317 en 324. Ik ken hierop maar één uitzondering: dist. 12 c. 23, pp. 332-335, het verhaal over de rentmeester Everwach die, valselijk van malversaties beschuldigd, geen andere uitweg dan een pact met de duivel zag en na zijn dood in de hel belandde, maar van God de kans kreeg zijn leven nog eens over te doen; vgl. over dit verhaal Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, pp. 137-138, en Van der Gouw, *Everwacus*, 1994. 60. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 cc. 5-6, ed. Strange 1851, II, pp. 318-322.

staan op aarde leiden. Tot deze categorie hoorde een priester die na zijn dood nog een jaar lang prachtig zong.⁶¹

Verder werden vulkanen beschouwd als overgangszones tussen de aarde en de hel. Mensen die er in de buurt kwamen, konden iets gewaar worden van het lot van de helbewoners. Schepelingen die langs de Etna voeren, hoorden stemmen spreken over een vuur dat maar eens flink opgestookt moest worden met het oog op een nieuwkomeling. In één verhaal treedt koning Arthur op als koning van de onderwereld.⁶² Een in oorsprong Keltische held verblijft in een berg op Sicilië die al in de oudheid door de Grieken gezien werd als een toegang tot de onderwereld. Daaruit blijkt hoe heterogeen de geloofsvoorstellingen met betrekking tot de hel in Caesarius' tijd waren. Vandaar ook dat zij ons, wanneer we ze in hun totaliteit bezien, inconsistent voorkomen. Caesarius heeft zich dat overigens evengoed generaliseerd. Hij legt in het laatste van de reeks verhalen over de Etna de novice een vraag in de mond waarmee een kennelijk bestaande onzekerheid vertolkt wordt: 'Hoe moet geoordeeld worden over deze drie bergen, de Vulcanus, de Etna en de berg Gyber? Wanneer daarheen zielen gezonden worden, komen die in het vagevuur of in de hel?' Dat geeft de monnik de gelegenheid alle twijfel weg te nemen: het zijn toegangen tot de hel; die bevindt zich onder de aarde en er heerst daar eeuwige duisternis.⁶³

Een grote groep verhalen gaat over ontmoetingen tussen levenden en doden die plaatsvonden op aarde, en waarbij de doden in elk geval op het moment van de ontmoeting niet in de onderwereld verbleven. In sommige gevallen is het duidelijk dat het om een incidentele en maar kortdurende terugkeer uit de hel gaat, bijvoorbeeld in het verhaal over de dode die onder begeleiding van een demon even zijn vrouw mocht opzoeken.⁶⁴

Maar in een aantal andere verhalen verblijven doden voor langere tijd op aarde en ondergaan daar een straf. Een ridder die een losbandig leven geleid had, zwierf rond op aarde, vooral in de buurt waar de dochter woonde die hij in een buitenechtelijke verhouding verwekt had, en maakte daarbij het geluid van een krakend bed.⁶⁵ De overleden concubine van een priester werd achtervolgd door een demonische jager. Toen een ridder die hen ontmoette poogde haar te redden, sleurde de jager haar mee aan haar haren, smeed haar op zijn paard en verdween met haar.⁶⁶

Uit deze teksten blijkt dat Caesarius zich de hel soms voorstelde als iets op aarde. Ik druk me met opzet zo vaag uit: de hel is in deze teksten geen aparte ruimte, maar bestaat uit een categorie 'infernale gebeurtenissen' die zich *in* de wereld van de levenden afspeelt, soms in de periferie daarvan (bijvoorbeeld in het geval van de concubine en de demonische jager), soms ook midden in die wereld (bijvoorbeeld in het verhaal over de overspelige ridder). De hel was voor Caesarius geen eenduidig begrip. Zij bevond zich niet alleen onder, maar ook op de aarde, naast of zelfs midden in de door de mensen bewoonde gebieden.

Deze conclusie is in overeenstemming met de resultaten van ander recent

onderzoek naar middeleeuwse geloofsvoorstellingen met betrekking tot het hiernamaals: naast de geloofsopvatting dat de mens na zijn dood naar een volkomen van de wereld afgescheiden hiernamaals ging bestond er nog een andere opvatting, namelijk dat de mens na zijn dood in een schemerige overgangstoestand belandt waarin men niet naar een hiernamaals vertrekt, maar hier op aarde blijft ronddolen. Doden blijven op aarde, ze vinden geen rust en herhalen vaak dwangmatig wat zij tijdens hun leven deden.⁶⁷ Deze herhaling heeft dikwijls het karakter van een straf. Niet alleen in middeleeuwse bronnen, maar ook in later opgetekende volksverhalen komen we deze geloofsopvatting tegen.⁶⁸ In het grote complex van verhalen over op aarde verkerende of terugkerende doden neemt een reeks verhalen over strijders die terugkeren naar de plek waar zij sneuvelen een prominente plaats in.⁶⁹

245

61. Ibidem, dist. 12 c. 4, pp. 317-318; een vergelijkbaar verhaal in c. 3, p. 317. 62. Ibidem, dist. 12 c. 7, pp. 322-323; het zelfde thema in cc. 8-9, pp. 323-324, en in cc. 12-13, pp. 324-326; Arthur als koning van de onderwereld in c. 13. Zie daarover Naumann, 'Artus', 1986²; Loomis, 'The oral diffusion of the Arthurian legend', 1959, pp. 60-62; Idem, 'The legend of Arthur's survival', 1959, pp. 68-71; Hain, 'Lebendige Volkssage im "Dialogus miraculorum"', 1950, pp. 137-139, en Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, 1981, pp. 273-278: 'La tentative sicilienne'. 63. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 13, ed. Strange, 1851, 11, pp. 325-326. Caesarius wist niet dat 'mons Gyber' een arabische naam voor de Etna was; waarschijnlijk was Vulcanus ook een nevennaam van de Etna, of anders de naam van een vulkaan op een van de naburige Liparische eilanden. In *Dialogus* dist. 12 c. 23, ibidem, pp. 332-335, vraagt de novice zich af of Everwach nu uit de hel of het vagevuur terugkeerde; ook hier neemt de monnik zijn twijfel weg. 64. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 19, ed. Strange, II, p. 329: een dode zegt tegen zijn vrouw: 'Mij is toegestaan aan jou te verschijnen, maar ik mag hier niet blijven'. In dist. 12 c. 18, p. 328, een curieus verhaal over een ridder die terugkeerde uit de hel en door zijn zoon niet binnengelaten werd: het leek of hij bij de voordeur van diens huis vissen ophing, maar in werkelijkheid waren het slangen uit de hel. Andere teksten uit de *Dialogus* over een incidentele terugkeer uit de hel bij Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, p. 140. 65. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 15, ed. Strange, 1851, 11, p. 327. Ook de roofzuchtige ridder die in een al eerder geciteerd exemplar na zijn dood op aarde rondwaarde, gehuld in brandende schaapsvellen en met een zak aarde op zijn rug, hoort tot deze categorie (ibidem, dist. 12 c. 14, pp. 326-327). Over doden die op aarde verblijven: Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, pp. 139-140; zie ook Hain, 'Lebendige Volkssage', 1950, p. 134. 66. Caesarius, *Dialogus* dist. 12 c. 20, ed. Strange, II, p. 330. Latere parallellen bij Hain, 'Lebendige Volkssage', 1950, p. 135. 67. Lebbe, 'In het schemergebied tussen het leven en de dood', 1991, pp. 78-85; Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, p. 146; Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 205-208. Een beschrijving van een helse foltering van doden op aarde ook in *Van Sente Brandane* v. 369-420, vert. Wilminck, eds. Gerritsen e.a., 1994, pp. 50-54; vgl. Gerritsen, 'Pleidooi voor Brandaan', 1994, pp. 20-22, en Idem, 'Brandaan en de wonderen van de wereld', 1986, pp. 63-69. Over vroegmiddeleeuwse antecedenen van deze geloofsvoorstelling: Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, 1981, pp. 121-131, en Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 46-48. 68. Zie bijvoorbeeld Gielis, 'Dood, hiernamaals en terugkerende doden', 1991, pp. 189-198. 69. Mengis, 'Geisterschlacht, -kampf', 1986². Thompson, *Motiv-index of folk-literature*, 1932-1936, Motifs E 155.1 *Slain warriors revive nightly*, E 401.0.1 *Ghostly voice heard on battlefield*, E 411.10 *Persons who die violent or accidental deaths cannot rest in grave*, E 497 *Fighting warriors show the way of their past life and of their death*, E 501.2.1 *Knights in wild hunt*. Schmitt, *Les revenants*, 1994, p. 121, ziet een verband tussen het veelvuldig voorkomen van legers van dode strijders in kerkelijke teksten vanaf de elfde eeuw en de pogingen van de Kerk om het feodale geweld in te dammen.

Kijken we met deze noties in het achterhoofd naar Caesarius' verhaal over het toernooi van doden, dan zien we dat het zich moeiteloos laat lezen als een verhaal over gesneuvelde strijders, een verhaal over ridders die in toernooien omgekomen zijn en na hun dood het toernooi voortzetten. Langdurig en dwangmatig herhalen ze hun vroegere zondige gedrag: ze zetten hun toernooi de hele nacht voort. Ze roepen Walter, die kort daarvoor gestorven is en gedoemd om voortaan hun lot te delen. In een latere fase werd dit verhaal zo getransformeerd dat het in de stichtelijke *Dialogus* opgenomen kon worden. Maar daaronder bleef die andere lading zichtbaar: een niet-christelijke geloofsvoorstelling met betrekking tot het leven na de dood.

Caesarius was de eerste middeleeuwse auteur die een verhaal over een toernooi van doden in zijn werk opnam. Met zijn registratie begint een reeks van getuigenissen over deze geloofsvoorstelling. Ik zal die latere getuigenissen bespreken om vast te stellen welke positie Caesarius' getuigenis in deze traditie inneemt.

ANDERE MIDDELEEUWSE TEKSTEN OVER TOERNOOIEN VAN DODEN

In 1225, enige tijd nadat Caesarius zijn *Dialogus* voltooid had, begon hij aan een tweede grote exemplerverzameling, *Libri miraculorum* (Boeken over wonderen). Van de acht geplande boeken voltooidde hij er maar twee.⁷⁰ Een daarin opgenomen exemplen luidt als volgt:

Over ridders die een natuurlijke dood stierven en over ridders die door geweld om het leven kwamen, die men in de buurt van Maastricht aan een toernooi heeft zien deelnemen [...].

Toen enige mensen met een ploeg vlak bij de Maas de openbare weg tussen Maastricht en Petersen overstaken, zagen zij dat iemand die op een pikzwart paard gezeten was met een enorme snelheid op hen toereed en hoorden hem met krachtige stem roepen: 'Als jullie even wachten zullen jullie een zeer groot toernooi zien, dat op deze plek zal plaatsvinden.' En ziedaar, al snel zagen ze tegenover zich een groot kasteel, dat ze nog nooit tevoren gezien hadden. Toen ze daar naar keken en zich er zeer over verbaasden dat daar opeens een kasteel stond dat ze niet kenden, terwijl ze toch in deze streek woon- den, kwam in gezelschap van een rumoerig gevolg Lodewijk, graaf van Loon, naar buiten, samen met zijn broers Hendrik en Arnold, die enkele jaren tevoren gestorven waren, beiden opgetuigd als ridders. Zij werden gevolgd door Dirk Heiger en Hendrik van Limbach, beroemde ridders en bekende, ja beruchte volgelingen van de duivel die, in dezelfde tijd waarin de genoemde leden van de grafelijke familie stierven, omgekomen waren in toernooien. Dezen voerden strijd met de bekende tekens en strijdcyren, samen met een ontzag-

lijke menigte; ze troffen elkaar met zwaarden of knuppels, zo dat de ene partij door de andere op de vlucht gedreven, achtervolgd en gevangengenomen werd, waarna de rollen werden omgekeerd. Door hun kreten raakten de omstanders zo opgewonden dat er van beide zijden wel vierhonderd samendromden. Al deze mensen hebben het toernooi gezien en kunnen dat vandaag de dag nog getuigen. Allen echter die zij daar zagen, waren al overleden; er werd geen enkele tot de stand van de ridders behorende levende man gezien. Dit verschrikkelijke visioen deed zich voor in het jaar onzes Heren 1223. Men zag dat de demonen in deze wereld zo vol spot tekeeringen met hun lichamen, dat men vrezen moest dat hun zielen hevig gekweld werden tijdens helse toernooien. Toch geloof ik dat het niet hun echte, deels door vuur verteerde lichamen waren, maar schijnlichamen. Tot zover voor dit moment over de pestilentie van de hoogmoed.⁷¹

Deze verschijning deed zich voor op een grote weg. Wegen waren gevreesd vanwege de reële gevaren, maar ook omdat men ervoor beducht was er rondwarende doden te ontmoeten.⁷² De figuur op het zwarte paard was een boodschapper uit het rijk van de doden, een intermediair tussen hen en de levenden. De doden kwamen te voorschijn uit een spookkasteel en waren uitgerust als ridders. Dit slot en de wapenrustingen waren replica's van de militaire attributen uit hun aardse leven. Enkele doden, graaf Lodewijk II van Loon (voor 1195-1218), zijn broer en opvolger Arnold IV (1218-1221) en zijn andere broer Hendrik, waren niet in een toernooi gesneuveld maar moesten – ongetwijfeld vanwege hun zonden, maar welke dat waren blijft in het duister – aan dit spooktoernooi deelnemen. Twee anderen, de ridders Dirk Heiger en Hendrik van Limbach, waren wel in een toernooi omgekomen. 'Beruchte volgelingen van de duivel' noemt Caesarius hen, zeer waarschijnlijk omdat ze aan toernooien deelgenomen hadden; dit was de infernale voortzetting van hun vroegere, in de ogen van de clerici ongeoorloofde, toernooien.⁷³

Het spooktoernooi wordt een bovennatuurlijke verschijning (*visio*) genoemd. Even speelt Caesarius met de mogelijkheid dat zowel de lichamen als de zielen van de ridders door demonen gepijnigd werden (men kende in de Middeleeuwen aan de zielen van overledenen een zekere lijfelijheid toe), toch blijkt hij van mening te zijn dat het geen echte (*vera corpora*), maar schijnlichamen (*[corpora] fantastica*⁷⁴) waren: een door demonen opgeroepen verschijning.

70. Wagner, 'Studien zu Caesarius von Heisterbach', 1973, p. 85. 71. Caesarius van Heisterbach, *Libri miraculorum* lib. 1 c. p. 34, ed. Hilka, 1937, pp. 61-63. 72. Andere voorbeelden bij Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 211-212. 73. Zie voor identificaties van de hier genoemde personen de editie van Hilka, p. 62 de noten 2-4, en verder over Lodewijk II: Baerten, *Het graafschap Loon*, 1969, pp. 71-87, en Idem, 'De onvolprezen vazalstaat: het graafschap Loon', 1982, pp. 490-492. 74. Zie bijvoorbeeld de definitie van *fantasma* door

De volgende attestatie van deze geloofsvoorstelling is te vinden in een theologisch werk, *De universo* (1231–1236) van Willem van Auvergne. Hij leefde van ongeveer 1180 tot 1249, doceerde in de jaren 1222–1228 in Parijs en was vanaf 1228 bisschop van Parijs. Over spookachtige toernooien en veldslagen merkt hij op:

Laat je niet in verwarring brengen door die volkse benaming van de Spanjaarden, waarmee zij kwade geesten die men in toernooien en veldslagen ziet strijden als ‘het oude leger’ aanduiden; dit is eerder een benaming van malende oude vrouwen dan iets wat op waarheid berust.⁷⁵

Willem van Auvergne ontkende niet het voorkomen van deze hallucinaties als zodanig, maar wel de juistheid van bepaalde interpretaties daarvan. Hij situeerde het vagevuur in het midden tussen hemel en hel, op aarde,⁷⁶ en aarzelde soms of bepaalde verschijningen nu bestonden uit gekwelde zielen dan wel uit kwade geesten.⁷⁷ Mogelijk was zijn gedecideerde afwijzing van de geloofsvoorstelling van ‘het oude leger’ een poging de aarzelingen die zijn standpunt inzake het vagevuur opriep te overstemmen.⁷⁸ Daarnaast polemiseerde hij tegen een interpretatie van deze verschijningen die hoorde tot het volksgeloof van zijn tijd.

‘Het oude leger’ was een benaming in de volkstaal; daaruit valt op te maken dat het een aanduiding van een levende religieuze voorstelling was, waarover de mensen in hun eigen taal spraken.⁷⁹ Uit een andere zinswending in *De universo* – *de equitibus vero nocturnis, qui vulgari Gallicano hellequin, et vulgari Hispanico exercitus antiquus vocantur*; ‘over nachtelijke ruiters, die in de Franse volkstaal hellequin en in de Spaanse volkstaal het oude leger genoemd worden’ – blijkt dat de benamingen voor deze geloofsvoorstelling regionaal verschilden: *hellequin* was de Franse term, *exercitus antiquus* (dat wil zeggen het equivalent daarvan in de toenmalige volkstaal) de Spaanse.⁸⁰ Zie daar een opvallend contrast tussen de klerikale cultuur van deze theoloog en de cultuur van degenen die de door hem gewraakte geloofsvoorstelling aanhingen: de geleerde klerikale cultuur omspande de gehele westerse christenheid; de geloofsvoorstelling van ‘het oude leger’ had in elk van haar *specifieke* vormen (die overigens, zoals uit de zoëven aangehaalde tekst blijkt, wel een zekere familiegelijkenis moeten hebben vertoond) in geografisch opzicht een veel beperktere aanhang.

In die geloofsvoorstelling trad een troep doden op als leger; dat is in het algemeen een kenmerk van voorstellingen met betrekking tot omgekomen krijgers.⁸¹ Dezen zetten activiteiten uit hun aardse leven voort: veldslagen of toernooien. Er werd door degenen die deze geloofsvoorstelling aanhingen niet gedifferentieerd tussen echte krijgshandelingen en de geënceneerde vorm daarvan, waaruit weer eens blijkt hoezeer toernooien leken op oorlogvoering.

Willem van Auvergne noemde de benaming voor deze geloofsvoorstelling ‘volks’ (*vulgaris*). Zij maakte dus geen deel uit van de intellectuele uit-

rusting van de geestelijkheid, maar was eigen aan de leken, de ongeletterde, niet ontwikkelde mensen. Bovendien kwalificeerde Willem het geloof in toernooien en veldslagen van doden als oudewijvenpraat. Met dit misogynie stereotype maakte hij de intellectuele en religieuze afstand nog groter.

Als laatste getuigenis inzake het geloof in toernooien van doden haal ik een exempel van Étienne de Bourbon (ca. 1195-1261) aan. Deze geestelijke was een dominicaan, een lid dus van een van de nieuwe orden die zich intensief met zielszorg en prediking bezighielden. Behalve als prediker trad hij meermalen als inquisiteur op. In beide hoedanigheden moest hij een duidelijk onderscheid maken tussen geloofsvoorstellingen die wel tot de orthodoxe religie hoorden en vormen van geloof die daar niet toe gerekend konden worden.⁸² Het citaat is afkomstig uit zijn *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* ('Verhandeling over verschillende onderwerpen die geschikt zijn om over te preken') uit de jaren 1250-1261:

[Duivels] verschijnen soms als ridders die jagen of aan een toernooi deelnemen, alsof ze horen tot wat het volk het gevolg van Allequinus of van Arthur noemt.⁸³

Walter Map in zijn in 1181-1182 geschreven *De nugis curialium* dist. 2 c. 13, ed. en vert James, 1983², p. 160: '*Fantasma* is afgeleid van *fantasia*, dat wil zeggen een van die voorbijgaande verschijningen die de demonen voortbrengen met Gods toestemming, wel of niet met de bedoeling schade toe te brengen.' *Fantasmata* als aparte categorie naast reëel bestaande lichamen en zielen bij Ekkehard van Aura: 'Wij zijn niet, zoals ge meent, spookverschijnselen', zei hij [een schim die deel uitmaakte van een groep spookridders], 'en geen menigte ridders zoals gij meent te zien, maar de zielen van ridders die niet lang tevoren gedood zijn', Ekkehardus, *Chronica, Recensio IV*, bericht over het jaar 1123, ss 6, p. 261; ed. en vert. Schmale en Schmale-Ott, 1972, p. 362; Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer*, 1935, p. 38. Vgl. Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 104, 127 en 132. Een andere interpretatie van de tekst van Caesarius geeft Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, pp. 142 en 146. 75. Willem van Auvergne, *De universo* pars 3 c. 25, geciteerd naar Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer*, 1935, p. 55. Ik beperk me hier tot Willems uitlating over toernooien. Zie voor een commentaar op zijn uitvoering en rijkgeschakeerde betoog over verschijningen van doden: Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, 1981, pp. 325-330; Schmitt, *Les revenants*, 1994, pp. 143-144; Bernheim, 'Esoteric theology. William of Auvergne', 1982. 76. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, 1981, p. 328. 77. Schmitt, *Les revenants*, 1994, p. 143. 78. Deze aarzeling kwam ook nadien nog voor. Zie Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 443-447; Schmitt, *Les revenants*, pp. 206-208. 79. Künzel, 'Heidendom, syncretisme en religieuze volkscultuur', 1990, p. 274; Franse versie: 'Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire', 1992, pp. 1061-1062; hierna bijlage 2, pp. 280-281. 80. Willem van Auvergne, *De universo* pars 3 c. 12, geciteerd naar Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer*, p. 53. Gebruikelijker dan *Hellequin* zijn in die tijd *familia Hellequini* of, in de volkstaal, *mesnie Hellequin*, 'het gevolg van Hellequin'. *Exercitus antiquus* is een *calque*, dat wil zeggen een vertaling die zo letterlijk is dat de oorspronkelijke uitdrukking nog zichtbaar blijft (vgl. Künzel, 'Heidendom, syncretisme en religieuze volkscultuur', 1990, p. 274). In een vijftiende-eeuwse Latijnse tekst wordt de benaming voor deze geloofsvoorstelling in het Spaans weergegeven: *quod vulgo dicitur huesta antiqua* (zie Idem, de versie 'Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire', 1992, pp. 1061-1062). 81. Zie hierover Schmitt, *Les revenants*, p. 121. 82. Zie voor zijn opvattingen over het hiernaamals: Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 416-423. 83. Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* nr. 365, ed. Lecoy de la Marche, 1877, p. 321; Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer*, p. 59.

Hierop volgt een verhaal over een boer die bij maanlicht in de omgeving van de Mont-Chat in de Jura een bundel hout vervoerde en een grote troep jagers tegenkwam. Een van hen nodigde hem uit mee te gaan naar het hof van koning Arthur. Hij kwam terecht in een reusachtig paleis, zag aristocraten feestvieren en begaf zich ten slotte te bed met een wonderschone edelvrouw. De volgende dag vond hij zichzelf terug op zijn stapel hout.



De duivelse koning Arthur, mozaïek te Otranto, circa 1175

In deze door Étienne de Bourbon gehelarde geloofsvoorstelling doen duivels zich voor als ridders die jagen of deelnemen aan een toernooi, de bezigheden van aristocratische krijgers in vreedstijd.⁸⁴ Ook het feestelijk verkeer aan het hof van een koning hoorde daartoe. In dit geval was dat het hof van koning Arthur, die we in een exemplaar van Caesarius al tegenkwamen als heerser van het dodenrijk. In dat andere verhaal verbleef Arthur in de Etna; hier kan de Mont-Chat zijn onderaardse verblijfplaats geweest zijn.

Een door Étienne de Bourbon kennelijk als daarmee identiek of verwant beschouwde geloofsvoorstelling was ‘het gevolg van Allequinus’. Allequinus is dezelfde als ‘hellequin’ in de tekst van Willem van Auvergne. Hoe men zich de herkomst van deze figuur ook voorstelt en welke etymologie van deze naam men ook aannemelijk acht – er is veel over geschreven, maar tot een definitieve conclusie heeft dat niet geleid – vaststaat dat ook hij in een aantal twaalfde- en dertiende-eeuwse teksten voorgesteld werd als aanvoerder van een troep doden.⁸⁵ Étienne de Bourbon mag Hellequin en Arthur dan als een en dezelfde of als twee nauw met elkaar verwante imaginaire figuren gezien hebben,⁸⁶ toch verwijzen de twee namen naar twee geloofsvoorstellingen die in de voorafgaande periode een afzonderlijk en regionaal begrensd leven geleid moeten hebben en pas later – misschien mede door toedoen van de geestelijken die ze in hun geschriften en mogelijk ook in preken op één hoop gooiden – met elkaar verbonden zijn geraakt. Dat veronderstelt overigens wel dat er al voordien tussen de twee geloofsvoorstellingen een zekere familiegelijkenis bestond. Hier was hetzelfde mechanisme werkzaam dat we aantreffen in de passage van Willem van Auvergne, waarin hij stelde dat ‘hellequin’ en ‘het oude leger’ identiek waren. Ook in dit geval stond een geestelijke auteur die participeerde in de klerikale cultuur van de westerse christenheid tegenover uitingen van in ruimtelijk opzicht beperkte culturen. Vanuit die positie kunnen Willem van Auvergne en Étienne de Bourbon overeenkomsten tussen twee geloofsvoorstellingen waargenomen hebben, waarvan degenen die daarin geloofden geen weet hadden.

Er is een duidelijke samenhang tussen de sociale omgeving waarin Étienne de Bourbon zijn verhaal situeerde en zijn duiding van de daarbij horende geloofsvoorstelling. De man die de troep aanzienlijke doden tegenkwam was een boer; dat is op zich al een depreciatie van deze geloofsvoorstelling.⁸⁷ Die boer liet zich voor de gek houden. Étienne de Bourbon zegt dat hij toen hij wakker werd 'smadelijk en voor de gek gehouden' op zijn bundel hout lag; hiermee ridiculiseerde de klerikale auteur de geloofsvoorstelling. En het waren demonen die de boer misleid hadden: zo werd het geloof in 'het gevolg van Allequinus of Arthur' verwezen naar een uithoek van door demonen geïnspireerde drogbeelden.

De verhalen over toernooien van doden horen tot het omvangrijke complex van verhalen over strijders die na hun dood op aarde rondwaren, terugkeren naar de plek waar ze gesneuveld zijn en, in een groot aantal gevallen, de strijd voortzetten. Dergelijke verhalen waren in middeleeuws West-Europa wijdverbreid. Voor de geloofsvoorstellingen waaruit die verhalen voortkwamen geldt hetzelfde. Deze waren qua herkomst heel divers: naast antieke en christelijke kunnen ook Keltische en Germaanse invloeden zich hebben doen gelden.⁸⁸ Maar in de periode waarmee we ons hier bezighouden, waren die al zo samengesmolten dat de oorspronkelijke afzonderlijke bestanddelen vaak niet meer te onderscheiden zijn.⁸⁹

Omdat het toernooi pas in de twaalfde eeuw opkwam, vormen de verhalen over daarbij omgekomen ridders een secundaire ontwikkeling binnen het geheel van de middeleeuwse verhalen over gesneuvelde strijders. Vertellingen over toernooien van doden werden pas in het begin van de dertiende eeuw opgetekend, ongeveer een eeuw nadat toernooien een onderdeel van de levenswijze der aristocratische krijgers geworden waren.

Dat toernooien niet of nauwelijks van de toenmalige oorlogsvoering te onderscheiden waren, is ook in de beeldvorming, zowel van klerikale als van niet-klerikale zijde, te merken. Het spookachtige toernooi in de buurt van

84. De geloofsvoorstelling van een spookachtige troep jagers is geattesteerd vanaf het begin van de twaalfde eeuw; vgl. Schmitt, *Les revenants*, 1994, p. 132. 85. De oudere literatuur wordt opgesomd in Ordericus Vitalis, *Historia ecclesiastica*, ed. Chibnall, 4, 1973, pp. xxxviii-xxxix. Zie voor andere teksten over het gevolg van Hellequin: Schmitt, *Les revenants*, pp. 115-145: 'La mesnie Hellequin'. 86. Schmitt, *Les revenants*, p. 143; op pp. 136 en 140-144 interessante beschouwingen over de 'expansie' van deze geloofsvoorstellingen gedurende de twaalfde en dertiende eeuw. 87. Vgl. hfst. 3, pp. 64-67 en de daar geciteerde literatuur. 88. Zie voor antieke bewijsplaatsen Meisen (ed.), *Die Sagen vom Wütenden Heer*, 1935, pp. 19-30. Christelijke antecedenten: Paulus' brief aan de Efeziërs 6: 12; Augustinus, *De civitate Dei* lib. 2 c. 25, ed. Dombart en Kalb, 1955, p. 60 (vgl. Van Moolenbroek, 'Omgang met de duivel', 1989, pp. 144-145). Keltische wortels: bijvoorbeeld enkele hier besproken tradities met betrekking tot koning Arthur. Germaanse parallellen: De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1956-1957, 1, pp. 233-234, II, pp. 449-450, en Idem, *Contributions to the study of Othin*, 1931, pp. 24-30: 'The wild hunt and Othin', vooral p. 29 (de laatste verwijzing dank ik aan Ton Dekker); vgl. Schmitt, *Les revenants*, pp. 122-123. 89. Vgl. Gurevich, *Medieval popular culture*, 1988, pp. 80 en 86.

Montenaken was niet de voortzetting van een aards toernooi, maar van oorlogsgeweld. In Caesarius' bij de Maas spelende exempel werd zowel deelgenomen door graaf Lodewijk van Loon en zijn twee broers, die niet in een toernooi omgekomen waren, als door twee ridders die daar wél aan hun eind gekomen waren. In de door Willem van Auvergne geregistreerde geloofsvoorstelling werd 'het oude leger' gevormd door imaginaire strijders die

deelnamen aan toernooien of aan veldslagen.

In alle aangehaalde teksten is een geloofsvoorstelling vastgelegd die op dat moment (en waarschijnlijk ook daarna) door middel van mondelinge overlevering overgedragen werd. Er is echter een duidelijk verschil tussen Caesarius en de twee latere auteurs wat betreft de waardering voor de mondelinge tradities die zij in hun teksten vastlegden. Wanneer Caesarius een vertelling voor waar houdt en haar in zijn werk opneemt, vermeldt hij in het algemeen zijn zegsman. In het exempel over het toernooi bij de Maas volstaat hij met de mededeling dat allen die het zagen nog daarover kunnen getuigen. Meestal is hij preciezer; zo noemt hij bijvoorbeeld in de verhalen over het toer-



Hellequin te paard en doodkisten, miniatuur in de *Roman de Fauvel*, 1316

nooi bij Montenaken en over de nachtelijke krachtmeting waar de priester uit de Haspengouw in terecht kwam Wiger als bron. Van misprijzen of wantrouwen jegens zijn zegslieden is niets te merken; integendeel, alles wijst erop dat hij hen vertrouwde. Daarentegen stelt Willem van Auvergne dat de benaming voor de door hem beschreven geloofsvoorstelling hoorde tot de gesproken taal (en dus, zo wordt hier impliciet gesteld, niet tot het Latijn, de taal waarin de clerici hun ware en gezaghebbende uitspraken te boek stelden): *vulgaris illa [...] nominatio*. En Étienne de Bourbon zegt over de imaginaire jagers en deelnemers aan toernooien: *qui dicuntur de familia Allequini vulgariter vel Arturi*; hier verwijst *dicuntur*, 'zij worden genoemd', naar mondelinge overlevering en betekent *vulgariter* 'op de manier van het *vulgus*', het ongeletterde lekenvolk.

Wat is nu de positie van het vroegste verhaal over een toernooi van doden, het visioen van de priester uit de Haspengouw, ten opzichte van de latere teksten over deze geloofsvoorstelling? Het komt in vrijwel alle opzichten overeen met het andere exempel van Caesarius over deze materie in de *Libri miraculorum* en het heeft daarmee ook de verschillen ten opzichte van de teksten van Willem van Auvergne en Étienne de Bourbon gemeen.

Caesarius kwam aan deze vertelling door middel van een keten van vertellers; hij putte uit mondelinge overlevering waarop hij vertrouwde. In plaats daarvan vinden we in de teksten van Willem van Auvergne en Étienne de Bourbon uitlatingen van een anonieme massa, die door de auteurs met scepsis en minachting afgedaan worden. Caesarius hechtte nog geloof aan de toernooien van doden, of vond die geloofsvoorstelling op zijn minst tolerabel, terwijl Willem van Auvergne en Étienne de Bourbon al bezig waren met het uitbannen daarvan. Er was in dit opzicht in de eerste helft van de dertiende eeuw iets aan het veranderen in het denken van de intellectuele elite.

Wat zich in dit kleine dossier aftekent, staat niet op zichzelf.⁹⁰ In de twaalfde eeuw was het netwerk van parochies veel dichter geworden dan daarvoor. Hierdoor konden de leken ertoe gebracht worden hun kerkelijke verplichtingen iets stipter na te komen dan voorheen. In 1215 was op het vierde concilie van Lateranen de jaarlijkse biecht verplicht gesteld. De cisterciënzers – en later in de dertiende eeuw de monniken van de bedelorden – leverden een essentiële bijdrage aan deze nieuwe golf van ‘kerstening in de diepte’. Tezelfdertijd werd in de scholastieke theologie de verhouding tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke strikter gedefinieerd, met als gevolg dat hel, vagevuur en hemel als het ware losgekoppeld werden van de aarde. Men kan het intensieve propageren van het geloof in het vagevuur sinds het einde van de twaalfde eeuw zien als een onderdeel van het streven der theologen om het hiernamaals duidelijker te structureren en los te maken van het aardse. In dit veel straffer georganiseerde wereldbeeld was geen plaats meer voor terugkerende doden en voor een hel of vagevuur op aarde. Mogelijk heeft vooral het zich verbreidende geloof in het vagevuur de voorstelling van straffen die op aarde ondergaan worden geleidelijk aan teruggedrongen.⁹¹ Voortaan kon de geleerde elite de geloofsvoorstelling van de met elkaar strijdende doden hoogstens nog accepteren als een door demonen geïnspireerd drogbeeld.

Tegen deze achtergrond bezien zijn de verschillen tussen aan de ene kant Caesarius van Heisterbach en aan de andere kant Willem van Auvergne en Étienne de Bourbon begrijpelijk. Caesarius tolereerde nog een verscheiden-



Hellequin en de dodenwagen, miniatuur in de *Roman de Fauvel*, 1316

90. Voor wat nu volgt dank ik veel aan een gesprek met Charles Caspers. 91. Schmitt, *Les revenants*, 1994, p. 144.

heid van geloofsvoorstellingen met betrekking tot weerkerende doden die enkele decennia later, althans onder theologen, niet meer mogelijk was.⁹²

Het exemplen over het toernooi van doden is in dit opzicht exemplarisch: de vaagheid, inconsistentie en ambiguïteit van Caesarius' voorstellingen met betrekking tot hel en verdoemenis spreken duidelijk uit deze korte tekst. Willem van Auvergne en Étienne de Bourbon spanden zich in deze dubbelzinnigheid uit te bannen. Dat is te zeggen: uit hun geschriften. Want zij, en generaties van theologen en predikers na hen, konden het geloof in op aarde rondlopende doden niet vernietigen.

Terzijde van de dominante geloofsvoorstellingen met betrekking tot het hiernamaals bestond dit geloof voort tot in onze tijd.⁹³ Hiermee wil ik overigens niet suggereren dat deze geloofsvoorstelling in een ononderbroken continuïteit voortleefde. Het is immers ondenkbaar dat het geloof in hier op aarde voortlevende doden al die tijd onveranderd zou hebben voortbestaan.

In dit verband is een mogelijk effect van de kerkelijke wetgeving tegen de toernooien van belang. Degenen die tijdens een toernooi omkwamen, werd zoals gezegd een begrafenis in gewijde grond onthouden. Zij moesten begraven worden *in campo*, zo maar ergens in het vrije veld. Weliswaar zeiden de theologen dat het wel degelijk zin had voor het zieleheil van deze doden te bidden; voor eeuwig verdoemd waren ze niet. Het ging er meer om hen in de ogen van de levenden met schande te overladen, dit met de bedoeling deze laatsten ervan te weerhouden dezelfde zonde te begaan.⁹⁴ Maar het feit dat deelnemers aan toernooien talrijke malen geëxcommuniceerd werden,⁹⁵ zal allicht de suggestie gewekt hebben dat deze ridders een hels lot wachtte. En bovendien, telkens wanneer het de kerkelijke autoriteiten lukte de letter van het kanonieke recht door te voeren, lag zo'n in een toernooi omgekomen ridder toch maar begraven in niet gewijde grond. Hoe zal het zijn verwanten en vrienden dan te moede zijn geweest? Zullen zij dat ongewijde graf niet beleefd hebben als een teken van verdoeming? Daarom heeft de kerkelijke uitstoting van deze doden mogelijk een impuls gegeven aan de geloofsvoorstelling van de op aarde rondlopende omgekomen strijders. Het geloof dat doden die geen passende begrafenis gekregen hebben tot zwerven gedoemd zijn, komt in allerlei culturen voor. Ook in West-Europa vinden we het tot ver in de Nieuwe Tijd.⁹⁶ In een cultuur die zozeer van het christendom

92. Hiermee vergelijkbare veranderingen in de opvattingen over voortekens heb ik geanalyseerd in 'Een vurige draak in Menko's kroniek', 1979, pp. 109-114. 93. Delumeau, *La peur en Occident*, 1978, pp. 75-87: 'Les revenants'; Gielis, 'Dood, hiernamaals en terugkerende doden', 1991. 94. Krüger, 'Das kirchliche Turnierverbot', 1985, p. 405 en de daar in noot 33 geciteerde teksten. 95. Ibidem, pp. 405-406 en noot 36 aldaar. 96. Mengis, 'Arme Seelen', 1986², kol. 585; Röhrich (red.), *Erzählungen des späten Mittelalters*, 11, 1967, pp. 438-446, commentaar bij 'Der dankbare Tote', in het bijzonder pp. 440-441; en vooral Pentikäinen, *The Nordic dead-child tradition*, 1968, pp. 47-57: 'Problems concerning the character of "anomalous" dead'; naar aanleiding van Fins materiaal op p. 53: 'The dead, whose position was regarded as problematic by the tradition of the ecclesiastical law, also appears in folk beliefs as the "placeless" dead.' Op deze publikatie attendeerde Eveline Doelman mij.

doordrongen was, moet het begraven in ongewijde grond grote indruk gemaakt hebben. Zo zou de intensivering van de pressie van klerikale zijde op de strijders het paradoxale gevolg gehad kunnen hebben dat een niet-christelijke geloofsvoorstelling aan overtuigingskracht won.

Overigens kan de vitaliteit van deze geloofsvoorstelling maar ten dele verklaard worden uit directe mondelinge cultuuroverdracht van generatie op generatie. Minstens even belangrijk is dat dit geloof telkens opnieuw kon ontstaan omdat het nu eenmaal tot de constitutie van de mens hoort zich zijn doden te herinneren en zo nu en dan hallucinerend te wanen dat zij nog leven.