

# Middelalderens rejsevisioner

af Line Margrethe Hansen

Døden er kendetegnet ved en foruroligende, men også pirrende dobbelthed af fravær og uafvendelighed. Mennesket lever på den ene side sit liv i visheden om, at det skal dø, på den anden side er det i absolut forstand afskåret fra dødens verden og fra umiddelbar viden herom – for her har kun de døde adgang. Denne banale indsigt har lige så langt tilbage, som vi har skriftlige kilder, afstedkommet refleksioner både over karakteren af de dodes rige og over de nærmere relationer mellem døden, den jordiske verden og det hinsides.

Et centralt spørgsmål må i den sammenhæng være, hvordan viden om dødsriget opnås – hvis man vel at mærke tror, at der er 'noget' efter døden. Eftersom denne tro indtil for nylig har været udbredt i europæisk historie, er dette spørgsmål også søgt besvaret på mange måder gennem tiderne. En indlysende, men også problematisk, metode er at besøge denne anden verden. Indlysende – fordi mennesket altid har opnået viden om det fremmede ved at opsøge det. Og samtidig problematisk – fordi dødsriget netop ikke er tilgængeligt for de levende. Når rejsende så alligevel vender tilbage med beretninger om dødsriget, omfattes disse med stor interesse.

Fortællinger om rejser har fra antikkens tid spillet en central rolle inden for såvel den jødisk-kristne kulturkreds som i det øvrige Mellemøsten og den græsk-romerske verden; eksempler herpå behøver man ikke at lede længe efter: *Gilgamesheposet*, *Mosebøgerne*, *Odysseen*, *Æneiden*. Antikkens episk-mytiske eller religiøse rejser foretages med forskellige mål for øje, ligesom de udfolder sig på meget forskellig vis. Men drivkraften bag rejsen eller heltens bevægelse igennem et fremmed og gerne farefuldt rum imod et ofte både truende og løfterigt bestemmelsessted er i reglen et bevidst forsæt om at afhjælpe, hvad der opfattes som en mangelfuld initialsituation eller -tilstand – som f.eks. Gilgamesh, der higer efter udødelighed. En yderligere grund til at iværksætte rejsen kan være troen på at forfølge gunstige fremtidsperspektiver stillet i udsigt af de højere magter, sådan som det er tilfældet med israelitterne, der drager ud fra Ægypten, eller Æneas, der forlader Troja. Rejserne går derfor imod lokaliteter som omgærdes af en betydningsmættet og forjættende fylde – det være sig i religiøs, mytisk, kulturel eller historisk forstand. Og det er præcist i kraft af denne potente fylde, at det andet sted opfattes som forløser af den rejsendes territoriale, eksistentielle eller transcendentale længsler. Men hvad enten den

rejsende får realiseret sine oprindelige hensigter eller ej, så indebærer selve rejsen som sin slutgyldige følge altid en eller anden form for erkendelse eller ændring i den rejsendes verdensforståelse, der videreformidles til modtagerne af beretningen eller læserne af teksten.

Rejserne kan endda gå til steder og igennem egne, der slet ikke er af denne verden, nemlig det hinsides, underverdenen eller dødsriget. Mytiske figurer og episke helte har fra tidernes morgen begivet sig ud på rejser til de dødes rige af forskellige årsager. I Odysseens 11. sang aflægger Odysseus f.eks. besøg i dødsriget for at rådføre sig med den blinde seer Teiresias og oplever, hvordan de døde lever en bleg skyggetilværelse plaget af minder om deres tidligere liv og deres dødsøjeblik. Også Æneas må i *Æneidens* 6. sang en tur om dødsriget for at høre profetien om Roms fremtidige storhed. Han oplever her bl.a., hvordan de værste syndere straffes i Tartarus. Ud over det eksplicitte formål får rejserne således ofte karakter af kosmografiske opdagelsesrejser i den hinsides verden, der giver indsigt i dødsrigets beskaffenhed.

Også i den kristne middelalder kendes rejser til den anden verden. Meget groft sagt kan dødsriget i den antikke verden opfattes som et sted, hvor de døde opbevares og holdes adskilt fra de levendes rige. Med kristendommen sker der imidlertid en radikal omfortolkning af døden og de døde, der placerer både disse og den hinsides verden i centrum for den religiøse selvforståelse i modsætning til antikkens bestræbelser på inddæmning, pacificering og marginalisering af de døde. Man nærrede i middelalderen en udbredt tro på, at tilværelsen ikke ophørte med døden. I religiøse og gejstlige tekster fremstilledes efterlivet tværtimod som den sande, den virkelige tilværelse, mens livet på jorden var en forberedelse på denne hinsides eksistens. Troen på et liv efter døden var et centralt led i samtidens kristne verdensbillede, og talløse spørgsmål om karakteren af den hinsides verden fulgte derfor i denne tros kølvand. Disse spørgsmål drejede sig ikke mindst om, hvilken skæbne der ventede de døde, og hvad der afgjorde denne skæbne. Emnet er blevet angrebet fra mange synsvinkler – teologiske, litterære, kunstneriske, folkelige – og der er flydt meget blæk i forsøget på at udrede det hinsides' karakter.

Ét sted, man kunne finde svar, var visionslitteraturen, en af middelalderens mest udbredte litterære genrer og en populær måde at søge at nærme sig det hinsides. Her gav især rejsevisionerne et ofte dramatisk indblik i en ellers utilgængelig verden gennem beretninger om folk, der havde aflagt de dødes rige et besøg, mens de endnu var i live, og oplevet et tvedelt hinsides, hvor syndere blev straffet og de retfærdige belønnet. Samtidig kunne man selv blive klogere på, hvordan man sikrede sig et godt efterliv og undgik de hinsidige straffesteder. Det betragtelige antal overleverede manuskripter vidner om visionsgenrens store udbredelse og popularitet igennem hele middelalderen. *Visio Tnug-*

*dali* – en af 1100-tallets populære rejsevisioner – er f.eks. overleveret i mere end 150 manuskripter. Det samme gælder den benediktinske nonne Elisabeth af Schönaus visioner.<sup>1</sup>

At visionslitteraturen blev en af middelalderens mest udbredte litterære genrer, kan der nævnes flere grunde til. Især rejsevisionerne var kendetegnet ved et åbenlyst element af underholdning, der utvivlsomt har bidraget til deres popularitet og udbredelse. Derudover lå to af den middelalderlige kristendoms grundlæggende antagelser bag visionslitteraturen. Antagelser, der både var forudsætningen for, at visionslitteraturen kunne få så stor udbredelse, og som visionslitteraturen var med til at videreudvikle og opretholde. Det drejede sig her om to kristne grundsætninger: dels troen på, at det guddommelige kunne gribe direkte ind i menneskelivet (et andet udtryk herfor kunne være mirakler) – og således manifestere sig over for den visionære – og dels som nævnt troen på, at menneskets eksistens ikke ophørte med døden, men at denne fortsatte i et hinsides på en måde, der afhang af ens handlinger på jorden.

Kristendommen har en teleologisk historieopfattelse løbende fra skabelsen over inkarnationen og forløsningen til genopstandelsen med fokus rettet mod dommedag, hvor alle skal stå til regnskab for deres iagttagelse af det kristne budskab. Spørgsmålet om individets skæbne efter døden var derfor også af central betydning for den middelalderlige kristendom. Kristi offerdød genopførtes i messens nadverdel, kristendommens centrale ritual, og opfattedes som det ultimative bevis på, at døden ikke betød den endelige afslutning for den enkelte. Døden var tværtimod et led i sjælens rejse imod et liv i en anden sfære – og i videre eskatologisk forstand en overgangstilstand på vej mod den legemlige genopstandelse, som Kristi genopstandelse var et generelt løfte om. Livet på jorden blev på den måde en forberedelsestid til evigheden i det hinsides. Det betød samtidig, at det var det korte jordiske liv, der afgjorde sjælens skæbne i den anden verden. Her blev man således belønnet og straffet for den måde, man havde forvaltet sit jordiske liv. Menneskets vigtigste opgave blev derfor også at frelse sin sjæl og få del i det gudsrige, Kristus havde vist vejen til. Det var kirken og de gejstliges store opgave at vejlede folk, så de styrede klar af syndernes vej til fortabelse og evig afstraffelse i helvede. Derfor var der også stor interesse for at vide noget om, hvad der foregik i det hinsides. Og det er her, at beretninger om visionære erfaringer kom ind i billedet, for med disse fik man så at sige syn for sagn.

---

1. Jf. Dinzlacher, p. 289. Til sammenligning kan nævnes, at verdslige tekster som *Rolandskvadet* og *Nibelungenlied* er overleveret i henholdsvis 7 og 34 manuskripter.

En vision kan i denne sammenhæng defineres som en persons oplevelse af sjæleligt at blive transporteret til eller på anden vis at blive bragt i kontakt med en højere, dvs. religiøs, sfære, virkelighed eller væsen af en udefra kommende kraft. Man kan inddele den middelalderlige visionslitteratur i to hovedgrupper.<sup>2</sup> Type 1 er visionsrejsen, hvor dels fortællingen om sjælens færd eller rejse gennem himlens lyksalighedssteder og helvedes straffesteder, dels selve beskrivelsen af det hinsides rum står i centrum. Type 2 betegner den mystiske vision, hvor guddommen eller det guddommelige erfares eller opleves direkte af den visionære – ofte i en såkaldt *unio mystica*, hvor den visionære oplever at smelte sammen med det guddommelige. Her spiller rummet en mindre rolle og beskrives sjældent. Type 1, som oftest er en enkeltstående vision, dominerer den middelalderlige tradition til frem til omkring 1200. Den kulminerer i 1100-tallet, hvad angår såvel antal, længde og litterære ambitioner. I den senere middelalder er visionslitteraturen præget af type 2, der ofte opleves af kvindelige mystikere med flere visioner. Dette markante skift i visionsparadigmet kan ses i sammenhæng dels med den øgede inderlighed og det stærkt personlige engagement, der kendetegner den senere middelalders religiøse liv, dels med en teologisk afvisning af muligheden for kontakt mellem de levende og de døde.<sup>3</sup>

Middelalderens visionsrejser har en række træk tilfælles med de tidligere beretninger om rejser – især, når det drejer sig om spørgsmålet om at generere erkendelse. Men de adskiller sig også på nogle punkter fra antikkens rejser til dødsriget. Det er f.eks. kun sjældent den rejsende selv, der iværksætter færdens: Initiativet til rejsen udgår som oftest fra den guddommelige sfære. Den visionære vil således typisk have følelsen af, at krop og sjæl adskilles, og af at hans sjæl derefter føres igennem og får fremvist en hinsides verden – de dødes verden, der normalt er utilgængelig for de levende. Den visionære vil på denne færd gennem det hinsides få fremvist straffestederne, hvor synderne straffes, eventuelt renses, for deres synder, og lyksalighedsstederne, hvor de retfærdige belønnes. Under visionen ligger den visionæres legeme hen, som var han død. Men efter visionen vender sjælen tilbage til kroppen, og den visionære vågner op. Det er nu hans pligt at gøre disse oplevelser nærværende for andre gennem beretningen om sine oplevelser. Den visionære er med andre ord udvalgt til at være modtageren af et budskab, der skal viderebringes til fællesskabet. I lighed med de episk-mytiske traditioner fungerer de kristne rejser til det hinsides således også som tiltag, der skal råde bod på en mangelfuld tilstand. Denne kendetegnes gerne af såvel den visionæres som hans omgivelseres utilstrækkelige erkendelse af de konsekvenser, deres jordiske livsførelse har for deres lod i det hinsides. Mødet

---

2. Dinzlacher, pp. 21-22.

3. Jf. Carozzi, konklusion.

med den hinsides verden skal derfor omvende den visionære til den rette tro, ligesom beretningen om rejsen, der bringer nyt fra ukendte og fjerne egne, skal formane og informere tilhørere og læsere. Rejsevisionen får på den måde karakter af guddommeligt budskab og vejledning, der retter sig både mod den visionære og tilhørere og læsere.

De tidligste overleverede kristne visioner har rødder i en nytestamentlig kontekst. Det drejer sig om de to græske apokalypter Petervisionen (2. århundrede) og Paulusvisionen samt det apokryffe latinske Nikodemusevangelium (5.-6. århundrede). De første to tekster er dommedagsvisioner og følgelig profetier snarere end samtidige situationsberetninger om det hinsides, sådan som det er tilfældet med de middelalderlige visioner. Nikodemusevangeliet er beretningen om Kristi nedstigning til Helvede for at udfri de retfærdige. Især Paulusvisionen opnåede stor popularitet i vesten og var i omløb middelalderen igennem i forskellige latinske redaktioner.<sup>4</sup> Dens fremstillinger af, hvad der venter efter døden, har haft stor indflydelse på den senere tradition. Den har som de fleste tidlige visioner en vertikal grundstruktur. Dette indebærer for det første, at sjælen og dens skytsengel flyver til den hinsides verden, der således eksisterer afskåret fra den jordiske. Og for det andet, at fremvisningen af straffe- og lyksalighedssteder foregår episodisk og uden logisk sammenhængende topografi. Det er endvidere kendetegnende for de to apokalypter, at synd og straf afspejler hinanden, således at f.eks. den, der har brudt fasten i utide, underkastes ulidelig sult og tørst. En anden gennemgående straffeform er den 'geografiske' straf, hvor det er helvedes geografiske træk, som påfører straffen. Her kan der være tale om floder af ild og afgrunde af svovl. Disse to kendetegn går igen i den efterfølgende tradition.

Det var pave Gregor den Store (ca. 540-604), der for alvor lancerede den middelalderlige tradition for visionsberetninger, da han viderebragte et par opbyggelige fortællinger om sjælerejser til det hinsides i fjerde bog af *Dialogi*.<sup>5</sup> Værket var skrevet i den hensigt at styrke den kristne tro på den italienske halvø i en tid præget af voldelige omvæltninger og alskens katastrofer. Fortællingerne inddrager folkekulturelle forestillinger,<sup>6</sup> hvorved Gregor åbner for en meget konkretiseret spekulation om det hinsides.

---

4. Paulusvisionen er inspireret af 2 Kor. 12, 1-5, hvor Paulus antyder at have set himlen i ekstase. Ældste kendte latinske manuskript er fra 8. årh., jf. Baschet, p. 87-88.

5. *Dialogi de miraculis patrum Italicorum*, ca. 594.

6. Modsætningen folkekultur over for lærd kultur skal ikke overdrives, men at der i middelalderen har eksisteret forskellige kulturelle logikker, som adskilte sig fra den officielle kristendom, kan næppe anfægtes. Netop udviklingen af visionslitteraturen og i videre forstand af den narrative opbyggelige litteratur er et karakteristisk eksempel på den folkekulturelle indflydelse på den lærde latinske kultur.

Gregor søger med sine fortællinger at anspore læseren til at leve et liv i overensstemmelse med den kristne lære.<sup>7</sup> Dette indebærer bl.a. at belære denne om sammenhængen mellem straf og belønning i det hinsides og jordisk vandel og tro. I fjerde bog finder man blandt forskellige beretninger om tegn i dødsøjeblikket på sjælens fortsatte eksistens også et par historier om sjælerejser til det hinsides. Her oplever de visionære et dødsrige, hvor sansoplevelser og fysisk afstraffelse for et syndefuldt liv er fremherskende. Det er et konkret fremstillet hinsides med karakteristiske detaljer, som går igen i den senere visionslitteratur. Det drejer sig f.eks. om prøvelsernes bro over den stinkende og oprørte flod, velduftende enge med huse af guld, engle og dæmoner, der kæmper om sjælene. Men Gregors hinsides er også en verden, hvis geografi blot skitseres, og som i sidste ende viser sig at være en symbolsk billedliggørelse af *handlingens moralske værdi*<sup>8</sup> snarere end et konkret rum. Gregor den Stores hinsides er altså en åndelig sfære, der ikklædes en fysisk form og narrativiseres for forståelsens skyld.

Gregors små moraliserende anekdoter fik et langt efterliv. Set i forhold til middelalderens visionslitteratur, hvor man jævnligt støder på direkte henvisninger til Gregors tekst og på himmel- og helvedesbeskrivelser, som står i gæld til Gregors, fungerer visionsberetningerne i dialogernes fjerde bog som prototype eller målestok, der gentages i og autoriserer den senere tradition.

Det er karakteristisk for denne efterfølgende tradition, at opfattelsen af det hinsides som i sidste ende et åndeligt rum glider i baggrunden til fordel for beskrivelserne af et materielt opfattet rum med vekslende forsøg på at fremstille en mere sammenhængende eller kontinuerlig geografi. Samtidig skærpes interessen for den visionære som individ<sup>9</sup> og for dennes bevægelse gennem og interaktion med det hinsides rum. Fra især at have fungeret som sandhedsvidne til et hinsides med tableau-karakter kommer den visionære i højmiddelalderens visionsrejser i direkte fysisk kontakt med rummet. I sammenhæng med denne udvikling ændres visionernes litterære status. Hvor Gregors visioner har karakter af eksempla<sup>10</sup> og fungerer som retoriske greb i et andet værks ræsonnement, ses efterhånden også selvstændigt traserede visioner og dermed længere og narrativt mere komplekse visionsfortællinger. Visionsberetningens grundlæggende didaktiske og handlingsanvisende

---

7. Jf. *Dialogue livre I*, Prol. 7-9.

8. *Dialogue livre IV*, 38, 3.

9. Forestillingen om den visionære som bærer af et budskab om det hinsides går dog altid forud for interessen for hans individuelle skæbne.

10. Eksempla kendes både fra antikken og middelalderen og kan beskrives som nogen eller noget, der er forbilledligt eller eksemplarisk. I antikken er det gerne personer, der fremvises som eksemplum, mens eksempla for middelalderens vedkommende betegner små, moralsk opbyggelige fortællinger.

karakter ændres dog ikke i løbet af denne udvikling, ligesom det forbliver typisk for den tidlige middelalder, at visionerne optræder i andre genrer som f.eks. historieskrivning.

Hvad kendetegner så den hinsides verden, som den visionære oplever? To karakteristiske forhold ved den middelalderlige rejsevision kan nævnes: dels at visionsrejsens grundelementer tidligt ligger fast – omkring 700 – og dels at det hinsides i stigende grad opfattes som en parallelverden, der ligner den jordiske. Det betyder, at vi møder en verden med en materiel karakter og en horisontal udstrækning. Det er en verden, der består af genkendelige elementer fra den dennesidige verden (huse, mure, søer, floder, broer, bjerge, dale osv.). Samtidig bliver det efterhånden også en verden, der er organiseret i overensstemmelse med en fortløbende og geografisk beskrivelig rejserute, hvor den visionsrejsende føres fra lokalitet til lokalitet. Også sjælen konkretiseres i stigende grad og opfattes nærmest som en fysisk dobbeltgænger.

Set i perspektivet af 1100-tallets lange visionsrejser er især to af de tidlige visioner interessante. Det drejer sig om den første selvstændigt overleverede vision, *Visio Baronti*,<sup>11</sup> og om Drythelms vision, der gengives i Bedas kirkehistorie.<sup>12</sup> *Visio Baronti* stammer fra slutningen af det 600-tallet og skildrer den nyligt omvendte munk Barontus' sjælerejse gennem himmel og helvede, mens han svæver mellem liv og død efter at være kollapsede.

Både hvad angår opbygning og motivkreds, følger *Visio Baronti* det mønster, der gør sig gældende frem til omkring 1200. Teksten er inddelt i en række afsnit, der genkendes fra den øvrige visionslitteratur, og introduceres med en overskrift efterfulgt af en begrundelse for optegnelsen (denne handler som altid om visionens opbyggelige budskab), angivelse af den visionæres identitet og de omstændigheder, der fører til visionen. Så følger selve visionen, hvorefter der afsluttes med fortællerens formanende udlægning af det skete. Også den faktiske visionære oplevelse afridser et eksemplarisk mønster: Den visionæres sjæl forlader kroppen og angribes af dæmoner, inden en himmelsk hjælper redder den. Hjælperen beskytter sjælen mod dæmoner og oplyser denne om betydningen af de afstraffelses- og lyksalighedssteder, som sjælen ser. Hovedvægten ligger på straffestederne, og synderne er grupperet efter de synder, de har begået. Inden sjælen sendes tilbage til kroppen, afsiges der en dom over den. Disse grundelementer definerer genren frem til ca. 1200, hvorefter den mystiske vision som nævnt bliver den dominerende. *Visio Baronti* mangler dog et narrativt led, der gerne hører med til visionsrejsen, nemlig redegørelsen for den visionæres videre skæbne.

---

11. Barontus fra Longoretus *Visio* fra 678/9 oversat til engelsk i Hillgarth.

12. *Hist. Eccl.*, 5, 12.

Et par andre forhold forbinder ligeledes *Visio Baronti* med den senere tradition. For det første individualiseres den visionære i højere grad end tidligere. For det andet beskrives sjælen som en *homunculus* med en menneskelignende udformning – et forhold, der er med til at understrege den hinsides verdens materielle karakter. For det tredje fremhæves det hinsides' lighed med den dennesidige verden, når Barontus og englen vandrer fra sted til sted af en bestemt rute, som var der tale om en pilgrimsrejse, der fører dem – ikke til St. Peters grav i Rom, men til St. Peter selv! Visionens karakter af pilgrimsrejse fungerer som en konkretisering både af den bevægelse, synderen skal foretage for at ændre sin livsbane fra at føre mod helvede til at føre til himlen, og af det hinsides som en verden, der ligner den jordiske.

En anden interessant vision er Drycthelms. Hvor *Visio Baronti* i et vist omfang bibeholder den vertikale struktur, som den kendes fra de tidlige visioner,<sup>13</sup> er denne opgivet hos Beda. Her dør den fromme familiefader Drycthelm tilsyneladende efter alvorlig sygdom, men vågner op igen og kan fortælle om, hvordan han har spadseret direkte fra den jordiske verden til det hinsides eskorteret af en engel, der udlægger det sete for ham. Det hinsides er opdelt i fire kategorier, og visionen udviser en enkel, men klar struktur med en tvedelt orientering – en retning går mod helvede, den anden mod himlen. Hver retning er delt op i to rum, således at der ud over helvedesafgrunden og himlen dels findes straffesteder for dem, der ikke har sonet deres synder på jorden, men som en gang vil komme i himlen, dels et ventested for dem, der ikke er fuldendte nok til at komme direkte i himlen. Den struktur giver det hinsides en meget konkretiseret form, samtidig med at det understreges, at denne verden eksisterer i direkte forlængelse af den jordiske verden. Både forestillingen om, at det hinsides befinder sig i umiddelbar sammenhæng med det jordiske, og det hinsides' håndgribelige karakter lægger vægt bag visionens enkle og konkrete budskab rettet mod de levendes opførsel. Dette handler dels om, at messer, forbønner og almisser kan forkorte pinslerne for dem, der straffes uden for helvede, dels om at den, der vil være sikker på at leve et liv i overensstemmelse med kristendommen, må aflægge klosterløfte.

I århundrederne frem til 1100-tallet produceres flere visioner, der i større eller mindre omfang følger det typiske visionsmønster, der sås i forbindelse med Barontus-teksten. Men der er også eksempler på visioner, der adskiller sig herfra, som f.eks. cluniacensermunken Ansellus Scholasticus' vision på vers fra 1000-tallet, hvor Kristus tager munken Ansellus med på nedfarten til helvede. En djævel følger Ansellus tilbage gennem helvede, denne kryber også i seng med Ansellus og giver sig til at diskutere på ganske humoristisk

---

13. Sjælen og englen flyver til den anden verden, men vandrer som sagt herefter fra sted til sted.



vis med Ansellus, bl.a. om klosterlivet, som djævelen ikke bryder sig om, fordi man skal så tidligt op til morgenmesse. Her må man næsten sige, at visionens troværdighed punkteres af den humoristiske tone.

Fra karolingisk tid kendes en række visioner, der ofte har en udpræget politisk og endog satirisk dagsorden,<sup>14</sup> mens Irland har givet ophav til et par visioner, der er stærkt præget af irsk/keltisk tankegang.<sup>15</sup> Den første egentlige visionssamling stammer fra 1000-tallet.<sup>16</sup> Visionsrejserne kulminerer i 1100-tallet med flere lange, litterært ambitiøse tekster som *Visio Alberici* (ca. 1117), *Visio Tnugdali* (ca. 1150), *Tractatus de Purgatorio de Sancti Patricii* (ca. 1153),<sup>17</sup> *Visio Gunthelmi* (1161), *Visio Godescalci* (1189), og *Visio Thurkilli* (1206). Disse visioner deler langt hen ad vejen opbygning og motivkreds, og alligevel er de meget forskellige i kraft af deres detaljerede og mere eller mindre fantasirige konkretiseringer af det kristne hinsides. De lægger dog alle hovedvægten på fremstillingen af straffestederne, mens de er mere vage, hvad angår himmel og paradys, og på det opbyggelige budskab.

*Visio Tnugdali* er uden sammenligning den rejsevision, der fik den største udbredelse i de følgende århundreder. Den er som nævnt overleveret i mere end 150 latinske manuskripter og i bearbejdelser på et anseligt antal europæiske sprog.<sup>18</sup> Den kendes endvidere fra en række inkunabler. Teksten beretter om, hvordan den irreligiøse ridder Tnugdals sjæl ledes gennem himmel og helvede af dennes skytsengel, og om hvordan Tnugdals undergår en omvendelse som en konsekvens heraf. Ifølge nedskriveren af visionen, en munk ved navn Marcus, fandt disse begivenheder sted i Cork i Irland i november 1149. Visionen er kendetegnet ved stor dramatisk effekt og en kras ligefremhed i tekstens grafiske beskrivelser af syndernes afstraffelse. Teksten veksler derudover rytmisk mellem genfortælling og samtale mellem sjælen og skytsenglen, mens sjælens skiftevis frygtsomme og håbefulde udbrud, dæmonernes ironiske spotten og englens bebrejdelser og tilskyndelser bidrager til at gøre visionen livlig og underholdende.

Det er en tvedelt verden, sjælen bliver ledt igennem af englen, der traditionen tro ikke nøjes med at fremvise den næste verdens lokaliteter, men forklarer og udlægger, hvad sjælen ser og erfarer. Det hinsides består henholdsvis af mørkets og af lysets verden.

---

14. Her kan f.eks. nævnes *Visio Wettini*, *Visio Karoli tertii* og *Visio pauperculae*, alle fra 800-tallet.

15. *Fís Adamnáin* og *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* – sidstnævnte er strengt taget ikke en vision, men fortællingen om en konkret rejse til de saliges øer. Begge ca. 900.

16. *Liber Visionum* af Otloh fra St. Emmeram.

17. "Sankt Patricks skærsild" er ikke en vision i traditionel forstand, eftersom Patrick besøger skærsilden med sit fysiske legeme.

18. I flæng kan nævnes engelsk, fransk, tysk, russisk, katalansk, italiensk, portugisisk, irsk, islandsk og svensk.

Mørkets verden, hvor teksten har sit tyngdepunkt, optager omkring to tredjedele af selve visionsrejsen. De to verdner er yderligere inddelt i forskellige underafdelinger. Mørkets verden rummer et øvre helvede og et nedre helvede. Det øvre helvede har en række underafdelinger, hvor sjælene straffes midlertidigt for forskellige synder, mens det nedre helvede huser mørkets fyrste og de sjæle, der allerede er dømt til evig straf. Lysets verden består af rum for de ikke helt onde, de ikke helt gode og de trofaste ægtefolk, der endnu afventer Guds endelige tilkendegivelse af deres skæbne, og af tre rum for de salige. Både mørkets og lysets verden udviser en lang række træk, der kendes fra den øvrige visionslitteratur. Det er f.eks. karakteristisk, at det er det hinsides' geografiske kendetegn, der forårsager straf (og i mindre grad lyksalighed). Mørkets verden er præget af dramatiske landskaber og voldsomme naturfænomener. Der er en ulidelig stank, talløse dæmoner, smalle broer, bjerge og afgrunde af ild og is, uhyrer, der torturerer synderne, brændende ovne – og ikke mindst selve helvedesafgrunden. Lysets verden er til gengæld et velordnet og civiliseret sted med velduftende enge, hvide pavilloner, skønsang, lys og huse af ædelstene og guld. I begge verdener er sjælene grupperet i overensstemmelse med deres synder og fortjenester, samtidig med at sjælen og englens færd følger en intensiverende bevægelse mod henholdsvis værre og værre pinsler og straffe og mod større og større lyksalighed.

I modsætning til mange andre visioner opfordrer *Visio Tnugdali* ikke læserne til at gå i forbøn og give almisser for at lette de dødes skæbne i det hinsides. Dens budskab handler om Guds nåde og om den enkeltes mulighed for frelse.<sup>19</sup> Samtidig har tekstens fremstilling af et hinsides, hvor visse pinsler er midlertidige og rensende, vakt genklang i en periode, da ideen om skærsilden var ved at tage endelig form.

I litteraturen reflekterer mennesket over tilværelsens grundvilkår. Kærligheden, pligten og døden har været evigt populære temaer siden antikken. Middelalderens rejsevisioner handler om, hvad der ud fra en kristen middelalderlig forståelse er menneskets pligt i forhold til døden og dets evige frelse. Formålet med visionslitteraturen er derfor også først og fremmest didaktisk. Dette indebærer, at fortællingen om det hinsides tilbyder de levende – læsere/tilhørere – tilskyndelse til at efterleve den kristne lære i form af en narrativ demonstration af dennes gyldighed og konsekvenser.

Her på falderebet er der måske endnu en middelalderlig rejsevision, der bør omtales. Jeg tænker selvfølgelig på Dante og *Komedien*. Dantes værk er utvivlsomt i sin ydre struktur – en rejse til det hinsides – en arvtager af både den antikke og middelalderlige

---

19. Her skal det dog understreges, at teksten *ikke* handler om Tnugdali som individ, men måske om Tnugdali som eksempel på den enkelte synder.

tradition. Tekstens Dante føres som andre besøgende i det hinsides verden gennem dennes forskellige lokaliteter og informeres om de dødes skæbne, der afspejler deres tidligere liv. Der aftegnes samtidig et uhyre detaljeret billede af denne hinsides verden. Men selv om der kunne trækkes mange paralleller mellem Dante og den tidligere middelalderlige tradition, så overskrider *Komedien* også de tekstuelle rammer, som den middelalderlige rejsevision udfoldede sig indenfor. Hanne Roer formulerer det koncist i sin nye bog om Dante, når hun skriver: “Komedien er (...) en visuel anskueliggørelse af sprogets og universets rækkevidde.”<sup>20</sup> *Komedien* er således ganske vist en visionsrejse, men intet didaktisk værk i traditionel forstand som de tidligere visioner. Her handler det overhovedet om det mulige i at skrive – og at skrive om den verden, der ligger hinsides den jordiske.

linemh@hum.ku.dk

---

20. Roer, p. 258.

## Litteratur

- Aligheri, Dante. *Dantes Guddommelige Komædie*. Ved Ole Meyer. Multivers, 2000.
- Baschet, Jeôme. *Les justices de l'au-delà. Les representation d l'enfer en France et en Italie (XIIIe- Xve siècle)*. École Française de Rome, Palais Farnèse, 1993.
- Bernstein, Alan. *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient of Early Christian Worlds*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.
- Binski, Paul: *Medieval Death. Ritual and Representation*. London: British Museum Press, 1996.
- Campbell, Mary B. *The Witness and the Other World*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1988.
- Carozzi, Claude. *Le voyage dans de l'âme dans L'au-Delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. École Française de Rome, Palais Farnèse, 1994.
- Ciccarese, Maria Pia (ed.). *Visioni dell'aldilà in Occidente – Fonti modelli testi*. Firenze : Nardini Editore, 1987.
- Dinzelbacher, Peter. *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- Gardiner, Eileen (ed). *Visions of Heaven and Hell before Dante*. New York : Ithaca Press, 1989.
- Grégoire le Grand. *Dialogues livre IV*, ed. Vogüe. Adalbert de Paris : Les Éditions du Cef, 1979.
- Hillgarth, J.N. (ed.). *Christianity and Paganism, 350-750. The Conversion of Western Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.
- Homer: *Odyseen*. Ved Otto Steen Due. Gyldendal, 2002.
- Pfeil, Brigitte. *Die « Vision des Tnugdalus » Albers von Windberg. Literatur- und Frömmigkeitgeschichte im ausgehenden 12. Jahrhundert*. Berlin u.a. : Peter Lang, 1999.
- Roer, Hanne. *Beatrice i Paradis. En rejse i Dantes værker*. Aarhus Universitetsforlag, 2010.
- Vergil: *The Aeneid*. Trans. W.F. Jackson Knight. Penguin Classics.