

DE *VISIO TNUGDALI* – DE MIDDELEEUWSE STRIJDER IN HET HIERNAMAALS

Bachelorscriptie, OZS-III, Lucas Hermans (0425346)

INTRODUCTIE

Het gezegde “Memento mori” roept bij velen een directe associatie op met het dagelijkse denken van de onfortuinlijke mens die het Europese continent bewoonde tijdens de veronderstelde winterslaap van de Europese beschaving die plaats had tussen de ondergang van het westelijke Romeinse Rijk en haar wedergeboorte, de Renaissance. Hoewel de aanname dat het middeleeuwse leven volledig in het teken stond van de dood waarschijnlijk overdreven is, kan wel degelijk worden gesteld dat de middeleeuwer een grote fascinatie kende voor (ofwel gepreoccupeerd was met) het hiernamaals en zijn/haar plaats daarin. De reden voor deze veronderstelling is dat referenties naar het hiernamaals zichtbaar zijn in vele middeleeuwse tekstuële bronnen en beeldende kunst. Middeleeuwse beeldhouwwerken en schilderkunst getuigen van een opmerkelijke fantasie omtrent het denken over het lot van de zielen van de doden en scheppen een veel concreter beeld van het hiernamaals dan dat de Bijbel dat doet.¹ Tekstuële middeleeuwse bronnen tonen eveneens een grote belangstelling voor het hiernamaals. Vergelijkende analyse van deze bronnen laat een ontwikkeling zien waarin het beeld van het hiernamaals concreter en complexer werd, terwijl de Bijbelse leer een uitgangspunt vormde waaraan verschillende heidense elementen werden toegevoegd.² Het hiernamaals werd steeds letterlijker gelokaliseerd op een bepaalde plek en opgedeeld in verschillende ruimten die na verloop van tijd ook een duidelijke ruimtelijke verhouding tot elkaar kregen. Het hiernamaals kon worden beschreven omdat het verkeer over de grens tussen leven en dood niet enkel in een richting verliep. In sommige gevallen konden mensen het hiernamaals bezoeken en terugkeren, om na hun bezoek hun ervaringen na te vertellen. Het literaire genre waarin dergelijke getuigenissen worden beschreven is het visioen.

De hedendaagse definitie van een visioen is het waarnemen van een bovennatuurlijke gebeurtenis door een persoon, meestal in een droom. Alhoewel de waarneming iets bovennatuurlijks betreft is de visionair een sterveling die als enige (hij of zij bevindt zich in een uitzonderlijke positie) een bovennatuurlijke ervaring meemaakt die vrijwel altijd een belangrijke boodschap bevat. Het visioensverhaal zoals dat in de middeleeuwen courant wordt is echter van een specifiekere aard. Het betreft hier een persoon wiens ziel tijdens een diepe slaap of ogenschijnlijk overlijden het lichaam verlaat en naar het rijk der doden reist. In het hiernamaals verneemt de ziel een belangrijke boodschap die allerlei vormen kan aannemen, waarna de ziel weer terugkeert in het lichaam dat vervolgens weer tot leven komt. Het middeleeuwse visioen lijkt enigszins op een “bijna-dood-ervaring”, en inderdaad heeft de mystieke aard van de boodschap die de middeleeuwse visionair mee terug brengt naar het rijk der levenden wel wat weg van het karakter van sommige bijna-dood-ervaringen. Beschrijvingen van visioenen vormden een literair genre dat een grote populariteit genoot, wat wel blijkt uit de grote hoeveelheid kopieën die van dergelijke verhalen zijn overgebleven, die niet alleen in het Latijn, maar ook in verschillende volkstalen vertaald en verspreid werden.

Vanwege het grote aantal teksten en vertalingen en het daarmee veronderstelde brede lekenpubliek van lezers en toehoorders, is het verleidelijk te denken dat het visioenverhaal ons een indruk geeft van het beeld dat de middeleeuwer zich van het hiernamaals moet hebben gevormd. Verschillende historici hebben dergelijke bronnen, maar ook andere kunstuitingen zoals bovengenoemde beeldhouwwerken, gebruikt om de gedachtewereld van de

¹ A. Gurevich, *Medieval popular culture: Problems of belief and perception* (vert. J. Bak en A. Hollingsworth),

² *Cambridge* 1988, p. 110-111.

middeleeuwse mens te reconstrueren.^{3,4} De mate waarin dit mogelijk is hangt echter sterk af van de functie van het werk in kwestie. Sommige historici benadrukken dat visioenteksten tot doel hadden het onverklaarbare, namelijk het lot van zielen na de dood, te verklaren.⁵ Vanuit deze opvatting leent een dergelijke tekst zich inderdaad goed als een uitgangspunt vanwaar inferentie naar de gedachtewereld van de lezer kan plaatsvinden. Er wordt echter verondersteld dat visioenen naast een verklarende rol ook een belangrijke didactische functie dienden.⁶ Dergelijke verhalen konden lezers informeren over de consequenties die hun handelingen voor hun leven in het hiernamaals konden hebben, om zodoende de gemeenschap te inspireren tot godvrezend en vroom handelen.⁷ Veel visioenen eindigen dan ook met de instructie aan de visionair om terug te keren naar het rijk der levenden en zijn medemensen te vertellen wat hij in het hiernamaals heeft gezien.

Een interessant voorbeeld van een visioen dat een didactisch doel lijkt te dienen is de *Visio Tnugdali* (1148). De visionair in dit verhaal, Tundalus (in andere versies oa. bekend als Tundalus, Tnugdali of Tnúthgal) is een Ierse ridder die een zondig leven leidde totdat hij op een dag plotseling op geheel onverklaarbare wijze sterft. Op het moment van sterven verlaat zijn ziel zijn lichaam en betreedt hij het hiernamaals, begeleid door een engel die hem de gruwelen die hem na zijn dood te wachten zullen staan toont. De reden dat Tundalus deze reis ondergaat is omdat God hem wil waarschuwen voor zijn lot en hem een kans wil bieden zijn zondige leven te beteren. Tundalus wordt meegevoerd door de verschillende delen van het hiernamaals, waar hij uiterst levendig beschreven gruwelijkheden aanschouwt en voor korte tijd zelf ondergaat, alvorens terug te keren in zijn lijf, te ontwaken en te besluiten zijn leven te beteren door een vroom christen te worden. Men veronderstelt dat de *Visio Tnugdali* een populair verhaal moet zijn geweest, met name onder het lekenpubliek, getuige de vele vertalingen die van het werk werden geproduceerd tussen de 13^e en 15^e eeuw.⁸

Hoewel het zeer aannemelijk is dat er aan de productie en verspreiding van visioenverhalen door kerkelijke organisaties een didactische motivatie ten grondslag ligt, zoals vele historici beaamen is er minder bekend over hoe deze didactische motivatie de inhoud van dergelijke verhalen heeft gevormd. Deze scriptie poogt de inhoudelijke aspecten van kerkelijke vorming in visioenteksten te verhelderen middels analyse van een casus, de *Visio Tnugdali*. Deze analyse zal zich richten op de didactische elementen in de *Visio Tnugdali* die met name van belang waren voor middeleeuwse strijders. Het lijkt waarschijnlijk dat vertalingen van de *Visio Tnugdali* ook bij de strijdende adellijke bevolkingslaag bekend zijn geweest. Deze ridders zullen zich met de ridder uit de *Visio Tnugdali* hebben geïdentificeerd. De middeleeuwse preoccupatie met het hiernamaals had bij hen wellicht een toegevoegde urgentie omdat het leven van een strijder/heerser een zekere predispositie tot het begaan van zonden met zich meebracht, terwijl de dood in momenten van oorlog en strijd nabij was. Het is derhalve waarschijnlijk dat de middeleeuwse strijder zich heeft afgevraagd wat de consequenties van zijn handelen voor zijn leven in het hiernamaals zouden kunnen zijn.⁹ De *Visio Tnugdali*, een verhaal van een zondige ridder die van het hiernamaals een voorproefje krijgt, en aan gene zijde ook nog eens enkele strijdlustige koningen tegenkomt die in wisselende mate gestraft en beloond worden voor hun daden, sluit derhalve goed aan bij de gedachtewereld van de strijder.

³ A. Gurevich, *Medieval popular culture: Problems of belief and perception* (vert. J. Bak en A. Hollingsworth), Cambridge 1988.

⁴ J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Gallimard 1981.

⁵ P. Dinzlacher, *Die letzten Dinge: Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Breisgau 1999, p. 171.

⁶ De didactische functies worden onder anderen benoemd door Nigel Palmer (zie N.F. Palmer, *Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Latter Middle Ages*, München 1982, p. 13.), Gurevich (Gurevich p. 110) en Franz Bäuml (F.H. Bäuml, *The Middle-Franconian Tundalus-fragments: Translation or adaption?*, *Neophilologus* 44 (1960), pp. 116-120, p. 118). Dinzlacher onderschrijft dit ook (Dinzlacher, p. 173).

⁷ Gurevich, p. 110-111.

⁸ Palmer, p. 1.

⁹ Een aanwijzing hiervoor is de introductie van biechtafname op individuele basis bij strijders voorafgaand aan een veldslag. Deze introductie wordt door sommige historici aan het einde van de 8^{ste} eeuw gedateerd, maar door anderen later (zie D.S. Bachrach, *Religion and the Conduct of War, C. 300-1215*, Woodbridge 2003, p. 32)

Deze analyse zal de vraag pogen te beantwoorden welke elementen uit de *Visio Thugdali* bedoeld waren om de middeleeuwse mens, en in het bijzonder de middeleeuwse strijder te onderrichten in de gevolgen van hun zonden voor het leven na de dood. Eerst zal de ontstaansgeschiedenis en verspreiding van het werk worden besproken. Daarna zal de historiografische traditie waarin het werk is gelezen worden samengevat. Tenslotte zal de tekst worden geanalyseerd om een beeld te geven van de didactische elementen in haar vorm en inhoud, toegespitst op de relevantie van deze elementen voor de middeleeuwse strijder.

THEORETISCH KADER

DE ONTSTAANSGESCHIEDENIS VAN DE VISIO TNUGDALI

De *Visio Tnugdali* begint met een *Salutatio* waarin de schrijver, een monnik genaamd Marcus, stelt het verhaal te hebben vernomen van Tundalus in 1149¹⁰ in Ierland, en het opdraagt aan de abdis "G.". Hoewel het oorspronkelijke manuscript verloren is gegaan, is het op basis van analyse van vroege manuscripten mogelijk te reconstrueren dat Marcus het verhaal schreef in het Benedictijnse klooster van St. Paulus in Regensburg, waar ene Gisila abdis was tussen ca. 1140 en 1160.¹¹ Dit "Schottenklooster" was gesticht door Ierse vorsten en vormde met enkele zusterkloosters de thuisbasis van de Ierse Benedictijnse gemeenschap in Regensburg. Het lijkt aannemelijk dat Marcus een passant in het klooster te Regensburg was en aldaar besloot het verhaal dat hij eerder van Tundalus in Ierland had vernomen op te schrijven. Het geschrift toont opvallende gelijkenissen met vroegmiddeleeuwse beschrijvingen van het hiernamaals, zoals het *Visioen van Drythelm* van Beda Venerabilis (731), het 4e eeuwse apocriefe *Apocalyps van St. Paulus*, het *Visioen van Wetti* (824), en met visioenen die terug te vinden zijn in de *Dialogen* van St. Gregorius (593-594).¹² Tundalus is een leek, en in de tijd dat zijn visioen op werd geschreven verschenen meerdere van dergelijke lekervisioenen, waarbij de visionair in kwestie meestal een ridder (*miles*) was.¹³ Voorbeelden hiervan zijn het visioen van de kruisvaarder Gunthelm (1129-1161) en het verslag van de reis van de Ierse ridder Sir Owain door het vagevuur van Sint Patricius, een pelgrimsoord in Ierland waar een directe toegang tot het hiernamaals te vinden zou zijn (*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, c. 1180).¹⁴

Het hiernamaals van de *Visio Tnugdali* kent een complexe ruimtelijke verdeling in meerdere lagen waarbij de hel is opgedeeld in een dieper gedeelte gelegen in een put, waarin de eeuwig verdoemden worden gemarteld, en een hoger gelegen deel bestaande uit verschillende ruimten waar de overige zielen worden gestraft. De hel verlatende arriveert men in een ruimte waar de *mali non valde* enkele lichte ongemakken moeten ontberen. Deze is door een muur gescheiden van de verblijfplaats van de *boni non valde*. Een volgende muur scheidt hen van een hiërarchische opeenvolging van ruimtes, wederom met muren van elkaar gescheiden, die culmineert in het paradijs. Deze onderverdeling in hel en paradijs met twee tussenruimtes voor de niet geheel slechten (*mali non valde*) en niet geheel goeden (*boni non valde*) lijkt te zijn ontleend aan het werk *De Ciuitate Dei* van Augustinus.¹⁵

Deze gelijkenissen met eerdere visioenen, evenals het (her)gebruiken van bepaalde vertelformules en vormen van beeldspraak door Marcus, was zeer gebruikelijk en deed voor tijdgenoten niet noodzakelijkerwijs af aan de authenticiteit en kwaliteit van het werk. Sterker nog, herhaling en referentie werden vaak aangewend om de authenticiteit van een gebeurtenis te bewijzen.¹⁶ Uit verschillende bronnen blijkt dat middeleeuwse clerici zeer kritisch waren in de beoordeling van de echtheid van visioenen. De categorisering van verschillende soorten visioenen in de *Dialogen* van St. Gregorius toont dat alleen visioenen die aan bepaalde criteria voldeden in aanmerking kwamen om als goddelijke boodschap te worden opgevat, en dat het gebruik van geijkte vertelvormen en gelijkenissen met eerdere visioenen de sleutel vormden om tot die categorie te worden gerekend.¹⁷

Een interessante vraag is in hoeverre Marcus zelf een didactisch doel voor ogen had met zijn versie van het visioen. Nigel Palmer ziet de manier waarop Tundalus leert boete te doen voor zijn zonden als passend in de traditie van de Benedictijnse *Meditatio*. De gruwelijke

¹⁰ Nigel Palmer dateert het werk in 1148 (zie Palmer, p. 11.)

¹¹ Palmer, p. 10-11.

¹² E.E. Foster (red.), *Three purgatory poems: The Gast of Gy, Sir Owain, The Vision of Tundale*, Kalamazoo (2004).

¹³ C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome 1994, p. 584

¹⁴ Voor de overeenkomsten en verschillen tussen de visioenen, zie CAROZZI, p. 585 en SCHRIJVERS, *Separate But Equal: Cistercian Lay Brothers, 1120-1350*, TIJDSCHRIFT

¹⁵ Carl Watkins, *Doctrine, politics and purgation: the vision of Tnúthgal and the Vision of Owein at St Patrick's Purgatory*, *Journal of Medieval History* 22 (3), 1996, pp. 225-236, p. 230.

¹⁶ Gurevich, p. 126.

¹⁷ Idem, p. 125.

ervaring dwingt Tundalus zijn lot in het hiernamaals te overdenken, die wordt getroffen door angst het paradijs niet te kunnen bereiken, en wordt daarmee gemotiveerd tot boetedoening. Het kweken van religieuze devotie door angst middels overdenking van het leven in het hiernamaals past volgens Palmer in de Benedictijnse traditie.¹⁸ Dat de auteur tot doel heeft de lezer tot overdenking van zijn/haar lot in het hiernamaals aan te zetten blijkt duidelijk uit de tekst. Tundalus wordt aan het einde van zijn visioen gemaand zijn ervaringen in het hiernamaals te delen. Dit pleidooi tot verspreiding van het werk wordt versterkt door Marcus, die in de conclusie stelt dat hij het verhaal opschrijft zodat anderen van het voorbeeld van Tundalus kunnen leren.¹⁹ Desalniettemin lijkt Marcus zich voornamelijk te richten op de leden van de Schottenklöster in Duitsland waar hij te gast was, en niet zozeer op een lekenpubliek, blijkend uit de verwijzingen naar Ierse heiligenculten.²⁰ Daarnaast lijkt Marcus ook een politiek doel gehad te hebben, aangezien het verhaal enkele Zuid-Ierse koningen die een niet klaarblijkelijk vroom leven hadden geleid toch in het paradijs positioneert, vanwege hun steun aan de Schottenklöster.²¹

DE VERSPREIDING VAN DE VISIO TNUGDALI

Hoewel over Marcus' leven zelf verder niks bekend is, werd zijn *Visio Tnugdali* een bekend verhaal dat een veel groter publiek bereikte dan hij zich waarschijnlijk bij het schrijven van het werk had voorgesteld. Het werk is vertaald in vijftien verschillende talen, en daarmee naar taalgebieden die samen vrijwel het gehele Europese continent omvatten. Van de Latijnse versie zijn 154 manuscripten bekend, van versies in andere talen in totaal 89.²² Het zwaartepunt van de overgebleven manuscripten ligt op de Nederlanden, Frankrijk en Duitsland, wat suggereert dat de tekst in deze gebieden een grote populariteit genoot.

De verspreiding van de Latijnse versie tussen de 12e en 14e eeuw vond voornamelijk plaats in Zuid-Duitsland en Oostenrijk. De manuscripten die zijn teruggevonden in Noord-Duitsland en de Lage Landen dateren veelal uit de 15e eeuw. Verspreiding van de manuscripten lijkt niet consequent te zijn gekoppeld aan bepaalde kloosterordes, aangezien manuscripten in zowel Benedictijnse, Cisterciënzer als Augustiniaanse kloosters zijn teruggevonden.²³ Gezien het grote aantal kopieën van de tekst die uit de vijftiende eeuw stammen wordt aangenomen dat het verhaal in deze eeuw het hoogtepunt van zijn populariteit kende. Deze latere verspreiding van het geschrift staat in verband met de opkomst van verschillende hervormingsbewegingen in de geloofsgemeenschap, zoals de *Devotio Moderna* in Noord-Europa, waarin overdenking van het hiernamaals ook een belangrijke plaats innam.²⁴ Ook de Jezuïetengemeenschap gebruikte het verhaal, bijvoorbeeld in het theaterspel *Tundalus redivivus* dat in Ingolstadt werd uitgevoerd in de 17e eeuw.²⁵

De *Visio Tnugdali* is vroeg na zijn ontstaan vertaald in het Middelhoogduits. Twee vertalingen in dichtvorm, allebei in de twaalfde eeuw vervaardigd op relatief kleine afstand van Regensburg, zijn bewaard gebleven. De eerste vertaling is van de hand van een onbekende schrijver uit Mittelfranken (In het westen van Beieren), en wordt gedateerd tussen 1160 en 1190.²⁶ De tweede Duitse vertaling is van de hand van een schrijver genaamd Alber, die de tekst heeft opgedragen aan een kanunnik van het Premonstratenzerklooster in Windberg (Nederbeieren, Oost-Beieren) en is waarschijnlijk kort voor 1191 geschreven in opdracht van kloosterlingen.²⁷ De auteurs van de Duitse teksten blijven dichtbij het Latijnse origineel, maar brengen tevens wijzigingen aan die het didactische doel van de tekst benadrukken. De tekst uit Mittelfranken versterkt het idee van beweging door het hiernamaals, en verandert het Latijnse

¹⁸ Palmer, p. 14.

¹⁹ "ad utilitatem legentium" (Palmer, p. 13)

²⁰ Palmer, p. 12-13.

²¹ Watkins, p. 228-229.

²² Idem, p. 1.

²³ Idem, p. 1-17.

²⁴ Idem, p. 15-17.

²⁵ J. Müller, *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665)*, Augsburg 1930.p. 128.

²⁶ Palmer, p. 33.

²⁷ Idem, p. 36-37.

verhaal in een “religious didactic tract”.²⁸ De tekst uit Windberg is op bepaalde punten duidelijk gesimplificeerd en ingekort, waarschijnlijk om meer aan te sluiten bij de belevingswereld van een lekenpubliek. Het gedicht bevat enkele nieuwe moraliserende passages en op verschillende plekken de expliciete aanwijzing voor de lezer om de lessen die uit het verhaal kunnen worden getrokken niet te vergeten. Op Albers preciezere omschrijving van de verbinding tussen straf en zonde wordt bij de tekstanalyse ingegaan. Na deze vroege vertalingen zijn lange tijd geen nieuwe vertalingen verschenen. Latere vertalingen in het Duits, Frans en Nederlands dateren vreemd genoeg allen van de late veertiende en vijftiende eeuw.

De invloed van de *Visio Tnugdali* in de vijftiende en zestiende eeuw laat zich aflezen aan de vele verwijzingen naar het verhaal in teksten uit die periode. Ridder Tundalus werd aangehaald in verschillende *exempla* (korte verhandelingen met een morele boodschap) en in verzamelingen van religieuze teksten. Tundalus wordt genoemd in preken, onder andere door Luther, en krijgt bijrollen in andere verhalen over het hiernamaals.²⁹ Geïllustreerde manuscripten laten zien dat ook beeldend kunstenaars werden geïnspireerd door het visioen. Het geïllustreerde manuscript *Les Visions du Chevalier Tondal* (ca. 1470), beter bekend als de *Getty Tondal*, bevat een twintigtal illustraties die de door Tundalus aanschouwde taferelen op aangrijpende wijze weergeeft.³⁰ De opdracht tot het maken van het werk kwam van de Bourgondische vorst Karel de Stoute (1433-1477) en zijn vrouw Margaretha van York (1446-1503). Diverse schilders gebruikten de tekst als inspiratiebron voor hun weergave van het hiernamaals. Scènes in de *Visio Tnugdali* tonen overeenkomsten met de infernale taferelen in schilderijen van Hieronymus Bosch, die zich hoogstwaarschijnlijk door het werk liet inspireren. Verschillende imitaties van Bosch dragen de titel *Visio Tondali*.³¹

DE VISIO TNUGDALI ALS HISTORISCHE BRON

De geschiedenis van de Europese middeleeuwen is onlosmakelijk verbonden met de opkomst en ontwikkeling van het Christendom. We vinden het christelijke geloof als *Leitmotif* terug in vrijwel alle bronnen die ons over de Europese middeleeuwen kunnen vertellen. Deze bronnen zijn meestal van kerkelijke hand, en verhalen veelal over gebeurtenissen die nu zouden worden geduid als politieke en militaire geschiedenis. De geschiedenis van de middeleeuwen komt tot ons vanuit een *top-down* perspectief. Het ‘gewone leven’ is een interessant studieobject voor historici, en over de aard van de religiositeit in het dagelijks leven van de Middeleeuwse Europeaan wordt dan ook veel gespeculeerd. De interpretatie van geschreven bronnen met het oog op een dergelijke onderzoeksvraag is echter niet eenvoudig. Omdat de meeste middeleeuwse bronnen van kerkelijke aard zijn, zijn we geneigd op basis van die bronnen aan te nemen dat het Christelijke geloof werd weerspiegeld in alle aspecten van het middeleeuwse leven, zonder echt te weten of we te maken hebben met het religieuze wereldbeeld dat de clericus-schrijver op zijn onderwerp projecteert, of met daadwerkelijke religieuze gedragingen van het onderwerp zelf. Met betrekking tot de adellijke mens kan deze aanname kan nog wel enigszins ‘empirisch’ worden getest, aangezien er ook van hun hand bronnen zijn overgebleven waarin we iets kunnen lezen over hun religieuze denken. Diezelfde aanname kunnen we echter niet probleemloos uitbreiden naar het leven van de ‘gewone’ middeleeuwse mens, die niet tot ons spreekt middels de beschikbare bronnen, en in de meeste gevallen überhaupt niet las of schreef. De *Visio Tnugdali* is een schoolvoorbeeld van bovenstaand probleem. De indirecte manier waarop de gedachtenwereld van Tundalus aan ons wordt gepresenteerd laat ruimte voor alle mogelijke vertroebeling. Hypothetisch gezien zou het verhaal een compleet realistische weergave kunnen zijn van de dromen van een ridder. Het is echter ook mogelijk dat het verhaal van begin tot einde door de schrijver is bedacht, en dat Tundalus überhaupt niet bestaan heeft. De centrale vraag bij het lezen van de *Visio Tnugdali* is

²⁸ Bäuml, p. 118.

²⁹ Van alle bekende vormen van indirecte verspreiding geeft Palmer (Palmer, p. 191-220) een overzicht.

³⁰ In becommentarieerde versie uitgegeven door het Getty museum uitgegeven als: T. Kren, R.S. Wieck (red.), *The Visions of Tondal. From the library of Margaret of York*. Los Angeles (2012). Op de website van het Getty museum kan het manuscript worden ingezien: The J. Paul Getty Museum, <<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=1771>> (18 januari 2014).

³¹ Zie onder anderen het werk *Visio Tondali* in Lázaro Galdiano (1510-1520, Madrid, schilder onbekend)

dan ook of de lezer wordt toegesproken door Marcus, de schrijver, of door Tundalus, de visionair.

De vroege historische benadering van het werk kent een overwegend bibliografische aanpak, waarbij verschillende historici pogingen hebben ondernomen om de meest oorspronkelijke versie van de Latijnse tekst te identificeren. In de jaren '70 heeft de eerder genoemde Britse historicus Nigel Palmer de verspreiding van de Duitse en Nederlandse vertalingen van de *Visio Tnugdali* onderzocht en in kaart gebracht.³² In zijn beschrijvingen van de verschillende vertalingen probeert Palmer de verschillen tussen de Latijnse en vertaalde versies van de *Visio* te verklaren. Met deze nadruk op de vertaaltraditie van het werk benadert Palmer de bron op een zeer descriptieve en literatuurkritische wijze, zonder al te veel aannames te doen over de koppeling tussen de inhoud van de tekst en de gedachtewereld van de middeleeuwse lezer. Toch probeert hij het belang van het werk wel in historische context te zien, en benadrukt hij dat verschillende vertalingen een meer evident kerkelijk-didactisch doel lijken te kennen. Palmers indrukwekkende catalogus laat zien dat de *Visio Tnugdali* in de 14^e en 15^e eeuw een grote verspreiding kende, die hij verklaart door aan te nemen dat het werk in die periode populair werd in kringen van kerkelijke hervormingsbewegingen.³³ Palmer benadert de bron als een instrument van religieuze instructie en veronderstelt hiermee een didactische motivatie bij Marcus en de zijnen, maar doet geen poging de gedachtewereld van de middeleeuwse lezer te betreden.

In de jaren '80 werd door historici gepoogd de koppeling naar het middeleeuwse lekenpubliek wel te maken. Deze ondernemingen zijn deels afkomstig uit de Franse *Annales*-school, waarin de nadruk ligt op de identificatie van ontwikkelingen 'van lange duur' in sociale structuren, en niet op de geschiedenis van politieke en militaire ontwikkelingen op korte termijn. Jacques Le Goff, een van de voornaamste historici in de traditie van de *Annales*, heeft in zijn werk *La naissance du purgatoire*³⁴ aandacht besteed aan de *Visio Tnugdali* en bestudeerde deze tekst als schakel in de ontwikkeling van het concept van het *Purgatorium*, dat in vroeg-Christelijke weergaven van het hiernamaals niet voorkomt en in de dertiende eeuw wordt gecanoniseerd. De *Visio Tnugdali* wordt door Le Goff beschouwd als een voorbeeld uit een lange traditie van visioensteksten die over de eeuwen heen zijn opgeschreven en een langzame ontwikkeling en concretisering van het beeld van het hiernamaals vertonen. Volgens hem zijn bepaalde aspecten uit deze visioenen representatief voor de ontwikkeling die het denken over het hiernamaals in de 12^e eeuw doormaakte. Deze aanpak suggereert dat Le Goff de gedachtewereld van de middeleeuwse lezer probeert te distilleren uit dergelijke teksten. Hoewel hij de twijfelachtige descriptieve waarde van visioensteksten niet expliciet noemt, plaatst hij wel enige kanttekeningen bij de bestudering van middeleeuwse *culture populaire* door de bril van deze teksten. De opname van het vagevuur als *troisième lieu* in het christelijke hiernamaals is volgens hem een proces geweest waarin een heidens element onder druk van de lekenbevolking in de kerkelijke orthodoxie, die op haar beurt open stond voor deze invloed, toegevoegd werd.³⁵ Hoewel het niet mogelijk is te reconstrueren welke rol de volkscultuur precies heeft gespeeld in dit proces, is het volgens Le Goff evident dat haar invloed groot moet zijn geweest,³⁶ en dat sporen ervan aanwezig moeten zijn in teksten zoals de *Visio Tnugdali*, die zijn geschreven in de periode waarin het bovengenoemde proces voltooid werd. Omdat Le Goff de bron gebruikt om de ontwikkeling van een geloofselement te volgen, en niet om de gedachtewereld van de middeleeuwse mens te karakteriseren, kan hij het zich veroorloven om in het midden te laten wie het is – Tundalus of Marcus – die tot ons spreekt door de *Visio Tnugdali*.

Verschillende andere historici hebben in navolging van Le Goff de *Visio Tnugdali* bestudeerd in de context van het veelomvattende corpus van middeleeuwse visioenen, en zien de bron eveneens als een weergave van de zich ontwikkelende eschatologische traditie binnen het christendom. De Oostenrijkse Peter Dinzelbacher richt zich op de geloofservaring van de

³² N.F. Palmer, *Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Latter Middle Ages*, München 1982, p. 11.

³³ Idem, p. 15-17.

³⁴ J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Gallimard 1981.

³⁵ Idem, pp. 25-27.

³⁶ Ibidem

middeleeuwer en zijn/haar preoccupatie voor het hiernamaals, maar plaatst veel kanttekeningen bij het gebruik van visioensteksten als instrument om de denkwereld van de lezer te reconstrueren. Hij stelt dat de onzekerheden en angsten inzake het leven na de dood door de kerk werden gebruikt om gehoorzaamheid en vroomheid af te dwingen, onder andere middels verhalen van visioenen.³⁷ Dinzeltbacher onderstreept hiermee de belerende intenties van de clericale auteurs van dergelijke werken. Hij erkent evenwel ook andere motivaties voor het verschijnen van visioenteksten. Hij stelt dat de verklarende kracht van visioenen erg groot was, omdat het de middeleeuwer in staat stelt het wisselende geluk van mensen tijdens het leven te accepteren, aangezien iemands aardse lotgevallen niet ter zake doen en de uiteindelijke bestraffing of beloning in het hiernamaals nog volgt.³⁸ Daarnaast vermeldt Dinzeltbacher dat de beslommingen van Tundalus ook ter amusement konden dienen.³⁹ De Franse historicus Claude Carozzi richt zich voornamelijk op een verklaring voor de populariteit van visioenen gedurende de vroege middeleeuwen, en laat zien dat de interesse voor deze verhalen een hoogtepunt kende tussen de late zevende en de 12^e eeuw.⁴⁰ De *Visio Tnugdali* valt volgens deze lezing aan het einde van de hoogtijdagen van het visioen. De verklaring die Carozzi geeft voor deze tendens is dat er in de vroegchristelijke traditie nog geen individueel laatste oordeel bestond (over het lot van zowel levenden als doden werd geoordeeld aan het eind der tijden), en dat in de twaalfde en dertiende eeuw de grens tussen het rijk der levenden en het hiernamaals dusdanig permeabel was geworden (en gedetailleerde informatie over het hiernamaals in de kerkelijke leer voorhanden was) dat een reis door het hiernamaals tijdens het leven zijn bijzonderheid verloor.⁴¹

Een geheel andere benadering tot de *Visio Tnugdali* en andere visioenen hanteert de Russische historicus Anton Gurevich, die probeert te beargumenteren dat het in visioenen niet zozeer de visionair zelf is die tot ons spreekt, als wel de volkscultuur waar zijn visioen een product van is. In zijn werk *Medieval Popular Culture*⁴² poogt Gurevich het hiernamaals weer te geven zoals het er uitzag voor de middeleeuwse leek. Hij betoogt dat visioenen voor een breed publiek geschreven werden, en daarom geschikte instrumenten zijn om de gedachtewereld van dat publiek te bestuderen. Hoewel deze aanpak compleet voorbij lijkt te gaan aan de mogelijkheid dat het visioen geheel aan Marcus' fantasie is ontsproten, is Gurevich zich wel degelijk bewust van de "practical aims, edifying or political"⁴³ van visioensteksten. Toch stelt hij dat visioenen uitermate bruikbaar zijn voor het bestuderen van de middeleeuwse volkscultuur, en zijn argumentatie hiervoor vertoont overeenkomsten met die van Le Goff. Volgens Gurevich toont het opgeschreven visioen de wereldvisie van een leek (de visionair) opgenomen in een christelijke context.⁴⁴ Het visioen van de leek, afkomstig uit een "heidense" hiernamaalscultus, is hierbij gekleurd en geduid door de pen van de clericus, maar de essentie van dat visioen blijft zichtbaar.

Gezien de verschillende historiografische benaderingen tot de bron blijft de vraag bestaan hoe de *Visio Tnugdali* op een kritische maar waardevolle manier benaderd kan worden. De onzekerheid over de descriptieve waarde van de bron leidt snel tot scepsis en werkt een meer literatuurhistorische benadering van het werk in de hand, waarin het kan worden bestudeerd zonder het doen van riskante uitspraken over de gedachtewereld van de mensen die het lazen. De verleiding iets te weten te kunnen komen over het religieuze denken van Tundalus en zijn gelijken is echter dusdanig groot dat verschillende historici de uitdaging zijn aangegaan om de bron te interpreteren als uiting van middeleeuwse volkscultuur. De huidige beschouwing van de *Visio Tnugdali* zal een middenweg kiezen tussen laatstgenoemde

³⁷ "Es ist so vollkommen klar, dass die eschatologische Ängste und Hoffnungen mittelalterlicher Menschen im Interesse der Herrschenden instrumentalisiert wurden". Dinzeltbacher, p. 173.

³⁸ Idem, p. 172.

³⁹ Idem, p. 171.

⁴⁰ Zie Carozzi

⁴¹ V.I.J. Flint, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. By Claude Carozzi. *The Journal of Ecclesiastical History*, 1997 (48), pp. 331-333.

⁴² A. Gurevich, *Medieval popular culture: Problems of belief and perception* (vert. J. Bak en A. Hollingsworth), Cambridge 1988.

⁴³ Idem, p. 110.

⁴⁴ Idem, pp. 110-111.

benadering en de sceptische benadering. De onderzoeksvraag van deze scriptie richt zich op de lessen die een middeleeuwse strijder uit de tekst zou kunnen hebben geleerd, en heeft daarom betrekking op de intenties van de schrijver, Marcus, en alle latere vertalers en verspreiders van het werk. Het zijn hun didactische intenties, en de mogelijke invloed die zij hadden op de denkwereld van de middeleeuwse strijder, die in het volgende hoofdstuk zullen worden beschreven.

ANALYSE: DE VISIO TNUGDALI ALS RELIGIEUS DIDACTISCH INSTRUMENT

In dit hoofdstuk zal worden ingegaan op de elementen van de Visio Tnugdali die de veronderstelde didactische functie van het werk karakteriseren, en zullen deze elementen worden beoordeeld op hun relevantie voor het leven van middeleeuwse strijders. Ten eerste zal op de vorm van het werk worden ingegaan, en vervolgens zal de inhoud van het verhaal uitgebreid worden besproken.

Bij deze beschrijving zal gebruik worden gemaakt van de “Advocates’ Manuscript”, een Middelenlengelse vertaling van de bron in dichtvorm, stammend uit de periode 1425-1450,⁴⁵ die op verschillende punten afwijkt van het bijna 300 jaar oudere origineel. Er is gekozen voor deze vertaling in plaats van het Latijnse origineel aangezien dit origineel voornamelijk was bedoeld voor een klein lezerspubliek van (Ierse) kloosterlingen in Duitsland.⁴⁶ De bredere verspreiding van de Latijnse manuscripten volgt pas later en bereikt een piek in de 14^e en 15^e eeuw, die samenvalt met het verschijnen van het merendeel van de vertalingen.⁴⁷ Zoals eerder vermeld waren deze vertalingen eenvoudiger en hadden zij een duidelijker “prekend” en belerend karakter, waarschijnlijk met als doel een breder lekenpubliek te bereiken. Omdat deze analyse poogt het didactische effect van de *Visio Tnugdali* op strijders te reconstrueren, is het noodzakelijk een vertaling als uitgangspunt van de analyse te gebruiken. De keuze voor deze specifieke vertaling is ingegeven door het feit dat deze versie een van de weinigen is waarin de reis van Tundalus wordt ingedeeld. Deze indeling, die noch in de Latijnse manuscripten noch in de meeste vertalingen is aangebracht, bestaat uit tien *Passus* (letterlijk: “stappen”) en zeven *Gaudia* (“vreugden”), gevolgd door een *Reversio Animae* (“terugkeer van de ziel”).⁴⁸ Hoewel deze indeling kunstmatig is, volgt hij de tekst nauwgezet en biedt hij een geschikt handvat voor een tekstuele analyse per “hoofdstuk”. Indien relevant voor de analyse zal soms ook naar andere versies van de tekst worden gerefereerd.

DE VORM VAN DE VISIO TNUGDALI

De vertelvorm van de *Visio Tnugdali* en vergelijkbare visioenteksten lijkt zich voor een didactisch doel te lenen, zoals al in de inleiding van dit stuk werd aangegeven. In formele zin volgen veel visioenen een vaststaande serie gebeurtenissen, waarin bepaalde motieven kunnen worden teruggevonden die zich tot een stereotiepe vorm laten samenvatten:⁴⁹ (1) Een visionair wordt bevangen door ziekte en sterft. (2) Met het sterven passeert de ziel van de visionair de grens van het hiernamaals en ontmoet het engelen en demonen, die een afweging maken tussen de zonden en goede daden van de ziel, die voor de visionair negatief of positief kan uitpakken. (3) De visionair reist, meestal meegevoerd door een engel, door het hiernamaals waarbij hij de lotgevallen van de zondige zielen aanschouwt. De straffen die deze zielen ondergaan worden gekenmerkt door een repetitief karakter en worden in verschillende visioenen op een opvallend vergelijkbare manier beschreven: Zielen worden bijvoorbeeld verbrand in een put die lijkt op een smidse, worden herhaaldelijk verorberd en weer in elkaar gezet door reuzen en demonen, worden vanaf een hoge brug door demonen een donkere stroom ingetrokken, worden gemarteld door een continue afwisseling tussen extreme hitte en koude, en in bepaalde gevallen worden zielen gecastreerd. Deze martelingen spelen zich meestal af in verschillende ruimtes, die niet in een duidelijke topografische verhouding tot elkaar staan. (4) Na te zijn meegevoerd door de verblijfplaatsen van zondaars wordt de visionair naar het Paradijs geleid. Vaak moet er een muur gepasseerd worden om hierin terecht te komen. In

⁴⁵ Dit manuscript (National Library of Scotland MS Advocates' 19.3.1, fols. 98r-157v. [c. 1425-1450]), is in zijn geheel opgenomen in: E.E. Foster (red.), *Three purgatory poems: The Gast of Gy, Sir Owain, The Vision of Tundale*, Kalamazoo (2004).

⁴⁶ Zie Palmer, p. 12-13 en Watkins, p. 228-229.

⁴⁷ Palmer, p. 1.

⁴⁸ Iedere *Passus* betreft een tafereel van bestraffing van zondigen, en zouden *post hoc* als verschillende onderdelen van “Vagevuur” en “Hel” betiteld kunnen worden. De *Gaudia* tonen de kleine ontberingen van hen die “binnen enkele jaren” in het Paradijs zullen worden opgenomen, en tenslotte de verschillende ruimtes van het Paradijs zelf.

⁴⁹ Deze vorm is gebaseerd op een omschrijving van het fenomeen door Gurevich (Gurevich, p. 123)

deze paradijselijke oorden wordt de visionair verwelkomd door zoete geuren, gezang van engelenkoren, en ziet hij zielen, gekleed in prachtige gewaden, die in een staat van ultiem geluk verkeren. (5) Vaak ontmoet de visionair de zielen van overleden wereldlijk heersers en maakt hij melding van hun lot in het hiernamaals. (6) De visionair wordt met tegenzin teruggedleid naar zijn aardse bestaan en besluit daarna (vaak op advies van zijn gids) zijn leven te beteren om voor zichzelf een paradijselijk leven na de dood te garanderen, en om zijn verhaal na te vertellen met het oog op de zieleheil van zijn medemensen.

De *Visio Tnugdali* lijkt de vorm aan te nemen van een waarschuwing. Tundalus, een zondig mens, wordt tijdelijk uit het leven gehaald om hem te tonen welke gruwelen hem te wachten staan na zijn uiteindelijke dood. Hij wordt omschreven als een ridder,⁵⁰ met een uitgebreide serie zonden op zijn kerfstok die in de inleiding worden opgesomd en het volledige pallet van de zeven christelijke zonden omvatten.⁵¹ Ondanks zijn zondigheid is het nog niet te laat. Sterker nog, Tundalus krijgt te horen dat God hem een les wil leren die hem ondanks zijn zondige leven alsnog toegang tot de hemel kan verschaffen. Hij wordt door zijn gids dan ook tijdelijk blootgesteld aan enkele specifieke straffen die hij na zijn dood voor langere duur zal moeten ondergaan als bestraffing van zijn zonden (op de specifieke zonden die de auteur noemt wordt in het volgende hoofdstuk ingegaan). De engel geeft hem een voorproefje van deze straffen maar 'redt' Tundalus van het volledig ondergaan van de straf door hem mee te voeren naar een volgend schouwspel. Dit wordt het meest evident bij de straf waarbij de zondaar de taak krijgt een door hem gestolen voorwerp over een lange, handpalmbrede brug te tillen, die is gespannen over een stroom waarin een groot monster huist. Tundalus blijkt eens een koe te hebben gestolen en ziet zich gedwongen het vee over de brug te leiden. Deze passage is interessant omdat het een van Tundalus' zondes direct relateert aan een straf die hem in het hiernamaals te wachten staat, en vormt deel van de tendens in het verhaal waarin zondaars voor hun specifieke zonden worden bestraft.

Enmaal aangekomen in de verblijfplaatsen van de 'goede zielen' krijgt Tundalus een recept aangereikt voor redding in het hiernamaals. Hij ontmoet zielen van diverse bekende en onbekende overledenen die zich allemaal verzekerd hebben van toegang tot het paradijs, en de manier waarop ze dat hebben gedaan wordt uitgebreid toegelicht. Zoals er voor bepaalde categorieën zonden specifieke straffen bestaan, lijkt ook het paradijs een indeling te kennen waarbij zielen in bepaalde ruimtes worden geplaatst naar gelang de aard van hun verdiensten in het leven. Tundalus wil niet weg uit dit paradijselijke oord en krijgt nog eenmaal de instructie van zijn gids dat hij er alleen in zal terugkeren als hij zijn zondige leven zal beteren. Hierop keert Tundalus terug naar zijn lichaam met de vastberadenheid om een goed leven te leiden en te boeten voor zijn zonden.

STRAF EN ZONDE IN DE VISIO TNUGDALI

Bij de bespreking van de didactische vorm van de *Visio Tnugdali* werd duidelijk dat bepaalde zonden en goede daden in het verhaal worden gekoppeld aan specifieke bestraffingen en beloningen die de pleger te wachten staan in het hiernamaals. De *Visio Tnugdali* is een van de weinige visioenteksten waarin een dergelijke koppeling zo duidelijk naar voren komt.⁵² Met het oog op de hypothese dat de schrijver van de *Visio Tnugdali* een didactisch doel voor ogen had, is het interessant om meer te weten te komen over de selectie van zonden en goede daden die in het werk wordt gemaakt. In dit hoofdstuk zal de tekst worden samengevat met het oog op deze selectie van zonden en goede daden, om zo deze didactische component uit het verhaal te isoleren.

⁵⁰ Tundalus wordt in de titel van de Latijnse versie beschreven als miles ("Visio Tnugdali militis"), zie: O. Schade (red.), *Visio Tnugdali*, Libraria Orphanotrophei, 1869. p. 1. In de Getty Tundal wordt Tundalus aangeduid als *Chevalier* (Kren & Wieck, p. ii).

⁵¹ Foster, "introduction".

⁵² Ibidem, tevens: Le Goff, p. 258.

Introductie

Na een *salutatio* en korte samenvatting van het verhaal, die aanzienlijk verschillen per versie, wordt de hoofdpersoon van het verhaal geïntroduceerd. Tundalus is een uitgesproken zondig persoon, en zijn zonden worden dan ook bij naam genoemd:

*He was ryche ynow of ryches,
But he was poore of all gudnesse.
He was ay full of trychery,
Of pride, of yre, and of envy.
Lechery was all his play,
And gloteny he loved ay.
He was full of covetyse
And ever slouthe in Goddus servyse.
Nou warkus of mercy wold he worch;
He lovyd never God, ne Holy Chyrch.
With hym was never no charyté;
He was a mon withowton pyté.
He loved well jogelars and lyers.
He mayntyniod ay mysdoers.
He lovyd ay contact and stryve.
Ther was non holdyn wors on lyt.⁵³*

Na deze opsomming begint het verhaal. Opvallend is dat de toeschouwer direct getuige is van Tundalus' zondigheid, aangezien we het leven van de ridder binnenvallen terwijl hij op bezoek is bij een arme maar zeer gastvrije boer aan wie hij paarden heeft verkocht, en die niet in staat is de daarvoor uitstaande betaling binnen de afgesproken termijn te voldoen. Hij weigert het verzoek van de boer om uitstel van betaling eerst, en wil in ruil voor het uitstel een hogere prijs voor de paarden ontvangen. Tundalus blijkt dus een woekeraar te zijn. De boer stemt toe en biedt hem⁵⁴ een maaltijd aan, tijdens welke Tundalus dood neervalt.⁵⁵

I Passus - Overgang naar het hiernamaals

Tundalus' ziel verlaat zijn lichaam en komt in een onbekende ruimte terecht, waar demonen hem direct belagen en hij een engel⁵⁶ ontmoet. Deze vertelt hem over het doel van zijn verblijf:

*But in me trystys thu ryght nocht.
But Goddus mercy schall thee save,
Allthaff thu servydyst non to have.
Bot Y woll welle that thu wytte,
Thee behovynt fyrst an hard fyght.⁵⁷*

Alhoewel Tundalus tijdens zijn leven zijn God heeft verloochend, krijgt hij alsnog een kans Gods genade te winnen, maar niet zonder daar hard voor te zullen moeten werken. De engel redt Tundalus van de demonen, die in luid protest eisen dat Tundalus de straf zal ondergaan die hij heeft verdiend.

II Passus - Moordenaars

Direct na het ontvluchten van de demonen passeren Tundalus en de engel een dal waarin zielen geroosterd worden op gloeiende ijzeren staven. De engel meldt dat deze straf is voorbehouden voor moordenaars en medeplichtigen aan moord.

⁵³ National Library of Scotland MS Advocates' 19.3.1, fols. 98r-157v (voorts afgekort als "MS Advocates"), 21-36.

⁵⁴ Was Tundalus alleen of in gezelschap? In de Getty Tondal is op de illuminaties een groep mensen zichtbaar die als het gevolg van Tundalus worden gezien, maar in de tekst worden zijn vrienden niet als aanwezigen genoemd

⁵⁵ MS Advocates', 61-94.

⁵⁶ In de vroegere manuscripten is dit Tundalus' guardian angel, St. Ruadan. In Ierland, en hoogstwaarschijnlijk ook in het Schottenkloster te Regensburg genoot deze heilige enige bekendheid. Dat hij bij een breder publiek onbekend was is waarschijnlijk de reden geweest dat zijn naam in sommige latere versies is veranderd (Palmer, p. 13).

⁵⁷ Idem, 256-260.

III Passus - Dieven en leugenaars

Hierna begeven de engel en Tundalus zich naar een berg die aan de ene zijde ijsig koud en aan de andere zijde gloeiend heet is, en waarop zielen door demonen van de ene kant naar de andere gejaagd worden. Deze straf blijkt voorbehouden aan dieven en leugenaars.⁵⁸

IV Passus - De brug van de hoogmoedigen

Het volgende tafereel is een brug, gespannen tussen twee hoge bergen die van elkaar worden gescheiden door een onmetelijke diepte waaruit zwaveldampen omhoog komen. Tundalus ziet zielen van hoogmoedigen (“prowd men and bostus.”) in de diepte vallen terwijl temidden van de ongelukkigen een priester, gekleed in pelgrimskledij en met een palmbiad in zijn hand, op eigen kracht de overkant haalt. Opvallend is dat de pelgrimstatus van de priester wordt benadrukt en opgevoerd als reden van zijn succesvolle overtocht: “Ryght as he on erthe had gon, He passyd over be hymselfe alon.”⁵⁹

V Passus - Het monster Acheron

Acheron is een onverzadigbaar monster dat zielen van alle begerigen verorbert. Deze wederkerigheid waarin de zielen van onverzadigbaren door de onverzadigbaarheid van een ander zullen worden gestraft was al aanwezig in het Latijnse origineel, waarin naar het bijbelboek Job wordt verwezen (“A beast shall swallow the covetous”) maar wordt in vertalingen van het werk, met name in de Middelhoogduitse versie van Alber meer op de voorgrond geplaatst. Het karakteriseren van de straffen in het hiernamaals op basis van de *lex talionis*, een rechtvaardigheidsopvatting gebaseerd op vergelding door wederkerigheid, die vaak met Oud-testamentische vertellingen in verband wordt gebracht, wordt door Alber veel meer naar de voorgrond gebracht. Palmer laat zien dat de Alber deze wederkerigheid ook explicieter maakt in de vorige scène, waar hij letterlijk stelt dat Plegers van hoogmoed diep zullen vallen.⁶⁰ Twee reuzen uit de Ierse folklore staan als pilaren tussen de slaganden van het beest, als straf voor het feit dat ze niet volgens Gods wet geleefd hebben. De engel vergelijkt Tundalus met de reuzen, hij heeft immers op vergelijkbare manier geleefd. In dit stadium van het verhaal ondergaat Tundalus voor het eerst zelf een straf. De engel verdwijnt plots van zijn zijde, en Tundalus wordt de bek van het monster ingesleept en verorbert. In de bek van het beest verschijnt de engel weer, die de geschokte Tundalus wegvoert naar een veilige plek.⁶¹

VI Passus - De brug der dieven

Vervolgens komen Tundalus en de engel aan bij een lange brug, waarvan het beloopbare gedeelte zo breed is als een handpalm en bezaait is met scherpe uitsteeksels. Onder de brug bevindt zich een stroom waarin een monster huist die de vallende zielen opwacht. Aan de overzijde van de brug ziet Tundalus een man die zich met een baal stro aan de oversteek waagt. Tundalus leert dat de oversteek een straf is die (wederom) voorbehouden is voor dieven, die de brug moeten oversteken met hetgeen ze gestolen hebben. Hoewel Tundalus al eerder een straf voor dieven tegenkwam, lijken de in deze passage bedoelde dieven tot een bepaalde categorie behoren. Aanvankelijk wordt gesteld dat alle dieven hier worden gestraft ongeacht of het slachtoffer “Lewd or leryd, or Holy Kyrke” is. Hierna wordt echter gesteld dat allen die van de kerk hebben gestolen, of op een andere manier een heilige plek hebben geschonden, hier hun straf zullen vinden. De man op de brug heeft zijn baal stro dan ook gestolen van de kerk. Tundalus zelf staat een verrassing te wachten. Hij stal van een vriend eens een koe, en zal deze nu naar de overzijde moeten leiden. Opvallend genoeg is Tundalus zelf schuldig aan diefstal van niet-kerkelijk bezit. Tundalus waagt zich aan de oversteek, maar komt in de problemen als hij op de brug de man met de strobaal tegenkomt. Ze

⁵⁸ Idem, 357-388.

⁵⁹ Idem, 421-422.

⁶⁰ Palmer, p. 40-41. Palmer toont aan dat Alber een passage toevoegt die dit element van vergelding toevoegt in de scène op de brug: “*diu buoze in gesetzet wart durch onrechte hôhvert: die hie ze hôhe stîgent, daz sint die dort nîgent*”. In de hier gebruikte middelengelse vertaling is een dergelijke toevoeging afwezig.

⁶¹ MS Advocates', 435-554.

raken in discussie en Tundalus dreigt in de stroom te vallen, waarop hij in paniek raakt,⁶² en de Engel hem wederom redt. Hier wordt een rechtvaardigheidsconcept geïntroduceerd waarin de zwaarte van de gepleegde zonde de strafmaat bepaalt. Tundalus protesteert tegen de straf, hij heeft de koe immers teruggebracht naar haar eigenaar. De engel geeft aan dat Tundalus strafverlichting zal krijgen omdat het bezit is teruggekeerd aan de eigenaar.⁶³ Eerder wordt ook aangegeven dat de zwaarte van deze straf afhankelijk is van de zwaarte van de gepleegde zonde.⁶⁴ De aard van de straf suggereert dit ook, het is verleidelijk om te denken dat het mensen die meer gestolen hebben zwaarder zal vallen om met alle gestolen waar de oversteek te maken.

VII Passus – Het brandende gebouw

Het volgende station is een groot gebouw dat in vuur en vlam staat, en waarin de zondige ziel allerlei lijfelijke straffen te wachten staan. Tundalus ondergaat de straf, die niet in verband wordt gebracht met een specifieke zonde. Wel wordt na het ondergaan van deze straf uitgelegd dat de zielen van personen die relatief maar niet geheel zondenvrij zijn voor kortere tijd worden blootgesteld aan verschillende straffen alvorens het Paradijs te bereiken. Dit concept impliceert dat er in het beeld van het hiernamaals een soort *Purgatorium* aanwezig is.

VIII Passus – Zondige clerici

Het volgende schouwspel betreft een enorm duivelachtig monster (met ijzeren klauwen en vleugels) dat, gezeten in een bevroren meer zielen verorbert en weer uitspuugt, waarna de zielen van binnenuit worden geconsumeerd door slangen. Dit gruwelijke schouwspel, zo krijgt Tundalus te horen, is bedoeld voor clerici die de regels van hun klerikale orde overtraden, en met name diegenen die zich overgaven aan vleselijke lusten. Zonder verdere uitleg krijgt ook Tundalus, ook al is hij zelf geen geestelijke, de straf toebedeeld.⁶⁵

IX Passus – De Helse Smidse

De helse smidse wordt geleid door de Romeinse god Vulcanus, die zielen bewerkt op het vuur als waren zij stukken ijzer. De doelgroep van deze straf zijn de zielen van de mensen die de god Vulcanus tijdens het leven volgden. Aangezien Vulcanus in sommige middeleeuwse werd gezien als de belichaming van de vleselijke lusten⁶⁶, lijkt het dat hier bedoeld wordt op plegers van overspel. Tundalus zelf moet de straf ook ondergaan.

X Passus – De Hel en Satan

Het laatste gedeelte van de reis door de verblijfplaats van de zondigen brengt Tundalus naar een plek die consequent als “Helle” wordt aangeduid.⁶⁷ De hel wordt omschreven als een diepe put waarin Satan huist. Satan wordt in superlatieven beschreven als een monster van reusachtige omvang dat zielen verorbert.⁶⁸ De engel beschrijft de zielen die in deze hel verblijven als behorende tot mensen, zowel leken als kerkelijken “That forsakyth Goddus law (...) That lovyth synne and cursyd warkys”.⁶⁹ Op de opmerking na dat machtigen die de armen lieten lijden⁷⁰ zullen eindigen in de hel worden er verder geen categorieën zondaars genoemd. Twee belangrijke verschillen tussen de “Hel” en de eerdere plaatsen van bestraffing zijn de mate van straf (de straf in de Hel is zwaarder), maar ook de oneindigheid van de straf in de “Hel”. Hoewel het niet duidelijk wordt gecontrasteerd met de straffen die eerder aan bod kwamen lijkt dit een Vagevuur-Hel onderscheid te suggereren tussen *Passus I-IX* en *Passus X*.

⁶² “Thei wepton sore. Gret dele ther was, For nowdur myght lette odor pas” (MS Advocates’, 681-682))

⁶³ Idem, 637-638.

⁶⁴ Idem, 603-604.

⁶⁵ Idem, 960-972.

⁶⁶ Deze associatie wordt onder anderen beschreven door de 12e eeuwse Bernardus Silvestrus. Zie H. David Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. Chicago (1998).

⁶⁷ MS Advocates’, 1160, 1218, 1230, 1235. In de Latijnse versie als “Infernus” (zie Schade, p. 14).

⁶⁸ Idem, 1315-1318.

⁶⁹ Idem, 1427-1429.

⁷⁰ Idem, 1437-1439.

Primum Gaudium

Om de verblijfplaats van de geredde zielen te bereiken passeren de Engel en Tundalus een muur, aan de binnenzijde waarvan enkele ongeklede geredde zielen staan (de *mali non valde*), die nog een kleine hoeveelheid straf dienen te ondergaan door ongekleed koude, wind, honger en dorst te ondergaan. Deze straf is weer passend voor de zonde die ze hebben begaan: Deze personen leefden een eerlijk leven maar gaven te weinig voedsel en kleding aan de armen. Na het passeren van een poort komen de Engel en Tundalus in een bloemenweide, met vrolijk zingende zielen, die zich voeden aan de bron des levens, die de ouden jong maakt en honger en dorst voorkomt. De Engel legt uit dat ook deze zielen (de *boni non valde*) Gods oordeel nog moeten afwachten om het feitelijke paradijs te kunnen betreden.

II Gaudium

Verderop (van een duidelijk afgebakende nieuwe locatie is geen sprake) komt Tundalus enkele Ierse heersers tegen die hij tijdens het leven gekend heeft, en die ook tot de *boni non valde* behoren. Het betreft hier Conchobhar Ua Briain, Koning van Thomond 1127-1142, Donnchadh Mac Carthaigh, Koning van Thomond 1127-1142 en Cormac Mac Carthaigh, koning van Desmond 1124-1138.⁷¹ Het noemen van deze koningen heeft een speciale relevantie voor de context waarin het verhaal werd opgeschreven: ze gaven financiële steun aan het Benedictijnenklooster in Regensburg waar Marcus het verhaal opschreef.⁷² Bepaalde elementen uit deze passages zijn alleen te begrijpen vanuit deze context. Nigel Palmer wijst op de passage waarin Tundalus een lege troon ziet die is gereserveerd voor een binnenkort te overlijden mens, en suggereert dat deze bedoeld is voor de abt van het aan het "Schottenklooster" gelieerde Sint-Jacobusklooster, die waarschijnlijk overleed tussen het tijdstip waarop Tundalus het verhaal zou hebben verteld en het moment dat het door Marcus werd opgeschreven. Deze passages, mogelijkerwijs uitingen van Marcus' preoccupatie met de verhoudingen binnen de kloosterorde, hebben ook een didactisch doel. Marcus is zeer uitgebreid in de beschrijving van de zonden en goede daden van de koningen en hun hieruit resulterende lot in het hiernamaals. Van de koningen Donnchadh en Conchobhar wordt opgemerkt dat, hoewel ze een zeer zondig leven leidden, ze aan het eind van hun leven hun zondigheid verruilden voor een leven in dienst van god, hun bezittingen afstonden aan de kerk en in armoede stierven:

*Yeffe all they wer knyggys of myghth,
Yette they dyodon in poverty dyghth.
Therfor God wold not hom forsake,
But to Hys blysse He wold hom take.*⁷³

Later komt Tundalus de derde koning, Cormac Mac Carthaigh, tegen, die een ambivalent lot in het hiernamaals toebedeeld is. Cormac, zoals eerder genoemd de broer van de abt van het Sint-Jacobusklooster, ontvangt gezeten op een troon geschenken en gezang van een entourage van zielen van overleden clerici, die Cormac tijdens zijn leven heeft gesteund. Cormac ontvangt zijn beloning in het hiernamaals voor de goede daden tijdens het leven dus rechtstreeks van de zielen van diegenen aan wie die goede daden gericht waren. Gedurende drie uur per dag ontvlamt Cormac's lichaam tot aan zijn middel als straf voor het hebben van buitenechtelijke relaties, en draagt hij een pijnigend kledingstuk als straf voor het doden van een graaf in de nabijheid van een kerk.⁷⁴

III Gaudium

Tundalus en de Engel passeren wederom een muur, dit maal van zilver, om op een plek te komen waar zielen, gekleed in prachtige gewaden vrolijk zingen en God eindeloos prijzen. Deze plek blijkt voorbehouden aan mannen die hun huwelijkstrouw hebben gehouden, diegenen

⁷¹ Namen en jaartallen zijn afkomstig van Palmer, die een andere spelling van de namen hanteert dan de *MS Advocates'*.

⁷² Palmer, p. 12.

⁷³ *MS Advocates'*, 1623-1626.

⁷⁴ *Idem*, 1653-1748.

die de armen ondersteunden, heersers die de liefde voor God in hun onderdanen aanwakkerden en kwaaddoeners straffen, en diegenen die de Kerk steunden.⁷⁵

IV Gaudium

Deze zeer korte passage bevat een blijde ontmoeting tussen Tundalus en een verder onbekende man,⁷⁶ die hij tijdens het leven gekend zou hebben. De toenemende paradijselijkheid van de plekken waarin de gebeurtenissen in de *Gaudia* zich afspelen wordt aangegeven door Tundalus' steeds sterker wordende vastberadenheid niet verder te willen reizen. Net zoals zijn angst in de tocht naar de Hel per *Passus* groeit, groeit ook zijn gelukzaligheid in ieder stadium van de tocht naar het Paradijs.

V Gaudium

De volgende passage begint wederom met het passeren van een muur, ditmaal van goud. De ruimte achter deze muur is op koninklijke wijze ingericht. Mannen en vrouwen zitten op gouden tronen, versierd met dure edelstenen, gaan gekleed in vorstelijke kledij en "semyd all kyngys and emperowrys".⁷⁷ Deze zielen behoorden tot:

*holy men that God loyvyd ryght,
That for Goddus love were buxum,
In eyrthe to thole martyrdom,
And that waschyd hor stolys in the blod
Of the lombe wyt mild mod,
And had laft the world all holely
For to sarve God allmyghty
And to kepe hor boddys ay fre
Fro lechery to chastyté.
And they loved soburnes ay
And wold not lye, but sothe to say.⁷⁸*

Deze mensen leefden een kuis, nederig leven, schuwden rijkdom en alcohol (ze leefden in "soburnes") en accepteerden het martelaarschap.

VI Gaudium

De Engel en Tundalus reizen door de ruimte achter de gouden muur, waarbij Tundalus betoverd raakt door het alomtegenwoordige gezang. Na enige tijd treffen zij een boom die door de Engel wordt vergeleken met de Kerk. Vorstelijk uitzierende zielen wonen in de wortels onder deze boom. Deze zielen behoorden tot diegenen die kerken en kloosters bouwden, en die de kerk op materiële wijze steunden⁷⁹ en daarnaast ook een deugdelijk leven leidden.⁸⁰

VII Gaudium

De laatste muur die Tundalus en de Engel tegenkomen scheidt hun van de woonplaats van de drie-eenheid zelf. Deze keer bestaat de muur volledig uit zeldzame edelstenen. Alhoewel Tundalus het Paradijs mag aanschouwen, mag hij er niet binnen treden. Hij moet genoeg nemen met een uitkijkplaats op de muur. Daar ziet hij Engelen, heiligen en bisschoppen. Het betreft hier voornamelijk Ierse bisschoppen en heiligen. Er wordt geen melding gemaakt van zielen van leken. Het blijkt dat deze ruimte alleen toegankelijk is voor zij die celibatair leefden, en wiens leven compleet in het teken stond van god.⁸¹

⁷⁵ Idem, 1751-1806.

⁷⁶ Idem, 1807-1824.

⁷⁷ Idem, 1866.

⁷⁸ Idem, 1880-1890.

⁷⁹ De steun wordt expliciet gekwalificeerd als in de vorm van land of geld: "Bothe in londys and in rentys" (zie: MS Advocates', 2077)

⁸⁰ Idem, 2070-2080.

⁸¹ Idem, 2273-2274.

Reversio Animae

Tundalus' ziel wordt na een laatste vermanende boodschap door de Engel teruggestuurd naar zijn aardse behuizing. Tundalus komt weer tot leven in het bijzijn van zijn naasten, prijst god, vervloekt zijn zondige bestaan, belooft zijn leven in dienst te stellen van de heer en ontvangt de communie en biecht van een priester. Zijn resterende dagen op aarde slijt hij door de boodschap van zijn visioen te verspreiden, en in armoede te leven:

*But hy levvyd ever in peynanse.
He gaffe all hys gud away
Too pore men for him to pray.⁸²*

De tekst eindigt met de opname van Tundalus' ziel in de hemel, aan de zijde van de almachtige.⁸³

DIDACTISCHE ELEMENTEN IN DE VISIO TNUGDALI

De moraal van het verhaal

In de *Visio Tnugdali* ontvangt de ridder Tundalus een goddelijke boodschap, of eerder een waarschuwing. Hij wordt meegenomen naar het hiernamaals om de straffen die hij voor zijn zonden verdient alvast aan den lijve mee te maken, als een waarschuwing voor wat hem na zijn dood te wachten staat. Tundalus is in feite de eerste leerling van deze les, en na deze te hebben geleerd wordt hij teruggestuurd naar de wereld der levenden om anderen hetzelfde te leren.⁸⁴ Hoewel zij deze leerervaring niet met dezelfde intensiteit kunnen ondergaan, is de hoop dat het vertellen van het verhaal met gedetailleerde beschrijving van al zijn gruwelijkheden dit effect emuleert.⁸⁵ Aldus dragen zowel de verhaallijn (een zondaar die tot inkeer komt) als de stijl van het verhaal (nadruk op gruwelijke straffen voor zondaars en beloning voor vrome gelovigen) bij aan de didactische functie van het geheel.

Tundalus leert over bestraffing, loutering en beloning in het hiernamaals, en over het belang van boetedoening in het leven van de vrome christen. Centraal hierin staat het gegeven dat alles nog niet verloren is voor de zondaar mits hij zoals Tundalus tot inkeer komt. Dit verklaart dat de duur van sommige bestraffingen eindig is, zoals in het geval van de priester in *Passus IV*, waarvan wordt gezegd dat hij uiteindelijk het paradijs zal bereiken. Dit voorbeeld, alsmede dat van de zielen in het *Primum Gaudium*, die na enige tijd van geringe ontbering toegang zal worden verleend tot de ruimtes in de volgende *Gaudia*, wijst op het gebruik van straf als een middel ter loutering. Le Goff beschouwt dit als een aanwijzing voor het geloof in het vagevuur (*Purgatorium*), een concept dat rond deze tijd in het christelijke denken over het hiernamaals werd geïntroduceerd.⁸⁶ Hier moet echter tegenover worden gesteld dat het woord "purgatorium" in de tekst niet voorkomt, zoals de historicus Dinzelbacher correct vaststelt, en dat het vagevuur in deze tekst volgens hem nog niet volledig uitgekristalliseerd is.⁸⁷ Hij stelt wel dat loutering een belangrijk element vormt in de *Visio Tnugdali*, en dat de vormende boodschap in het verhaal is dat de meeste zielen in het hiernamaals een lange weg van boetedoening te wachten staan.⁸⁸ Het louteringsconcept is cruciaal voor de didactische functie van het verhaal

⁸² Idem, 2366-2368.

⁸³ Idem, 2371-2375.

⁸⁴ Na zijn terugkomst waarschuwt Tundalus mensen voor de consequenties van het sterven zonder boetedoening: "And he warnyd ylke a man that peyn wold drede too amend hom here, or that they yeede" (Idem, 2351-2352).

⁸⁵ Palmer, p. 14.

⁸⁶ Circa een eeuw later werd het opgenomen in kerkelijke doctrine. Zie hiervoor Le Goff, p. 283-6, en Watkins, p. 236.

⁸⁷ Zie Dinzelbacher, p. 102-103. Dinzelbacher bespreekt een Latijns manuscript (Schade O. (red.), *Visio Tnugdali*, Libraria Orphanotrophei, 1869.) In het alhier gebruikte *Advocates' Manuscript* wordt de term "Purgatory" in het corpus van de tekst evenmin genoemd. Wel komt het woord eenmalig voorbij in de inleiding (MS *Advocates'*, 45), die afwijkt van de *Salutatio* in de vroege Latijnse versies.

⁸⁸ Dinzelbacher, p. 104.

aangezien het de lezer/toehoorder motiveert tot boetedoening door te stellen dat dit uiteindelijk zal leiden tot beloning in het hiernamaals.

Wie worden er gestraft?

Kenmerkende eigenschappen van de *Visio Tnugdali* zijn de gruwelijkheid van de beschreven straffen en de nadrukkelijke koppeling van deze straffen aan bepaalde zonden. Deze koppeling vergroot de relevantie van deze gruwelen en kan iedere lezer van de *Visio* een inzicht geven in het lot dat hem of haar in het hiernamaals te wachten staat. Bij het samenvatten van de passages waarin straffen worden opgenoemd blijkt dat aan bepaalde zonden veel aandacht wordt besteed. Twee afzonderlijke straffen zijn gereserveerd voor diefstal (*Passus III en VI*), en hetzelfde geldt voor het toegeven aan de lusten van het vlees (*Passus VIII en IX*). Aan hoogmoed hangt een specifieke straf (*Passus IV*) en aan begeerte evenzeer (*Passus IV*). Daarnaast is een straf met name bedoeld voor zondige clerici (*Passus VIII*), en wordt een straf genoemd die voornamelijk bedoeld is voor diegenen die de kerk ontheiligden (*Passus VI*). Opvallend is dat een straf ook kan worden toebedeeld aan iemand die de bijpassende zonde niet heeft gepleegd. Tundalus krijgt tot twee keer toe een straf die normaliter wordt gegeven voor een zonde die hij niet heeft begaan (*Passus VI en VIII*). De specificiteit van deze straffen is blijkbaar niet absoluut.

Twee aspecten van de manier waarop straffen worden opgelegd aan zondaars dienen te worden benoemd. Ten eerste zijn veel van deze straffen in hun ernst afhankelijk van de ernst van de gepleegde zonde. Le Goff interpreteert dit nieuwe concept van zondezwaarte als passende in de rechtsopvattingen van de 12^e eeuw.⁸⁹ Daarnaast is het karakter van de straf toepasselijk voor de gepleegde zonde, passend in het concept van de *lex talionis*. Deze eigenschap komt in sommige vertalingen, met name de vroege middelhoogduitse vertaling van Alber, sterker naar voren dan in de vroege Latijnse manuscripten.⁹⁰ Wellicht hebben beide elementen als doel om de consequenties van de zonde begrijpelijker te maken voor een lekenpubliek.

Wie bereiken het paradijs?

De hogere regionen van het paradijs lijken dunbevolkt, in tegenstelling tot de buitenste ringen daarvan en tot de verblijfplaatsen van de zondigen, waar meestal melding wordt gemaakt van “duizenden” zielen.⁹¹ Toegang tot het paradijs zelf, waar de drie-eenheid huist en ook Tundalus niet mag binnentreden, blijft voorbehouden aan heiligen en engelen. Het nog steeds selectieve gezelschap van de binnenste ring daaromheen (*Gaudium VI*) bevat martelaren en stichters van kerken en kloosters. Het betreft hier nog steeds vrijwel uitsluitend leden van de clerus of rijke leken die de kerk ondersteunden en gaven aan de armen. Er geldt een rangorde in het paradijs en de regionen daaromheen, waarbij heiligen bovenaan staan, gevolgd door clerici die het celibaat trouw bleven, wereldlijk leiders die doneerden aan de kerk en tenslotte vrome gelovige leken. Het domein van de *boni non valde* (*Gaudium II en III*), waar de meeste leken huizen, bevatten ook strijders en koningen, evenknieën van Tundalus. Hierop wordt in de volgende paragraaf ingegaan.

Strijders in het hiernamaals

In de *Passus* wordt geen melding gemaakt van de aanwezigheid van zielen van ridders of andere strijders. Evenmin wordt er gerefereerd aan straffen die zijn voorbehouden aan plegers van zonden in de strijd. De zonde van moord wordt niet nader gespecificeerd, en moord op het slagveld wordt niet bij name genoemd. Uit *Gaudium II* blijkt wel dat voor moord in de buurt van een kerk een speciale straf wordt gegeven. Ook wordt plundering in *Passus VI* apart

⁸⁹ Le Goff, p. 258.

⁹⁰ Palmer, p. 40-41.

⁹¹ Zie enkele aanduidingen van veelheid van zielen in de *Passus*, zoals “And therin sowlys brent, mony won” (MS Advocates’, 402), “Of mony thowsand sowlys withyn” (Idem, 460) en “A thowsand sowlys full peteusly.” (idem, 1072). In *Gaudium II* en *III* wordt ook melding gemaakt van “mony a lewde mon” (1584) en “mony a mon” (1760). In het paradijs zelf (*Gaudium VII*) lijkt een bescheiden groep mensen te verblijven naast een groep engelen (2122-2136).

genoemd. Uit deze passages zou de middeleeuwse strijder de conclusie kunnen trekken dat zijn lot in het hiernamaals maar in beperkte mate afhangt van zijn gedrag in de strijd. Normen voor het gedrag van strijders op het slagveld geeft de *Visio Tnugdali* niet. Plundering van kerken en geweld op heilige grond is echter wel een zonde, en de middeleeuwse strijder zou de referentie hieraan kunnen opvatten als een waarschuwing tijdens veldtochten de kerkelijke bezittingen te respecteren.

Verdere lessen die hij zou kunnen hebben geleerd hebben voornamelijk betrekking op rijkdom, aangezien de meeste zonden en goede daden betrekking hebben op bezittingen. De materiële aard van de genoemde zonden (alle voorgenoemde zonden behalve hoogmoed en overspel) ligt in het onterecht afnemen van andermans eigendom of het overmatig begeren daarvan. Omgekeerd wordt het doneren van bezit onder anderen onder anderen, met name aan armen en de kerk, geprezen als goede daad.⁹² Hierin valt een instructie te lezen om het hemelse rijk te bereiken die, alhoewel niet volledig specifiek, wel in grote mate van toepassing is voor strijders en heersers. In de werelden beschreven in de *Gaudia* komen namelijk wel degelijk strijders voor. Tundalus ontmoet zelfs enige persoonlijke bekenden van hem. Deze strijdende heersers worden opvallend genoeg gekarakteriseerd als sterke en gewelddadige koningen. Tundalus zelf vraagt zich af of de zonden die ze tijdens hun heerschappij pleegden niet zouden moeten worden bestraft.⁹³ De reden dat zij toch worden beloond in het hiernamaals is dat zij hun leven beterden door hun bezittingen weg te geven aan de kerk, door het bouwen van kloosters en kerken, en door hun leven te eindigen in boetedoening en armoede. Ze zijn daarmee goede voorbeelden van het effect dat boetedoening kan hebben, zowel voor Tundalus als het (strijdende) lezerspubliek.

⁹² "All hys guddus gaffe he away to pore men for hym to pray." (Idem, 1619-1620)

⁹³ "Sertus, syr, me thenkyth ferly, how they myght be so worthily to come to thys joyfull stedde" (Idem, 1601-1603).

CONCLUSIE

Gedurende de late middeleeuwen was de *Visio Thugdali* een van de meest bekende beschrijvingen van het hiernamaals. Het verhaal staat in een traditie van visioenen waarin personen uit hun lichaam treden en het hiernamaals bezoeken. De populariteit van de verhalen van deze visionairs blijkt uit de vele visioenen die tijdens de Middeleeuwen werden opgeschreven, en kan worden verklaard door de preoccupatie van de middeleeuwse mens met het leven na de dood. De rol van visioenen is echter niet eenvoudig te duiden, en is zeker niet op te vatten als een louter descriptieve weergave van het beeld dat de middeleeuwer had van het hiernamaals. Zowel leken als kerkelijken, rijk en arm, konden visioenen krijgen, maar de beschrijvingen van deze visioenen zijn vrijwel zonder uitzondering van klerikale hand. Het karakter van het hiernamaals als een plek van bestraffing en beloning leent zich bij uitstek voor een bespreking van het belang van een deugdelijk leven en de consequenties van het plegen van zonden voor het leven na de dood. Een visioen kan zowel een beschrijving geven van de middeleeuwse voorstelling van het hiernamaals, als dat het laat zien hoe die voorstelling door de kerk gevormd is. Door waardering van dit normatieve aspect van visioenteksten kan een beeld worden gevormd van de didactische intenties die de schrijvers van deze visioenen kunnen hebben gehad.

Voor de beschouwing van het visioen als didactisch instrument is de *Visio Thugdali* een interessante casus. Het werk genoot een grote populariteit en werd in vrijwel geheel Europa verspreid, blijkend uit de vele teruggevonden Latijnse manuscripten en in een groot aantal verschillende vertalingen. De verspreiding, zowel in het Latijn als in vertaalde vorm, kende zijn hoogtepunt in de 15e eeuw en viel samen met hervormingsbewegingen zoals de *Devotio Moderna*, waarin contemplatie van het hiernamaals een belangrijke rol innamen. De disseminatie van de *Visio Thugdali* leest als een succesverhaal van kerkelijke morele propaganda, waarin een religieuze boodschap in een aantrekkelijk verhaal kon worden verspreid onder een groot lekenpubliek. Dat dit in de intentie van de schrijver heeft gelegen is niet waarschijnlijk, aangezien verschillende elementen uit het verhaal erop wijzen dat het werk gericht was op een publiek van kloosterlingen. Het feit dat het werk werd gekopieerd door clericen en verspreid naar andere religieuze gemeenschappen is evenmin een aanwijzing voor een didactische intentie. De meeste middeleeuwse geschriften, zeker die van devotieele aard, zijn van kerkelijke hand. De latere popularisering van het werk in de 14^e en 15^e eeuw, die niet alleen blijkt uit de toename van het aantal kopieën, maar vooral uit de uitgave van diverse vertalingen, lijkt wel deels toegeschreven te kunnen worden aan een didactische onderneming vanuit de kerk. De meeste vertalingen zijn in een vorm geschreven die zich beter leende voor orale verspreiding, vatten het origineel op plekken samen voor betere leesbaarheid, voegden dynamiek aan het verhaal toe en namen over het algemeen een meer "prekende" en moraliserende vorm aan. Een reden voor de grote populariteit van visioenen wordt gegeven door historici zoals Gurevich, Dinzlacher en Le Goff, die het ontstaan van dergelijke verhalen zien als een interactie tussen volkscultuur en kerkelijk dogma, waarin voorstellingen van het hiernamaals in de middeleeuwse volkscultus tot uiting kwamen in diverse verhalen en afbeeldingen die grotendeels buiten het bereik van kerkelijk dogma lagen. Om tegemoet te komen aan de vraag naar duiding van het leven na de dood werden onderdelen van deze cultus, waaronder de verschillende visioenen, door geestelijken in een christelijk kader geplaatst en opgeschreven. In hun nieuwe christelijke vorm waren deze populaire verhalen een efficiënt middel om onderdelen van het kerkelijk dogma uit te dragen naar een brede gemeenschap van toehoorders.

Hoewel de didactische intenties van de geestelijken die het werk verspreidden evident zijn bestaat er geen direct bewijs voor een gerichte onderneming vanuit de kerk om het werk ter vorming onder leken te verspreiden. Het is dan ook weinig verrassend dat er geen aanwijzingen bestaan voor gerichte verspreiding van het verhaal onder middeleeuwse strijders. Toch lijkt het aannemelijk dat de *Visio Thugdali* bij de strijdende klasse bekend was, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het eigenaarschap van de Getty Tondal.

De vraag blijft waaruit de leerstof die de *Visio* moest overbrengen dan bestond, en hoe deze inhoud relevant was voor middeleeuwse strijders. Bestudering van de tekst kan hier meer licht op werpen. De zondaar Tundalus wordt meegenomen naar het hiernamaals om de straffen

die hij voor zijn zonden verdient alvast aan den lijve mee te maken. Deze lijdensweg heeft een louterend doel, en kan in sommige gevallen gevolgd worden door toegang tot het hemelse rijk. Na zijn les te hebben geleerd keert Tundalus terug naar het aardse om anderen hetzelfde te leren en ontloopt hij uiteindelijk zijn straffen. Hieruit blijkt dat het eerder hebben begaan van zonden middels goede werken kan worden gecompenseerd. De straffen die in de teksten staan beschreven zijn uiterst gruwelijk van aard en worden gekoppeld aan bepaalde zonden. Het publiek wordt hiermee geschoold in de consequenties van deze zonden. Diefstal van bezit, schending van heilige objecten en grond, en het toegeven aan vleselijke lusten zijn in de tekst de meest bestrafte zonden. Dit zou iets kunnen zeggen over het belang dat de kerk hechtte aan preventie hiervan. De meest beschreven goede werken zijn het afstaan van bezittingen, het ondersteunen van de kerk en het leiden van een leven van kuisheid.

Op het eerste gezicht lijkt de *Visio Tnugdali* weinig informatie te verschaffen die specifiek voor strijders bedoeld zou kunnen zijn. Er wordt weinig verwezen naar straffen voor ridders of ander strijdend volk, en straffen die zijn voorbehouden aan plegers van moord of andere zonden in de strijd zijn eveneens schaars. Plundering van kerken en geweld op heilige grond wordt wel gestraft, maar zolang dit wordt vermeden lijkt het lot van de strijder in het hiernamaals lijkt maar in beperkte mate af te hangen van zijn gedrag in de strijd. Wel vormt het afnemen of begeren van andermans bezit een belangrijke bron van zonde. De strijders die worden genoemd hebben echter wel een zondig leven geleden, al wordt de aard van hun zonden niet nader omschreven.

Ondanks al haar gruwelijkheden probeert de *Visio* een positieve boodschap over te brengen. De tekst is niet slechts een prognose van iemands lot in het hiernamaals, maar biedt een duidelijk recept voor het deugdelijke leven. Dit deugdelijke leven is maakbaar, wat blijkt uit de succesvolle transformatie die Tundalus ondergaat in de loop van het verhaal, die de lezer inspireert hetzelfde te doen. Tundalus' lot wordt in zijn eigen handen gelegd. Hij kan zijn straf ontlopen door zijn leven te beteren. In het recept voor een goed leven vormt bezit wederom een belangrijk ingrediënt. De zielen die Tundalus in het paradijs en de voorkamers daarvan ontmoet behoren tot leden van de clerus, tot rijke leken die de kerk ondersteunden en gaven aan de armen en tot vrome gelovigen. In deze passages vinden we een interessante boodschap voor de strijdende klasse. Tundalus ontmoet enkele rijke en gewelddadige koningen die erin geslaagd zijn bestraffing te ontlopen. Hoewel zij een zondig leven leidden, waren zij in staat hun leven te beteren door hun bezittingen weg te geven aan de kerk, door het bouwen van kloosters en kerken, en door hun leven te eindigen in boetedoening en armoede. Voor de zondige strijder is dit de weg tot verlossing in het hiernamaals. Als de *Visio Tnugdali* tot doel had een boodschap over te brengen aan strijders, dan zijn het weggeven van bezit aan de kerk en boetedoening de belangrijkste elementen van die boodschap.

LITERATUURLIJST:

MANUSCRIPTEN

National Library of Scotland MS Advocates' 19.3.1, fols. 98r-157v. [c. 1425-1450, Middelenegels]

Kren, T., en Wieck, R.S. (red.), *The Visions of Tondal. From the library of Margaret of York*. Los Angeles (2012). [c. 1470, Frans]

Schade O. (red.), *Visio Tnugdali*, Libraria Orphanotrophei, 1869. [datum onbekend, Latijn]

BOEKWERKEN EN ARTIKELEN

Bachrach, D.S., *Religion and the Conduct of War, C. 300-1215*, Woodbridge 2003.

Bäumli, F.H., *The Middle-Franconian Tundalus-fragments: Translation or adaption?*, *Neophilologus* 44 (1960), pp. 116-120.

Brumble, H.D., *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*. Chicago 1998.

Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*. Rome 1994.

Dinzelbacher, P., *Die letzten Dinge: Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Breisgau 1999.

Foster, E.E. (red.), *Three purgatory poems: The Gast of Gy, Sir Owain, The Vision of Tundale*, Kalamazoo (2004).

Gurevich, A., *Medieval popular culture: Problems of belief and perception* (vert. J. Bak en A Hollingsworth), Cambridge 1988.

Le Goff, J., *La naissance du purgatoire*, Gallimard 1981.

MULLER, J., *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665)*, Augsburg 1930.

Palmer, N.F., *Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations and their Circulation in the Latter Middle Ages*, München 1982.

Watkins, C., *Doctrine, politics and purgation: the vision of Tnithgal and the Vision of Owein at St Patrick's Purgatory*, *Journal of Medieval History* 22 (3), 1996, pp. 225-236.