

FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster

in Zusammenarbeit mit

Hans Belting, Hugo Borger, Dietrich Hofmann, Karl Josef Narr,
Friedrich Ohly, Karl Schmid, Ruth Schmidt-Wiegand
und Joachim Wollasch

herausgegeben von

KARL HAUCK

20. Band



1986

FRANZ NEISKE

Vision und Totengedenken

Verstorbene aller Stände kamen in ihre Zelle und suchten Rat und Hilfe. Vorzüglich in der Allerseelelnacht war das Gedränge groß um sie her; meist von solchen, die dann ihre Befreiung erhalten, und ihr nun ganz vertraulich vielerlei Gebeimes erzählten. Sie betete beinahe unablässig für sie, ging für sie zur Kommunion, sorgte, daß Priester Messe lasen, fastete die meist Zeit des Jahres bei Wasser und Brot, geißelte sich Stunden lang und opferte alle ihre Leiden zu ihrem Vorteil dem Herrn auf.

JOSEPH GÖRRES, *Die christliche Mystik* 3, 476 f.

I. Antike Vorstellungen in frühchristlichen Visionen, S. 137. — II. Visionen bei Gregor dem Großen, Beda und Bonifatius, S. 148. — III. Die Visionen der Karolingerzeit, S. 152. — IV. Beispiele des 10. Jahrhunderts, S. 161. — V. Visionen im cluniacensischen Bereich, S. 164. — VI. Cistercienser und Dominikaner, S. 179. — VII. Zusammenfassung und Ausblick, S. 183.

I. ANTIKE VORSTELLUNGEN IN FRÜHCHRISTLICHEN VISIONEN

Die griechische Thekla-Legende aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts berichtet von einer Vision, in der eine Verstorbene um Gebete zur Rettung ihrer Seele bittet. In diesem ersten christlichen Beleg für ein schon in der Antike verbreitetes Motiv sind die beteiligten Personen bezeichnenderweise Heiden, die sich allerdings auf dem Wege zum Christentum befinden. Sinnfälliger konnte der Vorgang der Übernahme eines traditionellen religiösen Phänomens durch das Christentum nicht dargestellt werden. Nach griechischer und römischer Vorstellung kam ein frühzeitig Verstorbener oder gewaltsam Getöteter in den Tartarus, also in „die finstere Abteilung des Hades“; entsprechende Grabinschriften enthalten deshalb häufig die „Bitte des Toten um Hilfe zur Befreiung aus dem Tartarus und dementsprechend Versetzung an einen besseren Ort in der Unterwelt“¹. Die frühe Patristik übernahm offensichtlich diese eschatologischen Bilder und konkretisierte so die wenigen biblischen Hinweise auf den Zustand der Seelen vor dem jüngsten Gericht². Greifbar werden diese Entwicklungen etwa in den Schriften Tertullians

¹ FRANZ JOSEPH DÖLGER, *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae* (*Antike und Christentum* 2, 1930, S. 1—40) S. 12. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. die ebd. S. 1—12 aufgeführten Beispiele.

² ALFRED STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (*Theophrastica* 11) Bonn 1957, S. 42 f.; JOSEPH NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e—VIII^e s.)* (*Recherches africaines de théologie*) Louvain—Paris 1971, S. 1—30; ARNOLD ANGENENDT, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria (Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hg. von KARL SCHMID und JOACHIM WOLLASCH [Münstersche Mittelalterschriften 48] München 1984, S. 79—199) S. 80—86.

und Cyprians zu Beginn des dritten Jahrhunderts, in denen sowohl die Vorstellung eines Wartezustandes im Jenseits als auch die Notwendigkeit des Gebetes für die Verstorbenen diskutiert werden³. Die Komplexität des mit diesen Überlegungen nur grob umschriebenen Themas läßt sich am besten verdeutlichen, wenn das Beispiel aus der Thekla-Legende zusammen mit einer anderen frühen Visionsüberlieferung aus der *Passio Perpetuae* ausführlich vorgestellt wird. Zunächst einige Bemerkungen zur Thekla-Legende.

Nachdem die in der Christenverfolgung von ihrer eigenen Mutter angezeigte Jungfrau Thekla mehrere Tötungsversuche wunderbar überlebt hat, wird sie von einer vornehmen heidnischen Frau, einer Verwandten des Kaisers⁴, aufgenommen und formell adoptiert. Die Tochter dieser Frau war nämlich kurz zuvor jung verstorben und hatte ihre Mutter in einer Vision darum gebeten, Thekla an ihrer Stelle als Tochter aufzunehmen. Thekla solle dann für sie beten, damit sie an den Ort der Gerechten versetzt werde⁵. Die Mutter erfüllt den Wunsch ihrer Tochter und Thekla erbittet von Christus das ewige Leben für die Verstorbene. Darauf läßt sich die vornehme Frau mit ihrem ganzen Hause taufen⁶. Die Sehnsucht nach einem besseren Platz im Jenseits wird hier also von Heiden geäußert. Wie Dölger nachweisen konnte, war die Vorstellung einer Bitte des Verstorbenen an die Lebenden, verbunden mit der Möglichkeit, den Toten durch Gebet zu helfen, in der Antike mit allen hier geschilderten Merkmalen bereits ausgebildet⁷. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß nicht die Mutter selbst als nächste Verwandte der Verstorbenen zum Gebet aufgefordert wird, sondern eine heiligmäßige Person diese Aufgabe übernehmen soll. Vom Gebet Theklas erwartete man offensichtlich eine größere Wirkung; man hoffte, „daß Verstorbenen durch das Gebet lebender ‚Heiliger‘ geholfen werden konnte“⁸. Durch die Adoption Theklas schließt sich der Kreis allerdings wieder. Es ist also letztlich doch eine nahe

³ DÖLGER (wie Anm. 1) S. 38 f.; HEINZ FINÉ, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes (Theophaneia 12) Bonn 1958, S. 187–196; PIERRE JAY, Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire (Recherches de théologie ancienne et médiévale 27, 1960, S. 133–136); NTEDIKA (wie Anm. 2) S. 27 f.; VICTOR SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Théologie historique 55) Paris 1980, S. 102 ff.; JACQUES LE GOFF, La naissance du purgatoire, Paris 1981, S. 70 ff. und S. 86 ff., vgl. ebd. S. 79 ff. den Hinweis auf die nahezu gleichzeitige Entwicklung des Gedankens vom Fegfeuer durch Clemens von Alexandrien und Origines.

⁴ LÉON VOUAUX, Les actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire (Les apocryphes du nouveau testament 2) Paris 1913, S. 125.

⁵ *Acta Pauli et Theclae* 27 und 28, hg. von RICHARD ADELBERT LIPSIUS (Acta apostolorum apocrypha 1) Leipzig 1891, ND Darmstadt 1959, S. 255 f.; VOUAUX, S. 202.

⁶ Vgl. allgemein zu Thekla KARL HOLZHEY, Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München 2, 7) München 1905; UMBERTO MARIA FASOLA, Art.: Tecla (Bibliotheca sanctorum 12, Rom 1969, Sp. 176 f.).

⁷ DÖLGER (wie Anm. 1) S. 14 f.

⁸ JOHANN PETER KIRSCH, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Eine dogmatische Studie (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1, 1) Mainz 1900, S. 35. Die von DÖLGER (wie Anm. 1) S. 15 geäußerte Kritik an Kirsch, hier sei keine christliche Vorstellung vom Gebet der Heiligen anzuwenden, da es sich bei den fraglichen Personen um Heiden handele, ist nicht gerechtfertigt, da der christliche Autor der Acta mit der Auswahl dieser Erzählung durchaus eine bewußte Vermischung heidnischer und christlicher Elemente vorneh-

Verwandte, die für die Verstorbene betet und der Erfolg ist ein doppelter: Thekla tritt an die Stelle der verstorbenen Tochter und lindert so den Schmerz über den Verlust des Kindes; die besondere Qualität ihres Gebetes und ihre wunderbare Rettung in der Arena geben der Mutter gleichzeitig die Gewißheit, daß das tote Mädchen das ewige Leben erlangt⁹.

In einem ähnlichen Umfeld ist die andere Vision angesiedelt. Die zu Beginn des dritten Jahrhunderts entstandene *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* läßt die im Gefängnis auf das Martyrium wartende Perpetua plötzlich an ihren früh an schwerer Krankheit verstorbenen Bruder Dinocrates denken. *Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere. Et coepi de ipso orationem facere multum et ingemescere ad Dominum.*¹⁰ Sie fühlt sich 'würdig' und berufen, sich um sein Schicksal zu kümmern, da sie einerseits gerade getauft ist und andererseits kurz vor dem Martyrertod steht. Wie Thekla kann auch Perpetua als heilig gelten. Ihre besorgten Gebete führen dazu, daß sie ihren Bruder in der gleichen Nacht in einer Vision sieht. Dinocrates bittet sie zwar nicht ausdrücklich um Gebetshilfe, aber die Situation, in der er sich befindet, zeigt deutlich, daß er dieser Unterstützung bedarf. Er tritt aus einem finsternen Ort, an dem noch andere in großer Hitze dürsten, sein Kleid ist verschmutzt und sein Gesicht von der Wunde einer Krebserkrankung entstellt, an der er im Alter von sieben Jahren gestorben war. Perpetua muß unter Schmerzen mit ansehen, wie der Knabe vergeblich versucht, zur Linderung seiner Not aus einem Brunnen mit zu hohem Rand Wasser zu schöpfen¹¹. Sie betet daraufhin unablässig für ihren Bruder und erblickt ihn einige Tage später in einer zweiten Vision fröhlich und gesund in sauberer Kleidung. Von der Wunde im Gesicht ist nur noch eine Narbe geblieben. Das Wasser des Brunnens kann Dinocrates jetzt leicht erreichen und zusätzlich liegt auf dem Rand eine goldene Wasserschale, aus der er trinkt, ohne daß sie leer wird¹².

Auch bei diesem Beispiel ist der Verstorbene, für den gebetet wird, eine Heide. Dinocrates hat ebenso wie das tote Mädchen, das von Thekla Gebetshilfe erbittet, im christlichen Sinn keine Schuld auf sich geladen. Beide werden durch die Fürbitte einer heiligmäßigen Getauften gerettet, scheinen das ewige Leben zu erlangen und so den Christen im Jenseits gleichgestellt zu sein. Wie sonst wäre der freudige Ausruf der Mutter nach dem Gebet Theklas zu verstehen: 'Jetzt glaube ich, daß Tote auferweckt werden. Nun glaube ich, daß mein Kind lebt.'¹³ Wie sonst sollte das Bild des unerschöpflich aus der goldenen Schale fließenden Wassers gedeutet werden, das dem erretteten Dinocrates zusätzlich zu dem Wasser des Brunnens

men konnte, vgl. u. bei Anm. 19. Die Hilfe durch Heilige in Visionen soll später noch in anderen Beispielen vorgestellt werden.

⁹ Acta Theclae 39 (wie Anm. 5) S. 265: 'Nun glaube ich, daß mein Kind lebt.' VOUAUX (wie Anm. 4) S. 220.

¹⁰ Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis 7, hg. von CORNELIUS VAN BEEK (Florilegium Patristicum 43) Bonn 1938, S. 28.

¹¹ Passio Perpetuae 7, ebd. S. 30.

¹² Passio Perpetuae 8, ebd. S. 30–32. Ein wörtliche Übersetzung dieser Passagen bietet DÖLGER (wie Anm. 1) S. 16–20.

¹³ Acta Theclae 39 (wie Anm. 5) S. 265; Übersetzung DÖLGER (wie Anm. 1) S. 13; VOUAUX (wie Anm. 4) S. 221 Anm. 3, verweist auf die Vermischung der Bezüge zum eigenen und zum adoptierten Kind.

zur Verfügung steht¹⁴? Bereits Augustinus wurde in dieser heiklen Frage um Stellungnahme gebeten: Konnten Ungetaufte die ewige Seligkeit erlangen? Mit gewundenen Argumenten versuchte der Bischof von Hippo der Schwierigkeit dadurch auszuweichen, daß er annahm, Dinocrates sei früh getauft und dann in heidnischer Umgebung wieder schuldig geworden¹⁵. Dölger scheint diesem Gedankengang Augustins zu folgen¹⁶, wendet sich dann jedoch dem näherliegenden Problem zu, wie die Not des Dinocrates und das Elend des früh verstorbenen Mädchens in der Thekla-Legende aus heidnischen Religionsvorstellungen zu erklären ist. In einer ausführlichen Beispielreihe belegt Dölger, wie oben schon angedeutet, daß früher und gewaltsamer Tod nach antikem Verständnis Elend im Jenseits bedeutete und zu Lebzeiten erlittene Verletzungen auch in der Unterwelt als Leiden ertragen werden mußten¹⁷. Thekla und Perpetua handeln also bei ihrem Gebet für die Verstorbenen gewissermaßen „aus antikem Brauch und Glauben heraus“¹⁸. „Dem Theklaroman liegt wahrscheinlich eine sehr alte volkstümliche Legende zugrunde.“¹⁹ Augustinus hat diese Zusammenhänge wohl nicht mehr gesehen oder er konnte sie aus seinem christlichen Verständnis nicht gelten lassen, da für ihn Gebete nur den Getauften zugute kommen konnten²⁰.

Nur den *ex aqua et Spiritu Sancto* (Joh. 3, 5) Getauften stand nach neutestamentlicher Überlieferung das Himmelreich offen — eine Einschränkung, die in der Legende vom hilfreichen Gebet Gregors des Großen für den heidnischen Kaiser Trajan durch das gesamte Mittelalter hindurch immer wieder zu neuen Erklärungsversuchen geführt hat, wie etwa einer eindeutigen Schuldzuweisung an den großen Kirchenvater in der Kaiserchronik: *du häst unrebte getân*²¹, oder der von Pseudo-Diaconus überlieferten, geradezu hilflos klingenden Warnung Gottes an Gregor, ja nicht noch einmal für einen Ungetauften zu beten²².

¹⁴ Nach FINÉ (wie Anm. 3) S. 173, bleibt Dinocrates in der Unterwelt, erhält aber ein *refrigerium*. STUIBER (wie Anm. 2) S. 62 f.

¹⁵ Augustinus, *De natura et origine animae* I, 10, 12, hg. von KARL F. URBA und JOSEPH ZYCHA (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 60) Wien—Leipzig 1913, S. 301—420, S. 312.

¹⁶ DÖLGER (wie Anm. 1) S. 20—28.

¹⁷ Ebd. S. 28—37.

¹⁸ Ebd. S. 38.

¹⁹ PAUL WENDLAND, *Die urchristlichen Literaturformen* (Handbuch zum Neuen Testament 1, 3) Tübingen ²³1912, S. 338; allgemein DERS., *Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen* (Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur 1902) Leipzig 1902, S. 9: „Der Überflutung durch den Hellenismus stellt die Kirche einen festen Damm urchristlicher Traditionen entgegen, aber im Kampfe selbst bereichert sich die christliche Weltanschauung, weitet sich der Horizont.“ Vgl. dazu jetzt AMAT (wie Anm. 30) S. 405.

²⁰ JOSEPH NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin* (Publications de l'université Lovanium de Léopoldville 20) Paris 1966, S. 31—33.

²¹ *Deutsche Kaiserchronik* 6047, hg. von EDWARD SCHRÖDER (MGH *Deutsche Chroniken* 1/1) Hannover 1892, ND München 1984, S. 192; vgl. FRIEDRICH OHLY, *Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung*, Darmstadt ²⁴1968, S. 119—128, bes. S. 126.

²² Pseudo-Diaconus, *Vita sancti Gregorii*, *Acta Sanctorum*, Mart. 2, 12. März, S. 130—137, S. 136: *et ne ulterius iam talia de quoquam sine Baptismate sacro defuncto praesumeret petere*. LEOPOLD KRETZENBACHER, *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des „Losbetens“ zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische

Wie die aufgeführten frühchristlichen Beispiele zeigen, stammen Motive und Bilderwelt der Visionen bereits aus der Antike und wurden, um biblisches Gedankengut erweitert, als unreligiöser Stoff vom Christentum übernommen. Darauf wies bereits Fritzsche vor hundert Jahren hin: „Anregung zur Visionsbildung und mehrere Grundvorstellungen vom Jenseits hat das Mittelalter vom Altertum empfangen.“²³ Folgerichtig eröffnete er seinen Überblick über die Visionen mit biblischen Beispielen und den bekannten klassischen Darstellungen Homers, Ciceros und Vergils²⁴. Visionen und Träume standen gerade in den letzten Jahren im Mittelpunkt vieler Untersuchungen aus verschiedenen Fachdisziplinen; Historiker, Theologen, Literaturwissenschaftler und Mediziner sowie Forscher verwandter Fächer haben zahlreiche Arbeiten zu Fragen aus dem reichhaltigen Spektrum der durch Visionen berührten Probleme veröffentlicht²⁵. Die Bilderwelt des Jenseits und die mit diesen Vorstellungen verknüpfte Theologie von Schuld und Sühne bildete dabei einen Schwerpunkt²⁶. Berücksichtigt wurden außerdem Fragen nach der literarischen Funktion von Visionen²⁷ sowie nach ihrer

Klasse, Sitzungsberichte 370. Bd.) Wien 1980, hat die Elemente der Legende um Trajans Rettung durch Gregor im Zusammenhang analysiert und die Auseinandersetzungen um das „dogmatisch Bedenklliche“, dieser Erzählung bis ins 17. Jahrhundert beschrieben, ebd. S. 9–33.

²³ C. FRITZSCHE, Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte (Romanische Forschungen 2, 1886, S. 247–279; 3, 1887, S. 337–369) S. 252. Einen kurzen Nachtrag bietet E. PETERS, Zur Geschichte der lateinischen Visionslegenden (Romanische Forschungen 8, 1896, S. 361–364).

²⁴ Zu diesen und anderen Beispielen der Antike vgl. JOACHIM HUNDT, Der Traumglaube bei Homer, Diss. Greifswald 1934; HANS RUDOLF STEINER, Der Traum in der Aeneis, Bern 1952; PETER FRISCH, Die Träume bei Herodot (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 27) Meisenheim 1968; TH. DELFORGE, Songe de Scipion et Vision de Saint Benoît (Revue Bénédictine 69, 1959, S. 351–354). Die Frage der Motivtradition für Volkskunde und Märchenforschung behandelt G. GATTO, Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge (Annales. Économies. Sociétés. Civilisations 34, 1979, S. 929–942); JOHN S. HANSON, Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 2 Prinzipat, 23/2 Religion, hg. von WOLFGANG HAASE, Berlin–New York 1980, S. 1395–1427) bes. S. 1425.

²⁵ Vgl. allgemein PETER DINZELBACHER, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23) Stuttgart 1981, mit tabellarischen Übersichten über verschiedene Arten von Visionen, S. 13–28; ERNST BENZ, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969; KARL RAHNER, Visionen und Prophezeiungen, Innsbruck 1952; HEINRICH GÜNTHER, Psychologie der Legende, Freiburg 1949; CARL ALBRECHT, Psychologie des mystischen Bewusstseins, Mainz 1976.

²⁶ Vgl. dazu zuletzt LE GOFF (wie Anm. 3) und die Anmerkungen dazu von ADRIAAN H. BREDERO, Le Moyen Âge et le Purgatoire (Revue d'histoire ecclésiastique 78, 1983, S. 429–452) und PHILIPPE ARIÈS, Le Purgatoire et la Cosmologie de l'Au-delà (Annales. Économies. Sociétés. Civilisations 38, 1983, S. 151–157). Einen breiten Überblick über die frühchristliche Zeit bietet der Sammelband: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 9) Münster 1982. S. auch CLAUDE CAROZZI, La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut moyen âge (Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 23–29 aprile 1981 [Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 29] Spoleto 1983, 2 S. 423–481); JEAN DUFOUR, L'au-delà à travers les actes des rois de France et les rouleaux mortuaires du X^e au XII^e siècle (Didaskalia 10, 1980, S. 211–231).

²⁷ KLAUS SPECKENBACH, Von den troimen. Über den Traum in Theorie und Dichtung (Festschrift Marie-Louise Dittrich [Göppinger Arbeiten zur Germanistik 180] Göppingen 1976, S. 169–204); WOLFGANG HAUBRICHS, Offenbarung und Allegorese. Formen und Funktion von Vision und Traum

politischen Wirkung²⁸. Einige Visionstexte wurden darüber hinaus in neuen Editionen vorgelegt²⁹. Angesichts der umfangreichen Literatur zum Thema Visionen ist es nicht nötig, an dieser Stelle auf grundsätzliche Fragen dieser Gattung³⁰ einzugehen.

Visionen waren im Mittelalter beliebt und verbreitet; das beweisen die reiche Texttradition³¹ und die Bemerkungen über das Vorlesen dieser Texte etwa in der Todesstunde³² oder zur allgemeinen Erbauung³³. Fragen, die das Jenseits betrafen, bestimmen nahezu alle Visionen des Mittelalters. Wie die *Visio Thurkilli* hervorhebt, sollten auf diese Weise göttliche Geheimnisse *non tantum ex auditu sed etiam ex visu*, d. h. aus eigenem Erleben der Visionäre offenbart werden: der Aufenthaltsort der Seelen, die Strafarten, die für bestimmte Sünden vorgesehen waren, aber auch Art und Umfang der zur Rettung notwendigen *suffragia*³⁴. Dazu dienten vor allem Traditionen, die im Neuen Testament mit der Apokalypse des Johannes beginnen³⁵,

in frühen Legenden (Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978, hg. von WALTER HAUG, Stuttgart 1979, S. 243–264) mit ausführlichen Literaturangaben für Antike und Mittelalter, S. 257–259 Anm. 1.

- ²⁸ EBERHARD DÜNNINGER, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Diss. Würzburg 1962; HANS JOACHIM KAMPHAUSEN, Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 4) Bern–Frankfurt 1975.
- ²⁹ HANS SCHMOLDT, Die Schrift „Vom jungen Daniel“ und „Daniels letzte Vision“. Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte, Diss. Hamburg 1972; DAVID A. TRAILL, Walahfrid Strabo's *Visio Wettini*: Text, Translation und Commentary (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 2) Bern–Frankfurt 1974; HUBERT HOUBEN, *Visio cuiusdam pauperulae mulieris*. Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes (mit Neuedition) (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 124, 1976, S. 31–42); OTTO WAHL, *Apocalypsis Esdrae*, *Apocalypsis Sedrach*, *Visio beati Esdrae* (Pseudoepigrapha veteris testamenti graecae 4) Leiden 1977; PAUL GERHARD SCHMIDT, *Visio Thurkilli*, *relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall* (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana) Leipzig 1978; ERWIN ASSMANN, *Godeschalculus und Visio Godeschalci* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 74) Neumünster 1979; NIGEL F. PALMER, „*Visio Thugdali*“ The German and Dutch Translations and their Circulation in the Later Middle Ages (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 76) München–Zürich 1982.
- ³⁰ Die Verwendung dieser Gattung im frühen Christentum (2.–6. Jahrhundert) zur Übernahme paganer Vorstellungen vom Jenseits untersucht ausführlich JACQUELINE AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
- ³¹ Hinweise dazu bei HOUBEN (wie Anm. 29) S. 373–376 und PALMER (wie Anm. 29) *passim*.
- ³² So läßt sich der Reichenauer Mönch Wetti vor seinem Tode Visionen aus den Dialogen Gregors des Großen vorlesen, *Heitonis visio Wettini*, hg. von ERNST DÜMMLER (MGH *Poetae latinae* 2) Hannover 1884, S. 267–275, S. 269. *Walahfrids visio Wettini*, TRAILL (wie Anm. 29) 284 S. 193. Vgl. auch u. Anm. 77.
- ³³ *Otloh von St. Emmeram, Liber visionum* 5 (MPL 146, Sp. 357) berichtet, die Mönche hätten abends einander Visionen erzählt bzw. vorgelesen. Die Vita Abt Wilhelms von Hirsau spricht ausdrücklich davon, die Visionen Gregors und Augustins seien *ob aedificationem fidelium* aufgezeichnet worden, Haimo, *Vita Willihelmi abbatis Hirsaugiensis*, hg. von WILHELM WATTENBACH (MGH SS 12) Hannover 1856, S. 209–225, S. 224.
- ³⁴ *Visio Thurkilli* (wie Anm. 29) *Prefatio*, S. 2, Z. 8 ff.: *et quis sit status animarum post corporum depositionem, et que loca penalia queve pro singulis peccatis maneant tormentorum genera, quibus etiam suffragiis post mortem expiari possint*.
- ³⁵ Zu Visionen im Neuen Testament vgl. JOHANNES LINDBLOM, *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*

aber bereits ältere literarische Ausprägungen hatten³⁶. So berichtet bereits Lukian im 'Lügenfreund' mit aufgeklärter Distanzierung von einer Reise ins Jenseits, die der Visionär nur irrtümlich antreten mußte, weil eigentlich sein Nachbar sterben sollte. Der Visionär wird aus der Unterwelt zurückgeschickt und erfährt, als er wieder in seinen Körper zurückkehrt, vom gleichzeitigen Tod seines Nachbarn. Dieses wohl im Volksglauben verbreitete Motiv findet sich ebenso bei Plutarch und Eusebius, und mit ausgeprägt christlicher Terminologie bei Augustinus und Gregor dem Großen³⁷.

Im Zusammenhang mit solchen Jenseitsschilderungen werden häufig in der schon erläuterten Form Bitten an die Lebenden um Gebet für die Verstorbenen gerichtet. Allerdings gibt es auch Texte, in denen die Toten nach Gebetshilfe rufen, ohne daß die speziellen Bedingungen ihres Aufenthaltes im Jenseits beschrieben werden. Diese beiden Ausprägungen der Gattung sollen im Folgenden untersucht werden. Andere Arten von Visionen, die in moralischer Absicht als 'Besserungsvision' verfaßt³⁸ oder als 'Prophezeiungsvisionen' die Allmacht Gottes und die begnadete Stellung des Visionärs hervorheben sollten, bleiben in der vorliegenden Untersuchung unberücksichtigt³⁹. Ebenso werden die als 'politische Visionen' charakterisierten Versuche kämpferischer Propaganda für oder gegen bestimmte

(Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapsamfundet i Lund 65) Lund 1968, bes. S. 32–67.

³⁶ Vgl. den Abstieg in die Unterwelt in Homers Odyssee und Vergils Aeneis. Zu diesen Fragen allgemein AUGUST RÜEGG, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der 'Divina Commedia'. Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bde., Einsiedeln–Köln 1945, 1, S. 23–167 und die o. Anm. 24 genannte Literatur. Zu Rezeption und Wirkung im frühen Christentum zuletzt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 86–91.

³⁷ Lukianos, Philopseudeis 25, hg. von M. D. MACLEOD (Luciani opera 2) Oxford 1974, S. 175–200, S. 191. Der Text Plutarchs wird von Eusebius überliefert: Praeparatio evangelica 11, 36, hg. von GENEVIÈVE FAVRELLE und ÉDOUARD DES PLACES (Sources chrétiennes 292) Paris 1982, S. 218–220. Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 15, hg. von JOSEPH ZYCHA (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 41) Prag–Wien–Leipzig 1900, S. 619–660, S. 644 f.; Gregor, Dialogi 4, 37, 5–6, hg. von ADALBERT DE VOGÜÉ (Sources chrétiennes 251, 260, 265) Paris 1970–1980, 3 S. 128. Zu diesen und ähnlichen Motivtraditionen vgl. ERWIN RHODE, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2 Bde., Tübingen ^{9/10}1925, 2 S. 363 f. Anm. 3. Auf orientalische Parallelen des Motivs verweist P. SAINTYVES, En marge de la légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques, Paris 1930, S. 130 ff.

³⁸ Hier sind vor allem die von Gregor dem Großen überlieferten Visionen zu nennen, deren Funktion er selbst entsprechend beschreibt: ... *non error sed admonitio est... ut nonnulli etiam post exitum repente ad corpus redeant, et tormenta inferi, quae audita non crederant, saltem visa pertimescant*. Gregor, Dialogi 4, 37, 2 (wie Anm. 37) S. 126.

³⁹ Vor allem in Viten werden solche in die Zukunft weisende Visionen verwendet, um die Bedeutung der Hauptperson und die Übereinstimmung ihres Handels mit Gottes Plänen hervorzuheben. Vgl. etwa Vita Anskarii 36, hg. von GEORG WAITZ (MGH SS rer. Germ. 55) Hannover 1884, S. 70, ... *fere omnia quae ei proventura erant antea semper ... ipsi cognita fierent*. Zu Ansgars Visionen ausführlich WALTHER LAMMERS, Ansgar. Visionäre Erlebnisformen und Missionsauftrag (Speculum historiae. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, hg. von CLEMENS BAUER, LAETITIA BOEHM und MAX MÜLLER, Freiburg–München 1965, S. 541–558) und GOTTFRIED MEHNERT, Ansgar als Visionär. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Visionen des Frühmittelalters (Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte, 2. Reihe [Beiträge und Mitteilungen] 21, 1965, S. 44–67.

Herrscher⁴⁰ und die in monastischen Kreisen zur Rechtfertigung von Klosterreformen verbreiteten Visionen⁴¹ nur dann einbezogen, wenn darin das Motiv der Bitte um Gebetshilfe verwendet wird. Eine Studie zu diesem Motiv fehlt bisher. Die Konzentration auf diesen einzelnen Aspekt bringt es mit sich, daß weitere wichtige Fragen der Visionsthematik nicht behandelt werden können. Die Unterscheidung der Visionsformen in Erscheinung, Traum⁴² oder Ekstase ist bei der Analyse der Funktion eines Textes oder der Mentalität des Visionärs ebenso marginal wie Überlegungen zur Echtheit und Fälschung des Überlieferten⁴³. Auch Einzelheiten der Jenseitsschilderungen, die Aufenthaltsorte der Seelen, die Arten von Strafe und Gericht, sowie die Schilderung des Glückszustandes der ewigen Seligkeit können hier in gleicher Weise wie die grundsätzlichen theologischen Probleme des Bewußtseins vom Fegfeuer oder anderer Bußmöglichkeiten nicht ausführlich diskutiert werden. Im Vordergrund unserer Überlegungen sollen vielmehr die Fragen nach den handelnden Personen stehen, dem Visionär und dem Verstorbenen also, und nach der Verbindung der beiden vor der Vision. Wichtig wird sein, die spezielle Schuld der bittenden Seele und die ihr auferlegte Strafe, d. h. auch das äußere Erscheinungsbild des in der Vision sichtbaren Verstorbenen zu beachten. Die Art und Weise der Gebetsleistung und die dadurch bewirkte Hilfe für den im Jenseits Leidenden sowie die eventuelle Bestätigung für die Rettung der Seele können Einblicke in die mittelalterliche Vorstellung von der Wirkmöglichkeit des Gebetes vermitteln. Auf diesem Wege sind zuletzt auch Aussagen über die Funktion der hier zu untersuchenden Visionen möglich.

Die Arbeiten von Ntedika, der allerdings nur die Zeit des frühen Christentums berücksichtigt⁴⁴, sowie von Sicard für die Karolingerzeit⁴⁵ und zuletzt von Angenendt⁴⁶ haben entscheidend zum Verständnis der Zusammenhänge zwischen der

⁴⁰ WILHELM LEVISON, Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters (Festgabe Friedrich von Bezold, Bonn 1921, S. 81–100; ND in: DERS., Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit, Düsseldorf 1948, S. 229–246); DÜNNINGER (wie Anm. 28).

⁴¹ Vgl. dazu die von DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 218–222 genannten Beispiele; ausführlich dazu u. ab Anm. 272.

⁴² Einen Überblick über Träume in Antike und Mittelalter bietet PAUL ANTIN, Autour du songe de Jérôme (Revue des études latines 41, 1963, S. 350–377).

⁴³ Auf die Unterscheidung der Visionsarten und die damit verbundene Echtheitskritik bei Macrobius, Augustinus, Gregor und zur Karolingerzeit verweist HELGA SCHAUWECKER, Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts, Diss. Würzburg 1963 (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 74, 1963, S. 5–240) S. 80 f.; KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 52 ff. So hält z. B. das Capitulare *De imaginibus* Träume meist für Täuschungen, während Visionen als wahr angesehen werden, *Caroli Magni Capitulare de imaginibus* 3, 26, hg. von HUBERT BASTGEN (MGH Libri Carolini) Hannover 1924, S. 160. Vgl. allgemein DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 28 ff. und S. 60 sowie BENZ (wie Anm. 25) S. 83 ff. Zuletzt ALISON M. PEDEN, Macrobius und Medieval Dream Literature (Medium Aevum 54, 1985, S. 59–73).

⁴⁴ NTEDIKA, L'évocation (wie Anm. 2) passim.

⁴⁵ DAMIEN SICARD, La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63) Münster 1978, passim.

⁴⁶ ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 86–99. Vgl. auch PAUL-ALBERT FÉVRIER, Quelques aspects de la prière pour les morts (La prière au moyen-âge [Littérature et civilisation] [Publications du CUER MA. Université de Provence] Paris 1981, S. 253–282).

Ausformung des christlichen Totenkultes⁴⁷, d. h. vor allem des Gebetsgedenkens, und den mittelalterlichen Vorstellungen von Bestrafung und Sühnemöglichkeiten im Jenseits beigetragen. Das Gebet für die Verstorbenen wurde für das Christentum zum wichtigsten Bestandteil der Totenmemoria.⁴⁸ Biblisch ist dieser Brauch zuerst in der im 2. Buch der Makkabäer berichteten Episode greifbar, daß man für Gefallene beten und opfern ließ, damit diese von ihren Sünden erlöst würden (2 Mak. 12, 38–45)⁴⁹. Die in den Apostelbriefen häufig wiederholte Aufforderung zum Gebet füreinander, für die noch lebenden Brüder also, konnte aber auch wohl für die Hilfe für Verstorbene gelten, wie in der Mitte des 8. Jahrhunderts Erzbischof Cuthbert von Canterbury in einem Brief an Bischof Lul von Mainz ausführt⁵⁰. Wichtig scheint für die Entwicklung im frühen Christentum gewesen zu sein, daß in den Religionen des Mittelmeerraumes zu dieser Zeit die Sorge für die Verstorbenen als Gedenken an bestimmten Tagen mit Opfer und Gebet, ja sogar mit Anbetung der Toten durchaus üblich war. Diese Grundlage begünstigte die schnelle Verbreitung des Gebetes für die Verstorbenen im christlichen Bereich⁵¹. Wie sehr das Christentum in dieser Frage von den Gebräuchen der heidnischen Tradition abhängig war – Stüber spricht ausdrücklich von der „Herkunft des frühchristlichen Totenkultes aus dem neutralen, paganen Totenkult“⁵² – zeigt sich deutlich darin, daß die ersten Belege für Gebet und Gebetserhöhung aus den bereits oben geschilderten Visionen des zweiten Jahrhunderts und anderen, vor allem apokryphen Texten stammen⁵³. Man bediente sich also zur Verbreitung volkstümlicher, paganer Vorstellungen und Gebräuche der Mittel, die dem einfachen Volke zur Verfügung standen: Visionen konnte jeder Gläubige, ja sogar der Ungläubige haben⁵⁴. Das Motiv der Bitte um das Gebet für Verstorbene im Rahmen einer Vision trug im Christentum in gleicher Weise zur Propagierung dieses Brauches bei, wie in der Antike durch solche oral oder literal verbreiteten Beispiele Jenseitsvorstellungen und Totenkult gefördert wurden. Bereits bei Herodot und Lukian, was bisher nicht beachtet wurde, findet sich das Motiv der Bitte des Verstorbenen um Hilfe und dient dabei eindeutig der Förderung bestimmter Formen des Toten-

⁴⁷ Zur Verwendung dieses Begriffes in der mediävistischen Forschung vgl. OTTO GERHARD OEXLE, Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult (Frühmittelalterliche Studien 18, 1984, S. 401–420) S. 401 Anm. 1.

⁴⁸ OTTO GERHARD OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter (Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, S. 70–95) S. 87 ff.

⁴⁹ NTEDIKA, L'évocation (wie Anm. 2) S. 1–7; ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 157.

⁵⁰ Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus 111, hg. von MICHAEL TANGL (MGH Epistolae selectae 1) Hannover 1916, S. 239–243, S. 241: *hoc est, ut mutuae pro nobis nostrisque et hic viventibus et hinc obientibus interpellationes orationes missarumque remedia ... suppliciter agantur.*

⁵¹ NTEDIKA, L'évocation (wie Anm. 2) S. 21. Zu den in Antike und Christentum gebräuchlichen Gedenktagen ausführlich EMIL FREISTEDT, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkult der Antike (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 24) Münster 1928.

⁵² STÜBER (wie Anm. 2) S. 123 f.

⁵³ NTEDIKA L'évocation (wie Anm. 2) S. 21 f.

⁵⁴ HERRAD SPILLING, Die Visio Thugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 21) München 1975, S. 2 f. PAUL GERHARD SCHMIDT, The Vision of Thurkill (Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 41, 1978, S. 50–64) S. 50 f.

kultes. In Visionen fordern jeweils verstorbene Frauen ihren Mann auf, Kleidungsstücke für sie zu verbrennen, damit sie sich ihrer bedienen können⁵⁵ und so ihr Aufenthalt im Jenseits erträglicher werde⁵⁶.

Erst sehr spät setzten sich die Kirchenväter mit dem Brauch der Bitte für Verstorbene auseinander und die erwähnte Kritik Augustins an der Gebetshilfe für den heidnischen, leiblichen Bruder in der *Passio Perpetuae*⁵⁷ ist bezeichnend für die Schwierigkeiten, die pagane Tradition auch christlich zu begründen. Augustinus begnügt sich später mit dem Hinweis auf das Makkabäer-Zitat und bemüht für die Einrichtung des Gebetes für die Verstorbenen allgemein die *auctoritas ecclesiae*⁵⁸. Die Entwicklung der theologischen Begründungen für das Gebet zur Hilfe für die Verstorbenen soll hier nicht weiter verfolgt werden; sie berührt grundlegende

⁵⁵ Die Kleidung nützt den Seelen nur, wenn sie auch verbrannt wird, vgl. EBERHARD FRIEDRICH BRUCK, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 9) München 1926, S. 30, S. 34 und S. 37 Anm. 4.

⁵⁶ Herodot, Historie 5, 92, hg. von A. D. GODLEY (Loeb Classical Library) 3, Buch 5–7, London 1963, S. 110–112, berichtet von der Erscheinung der Melissa, der verstorbenen Frau des Tyrannen Periander von Korinth; Melissa macht die Gewährung eines Orakelspruches davon abhängig, daß Periander ihr helfe: bei ihrer Feuerbestattung habe man ihre Kleidung nicht mit verbrannt, deshalb sei sie jetzt nackt und friere. Dem Visionär, einem Boten des Herrschers, gibt sie ein Erkennungszeichen für ihren Mann mit auf den Weg. Periander läßt daraufhin die Kleider aller Frauen Korinths verbrennen. Die positive Wirkung dieser Aktion wird dadurch bezeugt, daß Melissa später ihrem Mann hilft. Lukian, Philopseudeis 27 (wie Anm. 37) S. 192, läßt seinen Gesprächspartner Eukrates persönlich von einer Vision seiner verstorbenen Frau erzählen. Obwohl er bei der Feuerbestattung ihren gesamten Schmuck und ihr Lieblingskleid verbrannt habe, sei sie ihm sieben Tage nach ihrem Tode (ein Termin des Opfers für die Toten, vgl. FREISTEDT [wie Anm. 51] S. 151 f.) erschienen und habe darum gebeten, eine goldene Sandale, die unter eine Truhe geraten war, nachträglich zu verbrennen. Diesen Wunsch habe Eukrates gern erfüllt. Die aufgeklärt spöttelnde Distanz, die Lukian auch hier (vgl. o. zu Anm. 37) zum Erzählten einnimmt (die Episode ist ein stilistisches Meisterstück ironischer Anspielungen: der Visionär liest Platons Buch über die Seele, sein jüngerer Sohn ist schon leichenblaß in Erwartung der oft gehörten Erzählung, ein kleines „Malteserhündchen“ vertreibt durch sein Gebell die Erscheinung, Lukian antwortet, mit einer solchen goldenen Sandale sollten diejenigen wie Kinder gezüchtigt werden, die an die Erscheinung von Verstorbenen nicht glauben) verdeckt die für unsere Fragestellung wichtige Deutung dieser Vision. Sie sollte ursprünglich, wie bei Herodot, dazu dienen, den vernachlässigten Brauch der Grabbeigabe auch bei der Feuerbestattung (vgl. dazu ALBRECHT SCHNAUFER, Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit [Spudasmata 20] Hildesheim—New York 1970, S. 47) durch volkstümliche Erzählungen zu fördern. Zum Recht des Toten auf seine Habe vgl. ROHDE (wie Anm. 37) 1 S. 24 f. — Eine völlig unzureichende Erklärung der beiden Beispiele versuchten W. W. HOW—J. WELLS, A Commentary on Herodotus, 2 Oxford 1957, S. 54 f. und ROHDE 1 S. 34 Anm. 3, der im Zusammenhang mit den Grabbeigaben den apotropäischen Charakter dieses Brauches zu stark betont; in ähnlicher Weise verfehlt und einseitig interpretiert WOLF ALY, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung, Göttingen 1969, S. 153 f., die Melissa-Vision als „dämonisch“: „Seitdem war das Gespenst zufrieden.“ OTTO GERHARD OEXLE, Die Gegenwart der Toten (Death in the Middle Ages, hg. von HERMAN BRAET und WERNER VERBEKE [Mediaevalia Lovaniensia] Löwen 1983, S. 19–77) S. 48 f. Anm. 145 und S. 58 ff., stellt die wissenschaftsgeschichtlichen Hintergründe solcher Vorstellungen dar. Zu Furchtvorstellungen bei Visionen vgl. u. bei Anm. 319.

⁵⁷ Vgl. o. Anm. 15.

⁵⁸ Augustinus, De cura pro mortuis 1, 3 (wie Anm. 37) S. 623 f.

Fragen der Jenseitsvorstellungen, des Gerichtes, der Strafen und Strafmilderung sowie der Absolutions- und Sühnemöglichkeiten⁵⁹. Die Bilderwelt der Jenseitsvisionen kommt jedoch immer wieder auf das Motiv der Befreiung der Seele eines Verstorbenen durch das Gebet zurück. Eine Auswahl von Visionen, die die Möglichkeit der Rettung aus jenseitigen Qualen durch Gebetshilfe bestätigen, soll deshalb die Entwicklung dieser Vorstellung im frühen Christentum dokumentieren.

Die *Visio beatae Esdra* ist im Grundstock ihrer Fassungen noch dem 2. Jahrhundert zuzuordnen. Der Visionär bricht beim Anblick der leidenden Seelen immer wieder in den Ruf aus: *Domine, parce peccatoribus*. Doch hier gibt es keine Möglichkeit der Rettung durch Gebete. Gott selbst belehrt Esdra: ... *recipiunt secundum opera sua*. Das gerechte Gericht läßt also in dieser aus der jüdischen Tradition beeinflussten Vision keine Gnade zu⁶⁰. Eine ähnliche Diskussion um Gnadengewähr gibt es in der *Visio sancti Pauli*, in der Christus den vereinten Bitten des Erzengels Michael und des Apostels Paulus entgegenhält, in welcher Weise sich die bestraften Seelen gegen ihn versündigt hätten; er könne ihnen keine größere Barmherzigkeit zukommen lassen, sie seien gerecht verurteilt. Nur eine einzige Version des Textes endet an dieser Stelle⁶¹. Die anderen Fassungen dieser ins dritte Jahrhundert zurückreichenden Überlieferung, deren erste lateinische Übersetzungen wohl aus dem fünften Jahrhundert stammen⁶², sprechen dagegen sehr ausführlich von einem *refrigerium*, einer Unterbrechung der Qualen für die Seelen jeweils am Sonntag⁶³, dem Tag der Auferstehung Christi. Diese Gnade wird den Seelen der Verstorbenen ausdrücklich gewährt wegen der Fürbitte des Michael und des Paulus, *et propter omnes fratres ... qui in mundo offerunt oblationes pro uiuis et defunctis*⁶⁴. Die dogmengeschichtlichen Auswirkungen dieser Idee sollen hier nicht diskutiert werden; der Gedanke an ein *refrigerium interim* scheint zuerst von Augustinus übernommen worden zu sein, wenn auch zögernd und geradezu widerwillig, ohne ausdrücklichen Bezug auf die *Visio sancti Pauli*⁶⁵. Doch damit waren durch Antike und Frühchristentum die Grundlagen gelegt für die von nun an immer wieder aufgegriffene Möglichkeit, in Visionen mit dem Motiv der Bitte um Gebetshilfe in

⁵⁹ Vgl. dazu NTEDIKA, *L'évocation* (wie Anm. 2) passim, bes. S. 1–45; LE GOFF (wie Anm. 3) S. 23 f., S. 69 f., S. 75 f. und S. 166–173; ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 156–164.

⁶⁰ WAHL, *Visio Esdrae* (wie Anm. 29) S. 50 ff., bes. S. 60. Zur zeitlichen Einordnung ebd. S. 7 f.

⁶¹ *Visio sancti Pauli*, hg. von THEODORE SILVERSTEIN, *The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts* (Studies and Documents 4) London 1935, Redaction 7, S. 207 f. Zur antiken Tradition des Gerichtes im Jenseits, die von der Vision aufgegriffen wird, vgl. LUDWIG RUHL, *De mortuorum iudicio* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 2/2) Gießen 1903, S. 99 f.

⁶² THEODORE SILVERSTEIN, *The Date of the „Apocalypse of Paul“* (Medieval Studies 24, 1962, S. 335–348). Vgl. die ausführlichen Literaturangaben von ERNST DASSMANN, *Paulus in der „Visio Sancti Pauli“* (Jenseitsvorstellungen [wie Anm. 26] S. 117–128) S. 120 Anm. 22. Über die Wirkung der *Visio* zuletzt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 86 f.

⁶³ Auch die frühchristliche Georgslegende kennt die Ruhe am Sonntag ohne Strafen, vgl. THEOFRIED BAUMEISTER, *Jenseitsvorstellungen in der alten Georgslegende* (Jenseitsvorstellungen [wie Anm. 26] S. 176–187) S. 185. Selbst Judas ist am Sonntag nicht den Qualen der Teufel ausgesetzt, wie in der Jenseitsreise des Brendan im 6. Jahrhundert überliefert wird, vgl. RÜEGG (wie Anm. 36) 1 S. 329 f.

⁶⁴ *Visio Pauli* (wie Anm. 61) S. 146 f.; S. 188–191; S. 202; S. 212 f.; Zitat S. 190. RÜEGG (wie Anm. 36) 1 S. 287 f.; LE GOFF (wie Anm. 3) S. 58 f.

⁶⁵ Vgl. dazu DASSMANN (wie Anm. 62) S. 126 ff.

verschiedener Gewichtung zwei Einzelaspekte zu betonen: erstens die Vergehen eines Verstorbenen und seine Sündenlast im Jenseits und zweitens die Wirksamkeit des Gebets der Gläubigen für die leidenden Seelen.

II. VISIONEN BEI GREGOR DEM GROSSEN, BEDA UND BONIFATIUS

Vornehmlich unter diesen Gesichtspunkten sind die Visionen zu betrachten, die Gregor der Große in seinen Dialogen überliefert hat. Die Gattung der Vision erhielt durch Gregor gewissermaßen ihre offizielle Zulassung zum Kreise der vor allem pastoral zu verwendenden Schriften. Die Motive seiner Visionen wurden im Mittelalter immer wieder aufgegriffen, seine Beispielsammlung war weit verbreitet. Dadurch hatte gegen das noch bei Augustinus zu beobachtende Zögern ein weiter Bereich antiker Jenseitsvorstellungen Eingang in die christliche Lehre gefunden⁶⁶. Das Hauptanliegen der von Gregor verwendeten Visionen war die Einwirkung auf das sittliche Verhalten des Einzelnen durch *exempla*, in denen Lohn für Gesetzestreue und schwere Strafe für Vergehen gegen die Vorschriften in ihren unmittelbaren bildlichen Ausformungen im Jenseits dargestellt werden konnten. Vor allem zur Förderung eines geordneten, regelgetreuen monastischen Lebens konnten diese Beispiele dienen⁶⁷. So schildert Gregor ausführlich die Strafen im Jenseits⁶⁸, aber er diskutiert auch die Möglichkeiten der Hilfe für die Seelen und erzählt Beispiele der Rettung durch Gebet und Meßopfer⁶⁹. Doch nur in wenigen Fällen verwendet Gregor das Motiv des um Hilfe bittenden Verstorbenen.

Der Diakon Paschasius hatte im Schisma von 498 für Laurentius gegen den allgemein anerkannten Papst Symmachus gestimmt⁷⁰. Nach seinem Tode muß er in den Thermen bei Città S. Angelo niedrige Dienste verrichten. Der Bischof Germanus von Capua findet ihn *in hoc poenali loco* und fragt ihn, wie er als angesehenen Gelehrter in diese Situation gekommen sei. Paschasius antwortet, das sei die Strafe für sein falsches Verhalten im Schisma. Er könne aber gerettet werden, wenn Germanus für ihn zu Gott bete; falls er ihn beim nächsten Besuch der Thermen nicht mehr antreffe, sei das Gebet erhört worden⁷¹. Nach einigen Tagen inständiges Gebetes kann Germanus den angekündigten Erfolg feststellen.

Ein nahezu ähnlicher Fall widerfährt einem Priester der Diözese Civitavecchia. Als er in den Thermen einen jungen Mann, der dort eifrig die einfachsten Arbeiten verrichtet, mit zwei Oblationsbroten beschenken will, entgegnet dieser, er dürfe

⁶⁶ Zu diesem Vorgang zuletzt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 87–91; KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 81.

⁶⁷ Vgl. etwa Gregor, Dialogi 4, 40 (wie Anm. 37) 3 S. 138 f., mit Beispielen für fortdauernde Verstöße gegen monastische Vorschriften; 57, 8–16, S. 188 ff., bietet neben der Angst vor den Jenseitsstrafen auch den Trost der Rettung durch die Leistungen der Mönchsgemeinschaft.

⁶⁸ Ebd. 4, 37, 3, S. 126; 4, 37, 11 f., S. 132; 4, 45, 2 S. 160.

⁶⁹ Ebd. 4, 40, 2 ff., S. 140 f.; 4, 57, 2, S. 184.

⁷⁰ Zum Schisma vgl. CHARLES PIETRI, Le sénat, le peuple chrétien et les partis du cirque à Rome sous le Pape Symmaque (498–514) (Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge 78, 1966, S. 123–139) S. 128 f. mit weiterer Literatur. Otto von Freising greift die Erzählung Gregors in seiner Chronik wieder auf, Ottonis Chronica 5, 2 hg. von ADOLF HOFMEISTER (MGH SS rer. Germ. 45) Hannover 1912, S. 231.

⁷¹ Gregor, Dialogi 4, 42, 3 (wie Anm. 37) 3 S. 152: *Sed quaeso te, pro me Dominum deprecare, atque in hoc cognoscis quod exauditus sis, si huc rediens me non inueneris.*

das Brot nicht essen, da es gesegnet sei. Er sei früher Besitzer des Bades gewesen und müsse jetzt nach seinem Tode wegen seiner Sünden hier leiden. Wenn der Priester ihm helfen wolle, solle er die Brote Gott weihen, d. h., für seine Sünden die Eucharistie feiern. Falls das Gebet erhört werde, sei er demnächst nicht mehr hier anzutreffen. Nach einem siebentägigen Zyklus mit täglichem Meßopfer stellt sich auch hier der Erfolg ein⁷². Die generelle Möglichkeit des Sündennachlasses steht für Gregor bei diesen Beispielen im Vordergrund⁷³; sie bieten jedoch gleichzeitig ein neues Moment für die Ausprägung des hier untersuchten Motivs: Die Verstorbenen geben selbst präzise Anweisungen, in welcher Form die Lebenden ihnen helfen können⁷⁴. Die visionären Elemente werden dagegen gar nicht erwähnt. Die Begegnungen mit den Verstorbenen finden mitten im lebhaften Alltagsbetrieb statt; im zweiten Beispiel wird erst durch die Erklärung des jungen Mannes: *pro culpīs meis hic post mortem deputatus sum*⁷⁵ deutlich, daß der Gesprächspartner ein Toter ist. Die Gewährleute Gregors sind in beiden Fällen Priester; dadurch war einerseits die Glaubwürdigkeit des Erzählten garantiert, andererseits konnten diese die erbetenen Leistungen besser erbringen als Laien. Die Strafe, der die Verstorbenen ausgesetzt sind, scheint in der für sie entwürdigenden Tätigkeit zu liegen; mögliche Assoziationen von Hitzequalen im Jenseits angesichts der heißen Dampfbäder werden in den Texten nicht angedeutet⁷⁶.

Die Jenseitsschilderungen in Gregors Dialogen gelten unbestritten als maßgeblich für die Entwicklung der Visionsliteratur im christlichen Mittelalter⁷⁷. Das Motiv der Bitte eines Verstorbenen um Gebetshilfe wird von Gregor zwar aufgegriffen und in *exempla* für Schuld- und Sühnemöglichkeiten verwendet, aber nicht vor dem Hintergrund der ansonsten reichen Visionsbilder entwickelt. Das mag daran liegen, daß Gregor seine Beispiele vor allem als Warnung und Abschreckung für die Lebenden verstanden wissen wollte⁷⁸; die Möglichkeiten der Rettung einer Seele aus jenseitigen Qualen wurden von ihm nicht in gleicher Ausführlichkeit diskutiert. Gebet und Meßopfer gelten nur in wenigen Fällen den Verstorbenen⁷⁹.

⁷² Ebd. 4, 57, 1–7, S. 184–188. Zum siebentägigen Gedenken vgl. FREISTEDT (wie Anm. 51) S. 153 ff. Zur Oblation vgl. RUPERT BERGER, Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 41) Münster 1965, S. 216 f. und S. 224 ff.

⁷³ NTEDIKA, L'évocation (wie Anm. 2) S. 108, ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 159.

⁷⁴ Gregor, Dialogi 4, 57, 7 (wie Anm. 37) 3 S. 186–188: *Qua ex re ... ostenditur, quando hanc et ipsi mortuorum spiritus a uiuentibus petunt, et signa indicant quibus per eam absoluti uideantur.*

⁷⁵ Ebd. 4, 57, 6 S. 186.

⁷⁶ Vgl. z. B. ebd. 37, 3 S. 126: *innumera loca flammaram*; ebenso 30, 1–5 S. 100–102 und 32, 5 S. 108.

⁷⁷ Das zeigt sich allein schon darin, daß seine Texte bei Visionen als Bezug genannt (vgl. Visio Baronti, hg. von WILHELM LEVISON [MGH SS rer. Merovingicarum 5] Hannover 1910, S. 368–394, S. 384 und 391 und Beda, *Historia ecclesiastica* 5, 13, hg. von CHARLES PLUMMER [Opera historica 1] Oxford 1896, S. 313) bzw. von Visionären gelesen werden (Visio Wettini, vgl. o. Anm. 32). Vgl. auch die Hinweise auf die Verbreitung, HOUBEN (wie Anm. 29) S. 33–36, und Benutzung, Otloh von St. Emmeram (wie Anm. 33). Auch Ulrich von Augsburg läßt sich in der Sterbestunde aus dem vierten Buch der Dialoge vorlesen, Vita S. Oudalrici 26, hg. von GEORG WAITZ (MGH SS 4) Hannover 1841, S. 377–419, S. 411. Allgemein zur Benutzung der Dialoge im Mittelalter GEORG DUFNER, Die Dialoge Gregors des Großen im Wandel der Zeiten und Sprachen, Padua 1968, S. 29 ff.

⁷⁸ Gregor, Dialogi 4, 37, 2 (wie Anm. 37) 3 S. 126.

⁷⁹ Gebet für Verstorbene: 1. Paschasius, s. o. Anm. 71; 2. Gregor, Dialogi 4, 60, 1 S. 200. Messen für Verstorbene: 1. junger Mann, s. o. Anm. 72; 2. Rettung aus Feuerqualen im Jenseits – ohne Bitte des

Dennoch haben Gregors Beispiele das zu untersuchende Motiv weiterentwickelt durch die dezidierten Forderungen der Verstorbenen nach bestimmten Sühneleistungen und durch die Ankündigung, daß sich der Visionär über den Erfolg seiner Hilfe vergewissern könne. Diese neuen Elemente werden in späteren Visionen wiederholt verwendet.

Die Visionsliteratur der Merowingerzeit kennt zwar auch die Darstellung der Strafe im Jenseits, vor allem in politisch geprägten Visionen⁸⁰, das Motiv des um Hilfe bittenden Verstorbenen tritt dagegen nicht auf. Wohl bitten Sterbende um Gebetshilfe⁸¹, aber Rettung für Verstorbene vor drohender Strafe können nur die Heiligen durch ihr persönliches Eingreifen erreichen. Eine Vision eines Einsiedlers erzählt vom Tod des Merowingerkönigs Dagobert I., der in der Todesstunde von bösen Geistern zu einem Vulkan gezerrt wird. Dagobert ruft die Heiligen Dionysius, Mauritius und Martinus um Hilfe an. Diese erscheinen und tragen ihn in Abrahams Schoß – Dagobert hatte zu seinen Lebzeiten ihre Kirchen besonders gefördert⁸². Schon Papst Gregor I. hatte in seinen Visionen von der Strafe im Vulkan für Theoderich den Großen berichtet⁸³. Neu ist hier das Moment der Hilfe durch Heilige in dieser konkreten Form⁸⁴. Sie dient unverkennbar dem Zweck, die von Dagobert überlieferte Sorge um die Ausstattung der Kirchen als nachahmenswertes Vorbild königlicher Betätigung hervorzuheben. Der Gebetshilfe für Verstorbene schenken die Visionstexte in dieser Zeit nicht die gleiche Aufmerksamkeit.

Die zahlreichen Visionen in den Schriften Gregors von Tours dienen anderen Zwecken. Sie schildern das himmlische Jenseits, bevölkert von Engeln und Heiligen in strahlenden Gewändern; sie vermitteln den gläubigen und rechtschaffenen Menschen einen Vorgeschmack des ewigen Lebens⁸⁵. Wenn aber in den Visionen Verstorbene erscheinen, dann kommen sie nicht, um für sich zu bitten, sondern um den Lebenden zu raten, sie zu warnen, zu tadeln oder zu trösten. Die Toten erscheinen als Propheten und achten auf Befolgung allgemeiner Vorschriften; sie betätigen sich indirekt als Helfer der Lebenden, indem sie Ratschläge erteilen, durch welche Gebete oder Wallfahrten Kranke geheilt werden können⁸⁶.

Verstorbenen(!) – nach 30 Messen, 4, 57, 14 S. 192; 3. Wiederaufnahme von schuldig Verstorbenen in die Gemeinschaft der Kirche, 2, 23, 5 Bd. 2, S. 208.

⁸⁰ Vgl. LEVISON (wie Anm. 40) S. 231–234; DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 56 f.

⁸¹ Vita Amati 11, hg. von BRUNO KRUSCH (MGH SS rer. Merovingicarum 4) Hannover 1902, S. 208–221, S. 219; ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 166 f.

⁸² Gesta Dagoberti 44, hg. von BRUNO KRUSCH (MGH SS rer. Merovingicarum 2) Hannover 1888, S. 396–425, S. 421 f.

⁸³ Gregor, Dialogi 4, 31, 2–4 (wie Anm. 37) S. 104–106; LEVISON (wie Anm. 40) S. 232.

⁸⁴ Vgl. die Hilfe des Apostels Paulus für den vor Gottes Gericht angeklagten Bischof Brun von Köln: Thietmar, Chronicon 2, 16 hg. von ROBERT HOLTZMANN (MGH SS rer. Germ. nova series 9) Berlin 1935, S. 58. Weitere Beispiele der Unterstützung von Königen durch Heilige bietet BAUDOIN DE GAIFFIER, La légende de Charlemagne. Le péché de l'empereur et son pardon (DERS., Études critiques d'hagiographie et d'iconologie [Subsidia hagiographica 43] Brüssel 1967, S. 260–275) S. 266 ff.

⁸⁵ Vgl. die Zusammenstellung der Belege für Visionen im Werk Gregors bei MARGARETE WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours (Römisch-germanisches Zentralmuseum, Monographien 3, 1/2) 2 Bde., Mainz 1982, 2 S. 197 ff.

⁸⁶ Ebd. S. 199 f.

Erst in den von Beda Venerabilis aufgezeichneten Visionen wird verstärkt auf die Totenmemoria verwiesen. Durch die Vision eines jungen Klosterschülers werden die Mönche des Klosters Selsey dazu angehalten, das Jahresgedächtnis des verstorbenen Königs Oswald mit Messen feierlich zu begehen⁸⁷. Die Vision des Drythelm betont ausdrücklich: *Multos autem preces uiuentium, et elemosynae et ieiunia et maxime celebratio missarum, ut etiam ante diem iudicii liberentur, adiuant*.⁸⁸ Doch es wird kein Beispiel der Bitte um Gebetshilfe erwähnt. Die Hinwendung zur Sorge und Mitverantwortung der Lebenden für die Verstorbenen ist bei Beda unübersehbar. So werden die konkreten Fälle der Unterstützung gepeinigter Seelen, wie sie bei Bonifatius und besonders in vielen Visionen der Karolingerzeit begegnen, theologisch begründet und literarisch vorbereitet.

In den Briefen des Bonifatius finden sich zwei Beispiele, die für den hier erörterten Fragenkreis relevant sind. Die Vision eines Mönches im Kloster Wenlock befaßt sich neben der ausführlichen Schilderung des Jenseits in lebendigen Farben und Bildern auch mit dem Zustand eines einzelnen, kurz zuvor verstorbenen Mönches. Dieser ist betrübt darüber, daß sein noch lebender leiblicher Bruder nicht, wie von dem Mönch in der Sterbestunde verlangt, für das Seelenheil des Verstorbenen den gemeinsamen Besitz, eine Magd, freigelassen hat⁸⁹. Da der Visionär dem verstorbenen Mönch bereits in dessen Sterbestunde beistand und von diesem beauftragt wurde, den letzten Willen bezüglich der Freilassung der Magd *pro anima eius* dem Bruder mitzuteilen, liegt es nahe, in der Begegnung mit dem Toten im Jenseits zugleich eine Bitte zu sehen, den geizigen Bruder endlich zur Erfüllung seiner Pflicht zu bewegen, damit die leidende Seele Ruhe finden könne⁹⁰. Das zweite Beispiel erwähnt im Zusammenhang der Schilderung von Jenseitsstrafen für alle Gruppen von Gläubigen, eine Frau sei aufgrund von Meßopfern aus dem Jenseitsbrunnen erlöst worden⁹¹. Die Betonung einer bestimmten Form des Totengedenkens steht hier im Vordergrund; Gregors I. Motiv der Erlösung durch Zelebration der Eucharistie wird hier wieder aufgegriffen, aber nicht mit gleicher Sorgfalt zum Thema der Erzählung gemacht. War im ersten Beispiel die Bitte des Verstorbenen wichtig, so zeigt das zweite das positive Ergebnis der liturgischen Hilfe für die Toten. Zugleich wird auf die Möglichkeit verwiesen, durch Meßopfer

⁸⁷ *Celebrent ergo missas ... in memoriam praefati regis Oswaldi*, Beda, *Historia* 4, 14 (wie Anm. 77) S. 235. Zum literarhistorischen Hintergrund der Totenmemoria vgl. zuletzt FRIEDRICH OHLY, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria (*Memoria* [wie Anm. 2] S. 9–68) S. 20 Anm. 22; zu Selsey und Oswald ECKHARD FREISE, *Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria* (*Memoria* [wie Anm. 2] S. 441–577) S. 511 f. mit ausführlicher weiterer Literatur.

⁸⁸ Beda, *Historia* 5, 12 (wie Anm. 77) S. 308. SAINTYVES (wie Anm. 37) S. 140 f. Zur Vision zuletzt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 93; LE GOFF (wie Anm. 3) S. 155–158.

⁸⁹ MICHAEL BORGOLTE, Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden (*Memoria* [wie Anm. 2] S. 578–602) untersucht die Freilassungen *pro remedio animae* auf der Grundlage des St. Galler Urkundenbestandes. Die Freigelassenen waren demnach indirekt „als Leistung ... zum Totengedächtnis“ anzusehen, vgl. S. 586. Zu allgemeinen Fragen in diesem Zusammenhang DERS., *Freigelassene im Dienste der Memoria. Kulturtradition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter* (Frühmittelalterliche Studien 17, 1983, S. 234–250).

⁹⁰ Bonifatius, *Epistola* 10 (wie Anm. 50) S. 8–15, S. 13.

⁹¹ *Et narrabat unam feminam redemptam de aliquo puteo missarum sollempnitibus*. Ebd. Ep. 115, S. 247–250, Zitat S. 248.

diese Hilfe allen Heimgegangenen zukommen zu lassen⁹². Die von Bonifatius überlieferten Visionen bestätigen also die Notwendigkeit der Totenmemoria durch Aussagen der Verstorbenen. Auch die Sorge um das eigene Gebetsgedenken begegnet in den Briefen des Bonifatius immer wieder⁹³. So ergänzen sich in seinen Schriften die Aussagen verschiedener Gattungen zum allgemeinen Ziel der Ausweitung des liturgischen Totengedenkens.

III. DIE VISIONEN DER KAROLINGERZEIT

Die Visionen der Karolingerzeit scheinen nahezu ausschließlich von diesem Gedanken geprägt zu sein. In theoretischen Überlegungen und verschiedenen literarischen Ausgestaltungen setzten sich die Theologen dieser Zeit mit den überkommenen Jenseitsbildern und ihren Deutungsmöglichkeiten auseinander⁹⁴. Die bisherige Forschung hat wiederholt betont, daß die karolingische Epoche in besonderer Weise zur Entwicklung politisch gemeinter und auch wohl politisch wirksamer Visionen beigetragen hat⁹⁵. Dabei ist nur wenig beachtet worden, daß den im Jenseits zumeist gepeinigten Herrschern und Kirchenvorstehern auch fast immer die Möglichkeit zur Rettung geboten wird, wenn sie von den Lebenden in besonderer Weise mit Gebeten und Opfern für ihr Seelenheil bedacht werden⁹⁶. Wie sehr sich die Zeitgenossen der engen Zusammenhänge zwischen Totenmemoria und Gebetsgedenken einerseits und Vision als Form des authentischen Berichtes über den Zustand der Verstorbenen im Jenseits bewußt waren, beweist Hrabanus Maurus, wenn er die Visionen Gregors und Bedas bemüht, um den allgemeinen Nutzen der Messen für die Toten hervorzuheben⁹⁷.

Eine enge Verknüpfung dieser Elemente findet sich in der *Visio Wettini*, einem der bekanntesten Visionstexte dieser Zeit überhaupt⁹⁸. In der Vision des todkranken

⁹² Dazu im Zusammenhang ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 169.

⁹³ Bonifatius, *Epistolae* (wie Anm. 50) 31, S. 55; 33, S. 56 f.; 46, S. 75; 48, S. 77; 67, S. 140; 106, S. 231 f., Bitte an Abt Optatus von Monte Cassino um Aufnahme *in unitate fraternae dilectionis et societatis spiritualis* mit der erklärten Absicht, *ut ... pro viventibus oratio communis et pro migrantibus de hoc saeculo orationes et missarum sollemnia celebrentur, cum alternatim nomina defunctorum inter nos mittantur*.

⁹⁴ KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 83 ff. Vgl. zu den *Libri Carolini* auch o. Anm. 43.

⁹⁵ LEVISON (wie Anm. 40) S. 235 f.: „Die Schrift war eine Waffe geworden.“ DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 55 ff.; KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 146 ff.

⁹⁶ ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 94, spricht treffend von einem „Konnex von Vision und Liturgie“.

⁹⁷ Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum libri tres* 2, 44, hg. von ALOIS KNÖPFLER (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München 5) München 1900, S. 147: *Ergo ut in libris dialogorum S. Gregorius narrat et Beda magister in gestis Anglorum, frequenter exemplo ostensum seu visione revelatum est, animabus defunctorum multum prodesse oblata pro eis sacrificia*. ANGENENDT, S. 99 mit Anm. 82.

⁹⁸ KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 132 ff., mit weiterer Literatur; KARL SCHMID, Bemerkungen zur Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der 'Visio Wettini' (Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag, hg. von KASPAR ELM, EBERHARD GÖNNER und EUGEN HILLENBRAND [Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen 92] Stuttgart 1977, S. 24—41; ND in: KARL SCHMID, Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem sechzigsten Geburtstag, Sigmaringen 1983, S. 514—531); mit ausführlicher Inhaltsangabe zuletzt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 94 ff.; LE GOFF

Mönches Wetti wird nämlich von einer anderen, früheren Vision berichtet. Durch diesen Kunstgriff⁹⁹ wird der Hörer Zeuge der Wirkung von Visionen und erhält anschauliche Beweise dafür, wie Mißachtung von Visionen geahndet wird. Wetti begegnet auf seiner Jenseitswanderung dem früheren Abt des Klosters Reichenau, Waldo¹⁰⁰. Dieser wird zur Läuterung auf einem Berg von Wind und Wetter geplagt. Er könnte längst erlöst sein, so erfährt Wetti, wenn ein inzwischen ebenfalls verstorbener Bischof für den Abt die Gebetsleistungen erbracht hätte, zu denen er, wohl aufgrund einer Gebetsverbrüderung, verpflichtet war¹⁰¹. Der Bischof hatte die Gebetshilfe vernachlässigt und war deshalb in einer Vision ausdrücklich zur Erfüllung seiner Pflichten aufgefordert worden. Diese Vision in der *Visio Wettini* trägt alle Merkmale des hier untersuchten Motivs der Bitte um Gebetsleistung: Der im Jenseits leidende Abt schickt als Boten einen Mönch, den Visionär, zum Bischof und pocht auf seinen Anteil an den Gebetsleistungen. Interessant ist als neues Element die Möglichkeit zur stellvertretenden Ableistung von Gebetsverpflichtungen¹⁰²: *Quod si per se sumptus ad concludendum ea non habuerit, legationem dirigat ad monasteria denominata; inde solatiis gratanter amministratis subplebuntur omnia clausurae huic necessaria.*¹⁰³ Doch der Bischof geht auf die Bitten nicht ein, da er grundsätzlich Zweifel an der Wahrhaftigkeit von Visionen hat: *'Deliramenta,' inquit, 'somnia non sunt adtendendae.'*¹⁰⁴ Die schwerwiegenden Folgen der Mißachtung einer Vision werden zur Abschreckung deutlich hervorgehoben. Der Bischof wird mit ewiger Verdammnis bestraft; Abt Waldo muß weiterhin in seinem Purgatorium ausharren – er wäre mit Hilfe der ihm zustehenden Gebete des Bischofs schon längst aus seiner mißlichen Lage befreit¹⁰⁵. Als Ergebnis dieser Vision in der Vision bleibt festzuhalten: 1. Gebete können Verstorbenen im Jenseits helfen; 2. Vernachlässigung von Pflichten, die aus einer Gebetsverbrüderung erwachsen, wird mit Verdammung bestraft; 3. die Vision und die in der Vision geäußerte Bitte um Gebetshilfe sind ein legitimes Mittel der Verstorbenen, sich bei den Lebenden Gehör zu verschaffen. Der Zirkelschluß, daß der Anspruch der Vision auf bedingungslose Beachtung wiederum durch eine neue Vision bewiesen wird, wurde vom mittelalterlichen Hörer angesichts der grausamen Bilder, mit denen die Visionäre die Strafen im Jenseits schilderten, wohl nicht mehr wahrgenommen. Die Warnung vor Verstößen gegen die Forderungen des Gebetsgedenkens mußte wahrscheinlich so drastisch vorgetragen werden, um wirksam zu sein. Umgekehrt konnte der Einzelne deshalb mit größerer Ruhe und Gewißheit davon ausgehen, daß man nach seinem Tode

(wie Anm. 3) 159 ff. Zusammenfassend zu Vision und Walahfrid Strabo mit weiterführender Literatur ARNO BORST, Mönche am Bodensee 610–1525 (Bodensee-Bibliothek 5) Sigmaringen 1978, S. 54 ff. und S. 542.

⁹⁹ KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 139, sieht hier „redaktionelle Eingriffe in den substantiellen Bestand der *Visio Wettini*“.

¹⁰⁰ Zu Waldo vgl. EMMANUEL MUNDING, Abt-Bischof Waldo, Begründer des goldenen Zeitalters der Reichenau (Texte und Arbeiten 1, 10/11) Beuron 1924.

¹⁰¹ Ergebnisse und Thesen zu dieser Frage sind zusammengestellt von SCHMID (wie Anm. 98) S. 526 f.

¹⁰² Zur stellvertretenden Buße vgl. ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 150 f.

¹⁰³ Heitonis visio Wettini 10 (wie Anm. 32) S. 271.

¹⁰⁴ Ebd. S. 271. Ebenso in der Fassung des Walahfrid Strabo, TRAILL (wie Anm. 29) 429 S. 196, *'Haec,' inquit, 'fantasmata credo fuisse ...'*

¹⁰⁵ Heitonis visio Wettini 10, S. 270.

alles tun werde, um Gebetsverpflichtungen vorschriftsmäßig einzulösen – zum Nutzen der Verstorbenen und der Lebenden¹⁰⁶.

Bevor diese Zusammenhänge endgültig beurteilt werden können, sollen weitere Visionen des 9. Jahrhunderts untersucht werden, die aus ähnlichen Elementen zusammengesetzt sind, aber deutlicher als andere der gleichen Epoche das Motiv der Hilfe für die Verstorbenen unterstreichen. In der Vision einer armen Frau wird, wie in vielen Visionen dieser Zeit, über den Zustand von Mitgliedern des Herrscherhauses im Jenseits berichtet¹⁰⁷. Karl der Große befindet sich demnach in einer besonders qualvollen Situation – im Unterschied zur *Visio Wettini* wird hier auf Einzelheiten seiner Pein verzichtet. Auf die Frage nach der Möglichkeit einer Rettung zu ewigem Leben antwortet der Führer der Frau, Karl könne erlöst werden, wenn Ludwig der Fromme für seinen Vater *septem agapes* spende. Auch diese karitativen Leistungen gehören zu den vielfachen zeitgenössischen Ausprägungen der Totenmemoria¹⁰⁸. Die Visionärin erhält noch weitere Aufträge. Sie begegnet auch Irmingard, der verstorbenen ersten Frau Ludwigs des Frommen; diese leidet unter der Last von drei Felsbrocken und spricht die arme Frau persönlich an: *Vade et roga dominum meum imperatorem, ut me misellam adiuvare dignetur*. Die allgemeine Bitte wird nicht präzisiert; in welcher Form die Hilfe zu leisten ist, bleibt der Entscheidung Ludwigs überlassen. Um die Visionärin – nach ihrem sozialen Status eine unbedeutende Frau – gegenüber dem Herrscher als Botin aus dem Jenseits zu legitimieren, enthüllt Irmingard persönliche Gespräche, von denen nur sie und Ludwig wissen¹⁰⁹. Zuletzt gelangt die arme Frau an eine Mauer, die das Paradies umschließt; die *illiterata* kann plötzlich lesen und findet den Namen Bernhards von Italien, um dessen durch Ludwig und Irmingard verschuldeten Tod es in dieser politischen Vision vor allem geht¹¹⁰, *luculentis litteris* verzeichnet, während der Name Kaiser Ludwigs des Frommen dunkel und verwischt erscheint, so daß er kaum

¹⁰⁶ Aus dem Kreis um Heito, der die Prosafassung der *Visio Wettini* niederschrieb, scheint auch das Fragment einer Vision zu stammen, in der ausführlich die Jenseitsstrafen namentlich genannter Mönche geschildert werden, KARL HAMPE, Reise nach England vom Juli 1895 bis Februar 1896 III (Neues Archiv 22, 1897, S. 605–699) S. 628–631; neben der abschreckenden Wirkung vermittelt dieser Text auch Hinweise auf Möglichkeiten, wie die leidenden Seelen befreit werden können: *Quando aliquis in me misero misericordiam faciens Domino pro me toto corde orat ...*, S. 630; eine ausdrückliche Bitte um Gebetshilfe und eine Bestätigung der Rettung enthält das Fragment nicht mehr, da es mitten in der Aufzählung der verstorbenen Mönche abbricht.

¹⁰⁷ HOUBEN (wie Anm. 29) S. 41 f.

¹⁰⁸ HENRI LECLERQ, Art.: Agape (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 1, Paris 1924, Sp. 775–848). Zur antiken Tradition der Agape und deren Übernahme in das Christentum vgl. BRUCK (wie Anm. 55) S. 279 ff. JOACHIM WOLLASCH, Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter (Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 268–286); DERS., Geschichtliche Hintergründe der Dortmunder Versammlung des Jahres 1005 (Festschrift für Wilhelm Kohl [= Westfalen 58, 1980, S. 55–69]); zuletzt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 196 ff. und KARL SCHMID, Die Sorge der Salier um ihre Memoria. Zeugnisse, Erwägungen und Fragen (Memoria [wie Anm. 2] S. 666–726) S. 706 ff. FICHTENAU (wie Anm. 150) S. 62, S. 176 f. und S. 207.

¹⁰⁹ Auch Melissa gibt in der von Herodot überlieferten Vision, s. o. Anm. 56, dem Boten Geheimnisse preis, von denen nur ihr Mann weiß.

¹¹⁰ FRITZSCHE (wie Anm. 23) S. 278; LEVISON (wie Anm. 40) S. 238 f.; DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 58. Zu Bernhard allgemein EDUARD HLAWITSCHKA, Art.: Bernhard (2), Lexikon des Mittelalters 1, 1980, Sp. 1983.

lesbar ist. Nach der Erläuterung des Führers, daß das auf das Vorgehen Ludwigs gegen Bernhard von Italien zurückzuführen sei, folgt der dritte Auftrag: *Vade et cave diligenter, ne horum quid regem celaveris*. Da die Frau verständlicherweise nicht wagt, dem König ihre Vision zu entdecken und die entsprechenden Bitten aus dem Jenseits weiterzugeben, wird sie nach dreimaliger Wiederholung der Aufforderung mit Blindheit geschlagen; erst als sie Ludwig dem Frommen alles vorgetragen hat, erlangt sie das Augenlicht wieder.

In Jenseitsvisionen wird häufig die allgemeine Schilderung von Himmel und Hölle mit der Beschreibung von Einzelschicksalen verknüpft. Selten aber wird von so vielen allgemein bekannten Verstorbenen berichtet, deren Situation darüber hinaus noch jeweils mit einer speziellen Forderung an die Lebenden verbunden ist. Die hier zu beobachtende Vielfalt der Motive hat deshalb auch bereits den Kompilator eines Tegernseer Visionskodex veranlaßt, die Erzählung über Irmingard und Ludwig den Frommen von dem auf Karl den Großen bezogenen Teil abzutrennen durch den neuen Titel: *Item alia visio*.¹¹¹ Der armen Frau wird in dieser vermutlich auf der Insel Reichenau aufgezeichneten – oder muß man sagen kompilierten(?) – Vision¹¹² ein dreifacher Auftrag gegeben: Ludwig der Fromme soll sieben Agapen für seinen Vater spenden, Ludwig soll außerdem in geeigneter Form für das Seelenheil seiner verstorbenen ersten Frau Irmingard sorgen, und er soll das Verschwinden seines Namens von der Mauer des Paradieses, d. h., aus dem Buch des Lebens¹¹³ als ernstgemeinte Warnung zur Besserung seiner Politik verstehen. Die Rolle der Visionärin als Vermittlerin von Jenseitsbildern wird in diesem Beispiel einerseits aufgewertet durch die besondere Legitimation, die sie von der Königin Irmingard erhält, sowie durch Verlust und Wiedererlangung des Augenlichts, wodurch die Erfüllung ihres Auftrages kontrolliert und erzwungen wird; andererseits ist ihre Funktion beschränkt auf die im Gegensatz zu anderen Visionen recht vordergründig wirkende Übermittlung von Einzelschicksalen, es fehlt die sonst wie noch in der *Visio Wettini* breit ausgemalte Schilderung des gesamten Jenseits.

Visionen dieser Art scheinen vermehrt in der Karolingerzeit entstanden zu sein. Die *Visio Rotcharii* darf geradezu als Antwort auf die Vision der armen Frau gelten: Karl der Große wird vom Visionär mitten unter der Schar der Heiligen in leuchtenden Gewändern gesehen und scheut sich nicht, dem Mönch Rotcharius zu gestehen, nur die unermüdlichen Gebete der Gläubigen hätten ihn der Jenseitsstrafe entrissen¹¹⁴. Diese Vision gehört damit zwar nicht zum engen Kreis derer, die ihre Aussage auf dem Motiv der Gebetsbitte aufbauen, aber sie entspricht der gleichen

¹¹¹ HOUBEN (wie Anm. 29) S. 34.

¹¹² Ebd. S. 39 f.

¹¹³ LEO KOEP, Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia 8) Bonn 1952; ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 188 f.

¹¹⁴ *Scias quia ego sum Karolus et ob devotissimam fidelium dei praecem ereptus a poena in hac collatus sum gloria*. WILHELM WATTENBACH, Aus Petersburger Handschriften (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, NF 22, 1875, S. 72–74) S. 73; der Nachdruck bei DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 79, enthält Fehler und Auslassungen!

Vorstellungswelt und betont die Wichtigkeit des Gebetes für die Verstorbenen; die Art des Vergehens und die Art der Strafen dafür werden nicht erläutert¹¹⁵.

Nicht nur unbekannte Laien und beliebige Mönche werden zur Übermittlung der Bitte um Gebetshilfe herangezogen. In einem Fall zumindest ist der direkt Betroffene selbst Adressat der Vision. Die *Annales Fuldenses* berichten zum Jahr 874 von einer Vision, in der Ludwig der Deutsche von seinem Vater eindringlich gemahnt wird, ihm zu helfen, damit er endlich seiner Qual entrissen und des ewigen Lebens teilhaftig werde¹¹⁶. Ludwig ruft daraufhin alle Klöster seines Reiches auf, für seinen Vater zu beten. Er selbst begibt sich wenige Wochen später, zum Osterfest, zum Kloster Fulda, um dort ebenfalls zu beten¹¹⁷. Es liegt nahe, hinter dieser Nachricht mehr als das private Gebet des Herrschers zu sehen, nachdem zuvor bereits alle Mönche des Reiches zu vermehrten Gebetsleistungen aufgefordert worden waren und nach Auskunft der Annalen zum gleichen Jahr die Bevölkerung des Reiches zu einem Drittel durch Pest und Hunger umgekommen war. Nur eine Unternehmung, die auf Dauer viele Gebete garantierte, konnte als Gegengewicht in die Waagschale geworfen werden; nur möglichst umfangreiche Gebetsleistungen konnten das Volk von seinen irdischen Plagen befreien und den verstorbenen Kaiser von seinen jenseitigen Qualen erlösen.

Mit vollem Recht hat deshalb Karl Schmid den auf 875 zu datierenden Neubeginn der Fuldaer Totenannalen¹¹⁸ mit der Vision Ludwigs des Deutschen von 874 in Verbindung gebracht¹¹⁹. Die Neuredaktion der fuldischen Memorialtradition, die Organisation des Gebetsgedenkens für das Seelenheil der Verstorbenen ist im Zusammenhang zu sehen mit der in einer Vision ausgesprochenen Bitte des Verstorbenen um Gebetshilfe. Diese Vermutung wird um so wahrscheinlicher, wenn für das Kloster Reichenau die gleiche Konstellation ermittelt werden kann: auch hier gehören Visionen des sterbenden Wetti, Unglück in Form von Seuchen und Massensterben und Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches eng zusammen¹²⁰. „Visionen und Aufrufe zur Buße und zur Gebetshilfe führten über Jahr und Tag auch dazu, die Führung eines ‘Liber vitae’ – in welcher Form auch immer – anzuregen oder doch zu erneuern.“¹²¹ Nicht nur die liturgischen Formen der Memoria konnten, wie Hrabanus Maurus ausführt¹²², ihre theologische Begründung

¹¹⁵ FRITZSCHE (wie Anm. 23) S. 277; LEVISON (wie Anm. 40) S. 235; DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 63; DE GAIFFIER (wie Anm. 84) S. 261 f., zum möglichen Vergehen Karls (Inzest mit seiner Schwester) vgl. ebd. S. 274.

¹¹⁶ *Annales Fuldenses ad a. 874*, hg. von FRIEDRICH KURZE (MGH SS rer. Germ. 7) Hannover 1891, S. 82 ... *ut me eripias ab his tormentis ... , ut tandem aliquando vitam possim habere aeternam*. LEVISON (wie Anm. 40) S. 236 f.

¹¹⁷ *Annales Fuldenses*, S. 82, *Rex autem Hludowicus in ebdomada paschali Fuldense monasterium petiit causa orationis*.

¹¹⁸ OTTO GERHARD OEXLE, Die Überlieferung der fuldischen Totenannalen (Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter unter Mitwirkung von GERD ALTHOFF, ECKHARD FREISE, DIETER GEUENICH, FRANZ-JOSEF JAKOBI, HERMANN KAMP, OTTO GERHARD OEXLE, MECHTHILD SANDMANN, JOACHIM WOLLASCH und SIEGFRIED ZÖRKENDÖRFER hg. von KARL SCHMID [Münstersche Mittelalter-Schriften 8/2.2] München 1978, S. 447–504) S. 461.

¹¹⁹ SCHMID (wie Anm. 98) S. 530 f.

¹²⁰ Ebd. S. 527 f.

¹²¹ Ebd. S. 531.

¹²² Vgl. o. Anm. 97.

von Visionen herleiten, auch die praktischen Organisationsformen des Totengedenkens waren also in ihrer Entstehung eng mit Visionen verknüpft.

Die Visionen betonten einerseits die Notwendigkeit des fortgesetzten Gebetes für die Toten, andererseits wurde gerade in der Karolingerzeit die sofortige Wirkung des Gebetes sinnfällig dargestellt. Die *Visio Bernoldi* bietet dafür gleich mehrere Beispiele. Der Laie Bernold aus Reims begegnet in visionärem Zustand zuerst 41 Bischöfen, in zerlumpten Kleidern, vor Schmutz starrend, teils frierend, teils schwitzend; er erkennt unter ihnen Erzbischof Ebo von Reims († 851), Bischof Pardulus von Laon (849–856?) und Bischof Aeneas von Paris († 21. 12. 870). Ebo von Reims wendet sich als Wortführer an Bernold und bittet ihn inständig, die Gläubigen der Diözesen, in denen die Bischöfe ihr Amt ausgeübt hatten, um Hilfe zu bitten: *ut pro nobis faciant elemosinas et orationes et impetrent pro nobis offerri sacras oblationes*. Ein Führer geleitet Bernold zu einer Versammlung der Gläubigen, denen er den Auftrag weitergibt. Bei der Rückkehr zu den Bischöfen sieht Bernold diese in guter Verfassung, rasiert und gebadet, angetan mit Albe, Stola und Sandalen. Ebo weist den Visionär ausdrücklich darauf hin, daß sie das der Hilfe der Gläubigen zu verdanken hätten. Die Vision wurde von Erzbischof Hinkmar von Reims aufgezeichnet¹²³. Es handelt sich hier um einen Text, der eindeutig in politischer Absicht verfaßt und verbreitet wurde¹²⁴. Hinkmars Streit mit seinem abgesetzten Vorgänger Ebo um Restitution und um die Gültigkeit der Weihen der sogenannten 'Reimser Kleriker', die 840 von Ebo nach dessen Absetzung (833) und Wiedereinsetzung (840) geweiht worden waren, ist bekannt¹²⁵. Die Nennung der Bischöfe Pardulus¹²⁶ und Aeneas¹²⁷ ist bisher nicht näher untersucht worden, ebenso fehlen Überlegungen darüber, welche Gruppe mit der präzisen Angabe der Zahl von 41 Bischöfen gemeint sein könnte¹²⁸.

Die politische Intention des Autors tritt auch im zweiten Bild der *Visio Bernoldi* deutlich hervor. Der Visionär findet Karl den Kahlen in einer äußerst prekären Situation: er ist von Würmern fast schon zerfressen. Bernold kann ihm Erleichterung dadurch verschaffen, daß er ihm einen Felsbrocken unter das Haupt schiebt. Dann beauftragt Karl den Jenseitswanderer, zu Hinkmar von Reims zu gehen und diesen um Gebetshilfe zu bitten, er, Karl, werde deshalb so hart bestraft,

¹²³ Hincmar, *De visione Bernoldi presbyteri* (MPL 125, Sp. 1115–1120) Sp. 1115 f. Dieser Abschnitt der *Visio* wurde von Flodoard in seine *Reimser Kirchengeschichte* übernommen, Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae*, hg. von JOHANNES HELLER und GEORG WAITZ (MGH SS 13) Hannover 1881, S. 405–599) 3, 3 S. 476. Zu Hinkmar allgemein vgl. HEINRICH SCHRÖRS, *Hinkmar – Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften*, Freiburg 1884, S. 379; JEAN DEVISSE, *Hincmar. Archevêque de Reims. 845–882*, 3 Bde., Genf 1975–1976.

¹²⁴ LEVISON (wie Anm. 40) S. 242; DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 31 f.

¹²⁵ SCHRÖRS (wie Anm. 123) S. 274 f.; DEVISSE (wie Anm. 123) 1 S. 91–99, 2 S. 600–628.

¹²⁶ Pardulus wird als Laienabt des Klosters Montier-en-Der genannt, vgl. FRANZ NEISKE, *Konvents- und Totenlisten von Montier-en-Der* (Frühmittelalterliche Studien 14, 1980, S. 243–273) S. 253; LOUIS DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 Les provinces du Nord et de l'Est, Paris 1915, S. 140. PETER R. MCKEON, *Hincmar of Laon and Carolingian Politics*, Chicago–London 1978, S. 13 f.

¹²⁷ DUCHESNE (wie Anm. 126) 2 L'Aquitaine et les Lyonnaises, Paris 1910, S. 475.

¹²⁸ Pardulus und Aeneas treten gemeinsam gegen Hinkmar auf im Streit um die Besetzung des Bischofssitzes von Bourges durch Wulfad, einen der von Ebo geweihten Kleriker, vgl. DEVISSE (wie Anm. 123) 2 S. 608.

weil er nicht auf den Rat des Reimser Erzbischofs gehört habe. Die politische Zielrichtung ist klar, Hinkmar rächt sich auf diese Weise dafür, daß sein Einfluß auf Karl den Kahlen in den letzten Jahren vor dessen Tod merklich zurückgegangen war¹²⁹. Doch auch hier wird ausführlich die Hilfsaktion — Hinkmar befindet sich, als Bernold ihn trifft, gerade im Begriff die Messe zu lesen — und die Wirkung der Leistung für den Verstorbenen beschrieben: Bernold trifft Karl den Kahlen bei seiner Rückkehr in bester Gesundheit, bekleidet mit den Insignien seiner Königswürde¹³⁰.

Die *Visio Bernoldi* enthält noch zwei weitere Szenen, die aus ähnlichen Elementen aufgebaut sind. Jedesmal geht es um die Beschreibung des Leidens eines Verstorbenen, seine Bitte um Hilfe, das Gebet von Freunden oder Verwandten und den Beweis der Wirkung des Gebetes. Angesichts dieses gleichbleibenden Schemas, das sich hier allein viermal wiederholt, scheint die politische Absicht der Vision zweitrangig zu werden. Man könnte meinen, der Text sei mit dem Ziel verfaßt worden, Sinn und Wirkung der Totenmemoria auf anschauliche Weise darzustellen. Wie ernst man in der Karolingerzeit mit der Entscheidung für eine bestimmte Form des Gedenkens umging, zeigt gerade im Falle des abgesetzten Ebo von Reims die umständliche Diskussion, die Hinkmar über die Frage einer Aufnahme Ebos in die Reimser Bischofsliste führte¹³¹. Denn der Eintrag in die Bischofsliste, d. h. in das Diptychon der Kathedralkirche, bedeutete gleichzeitig Teilhabe an Gebeten und Gnaden des Meßopfers. Sukzessionslisten sind nämlich wie *Gesta episcoporum* als Elemente eines umfassenden Totengedenkens anzusehen¹³².

Hinkmars Visionen sind natürlich trotz der Betonung des Totengedenkens als Hilfe für die Verstorbenen auch als politische Schriften zu verstehen¹³³. Das zeigen andere Visionen, die wahrscheinlich auf den Reimser Erzbischof zurückzuführen sind, hier aber nicht näher erörtert werden können¹³⁴. Trotz dieser eindeutigen

¹²⁹ Dazu LEVISON (wie Anm. 40) S. 242 f.; DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 60 f.; NIKOLAUS STAUBACH, Das Herrscherbild Karls des Kahlen. Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im früheren Mittelalter, 1. Teil, Diss. Münster 1982, S. 98 ff., zum Verhältnis Karls des Kahlen zu Hinkmar.

¹³⁰ Hincmar, *De visione* (wie Anm. 123) Sp. 1116 f., übernommen von Flodoard, *Historia* 3, 18 (wie Anm. 123) S. 509.

¹³¹ Flodoard, *Historia* 3, 13 (wie Anm. 123) S. 499, *rescribere mihi dignetur apostolica vestra auctoritas, utrum eundem Ebonem inter episcopos in sacris dipticis in ecclesia nostra nominare permittam, an, ne de cetero in episcoporum catalogo nominetur, prohibere debeam*, schreibt Hinkmar an Papst Nikolaus I., vgl. DEVISSE (wie Anm. 123) I S. 90 f.

¹³² Dazu ausführlich OEXLE, *Gegenwart* (wie Anm. 56) S. 40–45, S. 41 Anm. 103 mit Verweis auf Reims. Zur memorialen Verwendung von Diptychen vgl. in diesem Band FRANZ-JOSEF JAKOBI, Diptychen als frühe Form der Gedenkaufzeichnungen. Zum „Herrscherdiptychon“ im *Liber memorialis* von Remiremont; zu Abtlisten MECHTHILD SANDMANN, Die Äbte von Fulda im Gedenken ihrer Mönchsgemeinschaft (Frühmittelalterliche Studien 17, 1983, S. 393–444) S. 407 ff. Weitere Beispiele bietet FREISE (wie Anm. 87) S. 498 f.

¹³³ MICHEL AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des „Visiones“ en occident du VI^e au XI^e siècle* (Cahiers de civilisation médiévale 23, 1980, S. 109–130) S. 129.

¹³⁴ In der *Visio Raduini* wird einerseits Ebo angegriffen, andererseits die Position der Reimser Kirche und ihres Patrons Remigius hervorgehoben, OSWALD HOLDER-EGGER, Bericht über eine Reise nach Italien 1885 (Neues Archiv 11, 1886, S. 253–287) S. 262 f.; Flodoard, *Historia* 2, 19 (wie Anm. 123) S. 471; DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 33; BERND SCHNEIDMÜLLER, Karolingische Tradition und

Zielsetzung, die außerhalb jeder theologischen Diskussion angesiedelt ist, bedient sich Hinkmar fortlaufend der Bilder, die den christlichen Vorstellungen vom Zustand im Jenseits und von den Möglichkeiten der Gebetshilfe für Verstorbene entlehnt sind. Mit anderen Worten: das eigentliche Ziel der aufgeführten Visionen ist die polemische Herabsetzung des Ansehens politischer Gegner, indem diesen grausame Strafen im Jenseits für angebliche oder wirkliche irdische Verfehlungen nachgesagt werden; das hätte genügt, um die gewünschte politische Wirkung zu erreichen. Hinkmar aber greift zusätzlich immer wieder auf die Elemente des Totengedenkens zurück; durch die erbetenen Erleichterungen für die leidenden Seelen und durch die Erlösung zur ewigen Seligkeit wird zwar die Macht des Gebetes der Kirche und der Gläubigen (auch die Wirkmächtigkeit seines eigenen Gebetes!) immer wieder offenbar, andererseits verdeutlichen diese Vorgänge aber auch, daß selbst bei schwersten Vergehen schnell und sicher mit der Hilfe des Gebetes gerechnet werden konnte. Hinkmar faßt nämlich am Ende des Visionsberichts zusammen, welche Lehren (*duo iudicia*) man aus dem Erzählten ziehen könne: erstens seien gute Werke und Gebete stellvertretend für Verstorbene möglich, zweitens könne man gewiß sein, daß deren Rettung im Jenseits direkt erfolge¹³⁵. So bestätigt sich hier letztlich wieder der enge Zusammenhang, den die Karolingerzeit zwischen Vision und Totengedenken sah. Gerade in einer Epoche, die die eindrucksvollsten Memorialbücher und Totenannalen hervorgebracht hat¹³⁶, finden verstärkt Visionen Verbreitung, die die Möglichkeiten des helfenden Gebetes für die Verstor-

frühes französisches Königtum. Untersuchungen zur Herrscherlegitimation der westfränkisch-französischen Monarchie im 10. Jahrhundert (Frankfurter historische Abhandlungen 22) Wiesbaden 1979, S. 47. In der *Visio Gerhardi presbiteri* geht es wieder um die Stellung des Patrons Remigius, Flodoard, *Historia* 3, 7 S. 480 f. Die *Visio Eucherii* betont zwar allgemeine Eigeninteressen der Kirche, ist aber auch auf Hinkmar zurückzuführen, *Epistola synodi Carisiacensis* (858) hg. von ALFRED BORETIUS und VICTOR KRAUSE (MGH Capitularia 2) Hannover 1897, S. 427–441, S. 432 f.; FRITZSCHE (wie Anm. 23) S. 339 f.; LEVISON (wie Anm. 40) S. 240 f.; DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 58. Zu diesen Visionen vgl. im Zusammenhang WILHELM WATTENBACH—WILHELM LEVISON—HEINZ LÖWE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, 5. Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus dem sächsischen Hause. Das westfränkische Reich, Weimar 1973, S. 519 f., mit weiterer Literatur. In die Umgebung von Reims gehört wahrscheinlich auch die bekannte *Visio Karoli*, mit der die Nachfolgeprobleme des späten Karolingerreiches parteilich beeinflußt werden sollten. Verschiedene Mitglieder der Königsfamilie haben hier durch die Heiligen Petrus und Remigius im Jenseits Hilfe erfahren, Hariulf, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier* 3, 20, 21, hg. von FERDINAND LOT (Collection des textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire) Paris 1894, S. 144 ff.; wieder aufgenommen von Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum anglorum* 2, 111, hg. von GEORG WAITZ (MGH SS 13) S. 458; WILHELM LEVISON, *Die Vision Kaiser Karls III.* (Neues Archiv 27, 1902, S. 399–408); DERS., *Zur Textgeschichte der Vision Kaiser Karls III.* (ebd. S. 493–502); DERS., (wie Anm. 40) S. 243 f.; zuletzt EDUARD HLAWITSCHKA, *Lotharingen und das Reich an der Schwelle zur deutschen Geschichte* (Schriften der MGH 21) Stuttgart 1968, S. 100 ff. und WATTENBACH—LEVISON—LÖWE, S. 527 f. Zu Karl III. MICHAEL BORGOLTE, *Karl III. und Neudingen. Zum Problem der Nachfolgeregelung Ludwigs des Deutschen* (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 125, 1977, S. 21–55).

¹³⁵ Hincmar, *De visione* (wie Anm. 123) Sp. 1119: *Sed et pro fratribus nostris ... dilectionis visceribus Domini misericordiam deprecemur, ut pro solatio illis impenso fraterna nos ad invicem charitate consolemur... Caeterum ... si ea pro illis gesta fuerint quae petierunt, liberatio subsequetur.*

¹³⁶ KARL SCHMID—JOACHIM WOLLASCH, *Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, Berlin—New York 1975 (zugleich: *Frühmittelalterliche Studien* 9, 1975, S. 1–48) S. 14 ff.

benen als wichtigste Form des Totengedenkens in zahllosen Beispielen schildern und damit zur hoffnungsvollen Nachahmung auffordern.

Natürlich gibt es auch in dieser Epoche Visionen oder Träume, die mahnenden oder prophetischen Charakter haben – ohne Bezug zum Jenseits und zum Gebet¹³⁷. Die Visionen Alkuins wären hier zu nennen¹³⁸, oder die politischen und theologischen Visionen des Audradus Modicus¹³⁹; auf die Visionen in der *Vita Anskarii* wurde bereits verwiesen¹⁴⁰. Eine Vision der hier untersuchten Art findet sich in der *Vita Rimberti*: Der Priester Arnulfus erscheint nach seinem Tode bei Rimbert und bittet ihn um Hilfe; er habe fortwährend gegen die Fastengebote verstoßen und müsse jetzt im Jenseits leiden. Rimbert könne ihn erlösen, wenn er 40 Tage bei Wasser und Brot faste¹⁴¹. Die sehr präzise Angabe der Form der Hilfeleistung erinnert an das Prinzip des Talion, der Buße in Form des „vergeltenden Ausgleichs“¹⁴², die hier sogar stellvertretend geleistet werden kann. Rimbert erfüllt die Bitte des Priesters, obwohl er, wie der Hagiograph bemerkt, während dieser langen Fastenzeit von Zahnschmerzen geplagt wird. Adam von Bremen nimmt die Episode ohne Hinweis auf die Vision wieder auf¹⁴³.

In Heiligenviten begegnen häufiger Berichte über die Erlösung einer schuldigen Seele im Jenseits durch das besonders wirkräftige Gebet des Heiligen; sie stehen zumeist nicht im Zusammenhang mit Visionen, enthalten aber andere, untrügliche Beweise der Rettung des Verstorbenen. Als Beispiel sei hier nur auf die Erscheinung verwiesen, in der der heiligen Odilia von Hohenberg bestätigt wird, daß sie durch ihre Gebete ihren Vater *ab inferno* erlöst habe¹⁴⁴. Die *Vita Odiliae* ist um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert entstanden und hat mit der gleichzeitigen Ausweitung des Kultes der Heiligen vom „Odilienberg“ gerade den Akt der Befreiung vor Jenseitsstrafen durch das Gebet weithin bekannt werden lassen; er wurde in der Folgezeit immer wieder bildlich dargestellt¹⁴⁵. Vergleichbar, aber für die hier verfolgte Fragestellung weniger relevant, sind die Visionen, in

¹³⁷ Vgl. dazu vor allem die ausführlichen Untersuchungen von KAMPHAUSEN (wie Anm. 28).

¹³⁸ KAMPHAUSEN, S. 86 ff. und S. 123 ff.

¹³⁹ LUDWIG TRAUBE, *O Roma nobilis*. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter (Abhandlungen der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften 1. Klasse, 19. Bd., 2. Abteilung) München 1891, S. 374–391; WALTER MOHR, *Audradus von Sens, Prophet und Kirchenpolitiker* (um 850) (Archivum latinitatis medii aevi 29, 1959, S. 239–267).

¹⁴⁰ Vgl. o. Anm. 39 mit der dort genannten Literatur.

¹⁴¹ *Vita Rimberti* 8, hg. von HEINRICH PERTZ (MGH SS 2) Hannover 1829, S. 764–775, S. 768.

¹⁴² ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 118 f.

¹⁴³ Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 1, 43, hg. von BERNHARD SCHMEIDLER (MGH SS rer. Germ. 2) Hannover 1917, S. 45. AUBRUN (wie Anm. 133) S. 116.

¹⁴⁴ *Vita Odiliae abbatisae Hohenburgensis* 12, hg. von WILHELM LEVISON (MGH SS rer. Merovingicarum 6) Hannover 1913, S. 24–50, S. 44.

¹⁴⁵ KRETZENBACHER (wie Anm. 22) S. 34–42. Allgemein zu Odilia MÉDARD BARTH, *Die heilige Odilia. Schutzherrin des Elsaß. Ihr Kult in Volk und Kirche* (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß 4) 2 Bde., Straßburg 1938. Zuletzt JACQUES LEGROS, *Le Mont Saint-Odile, reflet de l'histoire d'Alsace*, Colmar 1974, mit weiteren Abbildungen der Rettung des Vaters aus Jenseitsqualen, S. 101 und gegenüber S. 112. Daß die „natürlichen Verwandten den Heiligen als himmlischen Fürsprecher ... erlebten“, betont auch LUTZ VON PADBERG, *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Lüdger*, Diss. Münster 1980, S. 153.

denen Agius von Corvey im *Dialogus de morte Hathumodae* die Frage diskutiert, ob Liudolf, der Vater der Äbtissin Hathumod von Gandersheim, das ewige Heil erreichen konnte¹⁴⁶. Hathumod hilft ihrem Vater nicht als Lebende durch Gebet und Totengedenken, sondern sie kann aufgrund ihrer Verdienste auf Erden nach ihrem Tod im Himmel für ihn Fürsprache einlegen. Visionen geben also hier nicht nur die „Gewißheit über die Seligkeit“ sondern „auch über die Fürbitte-Funktion der Verstorbenen“¹⁴⁷. Die Gebetsmemoria für den Verstorbenen ist der von diesem und Hathumod gegründeten Klostersgemeinschaft anvertraut¹⁴⁸.

IV. BEISPIELE DES 10. JAHRHUNDERTS

Aus dem 10. Jahrhundert sind insgesamt nur wenige Visionen überliefert¹⁴⁹ und diese wenigen bedienen sich nur selten der Bitte um das Gebet für Verstorbene. Vor allem vermißt man den in der Karolingerzeit üblichen Kanon von Vision, Beschreibung der Leiden der Seele, Bitte um Hilfe, Hilfsmaßnahme und Bestätigung der Wirksamkeit dieser Hilfe. Nur einzelne Versatzstücke dieser Motivkette werden noch verwendet. Die *Vita Ulrichs von Augsburg* (923–973) enthält mehrere Visionen des Priesters Rampert. Einmal erscheint diesem der frühere Bischof Adalbero von Augsburg († 909) und übermittelt neben einer Prophezeiung die Mahnung, die Kleriker des Domkapitels möchten doch durch eifriges Gebet für ihn Fürsprache einlegen, wie sie es – aus eigenem Antrieb und freiwillig – gelobt hätten. Rampert selbst solle zur Buße täglich einen Psalm für Adalbero singen¹⁵⁰. Der Vorgang erinnert an die Episode in der *Visio Wettini*, die vor der Mißachtung der Pflichten des Totengedenkens warnt¹⁵¹. Adalbero erscheint Rampert kurze Zeit später noch einmal. Nach dem üblichen, mehrfach beschriebenen Muster würde man erwarten, daß in dieser Vision die Bestätigung für positive Auswirkungen der Gebetsleistung erfolgt. Statt dessen wird Rampert lediglich dazu aufgefordert,

¹⁴⁶ Agius, *Dialogus de morte Hathumodae*, hg. von LUDWIG TRAUBE (MGH poetae latini 3) Hannover 1896, S. 372–388, S. 384 f.

¹⁴⁷ PETER VON MOOS, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer* (Münstersche Mittelalter-Schriften 3) 4 Bde., München 1971–1972, 1 C 455, S. 173.

¹⁴⁸ KAMPHAUSEN (wie Anm. 28) S. 167; zur Memorienstiftung des Gründers von Kloster Iburg, Bischof Benno von Osnabrück, vgl. KARL SCHMID, *Der Stifter und sein Gedenken. Die Vita Bennonis als Memorialzeugnis* (Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters, Karl Hauck zum 21. 12. 1981, hg. von NORBERT KAMP und JOACHIM WOLLASCH, Berlin–New York 1982, S. 297–322).

¹⁴⁹ Vgl. die Übersicht bei DINZELBACHER (wie Anm. 25), S. 15 und S. 25. Das Fragment einer Vision des 10. Jahrhunderts ediert BERNHARD BISCHOFF, *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 7) Stuttgart 1984, S. 82 f.

¹⁵⁰ *Vita Oudalrici 1* (wie Anm. 77) S. 388: *Fratres quoque recordari moneto, quia sine vi et sua sponte, sedula et assidua oratione pro me laborare sponderunt, et quia sic non fecerunt; ... et tu cottidie unum pro me psalmum cantabis sine cautela, hoc et te emendare monebo.* HEINRICH FICHTENAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30) 2 Bde., Stuttgart 1984, S. 205.

¹⁵¹ Vgl. o. bei Anm. 104 f.

Adalbero als Ministrant zu dienen¹⁵². Vielleicht ist diese dürftige Aussage darauf zurückzuführen, daß dem Autor der Vita das Schema der Behandlung von Gebetsbitten in Visionen nicht mehr vertraut war.

Ein ähnlich veränderter Umgang mit Vision und Memoria läßt sich in der Vita Adalberts von Prag beobachten, die von Bischof Brun von Querfurt verfaßt wurde¹⁵³. Hintergrund der zu besprechenden Vision ist die Auflösung des Bistums Merseburg durch Otto II. im Jahre 981¹⁵⁴. Die Vorwürfe Bruns von Querfurt gegen den verstorbenen Kaiser gipfeln im Kapitel 12 seiner Vita Adalberti in einer auffälligen Mischung von Vision mit deutlicher Schuldzuweisung und angeblichem Bemühen der Theophanu um verstärktes Totengedenken für Otto II. Brun berichtet von der Reise Adalberts nach Rom, wo Theophanu zu Ende des Jahres 989¹⁵⁵ das Jahresgedenken für den dort begrabenen Herrscher vorbereitet († 7. Dezember 983). In Bruns Schilderung gewinnt man dagegen den Eindruck, als sei die Kaiserin bemüht, eine besondere Memoria für Otto II. zu organisieren¹⁵⁶. Brun beschreibt sehr emotional die 'Schuld' Ottos II. und nennt die Aufhebung des Bistums Merseburg ein *scandalum in ecclesia*. Wie zum Beweis der Schwere des Vergehens wird die Vision eingefügt, die ein Bischof schon zu Lebzeiten Ottos II. hatte. Darin wird dem Kaiser im Kreise der Großen des Reiches vom heiligen Laurentius, dem Patron Merseburgs, der silberne Fußschemel entrissen mit der Warnung, er, Laurentius, könne auch noch schlimmer gegen den Herrscher verfahren und ihn sogar absetzen¹⁵⁷. Diese Vision gehört also zu den Warnungsvisionen, aber, so Brun weiter, da der junge Kaiser nicht auf diese Mahnung achtete, mußte seine Gemahlin sich nach seinem Tode um einen Ausgleich kümmern. Das geschieht durch einen allgemeinen Aufruf zu verstärktem Gebetsgedenken für den Verstorbenen: *legatos mittit, elemosinas et oraciones multorum, per quos propitium Redemptorem appellaret, peccatorem regem ab incendio liberaret*. Adalbert von Prag wird sogar von der Kaiserin mit einem riesigen Geldbetrag bedacht, den eine Person allein kaum tragen konnte, *ut pro anima senioris oraret*¹⁵⁸. Daß damit eine für Theophanu unangenehme Pflicht erfüllt wurde, scheint der Hinweis auf die Diskretion dieses Vorganges zu

¹⁵² Vita Oudalrici 2 (wie Anm. 77) S. 388.

¹⁵³ Zu Brun vgl. REINHARD WENSKUS, Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt (Mitteldeutsche Forschungen 5) Münster–Köln 1956. Zum Vergleich der Viten Adalberts vgl. MATHILDE UHLIRZ, Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Adalbert (Forschungen und Vorarbeiten zu den Jahrbüchern und Regesten Kaiser Ottos III. 3. Teil) Göttingen 1957.

¹⁵⁴ KARL UHLIRZ, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III., Bd. 1, Leipzig 1902, ND Berlin 1967, S. 161; ROBERT HOLTZMANN, Die Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg. Ein Beitrag zur Kritik Thietmars (Sachsen und Anhalt 2, 1926, S. 35–75); Regesta Imperii 2, 2. Die Regesten des Kaiserreichs unter Otto II. 955(973)–983, neu bearbeitet von HANNS MIKOLETZKY, Innsbruck 1950, Nr. 856 b; DIETRICH CLAUDE, Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert (Mitteldeutsche Forschungen 67) 2 Bde., Köln–Wien 1972, 1 S. 138–143.

¹⁵⁵ Regesta imperii 2, 3. Die Regesten des Kaiserreichs unter Otto III. 980(983)–1002, neu bearbeitet von MATHILDE UHLIRZ, Graz–Köln 1956–1957, Nr. 10171.

¹⁵⁶ Vita S. Adalberti episcopi auctore Brunone 12, hg. von GEORG HEINRICH PERTZ (MGH SS 4) Hannover 1841, S. 596–612, S. 600: *Ibi tunc pulcrum luctum Graeca imperatrix angusta, quae iam longos dies mortuum fleuit, sepulti coniugis memoriam reparat, dulcem Ottonem elemosinis et oracionibus commendat.*

¹⁵⁷ Ebd. S. 601: *Immo, inquit, si meum dedecus non emendat, maiora faciam; subtracto scabello, ipsum solio deponam.*

¹⁵⁸ Ebd. Über die große Menge des Geldes: Vita Sancti Adalberti auctore Iohanne Canapario 14, hg.

bestätigen: *clam adesse vocat*. „Übereinstimmend berichten alle drei Viten von der Heimlichkeit dieser Zusammenkunft.“¹⁵⁹ Während aber die Vita des Johannes Canapario das Geld als *viaticum* für Adalberts geplante Reise nach Jerusalem bezeichnet¹⁶⁰, stellt Brun deutlich den Zusammenhang mit der Einrichtung einer besonderen Memoria her¹⁶¹. Über den Verbleib des Geldes berichtet Brun dann jedoch sehr ambivalent, da Adalbert es für die Reise(!) nicht haben brauchen können, habe er es noch in der gleichen Nacht an Arme verteilt.

Dieses Kapitel der Vita erweckt den Eindruck, als habe Otto II. durch die Aufhebung des Bistums Merseburg so schwere Schuld auf sich geladen, daß – wie in der Karolingerzeit – durch eine Vision nach dem Tode die Strafe des Herrschers bestätigt und bekanntgemacht werden müsse, damit verstärkt für sein Seelenheil gebetet werde. Doch Brun verwendet ja eine angeblich schon zu Lebzeiten Ottos bekannte Vision. Er scheint also bewußt auf das im 9. Jahrhundert übliche Schema der politischen Vision zurückzugreifen, ohne allerdings das Motiv der Schilderung des im Jenseits leidenden Herrschers mit dem drastischen Vokabular jener Zeit zu übernehmen. Der Hinweis auf das von der Kaiserin für ihren verstorbenen Gemahl eingerichtete Totengedenken konnte sich sogar noch durchaus auf Traditionen beziehen, die den Zeitgenossen bekannt waren. Wir dürfen vermuten, daß gerade zur Zeit der Herrschaft Theophanus und Adelheids vermehrt Anstrengungen unternommen wurden, die Gefahren der Zeit durch verstärktes Gebet für die ottonische Sippe und ihre verstorbenen Mitglieder in den Klöstern des Reiches zu bannen¹⁶². Ob hier wie bei der Visio Wettini ein Zusammenhang zwischen einer literarisch überlieferten Vision und der gleichzeitigen Einrichtung eines bestimmten Gebetsgedenkens besteht, muß offenbleiben. Erstaunlich ist immerhin, daß Thietmar von Merseburg – natürlich in gleicher politischer Absicht wie Brun von Querfurt – von einer Vision der Kaiserin Theophanu weiß, in der sich ebenfalls der heilige Laurentius über die Aufhebung des Bistums beklagt. Die Konsequenz daraus wird aber bei Thietmar viel konkreter gezogen: Theophanu versucht ihren Sohn Otto III. zur Erneuerung des Bistums Merseburg zu bewegen; das solle er tun, damit die Seele seines Vaters die ewige Ruhe finde¹⁶³!

Ein direkter Zusammenhang zwischen Vision und Totengedenken ist hier nicht mehr gegeben. Die Vision hat hier vor allem paränetische Funktion. Das gilt

VON GEORG HEINRICH PERTZ (MGH SS 4) Hannover 1841, S. 581–595, S. 587: *argenti tantum, quantum iuvenis Gaudentius vix levare posset*. UHLIRZ, Lebensbeschreibung (wie Anm. 153) S. 26 f.

¹⁵⁹ UHLIRZ, ebd. S. 28.

¹⁶⁰ Vita Adalberti auctore Iohanne Canapario 14 (wie Anm. 158) S. 587. Als Geschenk für die Reise bezeichnet das Geld auch ALEXANDER GIEYSZTOR, Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus. Un état et une église missionnaires aux alentours de l'an mille (La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo [Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 14] Spoleto 1967, S. 611–647) S. 620.

¹⁶¹ Vita Adalberti auctore Brunone 12 (wie Anm. 156) S. 601: *oransque ut pro anima senioris oraret, massam obtulit argenti ingentem*. So auch Regesta Imperii 2, 3 (wie Anm. 155) Nr. 10171.

¹⁶² GERD ALTHOFF, Beobachtungen zum liudolfingisch-ottonischen Gedenkwesen (Memoria [wie Anm. 2] S. 649–665) S. 661: „Die Krisenzeit der ottonischen Herrschaft nach dem Tode Ottos II. mag den Abschluß solcher Gebetsbünde gefördert haben.“

¹⁶³ Thietmar, Chronicon 4, 10 (wie Anm. 84) S. 142: *redintegrato episcopatu patris sui animam in novissimo die ad eternam requiem renovaret*. HOLTZMANN, Merseburg (wie Anm. 154) S. 54.

auch für ein Traumgesicht, das Thietmar selbst hatte. Ein verstorbener Priester der Magdeburger Kirche, ein *spiritalis frater* Thietmars aufgrund der Bestimmungen des Dortmunder Gebetsbundes¹⁶⁴, beklagt sich bei Thietmar darüber, daß dieser die Verpflichtungen der Gebetsverbrüderung nicht erfüllt habe. Da Thietmar aber erfährt, daß der Priester nach einer Wartezeit von einer Woche¹⁶⁵ schon in die ewige Seligkeit eingehen durfte, entfällt die sonst übliche Bitte des Verstorbenen um weitere Gebete und der Autor kann die Vision mit einer allgemeinen Mahnung an alle Mitglieder *huius pacti* schließen, die versprochenen Leistungen zu erbringen¹⁶⁶.

Im 11. Jahrhundert greifen die Quellen wieder vermehrt das Motiv der Bitte um Gebetshilfe in Visionen mit dem zuletzt in der Karolingerzeit ausgeprägten Schema auf. Die *Vita Meinwerci* enthält eine Vision Bischof Eberhards von Bamberg. Dieser sieht den verstorbenen Erzbischof Heribert von Köln im Kreise anderer Bischöfe in unvollständigem Ornat. Das wird auf die durch Heinrich II. verschuldeten Spannungen mit dem Herrscher zurückgeführt. Heinrich reagiert, als er von der Vision erfährt, in der üblichen Weise: er läßt Messen lesen, Almosen verteilen und für den Verstorbenen beten¹⁶⁷. Eine gegen das Herrscherhaus gerichtete Vision bietet auch Otloh von St. Emmeram in seinem *Liber visionum*¹⁶⁸. Einer Nonne erscheint die verstorbene Kaiserin Theophanu; sie befinde sich im Jenseits in großer Bedrängnis, ihre Schuld sei, daß sie luxuriöse Kleidung nach Deutschland gebracht habe. Nur inständiges Gebet könne sie vor der ewigen Verdammnis retten¹⁶⁹. Otloh verbindet in dieser Vision geschickt politische Angriffe mit moralischen Ermahnungen und hebt außerdem den besonderen Nutzen des Totengedenkens hervor. Gerade um die Memoria für sich selbst, seine Familie und seinen Konvent hat er sich nachweislich eingesetzt¹⁷⁰. In dieser Verbindung von eigenem Bemühen und Verbreitung solcher Ideen im schriftlichen Werk ist er mit Bonifatius zu vergleichen¹⁷¹.

V. VISIONEN IM CLUNIACENSISCHEN BEREICH

Eine bemerkenswerte Verbindung zwischen Vision und monastischem Totengedenken stellt die *Visio Anselii* her. Nach einer ausführlichen Wanderung durch das Jenseits erfährt ein Mönch von dem ihn begleitenden Dämon, daß Christus die Seelen nur deshalb aus der Hölle rette, weil Kleriker und Mönche fortwährend für

¹⁶⁴ Vgl. dazu WOLLASCH, Synode (wie Anm. 108) und FICHTENAU (wie Anm. 150) 1 S. 176 f.

¹⁶⁵ Zur siebentägigen Frist vgl. u. Anm. 186.

¹⁶⁶ Thietmar, Chronicon 7, 33 (wie Anm. 84) S. 438.

¹⁶⁷ *Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis* 167, hg. FRANZ TENCKHOFF (MGH SS rer. Germ. 59) Hannover 1921, S. 92 f.; daß Heinrich an Visionen glaubt, wird vom Autor betont: *imperator non incredulus visioni*; zum politischen Hintergrund vgl. DÜNNINGER (wie Anm. 28) S. 34.

¹⁶⁸ Zu Otloh vgl. SCHAUWECKER (wie Anm. 43); weitere Hinweise s. FREISE (wie Anm. 87) S. 466 Anm. 105.

¹⁶⁹ Otloh, *Liber visionum* 17 (wie Anm. 33) Sp. 372 f.: *si aliqui servi Dei pro me constanter orare vellent, de damnatione perpetua me liberare possent*. FRITZSCHE (wie Anm. 23) S. 351; SCHAUWECKER (wie Anm. 43) S. 75 f.

¹⁷⁰ FREISE (wie Anm. 87) S. 469.

¹⁷¹ Vgl. o. Anm. 93.

die Verstorbenen Gebete sprechen und Almosen verteilen würden¹⁷². Dieser Text lenkt die Aufmerksamkeit auf das im 11. Jahrhundert auf dem Höhepunkt seines Einflusses stehende cluniacensische Mönchtum und auf die von Cluny ausgehende Erneuerung des Memorialwesens mit jährlichen Gebeten und Almosen für jeden einzelnen Verstorbenen¹⁷³. Der Ursprung der neuen Tradition des Totengedenkens ist noch nicht hinreichend erforscht. Allgemein wird jedoch Abt Odilo von Cluny (994–1049) eine entscheidende Rolle bei diesem Neubeginn zugeschrieben, der mit der Einführung des Allerseelenfestes neben dem Gedenken am Jahrtag des Todes eine zusätzliche *commemoratio* für alle Verstorbenen begründete, *qui ab initio mundi fuerunt usque in finem*, wie es im entsprechenden Statut heißt¹⁷⁴. Die dort vorgeschriebenen liturgischen Anweisungen bezeugen zusammen mit den erhaltenen cluniacensischen Totenbüchern und den Vorschriften der *consuetudines*¹⁷⁵ die umfangreichen Bemühungen der Mönche von Cluny zur Sicherung eines fortdauernden Totengedenkens. Zugleich lassen sich jedoch in Schriften der Cluniacenser vermehrt Visionen finden, die die Ideen des neuen Memorialwesens mit Hilfe des bekannten Musters aus der Karolingerzeit zu verbreiten suchen. Ja, sogar die Einführung des Allerseelenfestes selbst wird in einen visionären Zusammenhang gebracht.

Die *Vita Odilonis* des Jotsald berichtet, ein Jerusalempilger sei bei einem Sturm im Mittelmeer bei Sizilien zu einem Einsiedler verschlagen worden und habe erfahren, daß in der Nähe in einem Vulkan die Seelen der Sünder von Dämonen gequält würden. Diese Dämonen könne man häufig darüber klagen hören, daß durch Gebet und Almosen der Gläubigen Gott dazu bewegt werde, die Seelen ihren Peinigern zu entreißen; das geschehe vor allem durch *illa Cluniacensi congregatione et ipsius abbate* (Odilo). Der Einsiedler bittet den Pilger, in Cluny davon zu erzählen

¹⁷² FRITZSCHE (wie Anm. 23) S. 347; JEAN LECLERCQ, Une redaction en prose de la „Visio Anselmi“ dans un manuscrit de Subiaco (Benedictina 1, 1969, S. 188–195) S. 194 ... *instantes precibus nocturnis sive diurnis iugiter per annum ... sed et ... laboratores belemosinis suis ... Nemo autem a nobis exciet, nisi per Deo placita opera fecerit, quibus bona merita acquiruntur*. DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 61. R. A. SHOAF, Raoul Glaber et la *Visio Anselmi Scholasti* (Cahiers de civilisation médiévale 23, 1980, S. 215–219).

¹⁷³ KARL SCHMID – JOACHIM WOLLASCH, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters (Frühmittelalterliche Studien 1, 1967, S. 365–405); JOACHIM WOLLASCH, Ein cluniacensisches Totenbuch aus der Zeit Abt Hugos von Cluny (ebd. S. 406–443); DERS., Les obituaires, témoins de la vie clunisienne (Cahiers de civilisation médiévale 22, 1979, S. 139–171); Synopse der cluniacensischen Necrologien, unter Mitwirkung von WOLF-DIETER HEIM, JOACHIM MEHNE, FRANZ NEISKE und DIETRICH POECK hg. von JOACHIM WOLLASCH (Münstersche Mittelalterschriften 39) 2 Bde., München 1982.

¹⁷⁴ G. CHARVIN, Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny, Bd. 1, Paris 1965, S. 15; ERNST SACKUR, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts, 2 Bde., Halle 1894, DN Darmstadt 1971, 2 S. 475 f.; auf veraltetem Forschungsstand KARL ADAM HEINRICH KELLNER, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Freiburg ³1911, S. 242 f.; materialreich, aber von einer falschen Datierung der *consuetudines Farfenses* ausgehend K. JOSEF MERK, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen, Stuttgart 1926.

¹⁷⁵ Vgl. die *consuetudines* der Odilo-Zeit, PETER DINTER, Liber tramitis aevi Odilonis abbatis (Corpus Consuetudinum Monasticarum 10) Siegburg 1980, 35 *De officiis defunctorum*, S. 281–287; dazu JOACHIM WOLLASCH, Wer waren die Mönche von Cluny vom 10. bis zum 12. Jahrhundert (Mélanges Jacques Stiennon, Lüttich 1982, S. 663–678) S. 663 ff.

und die Mönche zu vermehrten Anstrengungen in Gebet, Fasten und Nachtwachen aufzufordern. Der Bericht löst in Cluny die entsprechende Reaktion aus: *orationes orationibus addiderunt, eleemosynas eleemosynis apposuerunt, et pro requie defunctorum instanter laborare studuerunt*.¹⁷⁶ In dieser Situation, so führt die Vita aus, habe Odilo das *generale propositum* zum Allerseelenfest erlassen, das mit Messen, Psalmen und Almosen für die Armen *pro requie omnium fidelium* begangen werden sollte.¹⁷⁷ Rudolf Glaber weiß von der gleichen Geschichte zu berichten und hebt hervor, daß nahezu an jedem Tag durch das Gebet der Mönche von Cluny Seelen befreit würden.¹⁷⁸ Die Episode enthält in der geschilderten Form nichts, was an eine Vision erinnern könnte. Trotzdem wird sie von Jotsald als Vision bezeichnet.¹⁷⁹ Der Einsiedler schildert das Jammern der Dämonen als realen Vorgang; der Ort, an dem die Seelen gepeinigt werden, ist für ihn eine konkret zu bezeichnende Stelle in der Umgebung. War für den Mönch Jotsald jeder Einblick in Dinge der ansonsten 'jenseitigen' Welt schon eine Vision, oder sollte der Hinweis auf den angeblich visionären Charakter der Begebenheit dazu dienen, den Ausführungen über das besondere Totengedenken in Cluny entsprechendes Gewicht und Glaubwürdigkeit zu verleihen?

Jotsald scheint bewußt gewesen zu sein, in welcher speziellen Funktion er hier Visionen benutzt. Er leitet deshalb das folgende Kapitel, in dem noch deutlicher Vision und Totengedenken in Zusammenhang gebracht werden, mit der nur scheinbar kritisch und distanzierend wirkenden Bemerkung ein, man könne sich nicht fortwährend auf Visionen und Träume beziehen, aber es gebe einige, die auf göttliche Fügung zurückgingen, und die müsse man benutzen. Es folgt der Bericht über zwei Visionen, die bekannte Motive und Muster wieder aufnehmen. Der verstorbene Papst Benedikt (VIII., 1012–1024) erscheint Bischof Johannes von Porto und zwei anderen Bischöfen; er steht nicht in leuchtendem Licht sondern im dunklen Schatten der Jenseitsstrafen. Er bittet die Bischöfe, zu seinem Bruder (Papst Johannes XIX.) zu gehen, damit dieser Odilo von Cluny um Gebetshilfe ersuche, denn nur dadurch könne seine, Benedikts, Seele von der Pein erlöst werden. Man verfährt nach den Anweisungen und Odilo berät sich mit den Ältesten des Konvents über das Anliegen. Dann beschließt man, mit Gebet und Almosen dem Verstorbenen zu helfen – nicht nur in Cluny selbst, sondern auch in allen abhängigen Klöstern.¹⁸⁰ In einer zweiten Vision wird einem Mönch von Cluny geoffenbart, daß Benedikts Rettung gelungen sei. Benedikt erscheint in leuchtender

¹⁷⁶ Jotsaldus, Vita Odilonis 2, 13 (MPL 142, Sp. 899–940) Sp. 926 f.

¹⁷⁷ Ebd. Sp. 927; ausführlich dazu BARBARA H. ROSENWEIN, Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression (Viator 2, 1971, S. 129–157) S. 141 f.; LE GOFF (wie Anm. 3) S. 171 f.; FICHTENAU (wie Anm. 150) S. 205 ff.

¹⁷⁸ Rudolf Glaber, Historiarum libri V, 5, 13, hg. von MAURICE PROU (Collection de textes) Paris 1886, S. 124 f.: ... *ut nulla paene dies pertranseat, in qua non de potestate malignorum daemonum tale commercium animas eripiat*. FICHTENAU S. 365 f.

¹⁷⁹ Josaldus, Vita Odilonis 13 (wie Anm. 176) Sp. 926.

¹⁸⁰ Ebd. 14, Sp. 928; WOLLASCH, Obituaires (wie Anm. 173) S. 150. Das allgemeine Totengedenken für Benedikt VIII. scheint in den Necrologien der cluniacensischen Klöster keinen Niederschlag gefunden zu haben. Zu seinem Todestag, dem 9. April, ist ein entsprechender Eintrag nicht zu finden, vgl. Synopse (wie Anm. 173). Zu den Einträgen von Päpsten in cluniacensischen Necrologien JOACHIM WOLLASCH, Die Wahl des Papstes Nikolaus II. (Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum

Gestalt und kniet demütig und dankbar vor Abt Odilo im Kapitelssaal nieder¹⁸¹. Damit sind alle bekannten Elemente des Kanons der Visionen zur Förderung des Totengedenkens wieder verwendet: Bitte des leidenden Verstorbenen, Hilfe durch Gebet, Bestätigung der Rettung durch die erlöste Seele in leuchtendem Gewand. Genau dort, wo die *Vita* über die bedeutendste Neuerung Clunys für den Totenkult, die Einführung des Allerseelenfestes, berichtet, bedient sie sich der Gattung der Vision in einer Ausprägung, die, wie oben nachgewiesen, eine lange literarische Tradition hat und in dieser Form eindeutig zur Propagierung des Totengedenkens als monastisches Gebetsgedenken beiträgt; gerade der monastische Aspekt wird sich im Folgenden weiter konkretisieren lassen.

Auch in späterer cluniacensischer und cluniacensisch beeinflusster Literatur läßt sich diese Erscheinung immer wieder nachweisen. Auf Abt Hugo von Cluny, den Nachfolger Odilos, wird ebenfalls der Bericht über die Nützlichkeit der Gebete Clunys für die Verstorbenen bezogen, der angeblich zur Einführung des Allerseelentages führte. Wieder bestätigt ein Einsiedler, er wisse von den Teufeln des nahegelegenen Höllenortes, daß die Seelen durch Gebet und Almosen der Mönche von Cluny dem Feuer entrissen würden¹⁸². Hier fehlt allerdings der Hinweis auf den visionären Charakter dieser Begebenheit. Gerade in den *Viten* Hugos begegnen ansonsten sehr häufig Visionen¹⁸³. Ein schönes Beispiel für das bekannte Visionsmuster liefert die Erzählung über Bischof Durannus von Toulouse, ehemals Abt von Moissac. Dieser war angeblich schon zu Lebzeiten immer wieder von Hugo ermahnt worden, seine scherzhaften Reden einzustellen, mit denen er die Mönche oft zum Lachen brachte¹⁸⁴. Hugo hatte mit der Prophezeiung gewarnt, Durannus müsse sonst nach seinem Tode mit geschwellenen Lippen und Schaum vor dem Mund erscheinen. Da der Bischof sich nicht besserte, erschien er in vorhergesagtem Zustand nach seinem Tod einem Priester und bat um die Hilfe Hugos. Dieser verfügte, daß sieben Mönche sieben Tage lang sich im *Silentium* üben sollten. Als einer von ihnen das Schweigen brach, erschien Durannus sofort und beklagte sich, weil sein Gesundungsprozeß im Jenseits dadurch unterbrochen sei. Hugo ordnete erneut siebentägiges Stillschweigen an. Nach Ablauf dieser Frist bestätigte der Bischof in einer dritten Vision seine Heilung und Rettung¹⁸⁵. Die

65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, hg. von JOSEF FLECKENSTEIN und KARL SCHMID, Freiburg—Basel—Wien 1968, S. 205—220) S. 209 f.

¹⁸¹ Jotsaldus, *Vita Odilonis* 14, Sp. 929; Petrus Damiani übernimmt in seiner *Odilo-Vita* die Begründung zur Stiftung des Allerseelenfestes und beide Benediktionsvisionen, Petrus Damiani, *Vita S. Odilonis* (MPL 144, Sp. 925—944) Sp. 935—938; ROSENWEIN (wie Anm. 177) S. 143 f.

¹⁸² Petrus Damiani, *De eleemosyna* 7 (MPL 145, Sp. 207—222) Sp. 220.

¹⁸³ LUCY MARGARET SMITH, *Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries*, London 1930, S. 227 f.

¹⁸⁴ Das war nach der Benediktregel untersagt, vgl. *Benedicti Regula* 6, 8, hg. von RUDOLPH HANSLIK (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 75) Wien ²1977, S. 42. Daß Lachen im 10. Jahrhundert unter Abt Odo in Cluny noch üblich war, betont KASSIUS HALLINGER, *Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys* (Deutsches Archiv 10, 1954, S. 417—445; ND in: *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniacensischen Reform*, hg. von HELMUT RICHTER, Darmstadt 1975, S. 91—124) S. 101, mit Verweis auf die *Odo-Vita* des Johannes von Salerno.

¹⁸⁵ Gilo, *Vita S. Hugonis abbatis* 21, hg. von HERBERT EDWARD JOHN COWDREY (*Two Studies in Cluniac History, 1049—1126* [Studi Gregoriani 11, 1978, S. 7—298] S. 43—110) S. 69f.; Hugo, *Vita S. Hugonis abbatis* 24 (ebd. S. 119—142) S. 133f.; Hildebertus, *Vita S. Hugonis abbatis* 20 (MPL

Autoren der Viten Hugos wollen hier die Gabe Hugos zur Prophezeiung hervorheben; gleichzeitig ist diese Episode als moralische Mahnung an alle gerichtet, der Regel Benedikts und den Anordnungen des Abtes zu folgen. Die Vision dient aber wiederum vor allem der Rettung der Seele eines Verstorbenen. Hugo weiß das rechte Heilmittel; es ist nicht (nur?) das Gebet für den heimgegangenen Bruder, sondern eine Form stellvertretender Komplementärbuße: das Vergehen der Geschwätzigkeit kann nur durch besonders strenges Schweigen gesühnt werden. Nicht zufällig muß dieses Schweigegebot sieben Tage lang beachtet werden; dadurch gibt sich die Aktion als eine besondere Ausprägung kultischen Totengedenkens zu erkennen: sieben Tage sind die Frist für Trauerfeierlichkeiten und Reinigung, sieben Tage irren die Seelen umher, bevor sie ihren Bestimmungsort finden, sieben Tage betet und fastet der Konvent für einen verstorbenen Bruder¹⁸⁶.

In einem anderen Fall wird die Rettung der Seele des Verstorbenen in gewohnter Weise durch Gebete erreicht. Ein verstorbener Mönch erscheint den beiden Brüdern, die bei ihm Totenwache halten, und bittet um Absolution für einen von ihm bisher nicht gebeichteten Diebstahl von zwei *solidi*. Der Fall wird vom Konvent überprüft und durch Gebet, Psalmensingen, Almosen und Meßfeiern wird das Vergehen stellvertretend gesühnt¹⁸⁷.

Abt Hugo von Cluny wird nicht nur um Sterbehilfe gebeten¹⁸⁸, an ihn und seinen Konvent können sich die leidenden Seelen der Verstorbenen wenden, wenn sie Rettung suchen. Diese Aussage der vorgestellten Visionen wird durch ein anderes Beispiel eindringlich bestätigt. In Brunos 'Sachsenkrieg' erscheint der verstorbene Bischof Wilhelm von Utrecht († 1076) dem Abt – nicht um zu bitten – sondern um diesem mitzuteilen, er sei *vere defunctus et in inferno sepultus*¹⁸⁹. Wilhelm war Anhänger des exkommunizierten Heinrich IV.¹⁹⁰ und als solcher in Brunos Augen würdig eines 'erbärmlichen Todes'. Bereits auf seinem Sterbebette hatte er Gebetshilfe abgelehnt. Der Abt von Cluny wird in Brunos Werk nur an dieser Stelle genannt. Ihm, dessen Konvent die Macht besaß, durch Gebete die Seelen von ihrer Strafe im Jenseits zu befreien, eröffnet Wilhelm von Utrecht seine aussichtslose Lage. Damit ist die Vision aber schon beendet und Bruno fährt fort mit der negativen Charakterisierung des Bischofs. Gab es ursprünglich eine Fassung

159, S. 857–894) Sp. 873; Raynald von Vézelay, Vita S. Hugonis abbatis 28, hg. von R. B. C. HUYGENS, *Vizeliacensia II, Textes relatifs à l'histoire de l'abbaye de Vézelay* (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 42, Suppl.) Tournholt 1980, S. 35–67, S. 51 f. und S. 65; Anonyme Vita Hugonis, hg. von SMITH (wie Anm. 183) S. 290–294, S. 294. Zur Überlieferung bei Anselm von Canterbury vgl. u. Anm. 228 ff.

¹⁸⁶ FREISTEDT (wie Anm. 51) S. 150–160, mit zahlreichen Beispielen aus Antike und Frühchristentum. Eine Woche muß auch der sich bei Thietmar von Merseburg beklagende Priester umherirren, bevor er in die Seligkeit eingehen kann, vgl. o. Anm. 165. Zum 11. Jahrhundert vgl. Petrus Damiani, *De institutis ordinis eremitarum* 12 (MPL 145, Sp. 335–364) Sp. 345.

¹⁸⁷ Raynald von Vézelay, Vita S. Hugonis 15 (wie Anm. 185) S. 44 f.; Gilo, Vita S. Hugonis 22 (wie Anm. 185) S. 70.

¹⁸⁸ Vgl. WOLLASCH, Nikolaus II. (wie Anm. 180) S. 213 f.

¹⁸⁹ Brunos Buch vom Sachsenkrieg 74, hg. von HANS-EBERHARD LOHMANN (MGH Deutsches Mittelalter 2) Hildesheim 1937, S. 77.

¹⁹⁰ Zu Wilhelms von Utrecht Haltung vgl. C. VAN DE KIEFT, *Bisschop Willem en de Utrechtse Synode van 1076* (Tijdschrift voor Geschiedenis 68, 1955, S. 75–79); zur Vision ebd. S. 75 f.

der Vision nach überkommenem Muster, die Bruno nicht verwenden wollte? Oder deutet der Autor mit dem Bezug auf Hugo an, daß selbst die Mönche von Cluny durch ihr Totengedenken die verlorene Seele des Bischofs nicht hätten retten können? In jedem Fall wird die hohe Wertschätzung des Gebetes der Cluniacenser wieder im Zusammenhang mit einer Vision ausgedrückt, sogar im entfernten Sachsen.

Außerhalb Clunys findet man im 11. Jahrhundert das zu untersuchende Visionsmotiv nur selten. Es gibt allerdings einen Autor, in dessen Schriften das fragliche Thema mehrfach nachzuweisen ist. Laien, Mönche und wiederum Papst Benedikt erscheinen dort als Verstorbene und bitten um Hilfe; diese Unterstützung wird zumeist in Form von Gebeten gewährt. Das Werk des Reformers Petrus Damiani ist hier zu nennen¹⁹¹, dessen Schriften wiederholt auf Visionen als Illustration oder Beweis zurückgreifen. Das Auftreten von Dämonen dient zur Bestätigung von Behauptungen über den Sinn des Gebetes¹⁹² und Visionen beweisen den Nutzen des Fastens¹⁹³. Wie viele Autoren, die sich des Mittels der Vision bedienen, so kennt auch Petrus Damiani durchaus kritische Einwände gegen Traumgesichte; da diese jedoch *in excessu mentis* erlebt würden, komme ihnen besondere Bedeutung zu¹⁹⁴.

Eine Auswahl von Beispielen mag die Verwendung der Visionen mit Gebetsbitte des Verstorbenen bei Petrus Damiani demonstrieren. Ein Mönch hatte seinem Mitbruder versprochen, einen Teil von dessen umfangreicher Buße mit zu tragen. Er stirbt und erscheint nach einiger Zeit mit der Klage, seine eigenen Vergehen habe er schon längst gebüßt, nun leide er nur noch unter der Stellvertreterbuße für seinen Freund¹⁹⁵. Das Gebet des gesamten Konvents bringt dem Verstorbenen Hilfe. Eine zweite Vision bestätigt die Rettung¹⁹⁶. Ein anderes Beispiel erinnert in seinem Realitätsbezug an Erzählungen aus den Dialogen Gregors des Großen. Wie dort so begegnen sich auch hier Lebende und Tote in normaler Umgebung: Eine Frau glaubt in der Kirche eine vor einem Jahr verstorbene Bekannte zu sehen, spricht diese nach der Messe draußen auf der Straße an und erfährt, die Verstorbene sei gerade an diesem Tag durch die Fürbitte Marias von ihrer Pein befreit worden und gehe jetzt, am Tag der Himmelfahrt Mariens, in alle der Jungfrau geweihten

¹⁹¹ FRIDOLIN DRESSLER, Petrus Damiani. Leben und Werk (Studia Anselmiana 34) Rom 1954; JEAN LECLERCQ, Saint Pierre Damien. Eremite et homme d'église (Uomini e dottrine 8) Rom 1960; Studi su San Pier Damiano in onore del cardinale Almeto Giovanni Cicognani (Biblioteca cardinale Gaetano Cicognani) Faenza 1961; Studi Gregoriani 10, Rom 1975, HANS PETER LAQUA, Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformator Petrus Damiani. 1042—1052 (Münstersche Mittelalter-Schriften 30) München 1976. Zum Werk vgl. die Einleitung zur Neuedition von KURT REINDEL, Die Briefe des Petrus Damiani (MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4, 1) München 1983, S. 1—13.

¹⁹² Petrus Damiani, De variis miraculosis narrationibus (op. 34) (MPL 145, Sp. 571—590) Sp. 589.

¹⁹³ Petrus Damiani, De jejuniis sabbati 3 (op. 54) (MPL 145, Sp. 795—800) Sp. 798; De celebrandis vigiliis (op. 55) (MPL 145, Sp. 799—808) Sp. 804 f.

¹⁹⁴ Petrus Damiani, De bono suffragiorum (op. 33) (MPL 145, Sp. 559—572) Sp. 561: *In tantum vero et ipse mendax, in quantum homo. In tantum autem omnino non mendax, in quantum per excessum mentis supra hominem ad summa contemplanda conscendi.*

¹⁹⁵ Zur Frage der stellvertretenden Bußleistung zu Lebzeiten vgl. ANGENDENDT (wie Anm. 2) S. 150 ff.

¹⁹⁶ Petrus Damiani, Liber 6, epistola 20, ad B. monachum (MPL 144, Sp. 402—404) Sp. 403; LE GOFF (wie Anm. 3) S. 244.

Kirchen Roms, um für die Rettung zu danken. Zum Zeichen, daß sie die Wahrheit sagt, wird der Frau prophezeit, daß sie innerhalb eines Jahres auch sterben werde; diese Voraussage erfüllt sich.¹⁹⁷ Die Bitte des Verstorbenen und die Gebetshilfe der Lebenden fehlen hier, der Helfer ist, wie auch in vielen spätmittelalterlichen Visionen¹⁹⁸, ein Heiliger. Das Motiv des Wahrheitsbeweises mit Prophezeiung des baldigen Todes für den Visionär wird hier wieder aufgegriffen; es begegnet später in den Schriften des Petrus Venerabilis¹⁹⁹.

Die *Vita Romualdi*²⁰⁰ des Petrus Damiani enthält neben Visionen mit anderer Thematik²⁰¹ ein bemerkenswertes Beispiel visionärer Schau für die Notwendigkeit monastischen Totengedenkens. Romuald hatte angeordnet, für den verstorbenen Mönch Gaudentius keine Gebete zu verrichten, da dieser fortdauernd Ungehorsam gezeigt hatte – wenn auch mit dem Ziel, sich in einer strengeren Lebensweise zu üben. In einer Vision erscheint Gaudentius traurig, wie ein Exkommunizierter abseits vom Altar, an dem ein neben ihm begrabener folgsamer Schüler Romualds, angetan mit festlichem Meßgewand, die Eucharistie feiert und ein reichverziertes Buch mit goldenen Buchstaben in Händen hält. Gaudentius verweist auf das Buch und klagt, sein goldenes Buch sei ihm genommen worden wegen seines Ungehorsams gegen Romuald. Angesichts dieser Offenbarung beginnt der Konvent mit Gebeten für den Verstorbenen²⁰². Petrus Damiani verfolgt hier einerseits das Ziel, den besonderen Wert der von Romuald geforderten Lebensgewohnheiten zu bestätigen, andererseits erinnern die verwendeten Bilder an überkommene Vorstellungen aus der monastischen Totenmemoria. Die Garantie zur Teilhabe am ewigen Leben bietet das Buch mit goldenen Buchstaben, das Buch der guten Werke²⁰³; Romuald ordnet an, *fraternam caritatem* für Gaudentius aufzubringen, obwohl dieser durch sein Verhalten *privatus societate Romualdi* war²⁰⁴. Deutlich wird das Gebet der Gemeinschaft gefordert; Romualds Gebet allein hat nicht die gleiche Wirkkraft²⁰⁵.

Andere Visionen des Petrus Damiani entsprechen nur zum Teil dem üblichen Muster. Graf Hildebrand aus der Familie der Gherardesca erscheint als Verstorbener, aber für ihn ist keine Rettung möglich, da er sich den Unmut aller Heiligen zugezogen hat und niemand für ihn eintritt²⁰⁶. Ohne Hoffnung auf Rettung bleibt auch Papst Benedikt IX. (1033–1045), der als Esel in einer Vision erscheint und erklärt, er müsse wegen seiner Exzesse bis zum Jüngsten Gericht in dieser Gestalt

¹⁹⁷ Petrus Damiani, *De variis miraculosis narrationibus* (wie Anm. 192) Sp. 586 f.; LE GOFF (wie Anm. 3) S. 242 f.

¹⁹⁸ Vgl. u. Anm. 321 f.

¹⁹⁹ Vgl. u. Anm. 239.

²⁰⁰ Zu Romuald vgl. FRANZ NEISKE, *Das ältere Necrolog des Klosters S. Savino in Piacenza. Edition und Untersuchung der Anlage* (Münstersche Mittelalter-Schriften 36) München 1979, S. 240.

²⁰¹ Petrus Damiani, *Vita beati Romualdi*, hg. von GIOVANNI TABACCO (Fonti per la storia d'Italia 94) Rom 1957, 2 S. 18; 14 S. 36; 19 S. 45; 38 S. 78; 50 S. 93; 66 S. 109; 72 S. 115.

²⁰² Ebd. 57 S. 98–100.

²⁰³ Vgl. ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 193 f., „Buch der Lebenstaten“. KOEP (wie Anm. 113) S. 27 ff. und S. 47 ff.

²⁰⁴ Petrus Damiani, *Vita Romualdi* 57 (wie Anm. 201) S. 100.

²⁰⁵ Ebd. ... *Romualdus orando pro illo cum omnibus simul fratribus*.

²⁰⁶ Petrus Damiani, *Briefe* 14 (wie Anm. 191) S. 147 f.

verharren und sei täglich Qualen ausgesetzt; danach sei er für die Hölle bestimmt²⁰⁷. Graf Lothar von Pistoia ordnet nach seinem Tode an, Kirchengut zurückzugeben, das er zu seinen Lebzeiten geraubt hatte²⁰⁸. Papst Benedikt VIII. bittet in einer Vision, auf einem schwarzen Pferd sitzend, darum, daß sein Bruder, Papst Johannes XIX., einen an bestimmter Stelle deponierten großen Geldbetrag an die Armen verteile. Nur dadurch könne er von seiner Strafe befreit werden; man dürfe aber kein zu Unrecht erworbenes Geld als Almosen verwenden²⁰⁹. Im Vergleich zur Benedikts-Vision der Odilo-Vita²¹⁰ fehlt hier der deutliche Bezug zum Totengedenken als Gebet; es scheint sich, wie im Fall des Grafen von Pistoia, um eine durch die Verbreitung der Vision publik gemachte Forderung nach Wiedergutmachung, vor allem nach Restituierung von Kirchengut, zu handeln, wenn ein konkret beschriebener Besitz abgegeben werden soll.

Die unterschiedlichen Formen der Visionen dienen natürlich jeweils bestimmten Zwecken; der Autor verfolgt damit belehrende, mahnende oder erbauliche Tendenzen. Trotzdem gilt für Petrus Damiani, daß sein fortwährender Bezug auf die Wirksamkeit des Gebetes und vor allem auf das monastisch geprägte Totengedenken einen Schwerpunkt bildet, der sich in ähnlicher Ausformung gleichzeitig nur in Cluny findet. Neben den genannten Beispielen, in denen Gebetshilfe keine Rettung bringen kann, gibt es auch eine Erzählung, die in eindrucksvoller Weise die Wirkkraft des Gebetes einer Mönchsgemeinschaft bestätigt. Es handelt sich nicht um eine Vision, aber wichtige Elemente der hier untersuchten Motivreihe werden darin verwendet. Ein verstorbener Mönch erwacht während der Totenmesse wieder zum Leben und beschimpft seine Mitbrüder: für ihn sei jede Gebetshilfe unnütz, sein Herr sei Lucifer und er lehne jedes Bemühen um Hilfe ab²¹¹. Die Mönche lassen sich aber nicht beirren und retten ihn durch Gebete, Psalmensingen, Fasten und Kasteiung. Der Mönch führt danach noch ein langes gottesfürchtiges Leben.

Dem Gebet für Tote und Sterbende hat Petrus Damiani ein eigenes Werk gewidmet. In der Schrift *De bono suffragiorum et variis miraculis* stellt er anschaulich dar, wie das den Verstorbenen dargebrachte Meßopfer gleichsam tägliche Nahrung für die Seelen bedeutet, so wie ein für tot gehaltener Verunglückter durch die Gnadenwirkung der Eucharistie täglich mit leiblicher Speise genährt wurde²¹². In den Vorschriften für das eremitische Leben betont er die Notwendigkeit der Hilfe für Verstorbene²¹³. Für sein eigenes Seelenheil suchte Petrus Damiani Gebetsverbrü-

²⁰⁷ Petrus Damiani, *De abdicatione episcopatus* (op. 19) (MPL 145, S. 425–442) S. 428 f.

²⁰⁸ Petrus Damiani, Briefe 14 (wie Anm. 191) S. 148.

²⁰⁹ Petrus Damiani, *De abdicatione episcopatus* (wie Anm. 207) Sp. 428.

²¹⁰ Vgl. o. Anm. 180.

²¹¹ Petrus Damiani, *De abdicatione episcopatus* (wie Anm. 207) Sp. 429 f.: ... *et non solum poenitentiae remedium, sed et omnia redemptionis nostrae mysteria ore rabido atque sacrilego condemnabat*. Zu einer anderen Vision ohne Bitte des Verstorbenen vgl. *De fide Deo obstricta non fallenda* (op. 42) (MPL 145, Sp. 667–678) Sp. 668 f.

²¹² Petrus Damiani, *De bono suffragiorum* (wie Anm. 194) Sp. 567 f. Hier wird ein schon von Gregor dem Großen verwendetes Motiv in veränderter Form wieder aufgegriffen, vgl. Gregor, *Dialogi* (wie Anm. 37) 4, 59, 2–5, S. 196–198.

²¹³ Petrus Damiani, *De institutis ordinis eremitarum* (wie Anm. 186) Sp. 345, ... *haec consuetudo circa defunctos districta prorsus, et inuolabili semper observatione tenetur*. Zusammenfassend DRESSLER (wie

derungen mit den Konventen berühmter Klöster, mit Monte Cassino, Cluny und Pomposa²¹⁴. Die Übereinkunft mit Cluny, bei einem Besuch dort 1063 geschlossen, enthält sehr präzise Angaben für die von der Mönchsgemeinschaft zugesagten Leistungen zu Lebzeiten und nach dem Tode des Petrus²¹⁵. Mehrfach erinnerte dieser Abt Hugo an die Vereinbarung und wollte sie bald auf alle Klöster des Verbandes ausgedehnt wissen²¹⁶; das wurde nach Aussage der Necrologien zumindest teilweise auch praktiziert²¹⁷. Petrus Damiani wollte also offensichtlich gerade an den auf das Totengedenken ausgerichteten Leistungen der verschiedenen Mönchsgemeinschaften teilhaben, ja, er wollte darin wie ein Mönch des jeweiligen Konventes behandelt werden²¹⁸. Diese Vorstellungen sind nur ein Beispiel für die generelle Zustimmung zu cluniacensischen Bräuchen, die auch die Forschung schon hervorgehoben hat²¹⁹.

Im Hinblick auf die Visionen, in denen Verstorbene um Gebetshilfe bitten, bleibt für Petrus Damiani festzuhalten, daß sie – wie in Cluny – der Verbreitung des monastischen Totengedenkens dienen sollten²²⁰; ob sie in Thematik und Funktion direkt auf cluniacensische Einflüsse zurückzuführen sind, ist angesichts der späten Entstehungstermine der Werke, die solche Visionen enthalten²²¹, denkbar, kann aber endgültig wohl erst bei Abschluß der Neuedition der Schriften des Petrus Damiani entschieden werden. Wichtig ist vor allem die erstaunliche Erscheinung, daß sich in dieser Zeit außerhalb Clunys nur bei Petrus eine so häufige Verwendung des gesuchten Visionsmotives feststellen läßt.

Gewissermaßen als Gegenbeispiel soll hier auf Anselm von Canterbury verwiesen werden. Die *Vita Anselmi* des Eadmer enthält in einem Mirakelanhang mehrere

Anm. 191) S. 52 f. Vgl. zu Damianis Ansichten über das eremitische Leben die Untersuchung von OVIDIO CAPITANI, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico (L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII. Atti della secondo Settimana internazionale di studio Mendola, 30 agosto – 6 settembre 1962 [Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 4] Mailand 1965, S. 122–163).*

²¹⁴ HEINRICH DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert (Schriften der MGH 27) Stuttgart 1979, S. 172 ff.*; die Verbrüderung mit Pomposa ist jetzt neu ediert: Briefe 6, (wie Anm. 191) S. 113 f.

²¹⁵ *De gallica Petri Damiani profectio et eius ultramontano itinere 15*, hg. von GERHARD SCHWARTZ und ADOLF HOFMEISTER (MGH SS 30, 2) Hildesheim 1934, S. 1034–1046, S. 1043.

²¹⁶ DRESSLER (wie Anm. 191) S. 83.

²¹⁷ Vgl. Synopse (wie Anm. 173) zum 22. Februar, Zeile 6; JEAN-LOUP LEMAITRE, *Un nouveau témoin du nécrologe de Cluny. Mabillon et le nécrologe de Souvigny (Frühmittelalterliche Studien 17, 1983, S. 445–458) S. 452*; FRANZ NEISKE, *Cluniacensisches Totengedenken in Souvigny. Fragmentarische und spätmittelalterliche Überlieferung im Vergleich mit der Synopse der cluniacensischen Necrologien (Frühmittelalterliche Studien 19, 1985, S. 432–465) S. 452.*

²¹⁸ ... *quid de vestra congregationis monacho facitis, hoc etiam de me misero facere studeatis.* Briefe 6 (wie Anm. 191) S. 114.

²¹⁹ LECLERCQ (wie Anm. 191) S. 117–123; BERNARD HAMILTON, *S. Pierre Damien et les mouvements monastiques de son temps (Studi Gregoriani 10 [wie Anm. 191] S. 175–202) S. 197 f. und 202.*

²²⁰ Zur Verwendung der Schriften des Petrus Damiani als Predigten vgl. LECLERCQ (wie Anm. 191) S. 161.

²²¹ Wohl schon 1058 traf Petrus mit Abt Hugo von Cluny zusammen, vgl. DRESSLER (wie Anm. 191) S. 75; der Besuch in Cluny fand 1063 statt, dazu und zu weiteren Kontakten LECLERCQ, S. 117 ff. Zur Entstehungszeit einzelner Werke GIOVANNI LUCCHESI, *Clavis S. Petri Damiani (Studi su San Pier Damiano [wie Anm. 191] S. 249–407) S. 312, Nr. 19 De abdicacione episcopatus (1060), S. 314, Nr. 33 De bono suffragiorum (1065/66), S. 315, Nr. 34 De variis miraculosis narrationibus (1063).*

Visionen²²²; im Viten text selbst illustrieren Visionen die Größe des Heiligen²²³; das *Chronicon Affligemense* berichtet in einer Vision von seiner Himmelfahrt zusammen mit Abt Hugo von Cluny, in der darauf Bezug genommen wird, daß zwei der berühmtesten Männer der Epoche aus dem monastischen Bereich innerhalb einer Woche jeweils am gleichen Wochentag starben. Diese Vision wurde von den Viten Hugos übernommen²²⁴. Enge Kontakte Anselms zu Abt Hugo von Cluny sind bezeugt, er hielt sich mehrfach in dem berühmten Kloster auf, besonders während seines Exils in Lyon²²⁵. Anselms Vita schildert in einem ausführlichen Kapitel sein Bemühen um ein besonderes Totengedenken für einen mit ihm eng befreundeten Mönch: tägliche Meßopfer für die Dauer eines Jahres und der Versuch, durch Briefe auch andere zum Gebet für den Verstorbenen aufzurufen, führen dazu, daß jeder Mönch seines Klosters versucht, durch ein gutes persönliches Verhältnis zu Anselm vielleicht nach dem Tode ein ähnliches Gebetsgedenken zu erhalten²²⁶. Bei seinem ersten Besuch in Canterbury wird Anselm, damals noch Abt von Le Bec, in die Verbrüderung der Mönche von Canterbury aufgenommen²²⁷.

Trotz dieser mehrfach bezeugten Vorliebe für alle Formen des monastischen Totengedenkens findet sich in Anselms Schriften nicht die im Bereich Clunys und noch bei Petrus Damiani zu beobachtende Verwendung von Visionen mit Gebetsbitte der Verstorbenen. Erst in der Schrift *De miraculis* von Anselms Schüler Alexander begegnet die bereits aus den Viten Abt Hugos von Cluny bekannte Vision des Mannes, der im Jenseits leiden muß, weil er zu Lebzeiten eine lockere Zunge hatte²²⁸. Auch bei Alexander ist diese Episode zum Ruhme des Abtes von Cluny aufgezeichnet, dessen Größe durch die Miracula – im Wechsel mit wunderbaren Berichten über Anselm – hervorgehoben werden soll. Zwei aufeinander folgende Kapitel stellen in antithetischer Zuspitzung das Vergehen der *iucunditas* und die Tugend der *taciturnitas* gewissermaßen als Illustration des Kapitels 6 der Benediktusregeln dar²²⁹: Abt Hugo zeichnet sich durch die Tugend der Schweigsamkeit aus²³⁰, Abt Gigo aus einem Kloster des Poitou ist trotz frommen Lebenswandels, Gebetseifers und Freigebigkeit ein Spaßmacher und läßt sich auch durch

²²² The Life of St. Anselm, Archbishop of Canterbury by Eadmer, hg. von R. W. SOUTHERN (Oxford Medieval Texts) Oxford 1972, S. 154–171.

²²³ Ebd. 1, 2 S. 4 f., 7 S. 11 ff., 21 S. 35 f., 2, 46 und 47 S. 123 f.

²²⁴ Anselm starb am 21. April 1109, Hugo am 29. April. *Chronicon Affligemense*, hg. von GEORG HEINRICH PERTZ (MGH SS 9) Hannover 1851, S. 407–417, S. 417; Gilo, *Vita Hugonis* 2, 16, S. 106 f. (vgl. zu dieser und den folgenden Viten Abt Hugos o. Anm. 185); Hugo, *Vita Hugonis* 29, S. 136; Hildebert, *Vita Hugonis* 51, Sp. 892; Raynald, *Vita Hugonis* 45, S. 59 f. und S. 67. Eadmer, *Vita Anselmi*, S. 143 Anm. 2.

²²⁵ *Memorials of St. Anselm*, hg. von R. W. SOUTHERN und F. S. SCHMITT (Auctores Britannici medii aevi 1) London 1969, S. 21 f. und 31 f. PATRICE COUSIN, *Les relations de saint Anselme avec Cluny* (*Spicilegium Beccense* 1, Congrès international du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec–Hellouin–Paris 1959, S. 439–453) bes. S. 452, Aufzählung der Besuche.

²²⁶ Eadmer, *Vita Anselmi* 10 (wie Anm. 222) S. 19 f.

²²⁷ Ebd. 29, S. 50, ... *et accepta fraternitate monachorum factus est inter eos unus ex eis*.

²²⁸ Vgl. o. Anm. 184 f.

²²⁹ *Benedicti regula* 6 (wie Anm. 184) *De taciturnitate*, S. 41, Satz 8, S. 42, *Scurilitates uero uel uerba otiosa et risum mouentia aeterna clusura in omnibus locis damnamus*.

²³⁰ Alexander, *De miraculis* 34 (*Memorials of St. Anselm* [wie Anm. 225] S. 196–268) S. 225 f., *De abbate Hugone et eius taciturnitate*.

Ermahnungen Hugos nicht bekehren. Nach seinem Tod erscheint er wie Bischof Durannus von Toulouse und wird durch siebentägiges Silentium von sieben Mönchen sowie Gebet und Meßopfer der anderen gerettet²³¹. Alexander referiert die Vision als ein Ereignis, das dem Kreis der *miracula* Hugos zuzuordnen ist. Die Hilfe durch Gebetsgedenken ist demnach ebenso nur der Bericht über eine in Cluny übliche Gewohnheit. Wenn der Schüler Anselms außerdem das Kapitel um zwei Wunder am Grab des Gigo erweitert, die den verstorbenen Abt wiederum als derben Spaßmacher kennzeichnen²³², könnte man darin sogar eine mit feiner Ironie vorgetragene Kritik an der Wirksamkeit des Gebetes für den Verstorbenen sehen. Die Vision hat in diesem Kontext also nicht die im cluniacensischen Schrifttum übliche Funktion der Propagierung des Totengedenkens.

Wenden wir uns den aus dem Umkreis des Petrus Venerabilis von Cluny und besonders den in seiner Schrift *De miraculis*²³³ aufgezeichneten Visionen zu, so läßt sich das bisher entworfene Bild weiter differenzieren. Petrus äußert sich allgemein zu Visionen und stellt eine Zunahme der Erscheinungen in seiner Zeit fest. Er berichtet von eigenen Visionen und hält sie mit Berufung auf Abt Odo von Cluny²³⁴ für wertvoll, da sie Einblick geben können in Geheimnisse des ewigen Lebens und des Glaubens überhaupt. In einem anschließenden umfassenden Lob über das Kloster Cluny werden als erstes dessen Leistungen für das Seelenheil der Menschen herausgestellt²³⁵. Zum Beweis führt Petrus viele Visionen an, die dem in dieser Untersuchung dargestellten Muster weitgehend entsprechen. Bischof Guido von Genf erscheint einem Priester und bittet ausdrücklich um das Gebet der Cluniacenser²³⁶. Die Vision wird durch einen zweiten Visionär bestätigt. Abt Stephanus Blancus von Saint-Gilles erscheint dem Mönch Bernardus Savinellus und hofft durch das Gebet des Abtes (Hugo) und der Mönche gerettet zu werden²³⁷. Die Glaubwürdigkeit der Vision ist in diesem Fall dadurch gewährleistet, daß der Visionär von seinem baldigen Tode erfährt und wirklich innerhalb einer Woche stirbt. Erst dann entschließt sich der Konvent zum Gebet für Stephan und für Bernard. Ebenfalls zur Zeit Hugos von Cluny erscheint Bernardus Grossus, der auf einer Pilgerfahrt nach Rom gestorben war, nachdem er zuvor nach einem schlechten Leben gelobt hatte, Mönch von Cluny zu werden. Bernard bittet einen

²³¹ Ebd. 33 S. 224f. *De abbate Gigone et eius incunditate*.

²³² Ebd., S. 225, ... *incundus ut erat in vita sua, quasi iocosa miraculorum exhibitione declaravit*.

²³³ DENISE BOUTHILLIER – JEAN-PIERRE TORRELL, De la légende à l'histoire. Le traitement du „miraculum“ chez Pierre le Vénéral et chez son biographe Raoul de Sully (Cahiers de civilisation médiévale 25, 1982, S. 81–99).

²³⁴ Petrus Venerabilis, *De miraculis* 2, 25 (MPL 189, Sp. 851–954) Sp. 937 f.

²³⁵ Ebd. 1, 9 Sp. 872. *Est autem Cluniacense monasterium ... singulare ac commune peccatorum refugium; per quod multa inferis damna illata et regnis coelestibus quamplurima lucra collata sunt*.

²³⁶ Ebd. 1, 24 Sp. 894f. *Oro ergo ut sacrum conventum adeas, eorumque me orationibus studios commendas. Laboravi enim, et multa a tempore mortis meae tormenta sustinui. A quibus in proximo erui potero, si eorum orationibus merear adjuvari*.

²³⁷ Ebd., 1, 10 Sp. 873f. *Oro ergo te ut Dominum abbatem, et omnes fratres mea functus legatione deprecis, quatenus apud omnipotentem Deum pro mea liberatione preces effundant, et me quibus poterunt modis a tantis malis eripere satagant*. Abt Stephan ist im cluniacensischen Totengedenken verzeichnet, vgl. Synopse (wie Anm. 173) zum 9. 4., Zeile 44. Zur Person Stephans und des Bernardus Savinellus vgl. demnächst die Dissertation von ULRICH WINZER, *Das Necrolog von Saint-Gilles*.

praepositus zu Hugo zu gehen, damit dieser ihm helfe²³⁸. Hugo erfüllt diesen Wunsch und gewährt ihm *plenus charitatis spiritu multa eleemosynarum, multa divinatorum sacrificiorum auxilia*. Der Visionär stirbt auch in diesem Fall kurze Zeit später; das hatte ihm Abt Hugo vorausgesagt – wie überhaupt, so fährt Petrus fort, Menschen, die eine Vision hatten, kurze Zeit später sterben²³⁹. Die Visionäre haben als Boten der Verstorbenen in den Schriften des Petrus Venerabilis eine wichtige Funktion. Sie werden, um glaubwürdig zu erscheinen, in Geheimnisse eingeweiht²⁴⁰ oder durch parallele Visionen anderer unterstützt²⁴¹; sie werden wiederholt aufgefordert, ihren Auftrag zu erfüllen, sogar beschimpft²⁴² und zuletzt dadurch zur Rechenschaft gezogen, daß – wie in einem Fall – der Visionär selbst als *spiritalis frater* für das Seelenheil des Verstorbenen sorgen muß, weil der leibliche Bruder jede Hilfe ablehnt²⁴³. Die Auswahl der Visionäre scheint recht zufällig zu sein; vorwiegend werden nicht direkt betroffene Freunde oder Verwandte von den Verstorbenen angesprochen sondern beliebige Mönche, Kleriker oder Laien.

Die Visionäre nutzen häufig die Gelegenheit der Vision und fragen ihrerseits nach dem Jenseitsschicksal verstorbener Bekannter. So gibt der Spanier Sancho, der nach seinem Tod um *beneficia spiritalia* bittet, Auskunft über den Verbleib von zwei kurz zuvor verschiedenen Mitbürgern, und sein *socius* weiß über König Alfons (VI. von Kastilien, † 30. Juni 1109)²⁴⁴ zu berichten, dieser sei von den Cluniacensern aus schweren Jenseitsstrafen befreit worden²⁴⁵. Die Leistungen der Cluniacenser für Alfons werden in diesem Fall bestätigt durch das Zeugnis der cluniacensischen Memorialüberlieferung, die nachweislich für den König ein besonderes Gebetsgedenken vorsah²⁴⁶. Die Bedingungen dieser Memoria in Cluny und den angeschlossenen Klöstern wurden von Abt Hugo in speziellen Statuten festgelegt²⁴⁷. Doch weder diese Vorschriften noch die Schenkungsurkunden König Alfons VI. enthalten außer den üblichen Formeln mit der Bitte um Gebete Hinweise auf die in der Vision angesprochenen Gründe. Alfons hatte die Bedingungen und das materielle

²³⁸ Petrus Venerabilis, De miraculis 1, 11 Sp. 874 f. *Unde rogo ut eum adeas atque ut mei misereatur sollicitè depreceris*. Zur Person Bernards vgl. WOLFGANG TESKE, Bernardus und Jocerannus Grossus als Mönche von Cluny – Zu den Aufstiegsmöglichkeiten cluniacensischer conversi im 11. Jahrhundert (Ordensstudien 1: Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter, hg. von KASPAR ELM, Berlin 1980, S. 9–24) S. 13. Diesen Hinweis verdanke ich MARIA HILLEBRANDT, die in ihrer Dissertation weiteres zur Familie des Bernardus Grossus beitragen wird.

²³⁹ Petrus Venerabilis, De miraculis 1, 11 Sp. 876. *Homini autem illi cui haec visio apparuerat, supradictus abbas sanctus, mortem proximam esse praedixit*. Diese Warnung galt möglicherweise allzu eifrigen „Visionären“. Petrus Venerabilis wünschte darüber hinaus eine Kontrolle von Visionen durch den Abt in Form einer Meldepflicht; ebd. 1, 12 Sp. 876.

²⁴⁰ Ebd. 1, 23 Sp. 892.

²⁴¹ Ebd. und 1, 24 Sp. 895.

²⁴² Ebd. 1, 23 Sp. 893 *Ha ... quam bonum nuntium quem pro salute mea ... elegi*.

²⁴³ Ebd.; zornig ist in diesem Falle auch der Visionär nach der dritten(!) Erscheinung des Verstorbenen: *Ex parte omnipotentis Dei et omnium sanctorum ejus, adjuro te, quicumque es spiritus, ut discedas, neque tantis terroribus exagitare desistas*.

²⁴⁴ EMILIO SÁEZ, Art.: Alfons (13) (Lexikon des Mittelalters 1, 1980, Sp. 398 f.).

²⁴⁵ Petrus Venerabilis, De miraculis 1, 28 Sp. 906.

²⁴⁶ Vgl. Synopse (wie Anm. 173) zum 30. 6. Zeilen 89 und 91.

²⁴⁷ Statuta sancti Hugonis abbatis Cluniacensis pro Alphonso rege Hispaniarum, COWDREY (wie Anm. 185) S. 159 f.

Substrat für die Leistungen der Cluniacenser schon zu Lebzeiten festgesetzt²⁴⁸. Die Viten Abt Hugos betonen die Gebetshilfe der Cluniacenser für die Lösung der politischen Probleme Alfons VI.²⁴⁹. Die realpolitische Komponente im Verhältnis des Königs zu Cluny hebt auch die Forschung hervor²⁵⁰.

Angesichts dieser Zusammenhänge darf man vermuten, daß die Erklärungsversuche des 12. Jahrhunderts aus einer rein monastischen Sicht entstanden sind. Der Gedanke der Schuldtilgung durch das Gebet hatte sich für die Mönche von Cluny so verselbständigt, daß sie umgekehrt bei offensichtlich außergewöhnlichen Gebetsleistungen für eine Person den Schluß zogen, diese habe sich mit besonderen Verfehlungen zu Lebzeiten belastet und müsse durch das Gebet des Konventes aus den Jenseitsstrafen gerettet werden. Die hohe Wertschätzung König Alfons VI. durch die Cluniacenser ließ nämlich auch schon Petrus Venerabilis Überlegungen über den Wahrheitsgehalt der Vision anstellen und dabei die Person des Königs als *Cluniacensis Ecclesiae magnus amicus et benefactor* und *magnificentissimus et famosus rex* loben²⁵¹.

Die gleiche Konstellation läßt sich bei König Heinrich I. von England, einem anderen großen Wohltäter Clunys, beobachten. Er zeichnete sich in den Augen des Petrus Venerabilis durch seine besondere Freigebigkeit zugunsten des berühmten Klosters aus und konnte angeblich wegen der Förderung des Kirchenbaus in Cluny mit Alfons VI. verglichen werden²⁵². Eine Vision berichtet, er habe um Gebetshilfe durch Abt Petrus und dessen Mönche nachgesucht²⁵³. An Heinrichs Todestag war in der Tat ein besonderes Jahresgedenken in cluniacensischen Klöstern vorgeschrieben, das von Abt Petrus eingerichtet worden war²⁵⁴. Doch wie Alfons VI. so hatte

²⁴⁸ AUGUSTE BERNARD—ALEXANDRE BRUEL, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 6 Bde. (Collection de documents inédits sur l'histoire de France) Paris 1876—1903, ND Frankfurt 1974, Nr. 3441, Nr. 3562: *Orate pro me, pater et sanctissimum gregem vestrum, ut pro me oret, commonere facite*. Nr. 3638. Auch die Schenkungen der Nachkommen Alfons VI. für dessen Seelenheil enthalten keine entsprechenden Hinweise, Nr. 4038 und 4072.

²⁴⁹ Gilo, *Vita Hugonis* 1, 9 (wie Anm. 185) S. 59 f., vgl. ebd., S. 59 Anm. 6, die Hinweise auf Parallelen in den anderen Viten.

²⁵⁰ CHARLES JULIAN BISHKO, *Liturgical Intercession at Cluny for the King-Emperors of Leon* (Studia monastica 3, 1961, S. 53—76) S. 65 f., und DERS., *Ferdinando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance with Cluny* (DERS., *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, London 1980, Nr. 2, S. 1—136) S. 72 ff. und S. 82 f. PETER SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz 1974, S. 188 f. und S. 193 ff.

²⁵¹ Petrus Venerabilis, *De miraculis* 1, 28 (wie Anm. 234) Sp. 906 f. Vgl. auch BISHKO, *Fernando* (wie Anm. 250) S. 39 f. und S. 83 f. Da Alfons VI. die Stiftung am *dies liberationis* als Dank für seine Befreiung aus dem Gefängnis den Cluniacensern übertrug, die ihn nach seiner Meinung durch ihr Gebet gerettet hatten (BISHKO, *Liturgical Intercession*, S. 66), ist auch eine spätere Verwechslung der Begriffe: Befreiung aus dem Gefängnis — Befreiung aus Jenseitsstrafen denkbar.

²⁵² BERNARD—BRUEL (wie Anm. 248) Nr. 4183, *Donis autem multiplicibus et magnis omnes jam dictos (= reges latini) exsuperans, etiam majorem ecclesiam a rege Hispanorum Aldefonso inchoatam ... consummavit*.

²⁵³ Rudolf, *Vita Petri Venerabilis* 13 (MPL 189, S. 13—28) Sp. 25, ... *morti aeternae deputatus fuissem, nisi dominus Petrus abbas Cluniacensis cum omnis suis subvenisset*.

²⁵⁴ Synopse (wie Anm. 173) zum 2. 12., Zeilen 104 und 105. BERNARD—BRUEL (wie Anm. 248) Nr. 4183, *Ea de causa specialis apud universos Cluniacensis ordinis fratres ejus memoria habetur et in perpetuum ... habebitur*. Es folgen präzise Angaben über die in den einzelnen Klöstern des Verbandes zu erbringenden Gebetsleistungen und Armenspeisungen, gestaffelt nach Größe der Konvente.

auch Heinrich I. offensichtlich im Hinblick auf ein Anniversargedenken und nicht direkt für den Bau der neuen Kirche eine jährliche Zahlung von 100 Pfund Silber versprochen²⁵⁵. Die Absicht Heinrichs, für sein Seelenheil zu spenden, wird von Robert von Torigny bestätigt²⁵⁶. Auch Petrus Venerabilis ist sich der Besonderheit des Gebetsgedenkens für den König von England stets bewußt²⁵⁷. In einem seiner Briefe ist jedoch auch deutliche Kritik an Heinrich I. festzustellen²⁵⁸. Sollte diese Unzufriedenheit mit dem Herrscher den Anlaß gegeben haben zur Entstehung der Vision? Es ist bekannt, daß Heinrich die direkte Abhängigkeit der Klöster Glastonbury und Peterborough von Cluny zu verhindern wußte, obwohl dort Cluniacenser als Äbte eingesetzt waren und Petrus wohl auch mit dem Ziel der Übernahme dieser Klöster 1130 nach England gereist war²⁵⁹. Doch bei Petrus stehen die lobenden Erwähnungen Heinrichs im Vordergrund²⁶⁰. Deshalb darf auch hier angenommen werden, daß die Vision — wie schon bei der Vision Alfons VI. ausgeführt — nur ein Erklärungsversuch für das außerordentliche Gebetsgedenken des englischen Königs ist. Daß sie mit der Wirklichkeit der *in perpetuum* eingerichteten Memoria nicht übereinstimmte, sondern nur dem bekannten Schema der Visionen mit Gebetsbitte folgt, zeigt der angebliche Hinweis Heinrichs, man solle nur so lange beten, bis er selbst das Ende bestimme²⁶¹. Petrus Venerabilis habe daraufhin, so führt der Biograph aus, Heinrich mit den Gebeten und guten Werken geholfen, mit denen man üblicherweise Sünder rette, bis der König dann dem Abt und vielen anderen erschienen sei und sich für seine Rettung bedankt habe²⁶². Die Verwendung dieses Motivs ist um so erstaunlicher, als Petrus selbst in seiner Schrift *De miraculis* ausdrücklich die Notwendigkeit einer solchen zweiten Erscheinung verneint. Wenn der Tote um die Hilfe der Lebenden bitte, so argumentiert Petrus, dann sei er sich auch des Erfolges dieser Unterstützung sicher²⁶³. Die von Petrus selbst aufgezeichneten Visionen kennen deshalb die erneute Rückkehr des Verstorbenen zur Beendigung der Gebetsleistungen nicht²⁶⁴.

²⁵⁵ BERNARD — BRUEL, Nr. 4015 und Nr. 4016, *Regesta regum Anglo-Normannorum 1066 — 1154*, Bd. 2, *Regesta Henrici primi 1100 — 1135*, hg. von CHARLES JOHNSON und H. A. CRONNE, Oxford 1956, Nr. 1691 und Nr. 1713. DIETRICH LOHRMANN, *Pierre le Vénéral et Henri I^{er}, roi d'Angleterre* (Pierre Abélard — Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 [Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique 546] Paris 1975, S. 191 — 203) S. 192 mit Anm. 2 zu den Bestätigungen dieser Schenkung.

²⁵⁶ Robert de Torigny, *Historia Henrici*, hg. von JEAN MARX, Guillaume de Jumièges, *Gesta Normannorum ducum* 8, 32, Paris — Rouen 1914, S. 313, ... *ingentes possessiones in Anglia pro redemptione animae suae delegavit*. LOHRMANN, S. 193.

²⁵⁷ The Letters of Peter the Venerable 1, Nr. 15 und Nr. 56, hg. von GILES CONSTABLE, Cambridge Mass. 1967, S. 22 und S. 178. LOHRMANN, S. 194 f.

²⁵⁸ Letters Nr. 77, S. 211, *Congratulor te duri exactoris* (= Heinrich I.) *iugo abiecto*. LOHRMANN, S. 198 f.

²⁵⁹ Dazu LOHRMANN, S. 196 f. und S. 203 mit weiterer Literatur.

²⁶⁰ LOHRMANN, S. 198 f.

²⁶¹ Rudolf, *Vita Petri Venerabilis* 13 (wie Anm. 253) Sp. 25, ... *et ut mei memor sit, et a beneficio non cesset, donec me audiat sibi gratias referentem*.

²⁶² Ebd., *Factum est hoc quoadusque indem rex Patri et aliis multis apparuit, gratias referens de liberatione sua*.

²⁶³ Petrus Venerabilis, *De miraculis* 1, 11 (wie Anm. 234) Sp. 875 f., *Sed neque sacramentis, neque sacrorum operum exercitiis se adjuvari petisset, si ea sibi prodesse nimine agnovisset*.

²⁶⁴ BOUTHILLIER — TORRELL (wie Anm. 233) S. 92.

In der Mirakelschrift des Petrus Venerabilis sind die Visionen ein „sujet principal“²⁶⁵. Doch nicht alle sind dem Bereich des Totengedenkens gewidmet; die damit zusammenhängenden Fragen hat Petrus ausführlich in seinem Werk *Contra Petrobrusianos* behandelt²⁶⁶. Hier sollen nur noch zwei Visionen erwähnt werden, die bereits einen Wandel in der Verwendung der Gattung ankündigen. Der Prior Gaufridus Sinemurensis von Marcigny erscheint nach seinem Tode und verkündet, durch seinen Eintritt ins Kloster, durch seine *conversio* in Cluny, seien ihm beim himmlischen Gericht alle Sündenstrafen erlassen worden²⁶⁷. Der *miles* Petrus de Rocha erscheint einem ihm bekannten Konversen und bekennt, er leide unter Strafen im Jenseits, weil er einem Priester mit Gewalt den Zehnten verweigert habe. In diesem Fall wird nicht für den Verstorbenen gebetet, sondern der fällige Zehnt wird nachträglich gezahlt²⁶⁸. Andere Visionen erzählt Petrus, um den Nutzen einer aufrichtigen Beichte zu beweisen²⁶⁹. Diese Beispiele können den von Dinzelbacher so genannten ‚pro-domo‘ Visionen zugeordnet werden²⁷⁰. Sie dienen dem Erhalt der kirchlichen Ordnung oder heben die besondere Gnadenwirkung einer Konversion in Cluny hervor. Sie werden *ad fidei et morum aedificationem* aufgezeichnet, wie Petrus zum Abschluß der Vision eines Cisterciensers aus dem Kloster Bonnevaux betont, der trotz Konversion den Höllenstrafen nicht entgehen konnte²⁷¹. Auch die *Visio Gunthelmi*, die zeitweise Petrus Venerabilis zugeordnet wurde, gehört zu diesem Typ. Sie hebt die Wichtigkeit strenger cisterciensischer Regelbefolgung hervor²⁷². Geradezu als Beitrag zum Streit zwischen Cluniacensern und Cisterciensern um die rechte monastische Lebensform²⁷³ muß die Vision eines Cisterciensernovizen verstanden werden, in der den schwarzen Mönchen ein altes, verfallenes Himmelstor zugewiesen wird, den weißen aber ein strahlendes Portal²⁷⁴.

²⁶⁵ Ebd., S. 82 Anm. 9.

²⁶⁶ Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos hereticos*, hg. von JAMES FEARNs (Corpus Christianorum, Continuatio Medieualis 10) Tournholt 1968, S. 126–161.

²⁶⁷ Petrus Venerabilis, *De miraculis* 1, 26 (wie Anm. 234) Sp. 899, ... *pro omnibus peccatis suis monachus factus est, et idcirco absque dubio in partem salutis vocandus est.*

²⁶⁸ Ebd. 2, 25 Sp. 941.

²⁶⁹ Ebd. 2, 32 Sp. 951 und 2, 25 Sp. 938 ff., sowie Rodulfus, *Vita Petri Venerabilis* 15 (wie Anm. 253) Sp. 26. BOUTHILLIER—TORRELL (wie Anm. 233) S. 90.

²⁷⁰ DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 217.

²⁷¹ Petrus Venerabilis, *De miraculis* 1, 25 Sp. 898. Dieser Vision folgt die des Priors von Marcigny, dessen Konversion zur Teilhabe an der Seligkeit führt. Weitere Belege zur Absicht des Petrus Venerabilis, mit seiner Schrift Glauben und Sitten zu stärken bei BOUTHILLIER—TORRELL (wie Anm. 233) S. 94 Anm. 77.

²⁷² GILES CONSTABLE, *The Vision of Gunthelm and Other Visiones Attributed to Peter the Venerable* (*Revue Bénédictine* 66, 1956, S. 92–114) S. 108. Zu den berechtigten Zweifeln an der Autorschaft des Petrus vgl. ebd. S. 94. Weitere Visionen stellt zusammen DERS., *Manuscripts of Works by Peter the Venerable (Petrus Venerabilis. 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death)*, hg. von GILES CONSTABLE and JAMES KRITZECK [*Studia Anselmiana* 40] Rom 1956, S. 219–242) S. 221.

²⁷³ Dazu zuletzt ADRIAAN H. BREDERO, *Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniacensern im 12. Jahrhundert: Mythos und Wirklichkeit (Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband)*, hg. von KASPAR ELM, Köln 1982, S. 47–60.

²⁷⁴ GILES CONSTABLE, *The Vision of a Cistercian Novice (Petrus Venerabilis [wie Anm. 272] S. 95–98) S. 98. DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 220.*

Diese Visionen folgen nicht mehr dem hier untersuchten Schema. Durch ihre Nennung soll jedoch auf den Beginn einer Entwicklung verwiesen werden, die Visionen mit dem Auftreten von Verstorbenen im späteren Mittelalter und besonders bei den Orden in einer neuen Funktion zeigt.

VI. CISTERCIENSER UND DOMINIKANER

Naturgemäß beschäftigen sich auch die Visionen des ausgehenden 12. und des 13. Jahrhunderts mit dem Sterben und den Formen des Jenseitsaufenthaltes. Doch das Gebet der Mönchsgemeinschaft für die Verstorbenen steht nicht mehr im Vordergrund. Zwar kommen in einem Fall die Verstorbenen in großer Zahl mit lautem Getöse, um beim Tode eines Mönches, der das Totengedenken mißachtet hat, auf sich aufmerksam zu machen²⁷⁵, aber häufiger wird auf Jenseitsstrafen nur am Rande verwiesen, während moralisierende Passagen²⁷⁶ oder etwa der verheißungsvolle Hinweis, daß für Cistercienser die Zeit im Purgatorium nach spätestens 30 Tagen beendet sei²⁷⁷, als Beispiele der 'pro-domo' Visionen in der Mehrzahl sind. Die Möglichkeit der Hilfe durch Gebet wird in einer dieser warnenden Visionen sogar ausdrücklich ausgeschlossen²⁷⁸.

Eine reiche Sammlung von Visionen überliefert für das 12. Jahrhundert das *Exordium magnum Cisterciense* des Konrad von Eberbach²⁷⁹ und für das 13. Jahrhundert der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach²⁸⁰. Beide Kompendien zählen „zum Typ der im Mittelalter, und vor allem bei den Cisterciensern so überreich gepflegten Exempel-, Mirakel- und Visionsliteratur“, die zur „Unterweisung und Erbauung ... bei der gemeinschaftlichen Lesung der Mönche“ gehörte²⁸¹. Aus der reichen Vielfalt der in ihnen überlieferten Visionen sollen hier nur wenige vorgestellt werden²⁸².

Das *Exordium magnum* nimmt offenbar die Mirakel- und Visionstradition des Petrus Venerabilis wieder auf, wenn es ein Beispiel aus *De miraculis* mit einer Vision

²⁷⁵ C. J. HOLDSWORTH, Eleven Visions Connected with the Cistercian Monastery of Stratford Langthorne (Citeaux. Commentarii Cistercienses 13, 1962, S. 185–204) S. 202.

²⁷⁶ Ebd. S. 196–201.

²⁷⁷ Ebd. S. 196.

²⁷⁸ HUGH FARMER, A Letter of St. Waldef of Melrose Concerning a Recent Vision (Analecta monastica 5 [Studia Anselmiana 43] Rom 1958, S. 91–101) S. 99. *Neque enim in presentiarum illi in aliquo poterit subuenire, nam tempus subuencionis non est.*

²⁷⁹ Exordium magnum Cisterciense sive narratio de initio Cisterciensis ordinis auctore Conrado monacho Clarevallensi postea Eberbacensi ibidemque abbate, hg. von BRUNO GRIESSER (Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis 2) Rom 1961; zu Konrad von Eberbach vgl. FRANZ-JOSEF WORSTBROCK, Art.: Konrad von Eberbach (Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 5, Lieferung 1/2, 1984, Sp. 156–159).

²⁸⁰ Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum, hg. von JOSEPH STRANGE, 2 Bde., Köln–Bonn–Brüssel 1851; zu Caesarius vgl. FRITZ WAGNER, Art.: Caesarius von Heisterbach (Lexikon des Mittelalters 2, 1983, Sp. 1363–1366) mit weiterer Literatur.

²⁸¹ Exordium magnum (wie Anm. 279) Einleitung, S. 6. J.-TH. WELTER, L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen-Âge, Paris–Toulouse 1927, S. 43 f. und S. 113 ff.

²⁸² Einige Beispiele von Visionen mit Verstorbenen aus dem Exordium magnum nennt ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 161 f. und S. 170.

in der Sterbestunde nacherzählt²⁸³. Bezeichnend ist, daß in diesem Zusammenhang wieder auf das in Cluny gepflegte Totengedenken, die Befreiung der Seelen aus Jenseitsstrafen durch Gebet und die Einrichtung des Allerseelenfestes verwiesen wird²⁸⁴. Dem bekannten Visionsschema von Erscheinung des Toten in beklagenswertem Aufzug mit der Bitte um Gebet, Gebetsleistung durch den Konvent und Bestätigung der Rettung folgt allerdings nur ein Beispiel²⁸⁵. Ein anderes mit ähnlicher Motivkette spricht nur vom Gebet des Abtes, zu dessen Ruhm diese Episode offenbar aufgezeichnet wurde. Der Abt ruft alle Heiligen zur Fürsprache für den Verstorbenen auf und erreicht dadurch dessen Befreiung²⁸⁶. Mehrfach sollen Visionen Sterbender oder Erscheinungen Verstorbener, wie schon bei Petrus Venerabilis, den Nutzen einer aufrichtigen Beichte beweisen²⁸⁷. Hier dient die Vision wieder der Mahnung zur Befolgung kirchlicher Gesetze.

Zahlreiche Beispiele heben die besondere Stellung des Cistercienserordens hervor, der nach Aussage der Visionen die Garantie bietet, daß alle seine treuen Mitglieder die ewige Seligkeit erreichen²⁸⁸. Die große Anzahl von Christus- und Heiligenvisionen der *Distinctio IV* verläßt vollends den Typus der hier zu untersuchenden Beispiele und erhellt nochmals eindrucksvoll den Wandel in der Funktion von Visionen bei Cluniacensern und Cisterciensern.

Auch bei Caesarius von Heisterbach dienen Visionen als Argument und Illustration. Einer möglichen Kritik gegen diese Verwendung begegnet der Autor in den einleitenden Kapiteln zur *Distinctio de diversis visionibus* mit der strengen Unterscheidung zwischen der vordergründigen und erklärbaren *Visio corporalis* und der von Gott geschickten *Visio spiritalis* mit geheimen Offenbarungen²⁸⁹. Erscheinungen Christi oder Marias, der Heiligen oder der Dämonen bestimmten den Charakter der Beispielsammlung. Lebende sehen sich plötzlich mit den für sie vorgesehenen Jenseitsstrafen konfrontiert und bessern ihren Lebenswandel nach solchen Warnungen²⁹⁰ oder entschließen sich zur *conversio* in einem Cistercienserklo-

²⁸³ Exordium magnum 1, 8 (wie Anm. 279) S. 56 f. Petrus Venerabilis, De miraculis 1, 20 (wie Anm. 234) Sp. 885–888. BOUTHILLIER–TORRELL (wie Anm. 233) S. 88 Anm. 48.

²⁸⁴ Exordium magnum 1, 8 S. 57, ... *ut pro liberandis animabus fidelium defunctorum sancta illa fratrum multitudo devotis precibus missarumque celebrationibus sollicitè invigilet et aut poenas addictarum mitigent aut a poenis omnibus absolutas in requiem transferri obtineant. ... sollemnia pro fidelibus defunctis officia certis temporibus per annum fieri ... decrevit, ita ut sollemnis dies fidelium animarum, quem post festum omnium sanctorum sancta et universalis ecclesia celebri officio peragere consuevit, a Cluniacensi ecclesia initium sumpsisse dicatur.*

²⁸⁵ Ebd. 2, 2 S. 99, *Post haec fratris animae in suppliciis constitutae subvenire eos attentius monens psalmis et orationibus, missarum quoque celebrationibus iram Domini placare hortatur.* ANGENENDT (wie Anm. 2) S. 170.

²⁸⁶ Exordium magnum 2, 33 S. 143 ff., S. 144 *Itaque sanctus abbas ... ad orationem altaria sanctorum circuibat eorumque suffragia pro salute defuncti medullitus implorabat.* Ausschließlich den *meritis et precibus* des Abtes ist die Rettung zu verdanken, S. 146. ANGENENDT, S. 161 f.

²⁸⁷ Exordium magnum 2, 31 S. 138 f.; 5, 5 S. 278 ff.; 6, 8 S. 359 ff., mit Beichte des Verstorbenen(!); 6, 9 S. 362.

²⁸⁸ Ebd. 1, 34 S. 94 f.; 2, 1 S. 98; 2, 26 S. 128; 4, 14 S. 239. Weitere Visionen mit „propagandistische(r) Funktion“ nennt DINZELBACHER (wie Anm. 25) S. 219.

²⁸⁹ Caesarius, Dialogus (wie Anm. 280) 8, 4 S. 83 f.

²⁹⁰ Ebd. 2, 7 S. 70 ff.; 12, 23 S. 334; 12, 40 S. 349; 12, 42 S. 350 f.

ster²⁹¹. Dem Ruhm des Ordens dienen wiederum andere Visionen²⁹². Die Berichte über das Verhalten in der Sterbestunde, über Gebete und Gesichte *in extremis*, nehmen breiten Raum ein²⁹³. Sie bieten mit Beispielen für einen guten Tod schon Ansätze zu Formen der später ausgeprägten *ars moriendi*²⁹⁴. In paränetischer Absicht werden ausführlich die Jenseitsstrafen von weltlichen Großen und Mönchen für verschiedene Vergehen geschildert, zumeist ohne Möglichkeit einer Rettung²⁹⁵. Nur wenige Beispiele bieten den Verstorbenen die Hoffnung auf Befreiung. Die Seele muß am Ort ihrer Sünde selbst Genugtuung leisten²⁹⁶, Verwandte können helfen durch Gebet, Fasten und Almosen²⁹⁷, oder der heilige Benedikt legt Fürsprache für die Seele ein²⁹⁸. Die *suffragia* der Mönchsgemeinschaft werden dagegen kaum explizit beansprucht. Grundsätzlich scheint die Möglichkeit der Rettung durch das Gebet des Konventes auch ohne Bitte des Verstorbenen vorhanden zu sein²⁹⁹; man erfährt aus einer Vision, daß dafür Almosen nützlicher seien als Gebete, am besten aber Meßopfer den Seelen helfen könnten³⁰⁰.

Die Zahl der Visionen mit Bitte des Toten um Hilfe ist verschwindend gering angesichts der Menge von Erscheinungen im Gesamtwerk. Um einen Psalter und einige Messen bittet eine verstorbene Nonne³⁰¹; um Fortsetzung begonnener Bußleistungen bittet ein verstorbener Wucherer seine Frau³⁰². Die vollständige Motivreihe mit Bitte, Gebet und zweiter Erscheinung findet sich nur in drei Visionen: Ein verstorbener Mönch erbittet von Abt und Konvent Votivmessen zum heiligen Michael und bestätigt nach sieben Tagen seine Rettung³⁰³; im üblichen schlechten körperlichen Zustand erscheint ein verstorbener Abt, fordert die Gemeinschaft der Mönche zum Gebet auf und gibt seine Erlösung bekannt³⁰⁴; um drei Messen von Angehörigen des Cistercienserordens bittet ein verstorbener Laie und bedankt sich in einer zweiten Vision für die Befreiung von Jenseitsstrafen³⁰⁵. In dieser Vision wird das Anliegen, auf die Rettungsmöglichkeit für Verstorbene zu verweisen, geschickt verbunden mit dem Ruhm der besonderen Qualität der

²⁹¹ Ebd. 1, 21 S. 28; 1, 33 S. 39 f.; 1, 34 S. 40 ff.

²⁹² Ebd. 7, 59 S. 79 f.; 11, 36 S. 298; 12, 33 S. 342 f.; 12, 53 S. 357.

²⁹³ Ebd. 11 S. 266–314.

²⁹⁴ Ebd., bes. 11, 19 S. 287 f. RAINER RUDOLF, Art.: *Ars moriendi* (Lexikon des Mittelalters 1, 1980, Sp. 1039–1041); DERS., *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens* (Forschungen zur Volkskunde 39) Köln–Graz 1957, S. 23, zum Zusammenhang von Vision und *ars moriendi* ebd., S. 44 ff.

²⁹⁵ Caesarius, *Dialogus* 2, 6 S. 67 ff.; 2, 15 S. 83 f.; 12, 2 S. 316 f.; 12, 3 S. 317; 12, 5 S. 318 ff.; 12, 13 S. 325 f.; 12, 19 S. 329.

²⁹⁶ Ebd. 12, 36 S. 344 f.

²⁹⁷ Ebd. 12, 24 und 25 S. 335 ff.; 12, 27 S. 338 f.

²⁹⁸ Ebd. 12, 35 S. 343 f.

²⁹⁹ Ebd. 12, 34 S. 343.

³⁰⁰ Ebd. 12, 32 S. 342. *In missa Christus orat, cuius corpus et sanguis eleemosynae sunt.*

³⁰¹ Ebd. 12, 26 S. 337 f.

³⁰² Ebd. 12, 24 S. 335 f.

³⁰³ Ebd. 12, 37 S. 346.

³⁰⁴ Ebd. 12, 31 S. 341 f.

³⁰⁵ Ebd. 12, 33 S. 342 f. *Beneficio trium missarum, quae pro me dictae sunt, ab omnibus poenis meis liberatus sum.*

von Cisterciensern erbrachten Leistungen, ein Vorgang, der schon in Visionen aus dem cluniacensischen Bereich zu beobachten war.

Mit dieser Beispielreihe ist deutlich geworden, wie nebensächlich das hier untersuchte Visionsmotiv in der Exempelliteratur der Cistercienser bleibt. Mahnungen zur Besserung des Lebens und zur Befolgung der Klosterregel stehen in diesen Texten im Vordergrund. Vorwiegend erfahren Lebende in Visionen, wie sich ihr eigenes Leben ändern sollte. Eine nachträgliche Rettung der Seele zum ewigen Leben scheint auch angesichts der vielen Beispiele endgültiger Verdammnis weniger in Betracht gezogen zu werden. Diesem Eindruck entspricht das gewandelte Verhältnis der Cistercienser zum persönlichen Totengedenken. Sie sahen in ihren *consuetudines* zwar ein wiederholtes Pauschalgedenken im Ablauf des Jahres vor, hielten aber die Zahl der auf Einzelpersonen bezogenen *commemorationes* bewußt begrenzt, ein Gebetsgedenken für jeden einzelnen Mönch war nicht mehr gebräuchlich³⁰⁶. Deshalb fand auch bei allen Erörterungen über Jenseitsoffenbarungen durch Visionen das Motiv der Bitte der Verstorbenen um Gebetshilfe keine Beachtung mehr.

Wie in den Schriften der frühen Cistercienser historische Berichte und erbauliche Exempla vermengt sind³⁰⁷, so hat sich auch bei den Dominikanern im 13. Jahrhundert eine Verbindung von teils historischen, teils hagiographischen Texten mit mahnenden Kapiteln zum rechten Leben nach dem Vorbild der Gründer entwickelt. Das Werk des Gerard de Fracheto, *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum*, verbindet die Viten des Dominikus und seines Nachfolgers Jordanus mit ausführlichen Anregungen für die Lebensgewohnheiten der Dominikaner: *De progressu ordinis* und einem Kapitel über das rechte Sterben der Ordensbrüder: *De pertinentibus ad egressum fratrum de hoc mundo*³⁰⁸. Auch dieses Kompendium enthält eine große Zahl von Visionen. Sie beziehen sich auf ähnliche Themen wie die cisterciensischen Sammlungen: Befolgung der Ordensregeln, Warnung vor sündhaftem Leben, Ruhm des Ordens und seiner Heiligen. Wieder erscheinen Christus und Maria, Heilige und Dämonen.

Die Sorge um das rechte Leben und einen guten Tod bestimmt den Inhalt der meisten Visionen. Sterbende kennen ihre Sterbestunde, sehen Dämonen, hören Musik und werden von Heiligen besucht. Seltener sind Visionen mit der Erscheinung Verstorbenen. Doch auch dann geht es nicht immer um Befreiung aus Jenseitsstrafen, sondern auch um die Darstellung der Seligkeit, die diese schon erreicht haben³⁰⁹, um die Verheißung des ewigen Lebens für alle Dominikaner³¹⁰

³⁰⁶ JACQUES LAURENT, La prière pour les défunts et les obituaires dans l'ordre de Cîteaux (Mélanges Saint Bernard. XXIV^e Congrès de l'association Bourguignonne de Sociétés savantes. Dijon 1953, Dijon 1955, S. 383–396) S. 385 ff.

³⁰⁷ CHRYSOGONUS WADELL, The *Exordium Cistercii*, Lucan, and Mother Poverty (Cîteaux. Commentarii Cistercienses 33, 1982, S. 379–388).

³⁰⁸ Gerard de Fracheto, *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum necnon Cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, hg. von BENEDIKT MARIA REICHERT (Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica 1) Rom–Stuttgart 1897; THOMAS KAEPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi 2*, Rom 1975, S. 35–38; MARIE-HUMBERT VICAIRE, *Dominique et ses prêcheurs* (Studia Friburgensia NS 55) Fribourg–Paris 1977, S. 130 f.

³⁰⁹ Gerard de Fracheto, *Vitae fratrum*, pars 5, 4, 4 S. 270; 4, 12 S. 274 f.; 5, 11–13 S. 283.

³¹⁰ Ebd. 5, 7 S. 280, ... *fratres enim, qui in ordine moriuntur non pereunt*.

oder um Ratschläge für das heiligmäßige Sterben der Brüder³¹¹. Die Schilderungen der Jenseitsstrafen nehmen breiten Raum ein, aber selten finden sich Hinweise auf Gebete für die Toten in diesen Visionen³¹².

Eine theologische Diskussion darüber, ob man mehr für lebende Sünder oder für Verstorbene beten solle, da für diese ja schon die gesamte Kirche bete, wird zugunsten der Verstorbenen entschieden, weil diese sich nicht bemerkbar machen könnten. Eine solche Auseinandersetzung scheint sich wirklich in den frühen Jahren des Ordens abgespielt zu haben, wie die Nennung historisch greifbarer Personen nahelegt³¹³. Doch der bald darauf eingeführte Begriff, den Toten komme ihr *debitum* zu³¹⁴, zeigt, daß man im Orden von den enormen Sonderleistungen der cluniacensischen Totenmemoria für den einzelnen Verstorbenen weit entfernt war. Die *constitutiones* der Dominikaner sahen entsprechend nur pauschale Anniversarien vor³¹⁵. Visionen, in denen Verstorbene zu besonderen Gebetsleistungen aufrufen, sind deshalb kaum nachzuweisen. Zwei Beispiele, die der untersuchten Form entsprechen, seien hier genannt.

Ein verstorbener Dominikaner erscheint in strahlendem Glanz, aber mit Brandspuren an seiner Kleidung wegen seiner Vorliebe für schöne Gebäude; er bittet um das Gebet der Mönche: *Si fratres instanter orent pro me, quam cicius liberabor*. Der Provinzialprior fordert daraufhin alle Klöster, in denen der Verstorbene früher einmal war, zu doppelter Gebetsleistung auf³¹⁶. Im anderen Fall sieht der Provinzialprior des Heiligen Landes die Erscheinung eines verstorbenen Mitbruders *in habitu sordido et pernigro*. Dieser klagt über sein Jenseitsschicksal, äußert sich aber nicht zu seinem Vergehen; er sei zu Recht verurteilt, aber der Prior möge für ihn beten. Der Prior erfüllt die Bitte und sieht den Verstorbenen in der kommenden Nacht in *habitu candido et praeclaro* den Dank für seine Rettung abstaten³¹⁷. Die nahezu vollständige Ausformung des bekannten Visionsmusters erinnert an die Beispiele aus der Karolingerzeit. Diese frühen Visionen beherrschten jedoch noch das Erscheinungsbild ihrer Gattung und konnten prägend wirken für die Propagierung bestimmter Formen des Totengedenkens. Im 13. Jahrhundert stellten Visionen mit der Bitte von Verstorbenen um Gebetshilfe nur einen geringen Prozentsatz unter hunderten mit anderer Thematik.

VII. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Visionen dienen der Entdeckung verborgener Wahrheiten, der Bestätigung religiöser Aussagen; sie sind der einzige Zugang zum Jenseits und können deshalb Bilder und Vorstellungen aus der Welt der Verstorbenen vermitteln. Diese Konstel-

³¹¹ Ebd. 3, 6 b S. 260; 3, 6 e S. 261; 5, 6 S. 280.

³¹² Ebd. pars 4, 5, 5 S. 162; pars 5, 5, 5 S. 279; 5, 8 S. 280 f.; 5, 14 S. 284.

³¹³ Ebd. pars 5, 7, 1 S. 287 f. Die „wehrlosen“ Verstorbenen bekräftigen das Ergebnis der Diskussion in der folgenden Nacht durch eine schreckliche Vision.

³¹⁴ Ebd. 7, 4–7 S. 289 f., ... *si enim statim solvissent debitum, infra diem terciam evolassem*.

³¹⁵ A. H. THOMAS, *De oudste constituties van de Dominicanen* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42) Löwen 1965, S. 367 f.

³¹⁶ Ebd. 5, 10 S. 282.

³¹⁷ Ebd. 4, 11 S. 273 f.

lation nutzte schon die Antike, um bestimmte Formen des Totenkultes durch einprägsame Erzählungen im Bewußtsein des Volkes zu festigen. Das frühe Christentum übernahm mit den fertig ausgeprägten Motiven dieser Gattung Teile des Brauchtums und der Bilderwelt des paganen Totenkultes. Zunächst gegen den Widerstand der Kirchenväter konnten durch Visionen konkrete Vorstellungen vom Aufenthalt im Jenseits und von der Möglichkeit des Gebetes für die Verstorbenen zu deren Rettung unter den Gläubigen verbreitet werden. Gregor der Große stand noch in der Tradition der antiken Vorstellungen, bereitete aber durch seine reiche Sammlung von Visionen zur Veranschaulichung moralischer Forderungen den Boden für die im Frühmittelalter fortentwickelte Schau von Himmel und Hölle. Jenseitsvisionen sind in dieser Zeit fast immer verbunden mit Aufforderungen zum Gebet für die Verstorbenen. Doch lassen sich entsprechend den Schwerpunkten klösterlichen Gebetsgedenkens jeweils vermehrt Beispiele dieser besonderen Ausprägung der Gattung nachweisen. Die Toten fordern fast immer das Gebet der Gemeinschaft für ihre Rettung; die Visionen enthüllen mit ihrer Neigung, Verstöße gegen Verpflichtungen aus den Gebetsverbrüderungen mit strengen Strafen im Jenseits zu ahnden, bereits eindeutig ihre propagandistische Funktion. Bis zur Karolingerzeit ist die Bitte der Verstorbenen um Gebetshilfe nur ein zusätzliches Motiv in einer hauptsächlich als Jenseitswanderung mit ausführlicher Schilderung der Jenseitswelt gestalteten Vision. Entsprechend kommen also die Visionäre zu den Toten, erfahren von deren Pein und kehren zurück ins Diesseits, um Hilfsmaßnahmen zu veranlassen; oft gelangen sie dann wieder in die Welt der Toten und können sich über den Erfolg der Gebete vergewissern.

Ein weiterer Höhepunkt des monastischen Totengedenkens im cluniacensischen Bereich benutzt in gleicher Weise wieder Visionen mit der Bitte Verstorbener um Gebetshilfe zur Propagierung der Idee eines intensiven Jahresgedenkens für jeden einzelnen Toten. Die Stiftung des Allerseelenfestes durch Odilo von Cluny wird mit Visionen dieses Typs begründet. Noch die *Legenda aurea* des Jakobus de Voragine steht in der gleichen Tradition, wenn zum Allerseelentag vornehmlich Visionen – auch solche aus Cluny – vorgestellt werden, die mit Gebetsbitte, Gebetshilfe und Rettung der Seelen aus Jenseitsstrafen mehrere Elemente der hier untersuchten Motivreihe vereinigen³¹⁸. Die Visionen konzentrieren sich in dieser Zeit auf die Bitte des Verstorbenen und seine Rettung. Die Jenseitswanderung entfällt, der Tote erscheint einem Lebenden und bittet diesen, Gebete und andere Leistungen, meist durch eine Mönchsgemeinschaft, zu veranlassen. Eine zweite Vision bestätigt oft die Befreiung von Strafen und das Erlangen der ewigen Seligkeit. Solche Visionen bleiben auf den cluniacensischen Einflußbereich beschränkt. Gleichzeitig läßt sich aber auch schon eine allgemeine Zunahme visionärer Beispielerzählungen mit anderen Themen und Funktionen beobachten, während der Umgang mit den Toten, die in den Visionen auftreten, nicht mehr so unbefangen ist wie im Frühmittelalter. Bei Petrus Damiani und vermehrt bei Petrus Venerabilis werden die Visionäre angesichts des Verstorbenen von Angst und Schrecken

³¹⁸ Jacobi a Voragine *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta* 163, hg. von THEODOR GRAESSE, Dresden–Leipzig 1846, S. 728–739.

erfaßt³¹⁹. Diese Wandlung in der Reaktion auf Visionen setzt sich in späterer Zeit fort³²⁰ und müßte ausführlicher untersucht werden.

Allgemein ist in der Zeit der neuen Orden ein deutlicher Rückgang von Visionen mit Bitte um Gebetshilfe festzustellen, während andere Ausprägungen dieser Gattung eine zunehmende Verbreitung finden. Dieser Befund entspricht der Abkehr von den noch in Cluny außergewöhnlich umfangreichen Leistungen des monastischen Gebetsgedenkens für die Verstorbenen. Die Visionen des untersuchten Typs finden aber auch weiterhin – unter veränderten Bedingungen – Verwendung. Sie werden fester Bestandteil vieler Heiligenviten und setzen damit eine Tradition fort, die schon, von vereinzelt früheren Beispielen abgesehen, bei Cisterciensern und Dominikanern zu beobachten war: Der heiligmäßig Lebende wird um Gebetshilfe angerufen, die Rettung von Seelen aus Jenseitsstrafen durch das private Gebet ist eine seiner vornehmsten Aufgaben. Die vor diesem Hintergrund zu nennende reiche Beispielliteratur kann hier nicht mehr verfolgt werden³²¹. Sie fand in der von Görres wieder aufgenommenen geradezu rührenden Schilderung von den zahllosen Erscheinungen Verstorbener bei der Nonne Franziska vom heiligen Sakrament einen skurrilen Höhepunkt³²². Die Verknüpfung von Vision und Totengedenken war Allgemeingut geworden und stand zur beliebigen Verwendung bereit.

³¹⁹ Petrus Damiani, De abdicatione episcopatus 3 (wie Anm. 207) S. 428, ... *quo viso subitus eum terror invasit, et stupefactus intremuit*. Petrus Venerabilis, De miraculis 1, 11 (wie Anm. 234) Sp. 876; 1, 23 Sp. 893, zieht der Verstorbene sich zurück, als er merkt, daß er Schrecken verbreitet.

³²⁰ Caesarius, Dialogus (wie Anm. 280) 12, 36 S. 344.

³²¹ Floretum S. Francisci Assisiensis. Liber aureus qui talice dicitur I Fioretti di San Francesco, hg. von PAUL SABATIER, Paris 1902, S. 50 f. Vita b. Odiliae viduae Leodiensis libri duo priores (Analecta Bollandiana 13, 1894, S. 197–287) mit ausführlicher Motivreihe des untersuchten Visionstyps 1, 22 S. 229 und 2, 5 S. 260 f. Vgl. auch die vielen Exempla aus spätmittelalterlichen Handschriften, die zum Teil der *Legenda aurea* entsprechen, JOSEPH KLAPPER, Exempla aus Handschriften des Mittelalters (Sammlung mittellateinischer Texte 2) Heidelberg 1911, sowie die von JOSEPH FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volksglaubens, Freiburg 1902, S. 230 ff. und S. 237 ff., herangezogenen Beispiele und Beispielsammlungen.

³²² Vgl. das Zitat am Beginn der Untersuchung. Zur Begründung solcher Visionen JOSEPH GÖRRES, Die christliche Mystik, 4 Bde., Regensburg–Landshut 1836–1842, 3 S. 475: „So wie durch die Vision der Zutritt zu jenen geistigen Regionen den Mystischen sich eröffnet, hat sich auch sogleich der Verkehr zwischen den Schauenden und den Geschauten angeknüpft; ein Verkehr, der besonders zwischen denen im Reinigungsorte und den Heiligen am lebhaftesten von Statten gegangen, weil der Hilfsbedürftigkeit auf der einen Seite, bei Ansicht der großen Not, und der Möglichkeit der Hilfeleistung, das Erbarmen auf der andern Seite, besonders unter den Frauen willig entgegengekommen.“