

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Im Warten auf das Paradies

Die Visio in vigilia omnium sanctorum im kodikologischen Kontext

verfasst von | submitted by

Martha Pilsan BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 507 519 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Englisch Unterrichtsfach Latein

Betreut von | Supervisor:

Assoz. Prof. Dr. Katja Weidner Privatdoz. M.A.

Abstract

Im Warten auf das Paradies

Die *Visio in vigilia omnium sanctorum* im kodikologischen Kontext

Jenseitsvisionen sind ein weitverbreitetes Phänomen in der mittelalterlichen Literatur. Obwohl das wissenschaftliche Interesse an diesem Forschungsfeld in den letzten Jahren zugenommen hat, sind zahlreiche Texte vermutlich noch immer unidentifiziert oder nur unzureichend untersucht. Einer davon ist die *Visio in vigilia omnium sanctorum*, die zusammen mit einem *Transitus Mariae* als Interpolation in einem in Klosterneuburg, Österreich, aufbewahrten Codex erscheint. Der Text ist zwischen dem üblicherweise eng verbundenen Prolog zum Evangelium und dem Lukasevangelium eingefügt; eine ungewöhnliche Platzierung, die eine nähere Untersuchung nahelegt.

Die *Visio in vigilia omnium sanctorum* legt einen besonderen Schwerpunkt auf Allerheiligen und Allerseelen. Die vorliegende Arbeit bietet eine kritische Edition des Textes sowie eine Analyse seiner Darstellung des Jenseits, insbesondere des Schicksals der Seelen, die vor den Mauern des Paradieses warten, und der Rolle der Lebenden für das Schicksal der Toten. Darüber hinaus untersucht sie die Funktion der Vision innerhalb ihres kodikologischen Kontexts. Besonderes Augenmerk liegt auf der Beziehung des Textes zu Praktiken des Totengedenkens sowie zur Einhaltung des Allerheiligentages und zur Etablierung des Allerseelentages.

Waiting for Paradise

The *Visio in vigilia omnium sanctorum* in its codicological context

Visions of the afterlife are a widespread phenomenon in medieval literature. Although scholarly interest in this field has increased in recent years, many texts likely remain unidentified or understudied. One of these is the *Visio in vigilia omnium sanctorum*, which appears as an interpolation alongside a *Transitus Mariae* in a codex preserved in Klosterneuburg, Austria. The text is inserted between the usually closely connected prologue to the Gospel and the Gospel of Luke; an unusual placement that invites closer examination.

The *Visio in vigilia omnium sanctorum* places particular emphasis on All Saints' Day and All Souls' Day. A critical edition of the text is presented together with an analysis of its depiction of the afterlife, especially the fate of souls waiting before of the walls of paradise and the role of the living influencing the fates of the dead. It further examines the function of the vision within its codicological context. Special attention is paid to how the text relates to practices of commemorating of the dead and to the observance of All Saints' Day and the establishment of All Souls' Day.

Inhaltsverzeichnis

Abstract.....	1
1) Die <i>Visio in vigilia omnium sanctorum</i> im Codexkontext: Zur Funktion einer Interpolation.....	2
2) Beschreibung und Einordnung der Handschrift	4
2.1) Die Handschrift:.....	4
2.1.1) Schrift und Kürzungszeichen	4
2.1.2) Interpunktion.....	7
2.2) Inhalt der <i>Visio in vigilia omnium sanctorum</i>	7
2.3) Zur Tradition mittelalterlicher Jenseitsvisionen	8
3) Edition, Übersetzung und Kommentierung.....	10
3.1) Editionsrichtlinien.....	10
3.2) Kritischer Apparat und Kommentar	10
3.3) Abkürzungen:	11
3.4) Übersetzungsrichtlinien.....	11
4) Analyse und Einordnung.....	22
4.1) Die <i>Visio in vigilia omnium sanctorum</i> in der Tradition mittelalterlicher Jenseitsvisionen	22
4.2) Jenseitstopographie; Raum und Räumlichkeit	24
4.2.1) Celum - Der Himmel	25
4.2.2) Das Feuer. Ein Raum zwischen Läuterungsort und Hölle.....	28
4.2.3) Das Paradies.....	33
4.2.4) Der Raum vor dem Paradies als eigenständiger Strafort.....	36
4.3) Erzählmechanismen	40
4.3.1) Strukturierung	40
4.3.2) Authentifizierung	44
4.4) Liturgische und memoriale Zielsetzung der <i>Visio</i>	46
4.4.1) Allerheiligen.....	46

4.4.2) Allerseelen	50
5) Das Zusammenwirken der Texte im Kontext des Codex.....	54
5.1.) Das textuelle Umfeld	55
5.1.1) Der Prolog.....	55
5.1.2) <i>Transitus Mariae</i>	57
5.1.3) Das Lukasevangelium.....	58
5.2) Maria als ideale Fürbitterin	59
5.2.1) Eine besondere Heilige	59
5.2.2.) Gottesmutter.....	61
5.2.3.) Jungfräulichkeit.....	64
5.2.4) Regina Celi.....	66
5.2.5.) Im Angesicht des Todes.....	69
6) Conclusio.....	73
Literaturverzeichnis	75
Anhang.....	79
Edition des <i>Transitus Mariae</i>	79

1) Die *Visio in vigilia omnium sanctorum* im Codexkontext: Zur Funktion einer Interpolation

Fragen nach dem Tod, dem Jenseits, und der Erlösung beschäftigen die Menschen im Mittelalter mit besonderer Intensität. Die Sorge um das eigene Seelenheil wie auch um das der Verstorbenen prägte die Frömmigkeit, Memorialkultur und letztlich auch die Liturgie (vgl. Jürgen Bärsch 2004: 49). Gerade aus mittelalterlicher Perspektive war das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten kein abgeschlossenes, denn die Lebenden konnten und mussten durch Gebet, Messe und Fürbitte für die Verstorbenen wirksam werden (vgl. Jacques Le Goff 1991: 22). Jenseitsvisionen sind vor diesem Hintergrund mehr als bloße Erzählungen vom „Danach“. Sie kombinieren biblische Grundlagen mit moralischen und theologischen Vorstellungen. Zugleich entstehen sie nie im luftleeren Raum, sondern sind in konkrete Überlieferungskontexte eingebunden, die ihr Verständnis mitprägen.

Häufig legen mittelalterliche Visionen den Akzent auf das Strafgericht und Höllenqualen (vgl. Robert Easting 2007: 78-79; Dinzelbacher 1989: 10). Die hier untersuchte *Visio in vigilia omnium sanctorum* setzt jedoch andere Schwerpunkte. Zwar bindet sie sich in der bildlichen Vorstellung und symbolisch bereits Jenseitsliteratur an, legt den Fokus jedoch stärker auf den Himmel und das Paradies und den Gedanken der Reinigung und des Wartens anstelle der Strafe. Diese Verschiebung des Fokus legt eine andersartige Zielsetzung nahe.

Die *Visio* ist unikal überliefert und bislang unediert. Sie bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. In einem ersten Schritt wird der Text daher kritisch ediert, übersetzt und kommentiert. Auf dieser Grundlage erfolgt eine Analyse der strukturellen und symbolischen Ausgestaltung. Der Text wird in die Tradition der lateinischen Jenseitsliteratur eingeordnet und ausgewählten Vergleichstexten gegenübergestellt, um seine spezifische Fokussetzung genauer einordnen zu können. Dabei zeigt sich, dass die *Visio* stark mit dem Totengedenken verbunden ist und das Doppelfest Allerheiligen und Allerseelen als wesentlichen inhaltlichen Aspekt behandelt. Dies führt zu einer weiterführenden Fragestellung: Verfolgt die *Visio* ein konkretes Ziel, indem sie die Vorstellung der wartenden Seelen im Zwischenzustand mit der Gebetspraxis für die Verstorbenen verknüpft?

Entscheidend ist zudem der Überlieferungskontext. Die *Visio* steht nicht als isolierter Einzeltext, sondern ist zwischen dem Prolog des Lukasevangeliums und dem

Evangelium selbst eingeschoben. Unmittelbar anschließend findet sich ein *Transitus Mariae*. Durch diese Einbettung wird die *Visio* in einen theologischen und narrativen Zusammenhang gestellt, der die Wirkung wesentlich beeinflusst. Im zweiten Teil der Arbeit wird daher untersucht, wie *Visio*, *Transitus Mariae*, Prolog und Evangelium jeweils die Interpretation der anderen Texte beeinflussen. Wie verschiebt die Einbettung in diesen Codex das Verständnis der Vision? Und welche Wirkung hat sie ihrerseits auf die sie umgebenden Texte?

Die vorliegende Arbeit möchte also folgende Frage beantworten: Wie ist die *Visio in vigilia omnium sanctorum* in sich selbst und innerhalb ihres Überlieferungszusammenhangs zu verstehen und welche Rolle nimmt sie im Zusammenspiel von Evangelium, *Transitus Mariae* und Totengedenken ein?

2) Beschreibung und Einordnung der Handschrift

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die *Visio in vigilia omnium sanctorum*. Zur ersten Einordnung werden zunächst die handschriftliche Überlieferung und der grobe Inhalt des Textes vorgestellt.

2.1) Die Handschrift:

Beim Text, der die Grundlage dieser Arbeit bildet, handelt es sich um den Bericht einer Jenseitsvision eines römischen Mönchs. Die Handschrift der *Visio* ist soweit bekannt unikal überliefert und befindet sich im Codex 580 des Stifts Klosterneuburg. Das Lukasevangelium sowie die beiden inserierten Texte, die *Visio* und der *Transitus Mariae*, stammen aus dem 12. Jahrhundert (vgl. Hermann Pfeiffer, Berthold Černík o.J.: 528). Die restlichen Texte stammen ebenfalls aus dem 12. oder 13. Jahrhundert (vgl. Pfeiffer, Černík o.J.: 528). Der Text befindet sich auf Blatt 3r. Er wird gemeinsam mit der nachfolgenden Schrift, einem *Transitus Mariae* des Pseudo-Melito (*fol. 3v-4r*), überliefert und wird gerahmt vom Prolog zum Lukasevangelium sowie vom Text des Lukasevangeliums selbst. Wenn der Codex 580 auch bisweilen Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen wurde, interessierten sich diese für den mit Lederschnitt- und Lederritztechnik kreierte Drachen des Einbandes (vgl. Berthold Černík 1913: 125-126) oder auf einzelne Texte innerhalb des Codex, wie die Heiligenviten (vgl. Alphons Lhotsky 1961: 94) oder die *Gemma animae* des Honorius Augustodunensis (vgl. Valerie Flint 1977: 122). Die *Visio* wird lediglich in den zwei oben genannten Katalogen erwähnt, der anschließende *Transitus Mariae* scheint unentdeckt geblieben zu sein. Das lässt darauf schließen, dass die *Visio* zumindest seit Erstellen der Kataloge nicht mit wissenschaftlichem Interesse gelesen wurde, da andernfalls das Vorhandensein des *Transitus Mariae* (*fol. 4r-4v*) kaum unbemerkt geblieben wäre.

2.1.1) Schrift und Kürzungszeichen

Der Text wurde in bräunlicher Tinte von zwei Schreibern in zwei Spalten auf Pergament geschrieben, wobei der Schreiberwechsel mit dem Spaltenwechsel zusammenfällt. Es handelt sich um eine Minuskelschrift des 12. Jahrhunderts (vgl. Pfeiffer, Černík o.J.: 528; vgl. Fragment eines Kataloges o.J. N.193). Es gibt keine Illustrationen, Illuminationen oder Rubrizierungen. Der gesamte Text befindet sich auf 3r und endet genau mit dem Ende der Seite.

Der allgemeine Eindruck des Schriftbildes bei Schreiber I ist eng und gedrängt, die Zeilen sind nicht ganz gerade. Die Worttrennung entspricht in den meisten, aber nicht allen Fällen, der üblichen Worttrennung und es gibt keine Worttrennungspunkte. Bei Schreiber II sind die Buchstaben kleiner und näher beieinander, das Mittelband ist schmaler. Dafür wirken die Zeilenabstände größer, da sie auf einer Höhe mit in der linken Spalte angesetzt sind. Bei diesem Schreiber gibt es zwei verschiedene S-Formen, von denen eine auf der Zeile endet, die andere aber deutlich unter die Zeile geht. S und F sind mitunter nicht zu unterscheiden. Großbuchstaben wie „P“ und „I“ gehen bei diesem Schreiber deutlich in die Unterlänge.

An einigen Stellen der Handschrift sind seitlich rechts vom Text mit grauem Bleistift Markierungen angebracht, von denen die meisten senkrechte Linien sind. Es gibt allerdings zwei Ausnahmen. Die zweite Linie wurde mit zwei kurzen Querstrichen getilgt oder besonders hervorgehoben und die dritte Markierung besteht aus einem Haken, der nach links unten offen ist. Der Inhalt der Textstellen neben den Markierungen deutet darauf hin, dass sie als Lesestütze und zum Hervorheben besonders wichtiger Stellen gedacht waren. Die erste vertikale Linie hebt jene Stelle hervor, an der die *Visio* nach der Rahmenhandlung beginnt, die zweite Linie mit den beiden Querstrichen markiert die Erklärung des Engels zur Identifikation Marias und die dritte Markierung zeigt auf die Stelle, an der Petrus identifiziert wird und gleichzeitig die Szene im Himmel abgeschlossen wird. Die nächsten drei Markierungen sind neben Stellen zum Fegefeuer angebracht. Die dazwischen eingeblendete Rahmenhandlung wird somit ausgeklammert und das Fegefeuer betont. In der zweiten Spalte gibt es nur zwei solcher Vertikalstriche. Der erste befindet sich auf Höhe der Stelle, an der die Notwendigkeit hervorgehoben wird, sich auf der Welt für das Jenseits vorzuarbeiten und der Auftrag an die Seele erteilt wird, dem Papst Bonifatius von der Vision zu berichten. Die zweite Linie markiert die Stelle, an der es heißt, der Papst habe seine Synode zusammengerufen und den Gedenktag eingeführt. Mit demselben Stift wurden die Wörter *pape Bonifatius* (fol. 3vb) unterstrichen.

An einer Stelle in der rechten Spalte wurde je ein “ über die beiden Wörter *eis porrigibat* (Z. 40) gestellt. Die Bedeutung des Zeichens an der Stelle ist nicht völlig klar. Häufig wird ein solches Zeichen als Korrekturzeichen verwendet, um entweder den Teil zu löschen oder eine fehlerhafte Stelle zu markieren (vgl. Evina Steinová 2019: 161). Einen wirklichen Fehler scheint es an der Stelle jedoch nicht zu geben, weshalb das Korrekturzeichen höchstens einen Platzwechsel der beiden Wörter bedeuten würde, was

inhaltlich zwar keinen Unterschied macht, aber deutlich besser zu den angedeuteten Bibelzitaten passt, bei denen das Pronomen stets nachgestellt ist (vgl. Iob 8,20; Mat. 7,7-11; Lk. 24,30). Aus dem Grund der stärkeren biblischen Anbindung mag auch das s von *eis* gelöscht worden sein, das zwar grammatikalisch nicht passt, aber die biblische Parallele stärker hervorhebt (vgl. Z. 40). Alternativ könnte das Zeichen auch konkret für ein Anführungszeichen gehalten werden, um das entsprechende Zitat zu kennzeichnen (vgl. Steinová 2019: 158).

In der Handschrift kommen eine Vielzahl von Kürzungszeichen vor. Nomina Sacra sind in der Handschrift Text prinzipiell immer abgekürzt. Bei beiden Schreibern werden Kürzungszeichen für Endungen (-m/-n, -us, -r-, -(o)rum und Endungen der 3. Person Singular und Plural), sowie das 7 für et und eine de-Ligatur verwendet. Einige der verwendeten Abkürzungszeichen sind mehrdeutig, so etwa das hochgestellte nach unten offene, gerundete Häkchen, das sowohl -us als auch -os oder -ost bedeuten kann. Da ein horizontaler Strich, der auf eine fehlende Personalendung hindeutet, nicht genauer spezifiziert wird, kann es mitunter zu mehreren möglichen Lesarten kommen. So zum Beispiel beim Wort „*amaver*:“, wo in diesem Falle die Endung für die 3. Person Plural als auch die für die 3. Person Singular ergänzt werden könnte.¹ Auch das als de-Ligatur identifizierte Zeichen ist in einzelnen Fällen auch ein -der- (bei Schreiber I) oder ergibt in Verbindung mit einem vorausgegangenen q- ein quod (Schreiber II). Die Kürzungen der Schreiber unterscheiden sich auch an anderen Stellen voneinander. Beispielsweise kürzt Hand 1 das Wort *vero* als *uo* mit Kürzungsstrich und Hand 2, mit einem *u* und kleinem darübergeschriebenen *o*. Schreiber I verwendet an einigen Stellen als Kürzungszeichen für -unt (3.Ps. Pl) zwei hochgestellte kurze Striche, die er sonst auch für fehlende -r verwendet. Schreiber II kürzt das genauso wie für die 3.Ps. Singular mit einem horizontalen Strich, der wahlweise für -n- oder -un- steht. Schreiber II etwa unterscheidet bei Kürzungszeichen für -ri oder -re (kleiner hochgestellter Haken in der Form einer 2) und dem Kürzungszeichen für -r- oder -re (gezackte, horizontale Wellenlinie), während Schreiber I in diesen Fällen immer die gezackte, horizontale Wellenlinie verwendet. Bis auf eine Ausnahme gibt es bei beiden Schreibern ausschließlich *e* (ohne Cauda) für *ae* und *oe*. Nur beim Wort *aeclesia* [sic] (Z. 3) wurde ein *a*- vorangestellt. Gelegentlich kommen runde *s* vor, es gibt mehrere *m* und *t* Formen. Die Orthografie ist nicht einheitlich. So kommt beispielsweise bei Schreiber II sowohl *ecce* als auch *hecce* vor.

¹ Siehe im Kommentar auf S. 21.

2.1.2) Interpunktion

Eine vergleichende Analyse der in der Handschrift verwendeten Interpunktionszeichen zeigt, dass beide Schreiberhände des Textes eine gewisse Interpunktion durch *punctus* und *punctus elevatus* .‘ sowie *punctus interrogativus* (vgl. Malcolm Parkes 1992: 40, 42) enthalten. Letzterer besteht bei Schreiber I aus einem Punkt auf der unteren Linie und zwei hochgestellten kurzen Strichen besteht .‘, bei Schreiber II aus einem Punkt und einer wellenförmigen, horizontal ausgerichteten Linie, ähnlich einem schiefen modernen Fragezeichen. Während der *punctus interrogativus* in der Handschrift klar eine Frage kennzeichnet, können die *punctus* und *punctus elevatus* nicht eindeutig einem modernen Punkt, Komma oder ähnlichem gleichgesetzt werden. Insgesamt scheinen die *punctus* eine größere Pause beziehungsweise den Abschluss eines Satzes zu kennzeichnen, während der *punctus elevatus* eher auf eine kürzere Pause oder den Abschluss eines Gedankens hindeuten, in vielen Fällen, ohne dass der Satz abgeschlossen wäre. Für die Kennzeichnung von Satzanfängen verwenden beide Schreiber Großbuchstaben. In den meisten Fällen stimmen sie mit moderner Zeichensetzung überein. Dennoch gibt es einige Stellen, an denen mehrere Sätze ohne Großbuchstaben aneinandergereiht werden. Besonders Schreiber II setzt insgesamt weniger Großbuchstaben.

2.2) Inhalt der *Visio in vigilia omnium sanctorum*

Der Text beginnt mit einer klaren Absichtserklärung *ad comparandam veritatem festivitatis omnium sanctorum* (Z. 1), also um den Wahrheitsgehalt des Festes Allerheiligen zu belegen und es damit zu legitimieren. Das geschieht durch ein *miraculum in urbe Roma* (ein Wunder in der Stadt Rom Z. 1), bei dem es sich um die Vision eines Mönchs handelt. Zusätzlich zur angekündigten Absicht, das Fest Allerheiligen zu bekräftigen, wird auch die Einführung eines Gedenktages für alle Verstorbenen am Folgetag, Allerseelen, propagiert. Die Erzählung beginnt am Vorabend zu Allerheiligen und berichtet davon, wie der Mönch vor dem Marienaltar einschläft und von einem Engel ins und durchs Jenseits geführt wird.

Zuerst bringt ihn der Engel in den Himmel, wo er beobachtet, wie eine große Schar Heiliger, von der Himmelskönigin Maria angeführt, dem Herrn Dank und Ehre erweist. Ein kurzer Einschub der Rahmenhandlung erzählt, wie der Mönch von seinen Mitbrüdern gefunden und in sein Bett getragen wird. Die Handlung im Jenseits fährt mit der Schau und Erläuterung des Fegefeuers fort, wo alle Seelen gereinigt werden. Anschließend betrachtet die Seele des Mönchs das Paradies, bevor die Aufmerksamkeit

auf die Menschen außerhalb der Paradiesmauern gelenkt wird. Denn dort stehen bettelarme, hungrige Seelen, denen der Eintritt ins Paradies verwehrt bleibt. Aus der Erläuterung des Engels erfährt der Leser, wie auch die Seele des Mönchs, dass es jene Menschen sind, die zu ihrer Lebzeit zu wenig Gutes getan haben und ihre eigenen Familien vor Gott gestellt haben. Zuletzt erhält die Seele den Auftrag, den Papst um Bekräftigung des Allerheiligenfestes und Einführung des Allerseelenfestes zu bitten. Der Mönch erwacht von seiner Vision und tut, wie ihm geheißen. Der Papst ruft eine Synode zusammen und schreibt den Bischöfen vor, eine Gedächtnisfeier für die Verstorbenen zu feiern. Schließlich werden die Gründe aufgeführt, warum die Seelen noch nicht ins Paradies eintreten konnten, und Gegenmaßnahmen und mögliche Hilfeleistungen der Lebenden angeführt.

2.3) Zur Tradition mittelalterlicher Jenseitsvisionen

Um eine entsprechende Orientierung für die Lektüre der Edition zu geben, soll ein kurzer Abriss der Tradition der Jenseitsberichte gegeben werden.

Fragen nach dem Leben nach dem Tod beschäftigen die Menschen seit Jahrtausenden. Das westlich-christliche Mittelalter hat auf diese Fragen mit dem Glauben an Himmel, Hölle, Fegefeuer, Jüngstem Gericht und der Endzeit detailreiche Antworten gefunden. Doch bis zur dogmatischen Festlegung des Fegefeuers im 13. Jahrhundert (vgl. Peter Dinzelbacher 1999: 47) war das Bild keineswegs einheitlich. Vielmehr entwickelte sich die christliche Jenseitsvorstellung über Jahrhunderte hinweg, geprägt von Kontroversen, Widersprüchen und unterschiedlichen theologischen Ansätzen (vgl. Le Goff 1991: 74).²

Die Überlieferung von Jenseitsvisionen war bereits in der Spätantike belegt (vgl. Andreas Merkt 2005: 15-51), wurde jedoch lange Zeit mit einer gewissen Zurückhaltung rezipiert (vgl. Peter Dinzelbacher 1989: 7). Mit der Veröffentlichung der *Dialoge* Gregors I., in deren viertem Buch zahlreiche Berichte über Jenseitsvisionen zusammengestellt sind, erfuhr die Gattung jedoch größere Anerkennung (vgl. Bärsch 2004: 30; vgl. Greg. M. *dial.* IV). Zudem nahm im Mittelalter die Bereitschaft zu, das in Visionen Geschaute als reale Wirklichkeit außerhalb der eigenen Erfahrungswelt zu akzeptieren und als von

² Le Goff bezieht sich an der Stelle auf die bereits frühe Erwähnung eines Feuerflusses bei Origenes (vgl. Origenes *in lucam*, homilie XXIV) und der Gegenargumentation der Kirchenväter, etwa des Augustinus (vgl. de civitate dei 21,17). Doch wurden Jenseitsvisionen lange Zeit allgemein eher kritisch beäugt, bis sie durch die Veröffentlichung der *Dialoge* Gregors I. vermehrt Anerkennung erfuhr (vgl. Bärsch 2004: 30; vgl. Greg. M. *dial.* IV.).

übernatürlichen Kräften initiiert zu verstehen (vgl. Dinzelbacher 1989: 7). Die kirchliche Förderung, etwa durch Gregor I., verlieh den Texten einen zusätzlichen Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

Besonders im 12. Jahrhundert scheint das Interesse an Jenseitsfragen zu gipfeln und zahlreiche Jenseitsvisionen entstehen (vgl. Dinzelbacher 1989: 21). Die Textgattung umfasst bis zum 12. Jahrhundert vornehmlich Berichte über Träume oder ekstatische Visionen, in denen die Seele der meist männlichen Visionäre durch übernatürliche Kräfte ins Jenseits gehoben wird, um Offenbarungen zu empfangen (vgl. Dinzelbacher 1989: 19). Wenn sich die Visionen auch in vielen Aspekten unterscheiden, läuft die Entwicklung allmählich auf eine Jenseitsvorstellung mit drei Räumen hinaus, die Christoph Auffarth (2002: 143-157) in etwa so beschreibt: Nach dem Jüngsten Gericht werden die Seelen in Himmel und Hölle aufgeteilt. Im *Interim*, dem Zeitraum zwischen dem Tod und dem Jüngsten Gericht, werden die Seelen der Gläubigen durch ein *ignis purgatorius* oder gleichwertiges gereinigt. Anschließend werden sie in einem *refrigerium* oder Paradies untergebracht, bevor sie nach dem Jüngsten Gericht in den Himmel gelangen. Heilige, insbesondere Märtyrer werden in den meisten Vorstellungen direkt in den Himmel aufgenommen (vgl. Auffarth 2002: 144; vgl. Bernhard von Clairvaux p.98). Analog dazu werden besonders schlechte³ Menschen meist direkt in die Hölle geführt (vgl. Auffarth 2002: 144).

Während diese Aspekte mit zahlreichen Visionen ausgehandelt werden, entwickeln sich zur selben Zeit mystische Visionen, in denen die persönliche Beziehung zu Heiligen, häufig mit Maria oder Christus, im Mittelpunkt stehen (vgl. Dinzelbacher 1989: 28). Das 12. Jahrhundert ist somit Höhepunkt einer Entwicklung und Wendepunkt in der Gattung der Visionsberichte.

Diese grobe Einordnung soll den Rahmen für die folgende Edition der *Visio in vigilia omnium sanctorum* bilden. Eine detaillierte Analyse des räumlichen Aufbaus, der erzählerischen Strukturen, sowie der Zielsetzung des Textes folgen im Anschluss nach der Edition.

³ Die von Augustinus eingeführten Kategorien der sehr Guten (*valde boni*), der mäßig Guten (*non valde boni*), der mäßig Schlechten (*non valde mali*) und der sehr Schlechten (*valde mali*) hielten sich lange in der Kategorisierung der Menschen (vgl. Augustinus Enchiridion 110). Für die beiden Gruppen jenseits der Extreme, die *non valde boni* und *non valde mali* besteht Hoffnung durch die Reinigung des Fegefeuers (vgl. Bärsch 2004: 29).

3) Edition, Übersetzung und Kommentierung

3.1) Editionsrichtlinien

Die Edition dieses Textes bemüht sich der Handschrift so nahe wie möglich zu bleiben und trotzdem eine gute Lesbarkeit zu gewährleisten. Abweichungen von der Handschrift werden mit Ausnahme einiger Aspekte der Orthographie, Kapitalisierung und Interpunktion im kritischen Apparat angegeben. Da es sich um einen unikal überlieferten Text handelt, können keine weiteren Textzeugen zum Erstellen der Edition herangezogen werden.

Die in der Handschrift genutzten Abkürzungen wurden ohne Markierung aufgelöst. Sie sind einzig dann im kritischen Apparat vermerkt, wenn die Auflösung nicht eindeutig ist. In Bezug auf die Interpunktion orientiert sich die Edition grob an jener der Handschrift, gibt aber das System von *punctus elevatus* (vgl. Malcolm Parkes 1992: 40, 42) nicht wieder und ist an die Konventionen der deutschen Sprache angepasst. Die Rechtschreibung ist in mehreren Aspekten an eine moderne Schreibweise angeglichen. Satzanfänge und Eigennamen werden großgeschrieben. Weiters wird zwischen u und v unterschieden und unregelmäßige Wechsel von t/c wurden vereinheitlicht. Die in der Handschrift fast durchgängig mit e wiedergegebenen Diphthonge ae und oe werden einheitlich als e geschrieben.

Direkte Bibelzitate sind durch Sperrung hervorgehoben.

3.2) Kritischer Apparat und Kommentar

Der Kritische Apparat befindet sich direkt unterhalb des lateinischen Textes und gibt die Unterschiede zwischen der Handschrift und dem edierten Text an, die nicht in den oben genannten Richtlinien thematisiert wurden. Jeder Eintrag im kritischen Apparat beginnt mit der Zahl der Zeile, in der sich der Begriff befindet. Auf das Bezugswort folgt der Name der Editorin in kursiver Schrift und die Form des Wortes in der Handschrift.

Der Quellenapparat ist durch einen Horizontalstrich vom kritischen Apparat getrennt. Auch bei ihm beginnen die Einträge mit der Zahl der betreffenden Zeile. Die Phrasen, auf die sich die Vergleichsstelle bezieht, werden mit einem bis drei Wörtern anzitiert.

Unterhalb der Übersetzung befindet sich der Kommentar, der mithilfe von Fußnoten die betreffenden Stellen im Text markiert. Er soll wichtige inhaltliche Aspekte und Hintergrundinformationen angeben.

3.3) Abkürzungen:

In der Edition wurden folgende Abkürzungen verwendet:

C.	<i>Codex Claustruburgensis</i> - Sigle für die Handschrift aus Klosterneuburg
coni.	<i>coniecit</i> – hat vermutet
em.	<i>emendavit</i> – hat verbessert
C ^{ac}	<i>Codex Claustruburgensis ante correctionem</i> – ursprüngliche Fassung vor der späteren Korrektur.
C ^{pc}	<i>Codex Claustruburgensis post correctionem</i> – spätere Korrektur in der Handschrift
exp.	<i>expunxit</i> – tilgte

3.4) Übersetzungsrichtlinien

Die Übersetzung ist zielsprachenorientiert und bemüht sich spezifische Eigenheiten des lateinischen Ausgangstexts angemessen ins Deutsche zu übertragen. Dies führte stellenweise zu einer veränderten Satzstruktur, um dem Ausdruckscharakter der Zielsprache gerecht zu werden. Gleichzeitig wurde darauf geachtet, möglichst eng am lateinischen Text zu bleiben, um dessen Inhalt nicht zu verfälschen. Sofern möglich und im Deutschen nicht unnatürlich wurden wiederkehrende Begriffe auch in der Zielsprache mit denselben Wörtern wiedergegeben. Dennoch muss betont werden, dass es keine perfekten Synonyme zwischen Sprachen gibt – insbesondere nicht auf der Ebene der Konnotationen. Nicht alle Bedeutungsnuancen und Assoziationen des lateinischen Textes lassen sich vollständig in die Zielsprache übertragen. Direkte Bibelzitate werden gemäß der Einheitsübersetzung von 2016 übersetzt.

1. [fol. 3va] Ad comparandam veritatem festivitatis omnium sanctorum advenit magnum miraculum in urbe Roma.
2. Nam quidam monachus erat ibi tam sanctus et iustus, quod angelus domini cum eo loquebatur.
3. Unde factum est, quod in vigilia omnium sanctorum monachus ille visitaret altaria ecclesie.
4. Somnio arreptus fuit.
5. Cum adoravit altare, quod confectum erat in honore sancte Marie, obdormivit.
6. Angelus domini apprehendit animam eius et portavit eam in celum.
7. Cumque angelus cum anima in secreta parte celesti staret, vidit anima tantam multitudinem hominum et feminarum, iuvenum, senum, puellarum et puerorum, quod sicut arena maris et stelle celi innumerabiles sunt apud homines sic et illa multitudo.
8. Soli autem deo cognitus est numerus electorum.
9. Ante quam multitudinem ibat regina ultra solis et lune splendore splendida et hec multitudo ad regem pervenit.
10. Rex autem, cum audisset venire hanc reginam cum tanta multitudine, surrexit ex solio suo.
11. Illi appropinquantibus osculati sunt pedes eius.
12. Unus autem ex illis, qui erat indutus sacerdotalibus vestimentis, exivit de aliis et incoavit matutinas ante regem et alii ceperunt eum adiuvere.
13. Et dixit anima ad angelum: "Domine mi, quid est hoc?"

1. somnio: *Pilsan.* em. C.: sonpno.

4. adoravit: *Pilsan.* conl. C.: arit.

7. arena maris vgl. Gen. 22, 17; Ps. 146, 4; Jer. 33, 22; Hebr. 11, 12.

8. deo cognitus est numerus vgl. Ps. 146, 4; Mt. 10, 30; Lk. 12, 7.

11. osculati sunt pedes vgl. Lk. 7, 38-45.

1. Um die Wahrheit des Festes Allerheiligen^a zu beweisen, geschah in der Stadt Rom ein großes Wunder.
2. Denn ein gewisser Mönch dort war so heilig und gerecht, dass ein Engel des Herrn mit ihm sprach.
3. Daher geschah es, dass jener Mönch in der Vigil^b vor Allerheiligen die Altäre der Kirche besuchte.
4. Er wurde von einer Vision erfasst.
5. Als er den Altar, der zu Ehren der heiligen Maria angefertigt worden war, verehrte, schlief er ein.
6. Ein Engel des Herrn ergriff seine Seele und brachte sie in den Himmel.
7. Als der Engel mit der Seele in einem geheimen Teil des Himmels stand, sah die Seele eine solche Schar von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Mädchen und Burschen, dass sie so, wie der Sand des Meeres und die Sterne am Himmel in den Augen der Menschen unzählbar sind, so auch jene Menschenmenge unzählbar war.
8. Allein Gott kennt die Anzahl der Erwählten.
9. Vor dieser Menge ging die Königin voraus im Glanz von Sonne und Mond erstrahlend und die Menge gelangte zum König.
10. Als der König aber hörte, dass diese Königin mit einer solchen Menschenmenge kam, erhob er sich aus seinem Thron.
11. Jene, die sich näherten, küssten seine Füße.
12. Einer aber, der in priesterliche Gewänder gehüllt war, trat von den anderen hervor und in begann die frühmorgendlichen Gebete^c vor dem König und die anderen begannen ihm zu helfen.
13. Und die Seele sagte zum Engel: „Mein Herr, was bedeutet das?“.

^a *festum omnium sanctorum*: Ein Fest zum Gedenken an alle Heiligen kommt erstmals im 4. Jahrhundert. in Antiochia vor und wird zunächst am Oktavtag von Pfingsten gefeiert (Theodor Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters). In der lateinischen Kirche nimmt das Fest zu Beginn des 7. Jahrhundert durch Kirchweihe des Pantheons in Rom durch Papst Bonifatius IV seinen Ausgang (Georg Schwaiger „Boniface IV, pope“, Lexikon des Mittelalters). Das Datum wird damit auf den 13. Mai festgelegt, dann aber unter Gregor IV entweder wegen der leichteren Ernährung der Pilger (Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters) oder ausgehend von der irischen Kirche, die ihn auf den Anfang des keltischen Jahres legte (Balthasar Fischer „Allerheiligen“, Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1), auf das heutige Datum, den 1. November verschoben (Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters).

^b Das Allerheiligenfest ist bereits im 12. Jahrhundert mit einer Vigil ausgezeichnet (Hansjörg Auf der Maur 1994: 157).

^c Mit der Matutin dürfte in diesem Kontext nicht, wie sonst meistens, das Morgenlob gemeint sein (vgl. Benedikt Welter „Laudes“, Lexikon für Theologie und Kirche), sondern eine eigenständige Hore davor, wie sie im römischen Brevier beschrieben ist, da es sich um einen italienischen Text handelt, der zudem eine Begebenheit in einem römischen Kloster beschreibt (vgl. Benedikt Welter „Matutin“, Lexikon für Theologie und Kirche).

14. Ille respondit: “Noli timere, quia mirabilem rem concessit tibi deus videre.
15. Regina illa beata Maria est, que portavit redemptorem nostrum.
16. Illa multitudo, que vadit post illam, sunt omnes sancti sancteque, qui habent festum in terra et qui adhuc non habent
17. Et omnes reddunt gratias redemptori propter communem honorem, quem hodie faciunt illi homines in terris.
18. Et precantur dominum nostrum, ut salvet omnes, qui in mundo sunt.
19. Ille, qui incoavit matutinum, beatus est Petrus princeps apostolorum.
20. Sed exulta in domino, quia adhuc ostendat tibi maiorem rem!“
21. In terra ceperunt querere socium suum et inveniretur iacentem ante altare femininum.
22. At illi ceperunt satagere venas ei et dabant signum.
23. Illi vero non cognoverunt esse mortuum sed collegerunt corpus eius et reportaverunt illud ad suum proprium lectum et cum diligentia cooperuerunt eum.
24. Angelus vero domini accepit animam et portavit eam ad unum montem, qui erat circumdatus igneo flumine.
25. Et in illo flumine erat innumerabilis multitudo.
26. Alii autem erant submersi in flumine usque ad mentum, alii usque ad pectus, alii usque ad renes, alii circa plantas pedum.
27. Et dixit anima: “Domine mi, quid est hoc?”
28. Et dixit angelus: “Noli timere. Ego indico tibi visionem.
29. Iste est purgatorius ignis, unde dicit psalmista: “Transivimus per ignem et aquam et eduxisti nos in refrigerium”.
30. In istum ignem descendunt omnes anime, cum exeunt de corpore;
31. Que bene accipiunt penitentiam et in isto flumine stant usque dum penitentia sit completa.
32. Que ibi stat usque ad mentum noviter exivit de corpore et nondum complevit penitentiam suam et sic alie anime faciunt.

23. collegerunt: *Pilsan* em. C.: colligerunt.
29. transivimus: *Pilsan* em. C.: transimus.
30. descendunt: *Pilsan* em. C.: desendunt.
31. accipiunt: *Pilsan* em. C.: accipirint.
32. faciunt: *Pilsan* em. C.: fatiunt.

26. vgl. Orig. in Rom. IX, 41; vgl. Greg. Tur. Franc. 4, 33; vgl. Verg. Aen. 6, 550; vgl. Dan. 7,10.
29. Ps. 65,12.

14. Jener antwortete: „Fürchte dich nicht, denn Gott hat dir gewährt, eine wunderbare Sache zu sehen.
15. Jene Königin ist die heilige Maria, die unseren Erlöser ausgetragen hat.
16. Jene Schar, die ihr folgt, sind alle diejenigen heiligen Frauen und Männer, die auf der Erde ein Fest haben, und diejenigen, die bisher noch keines haben.
17. Und alle dankten dem Erlöser wegen der Ehre, die ihnen die Menschen an dem Tag auf der Erde erweisen.
18. Und sie beten zu unserem Herrn, dass er alle, die auf der Erde sind, rettet.
19. Jener, der das Morgengebet begonnen hatte ist der selige Petrus^d, der Erste unter den Aposteln.
20. Aber frohlocke über den Herrn, weil er dir eine noch bedeutendere Sache zeigt!“
21. Auf der Erde begannen sie ihren Gefährten zu suchen und er wurde vor dem Marienaltar liegend gefunden.
22. Aber jene begannen sich seinen Puls zu suchen und machten das Kreuzzeichen.
23. Aber jene erkannten nicht, dass er tot war, sondern hoben seinen Körper auf, brachten ihn zu seinem eigenen Bett zurück und deckten ihn sorgfältig zu.
24. Der Engel des Herrn aber nahm die Seele mit und brachte sie zu einem Berg, der von einem feurigen Fluss umgeben war.
25. Und in diesem Fluss war eine unzählbare Schar.
26. Einige aber waren bis zum Kinn im Fluss untergetaucht, andere bis zur Brust, andere bis zu den Nieren und andere um die Fußsohlen herum.
27. Und die Seele sagte „Mein Herr, was ist das?“.
28. Und der Engel sagte: „Fürchte dich nicht. Ich offenbare dir eine Vision.
29. Dies ist das reinigende Feuer, von dem ein Psalmist sagt: „Wir gingen durch Feuer und Wasser, doch du hast uns herausgeführt, hin zur Fülle.“
30. In dieses Feuer steigen alle Seelen hinab, wenn sie den Körper verlassen.
31. Sie erhalten die Strafe gebührenderweise und stehen in diesem Fluss,^e so lange bis die Strafe erfüllt ist.
32. Jene, die dort bis zum Kinn <im Feuer> steht, hat kürzlich ihren Körper verlassen und hat ihre Strafe noch nicht erfüllt und so machen es die anderen Seelen.

^d Die Bezeichnung *princeps apostolorum* ist eine gängige Bezeichnung für Petrus, die auf seine besondere Stellung unter den Aposteln und seine Nachfolge durch das Papsttum hindeutet (vgl. DMLBS „princeps“ 4).

^e Die Vorstellung eines feurigen Unterweltsflusses gibt es schon in der Antike und wird durch das Christentum in der Vorstellung der Hölle aber auch des Fegefeuers rege aufgenommen (vgl. Verg. Aen. lib.6, 548; vgl. Le Goff 1991: 74).

33. Que ibi stat circa plantas pedum cito erit liberata, abeat et intrabit in gloria.
34. Et cum hec dixisset angelus, [fol. 3vb] accepit animam et portavit eam ad summitatem montis.
35. Ibi erat pratum magnum circumdatum margaritis et lapidibus et preciosis.
36. In quo erant lecti mirabiles diversis palliis ornati, ibi erant flores mirabiles odorem reddentes.
37. Dum ibi staret anima et super hoc miraretur, ecce! subito iuvenes omnes unius etatis redeuntes et illuc unus quisque cepit iacere super lectum suum et ceperunt tam dulciter cantare ac si essent ibi organa angelorum.
38. Postquam cessaverunt cantare statim paratum est illis prandium, in quo erant omnes dignitates, quas homo numerare non potest.
39. Dum vero sederent et comederent ecce! foris muros tanta multitudo mendicorum quantam nullus hominum existimare posset.
40. Et mendicabant et nullus eis porrigebat quicquam.
41. Anima vero cepit mirari et dicere: “Domine mi, quid est hoc?”.
42. Ille respondit: “Ego dicam tibi secretum visionis.
43. Pratum istud paradisus deliciarum est de quo proiectus est primus homo.
44. Iuvenes isti, qui ita gaudent, anime sunt, que modo exierunt de penis ignei fluminis.
45. Mendici isti anime captive sunt, que tantum dilexerunt filios suos et parentes suos, quod nullum bonum fecerunt in hoc seculo.
46. Et modo vivi non curant de istis captivis, modo mendicant et nichil illis valet.

33. stat: *Pilsan* em. C.: stat | abeat *Pilsan* em. C.: apea⁻.

35. preciosis: *Pilsan* em. C.: pretiosis.

36. reddentes: *Pilsan* em. C.: redentes.

37. ecce: *Pilsan* em. C.: hecce.

37. redeuntes: *Pilsan* em. C.: reddentes.

38. numerare: *Pilsan*. conl. C.: nua⁻re.

39. comederent: *Pilsan* em. C.: commederent.

40. eis porrigebat: C^{pc}: porri ei gebat. eis exp. -s Korrektur bedingt durch Worttrennung.

43. istud: *Pilsan* em. C.: istut.

45. mendici: *Pilsan* em. C.: menditi.

35. *circumdatum margaritis* vgl. Off. 21,18-21; vgl. Greg. M. *dial.* 4,37 die Vision eines Soldaten.

37. *cepit iacere* vgl. Jes. 57,1-2.

38. *prandium* vgl. Mt. 22,1-14.

40. *eis porrigebat (manum)* vgl. Iob 8,20; Mat. 7,7-11; Lk. 24,30.

45. *tantum dilexerunt filios* vgl. Lk. 14,26 auch Lk. 1,52-53; Lk. 6,24-25.

33. Jene, die bis um die Fußsohlen dort drinnen steht, wird bald befreit werden und weggehen und in Ehre eintreten.
34. Und als der Engel das gesagt hatte, [fol. 3vb] nahm er die Seele und trug sie zur Spitze des Berges.
35. Dort gab es eine große Wiese,^f von Perlen, Steinen und Kostbarkeiten umgeben.
36. Darin waren wunderbare mit verschiedenen Decken geschmückte Betten, dort gab es wunderbare Blumen, die Duft verströmten.
37. Während die Seele dort stand und darüber staunte, siehe! Da kehrten plötzlich junge Menschen zurück, die alle im selben Alter waren und jeder einzelne legte sich dorthin auf sein Bett und sie begannen so lieblich zu singen, als wären es dort Engelsgesänge gewesen.
38. Nachdem sie aufgehört hatten zu singen, wurde ihnen sofort eine Mahlzeit^g bereitet, bei der alle würdevollen Personen waren, die ein Mensch nicht zählen kann.
39. Während sie sich aber setzten und gemeinsam aßen, siehe! Außerhalb der Mauern war eine solche Schar Bettler, wie keiner der Menschen es schätzen könnte.
40. Und sie bettelten und keiner reichte ihnen irgendetwas.
41. Die Seele aber begann zu staunen und zu sagen: „Mein Herr, was ist das?“
42. Jener antwortete: „Ich werde dir das Geheimnis der Vision sagen.
43. Diese Wiese ist das Paradies der Freuden, aus dem der erste Mensch verbannt wurde.
44. Jene jungen Menschen, die sich so freuen, sind die Seelen, die gerade erst von der Strafe des feurigen Flusses herausgekommen sind.
45. Diese Bettler sind die gefangenen Seelen, die ihre Kinder und Eltern so sehr geliebt haben, dass sie in dieser Welt nichts Gutes getan haben.
46. Und eben noch haben sie sich als Lebende nicht um diese Gefangene gesorgt, nun betteln sie und es nutzt ihnen nichts.

^f Die Wiese, die wertvollen Gegenstände und der Duft sind typische Elemente des Paradieses (vgl. Carolyn Muessig/Ad Putter 2007: 4).

^g Die Mahlzeit steht hier sinnbildlich für die Gemeinschaft der Seelen mit Gott. Siehe Kap. 2.4.3.

47. Quod nullus homo hic potest metere, quod in hoc seculo non laboravit.
48. Sed ego restituam te ad corpus tuum.
49. Et annuntia pape Bonifatio, ut tempore precipiet firmiter celebrare festum omnium Sanctorum, et sicut omnes sancti, qui habent festum super terram et qui non habent in ipso commune habeant honorem.
50. Ita et in crastinum diem faciat celebrare per totam christianitatem commune aniversarium omnium fidelium defunctorum et eorum, qui reliquerunt amicos in hoc seculo, qui eis benefaciant, et eorum, qui non habent, qui eis porrigebant manum.
51. Si fecerit hoc, mendici isti intrabunt in gloriam, ubi non est fames neque sitis necessitas.
52. Et hec dicens angelus reduxit animam ad corpus.
53. Expergefactus itaque monachus a visione cepit cantare eundem psalmum, quem cantabat, quando ante altare obdormivit.
54. Surrexit cito et venit ad apostolicum et nuntiavit queque viderat.
55. Ille vero papa letus factus de tanta revelatione.

51. benefaciant: *Pilsan* em. C.: benefatiant.

47. *Quod nullus* vgl. Gal. 6,8.

52. *non est fames* vgl. Off. 7,16 und Joh. 6,35.

47. Kein Mensch kann hier das ernten, was er in dieser Welt^h nicht erarbeitet hat.
48. Aber ich werde dich zu deinem Körper zurückführen.
49. Und überbringe dem Papst Bonifatiusⁱ den Auftrag, dass er sogleich vorschreibe, das Fest Allerheiligen intensiv zu feiern und so wie alle Heiligen, die ein Fest auf der Erde haben, sollen jene, die keines haben, in dieser Gemeinschaft Ehre haben.
50. So soll er auch veranlassen den morgigen Tag in der gesamten Christenheit als allgemeinen, jährlichen Gedenktag für alle gläubigen Verstorbenen^j zu feiern; für jene, die Freunde in dieser Welt zurückgelassen haben, die ihnen Gutes getan haben und auch für jene, die niemanden haben, der ihnen die Hand reichte.
51. Wenn er das macht, werden diese Bettler in die Herrlichkeit treten, wo es weder Hunger noch Durst gibt.
52. Und während der Engel dies sprach, führte er die Seele zum Körper zurück.
53. Als der Mönch von der Vision erwacht war, begann er deshalb denselben Psalm zu singen, den er gesungen hatte, als er am Altar eingeschlafen war.
54. Er stand schnell auf und kam zum Papst^k und berichtete, was er gesehen hatte.
55. Jener Papst aber war erfreut über eine solche Offenbarung.

^h *seculo*: DMLBS 6,b. „this world“ im Gegensatz zur jenseitigen Welt.

ⁱ Da es keine belastbaren Hinweise auf die Zeit gibt, in der die Handlung der *Visio* stattfindet, kann über die Identität des angeführten Papst Bonifatius keine gesicherte Aussage getroffen werden. Durch die enge Verbindung mit Allerheiligen drängt sich jedoch die Vermutung auf, dass es sich um Papst Bonifatius IV (609-615) handelt, der zu Beginn des 7. Jahrhunderts das Pantheon in Rom der Jungfrau Maria und allen Märtyrern weihte, womit das Allerheiligenfest in der lateinischen Kirche seinen Anfang nahm (Schwaiger „Boniface IV“ und Schnitzler „Allerheiligen“, *Lexikon des Mittelalters*).

^j *aniversarium omnium fidelium defunctorum*: Allerseelen ist strukturell von Beginn an eng mit dem Allerheiligenfest verbunden (Bärsch 2004: 104). Die Einführung von Allerseelen geht auf die Praxis der cluniazensischen Klöster zurück: In Cluny wurde das Fest in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts eingeführt und verbreitete sich über die cluniazensischen Klöster (vgl. *liber tram.* I, 26, 138). Zur genaueren Datierung vgl. Bärsch s. 107-109, Ernst Sackur (1892: 475-476) und Guy de Valous (1935: 354), der eine Datierung um etwa 1030 annimmt. Die Einführung des Festes in Rom lässt sich schwerer datieren. Mit Namen ist das Fest dort erst im 14. Jahrhundert bezeugt. Es gibt aber Hinweise auf ein entsprechendes Totengedenken bereits im frühen 13. Jahrhundert, möglicherweise auch schon früher. Im *Ordinarius* des päpstlichen Hofes, der zwischen 1213 und 1216 entstand, gibt es Hinweise zu entsprechenden Praktiken (vgl. Bärsch 2004: 133-134).

^k *apostolicum*: hier als Synonym für „Papst“ übersetzt vgl. Du Change „apostolicum“ *ipse summus Pontifex vocetur Apostolicus*.

56. Congregavit suam synodum de catholicis episcopis et precepit, ut in suis episcopatibus predicarent hanc visionem et facerent commemorationem cum bonis clericis et laicis omnium fidelium defunctorum.
57. Quia, fratres mei, si serviemus sanctis, propter hoc facimus, ut orent pro nobis.
58. Sed plus debemus adiuvere illos, quos in penis consistunt.
59. Ipsi nos nutrierunt et propter hoc sunt in penis.
60. Quia, si tantum amavissent deum, quantum amaverant nos, in paradiso essent.
61. Ipsi nos adiuverunt dum non poteramus nosmet ipsos adiuvere.
62. Nunc adiuvemus illos, cum ipsi non possent se adiuvere.
63. Quia, qui pro aliis orat pro semet ipso laborat.
64. Qua propter hoc facimus, ut ipsi intercedant pro nobis ad dominum.
65. Et sic adiuvemus animas defunctorum dum sumus in hoc corpore, quanti nos post mortem corporis.
66. Cum ipsis gaudere mereamus in secula seculorum. Amen.

60. nutrierunt: *Pilsan* coni. C.: nut' ert~.

62. poteramus: *Pilsan* em. C.: potetamus.

65. vgl. Aug. civ. 21, 18 und 21, 27.

56. Er versammelte seine Synode¹ von katholischen Bischöfen und ordnete an, dass sie in ihren Bistümern diese Vision verkündeten und dass sie eine Gedächtnisfeier mit den guten Klerikern und Laienbrüdern aller verstorbener Gläubigen machten.
57. Denn, meine Brüder,^m wenn wir den Heiligen dienen, erreichen wir, dass sie deshalb für uns beten.
58. Aber wir müssen jenen mehr helfen, die in den Strafen stehen.ⁿ
59. Sie selbst haben uns großgezogen und deshalb werden sie bestraft.
60. Denn wenn sie Gott so sehr geliebt hätten, wie sie uns geliebt hatten,^o wären sie im Paradies.
61. Sie selbst haben uns geholfen, als wir uns selbst nicht helfen konnten.
62. Nun wollen wir ihnen helfen, weil sie selbst sich nicht helfen können.
63. Denn einer der für andere betet, arbeitet für sich selbst.
64. Wir tun das deshalb, damit sie selbst für uns Fürsprache beim Herrn einlegen.
65. Und so wollen wir den Seelen der Verstorbenen helfen, während wir in diesem Körper sind, wie sie uns nach dem Tod des Körpers helfen werden.
66. Weil wir es uns selbst verdienen uns zu freuen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

¹ Es gibt keinerlei Hinweise darauf, dass eine Synode, die einen Gedenktag für das Allerheiligenfest festlegte, jemals stattgefunden hat. Die Forschungsliteratur, sowie einschlägige Lexika sind sich einig, dass das Fest unter Abt Odilo in Cluny eingeführt wurde (vgl. Schnitzler „Allerseelen“ Lexikon des Mittelalters, Bärsh 2004: 134, Le Goff 1991: 154 vgl. vor allem *liber tram.* I, 26, 138. Dort heißt es: *“Decretum est aetiam a supradicto patre domno Odilone una cum consensuet rogatu omnium fratrum Cluniensium, ut sicut in aeclesiis die quae per orbem terrarum longe lateque constructae sunt in die kalendarum novembrium agitur festivitas Omnium Sanctorum ita apud nos agatur festivo more Commemoratio Fidelium Defunctorum”*).

^m Hier beginnt eine predigtartige Anrede an die (monastische) Leser- oder Hörerschaft, eingeleitet durch die Anrede *fratres mei* (meine Brüder).

ⁿ „die in Strafen stehen“ – Entgegen der Erwartung, sind hier nicht die Seelen im Fegefeuer gemeint, sondern jene, denen der Eintritt ins Paradies verwehrt bleibt und die deshalb außerhalb der Mauern verharren. Siehe Kapitel 4.2.2 und 4.2.4.

^o Entgegen der erwartbaren Formulierung „wie Gott die Menschen geliebt hat“ (vgl. Joh. 3,16.) ist hier die 3. Person Plural zu wählen. Der Text erzählt nur wenige Zeilen früher von den Seelen, die sich außerhalb der Mauern des Paradieses aufhalten, es nicht betreten dürfen und von den Seelen im Paradies Hilfe erhalten. Der Engel erklärt, dass sie ihre Eltern und Kinder so sehr geliebt hätten, dass sie nichts Gutes getan hätten (Z. 45). Später wird betont, man müssen denen helfen, die in den Strafen stehen, denn *ipsi nos nutrierunt et propter hoc sunt in penis* (Z. 59.) – eine weitere Anspielung auf die Eltern-Kind-Beziehung, die schon zuvor als Ursache der Strafe genannt wurde. Die übermäßige Liebe zu den eigenen Kinder, und die damit einhergehende Vernachlässigung der Pflichten gegenüber Gott und anderen erscheint als Grund für die Bestrafung. Da die Strafen mit dem Ausschluss vom Paradies und der Armut gleichgesetzt werden müssen, heißt es: „Denn, wenn sie Gott so sehr geliebt hätten, wie sie uns geliebt hatten“ als Ausdruck der Kritik an der fehlgeleiteten Liebe. Siehe auch Kapitel 4.2.4.

4) Analyse und Einordnung

Die Edition der *Visio in vigilia omnium sanctorum* bildet die Grundlage für die nun folgende Analyse. Aufbauend auf der zuvor skizzierten Tradition der Jenseitsberichte soll der Text im nächsten Schritt genauer eingeordnet werden. Dazu werden der räumliche Aufbau des Jenseits, die erzählerischen Verfahren und die Zielsetzung des Textes als abgeschlossene Einheit untersucht. Darauf aufbauend wird die Beziehung der *Visio* zu den umliegenden Texten und deren Zusammenwirken analysiert.

4.1) Die *Visio in vigilia omnium sanctorum* in der Tradition mittelalterlicher Jenseitsvisionen

Wie in Kapitel 2.3 gezeigt wurde, entsteht die *Visio in vigilia omnium sanctorum* zu einer Zeit, in der die Jenseitsvorstellung noch keine festgelegte Form hat und in der die Dogmatisierung des Fegefeuers erst noch bevorstand. Gleichzeitig hatten sich bis zum 12. Jahrhundert gattungsspezifische Elemente herausgebildet. Dinzeltbächer fasst den typischen Aufbau einer Vision in etwa so zusammen: Dämonen fallen über die Seele eines Sterbenden her, woraufhin ein Engel oder ein anderes himmlisches Wesen zu Hilfe kommt, sodass die Seele unbeschadet durch die Straf- und Belohnungsorte wandern kann (1999: 39). Diese durchwandert sie und begegnet nicht selten bekannten Seelen. Vor der Rückkehr wird ein göttliches Urteil über die Seele getroffen, das häufig eine geistliche Umkehr zur Folge hat (vgl. Dinzeltbächer 1999: 39). Diese Darstellung ist stark vereinfacht, macht jedoch typische Strukturelemente der Gattung sichtbar.

Auffällig ist, dass die hier behandelte Vision nur wenige dieser Elemente beinhaltet. So fehlen dämonische Wesen vollständig. Zwar galt der Moment des Todes gemeinhin als besonders gefährlich für die Seele, die entweder von Engeln verteidigt oder von Dämonen in die Hölle gezerrt werden konnte (vgl. Dinzeltbächer 1999: 39), doch spielt dieses Motiv in der *Visio* keine Rolle. Ein Engel tritt jedoch als Führer der Seele auf. Anders als in vielen Visionen (vgl. Maximilian Benz 2013: 144 zum Beispiel die *Visio Pauli*, *Visio Tnugdali*) durchwandert die Seele die Jenseitsräume nicht aktiv, sondern betrachtet sie von einzelnen Standpunkten aus. Auch begegnet sie keinen ihr bekannten Seelen. Es fehlt ein explizites göttliches Urteil über den Visionär, ebenso wie eine erkennbare Änderung seiner persönlichen Lebensführung.

Die Beschreibung des Mönchs als *iustus et sancuts* zu Beginn des Textes lässt jedoch darauf schließen, dass eine Erlösung vorausgesetzt wird. Die Begriffe *iusti* und

iniusti standen im Mittelalter neben *electi* und *reprobi* für die Unterscheidung zwischen Gerechten beziehungsweise Erlösten und Ungerechten oder Verworfenen im Jenseits (vgl. Hans-Werner Goetz 1988: 318). Auch wenn die *Visio* keine Änderungen der persönlichen Lebensführung schildert, bleibt sie nicht folgenlos. Die Konsequenzen schlagen sich in der Erzählung der Vision und den konkreten Handlungen des Papstes nieder. Visionen und Träume wurden im Mittelalter als äußere Realität wahrgenommen und konnten entsprechend weitreichende Konsequenzen haben, etwa Klostergründungen, eine abrupte Änderung der Lebensweise, das Aufnehmen von Predigertätigkeiten oder eben die Einführung eines neuen Gedenktages (vgl. Dinzelbacher 1989: 6).

Die *Visio* entwirft insgesamt ein sehr optimistisches Bild des Jenseits. Eine Hölle fehlt vollständig, und die Darstellung impliziert, dass letztlich alle Seelen von ihren Sünden gereinigt werden können.⁴ Dies ist für das 12. Jahrhundert eher ungewöhnlich, da viele zeitgenössische Jenseitsvisionen die Bestrafungen ausführlich schildern und diesen in der Regel mehr narrativen Raum einräumen als den Gnadenorten (vgl. Dinzelbacher 1989: 10). Häufig sind die Strafen zudem an konkrete Vergehen angepasst und die Seelen nach Sündergruppen differenziert (vgl. Benz 2013: 128, vgl. *Visio Pauli Apostoli* [Arnheim] 31). Zwar werden innerhalb dieser Gruppen einzelne Seelen gelegentlich entdifferenziert,⁵ doch bleibt die Differenzierung als grundlegendes Element erhalten (vgl. Benz 2013: 128).

Demgegenüber verzichtet die *Visio in vigilia omnium sanctorum* auf eine solche Differenzierung der Seelen basierend auf ihren Sünden. Konkrete Sünden werden nicht benannt. Nur das Unterlassen guter Taten wird erwähnt, wenn auch nicht im Zusammenhang mit dem Fegefeuer, sondern an anderer Stelle (vgl. Z. 45). Stattdessen heißt es ausdrücklich: *in istum ignem descendunt omnes anime cum exeunt de corpore* (In dieses Feuer steigen alle Seelen hinab, wenn sie den Körper verlassen Z. 30). Der Fortschritt der Läuterung ist allein anhand der Tiefe erkennbar, in der die Seelen im Feuer des Flusses stehen (vgl. Z. 31-33). Zwar nimmt die Beschreibung des Fegefeuers deutlich weniger Raum ein als die des Paradieses, doch die erläuternden Ausführungen des Engels zum Fegefeuer sind vergleichsweise lang.

⁴ Siehe Kapitel 4.2.2.

⁵ Als Beispiel möge hier die *Visio Pauli* dienen, in der einige böse Seelen, die fundamentale Aspekte des katholischen Glaubens leugnen, eingeschmolzen und als Konglomerat in eine Grube gesperrt werden. So wird die Gruppe von Seelen in der Grube, die eigentlich gerade einmal Platz für eine einzige Person böte, zu einer einzigen Masse verschmolzen und die Individuen so jeglicher Individualität beraubt (vgl. Benz 2013: 128; vgl. *Visio Pauli Apostoli*, 41 [Arnheim]: 155).

Obwohl die Darstellung des *ignis purgatorius*, des reinigenden Feuers, keine Differenzierung der Seelen untereinander ermöglicht, kann eine gewisse Differenzierung durch die Gruppe der *mendici* (Bettler) festgestellt werden. Diesen Seelen bleibt der Eintritt ins Paradies verwehrt und eine spezifische Sünde zugeordnet. Sie sollen nämlich ihre Familien mehr geliebt als Gott und deshalb zu wenige gute Werke vollbracht haben. Diese Seelen befinden sich jedoch nicht im Feuer, sondern in einem separaten Bereich vor dem Paradies.⁶

Wie in den meisten Jenseitsvisionen betritt auch in dieser Erzählung ausschließlich die Seele des Visionärs das Jenseits.⁷ Der Text betont ausdrücklich, dass nur die Seele des Mönchs die jenseitige Welt erreicht. Dieses Verhältnis zwischen Körper und Seele lässt sich auch auf sprachlicher Ebene in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* nachvollziehen. Solange sich der Protagonist im Diesseits befindet, wird er im Text als *monachus* (Mönch) bezeichnet. Sobald er jedoch das Jenseits betritt, wird er ausschließlich als *anima* (Seele) bezeichnet. Dieselbe Bezeichnung wird auch für nahezu alle anderen dort vorkommenden Figuren benutzt.⁸ Da sich im Jenseits ausschließlich Seelen aufhalten, können die dargestellte Reinigungsstätte und paradiesische Ruhestätte als Räume des Zwischenzustands zwischen Tod und Jüngstem Gericht verstanden werden, nicht jedoch als endzeitliche Jenseitsräume (vgl. Goetz 1988: 327). Denn nach gängiger christlicher Vorstellung erhalten die Verstorbenen ihren Leib erst beim Jüngsten Gericht zurück (vgl. Dinzelbacher 1999: 60).⁹

4.2) Jenseitstopographie; Raum und Räumlichkeit

Der Text *Visio in vigilia omnium sanctorum* lässt sich strukturell anhand der Räume unterteilen, in denen die Handlung stattfindet. So zerfällt der Text in eine Rahmenhandlung und die *Visio*. Die Rahmenhandlung ist im Diesseits angesiedelt, markiert Beginn und Ende der *Visio* und erzählt mithilfe einer Einblendung das

⁶ Dazu ausführlicher in Kapitel 4.2.4.

⁷ Eine Ausnahme dazu bildet in der Visionsliteratur zum Beispiel der Abstieg des Owein in das Purgatorium des Hl. Patrick (vgl. Benz 2013: 174-175). Diese Vision aus dem Jahr 1146 erzählt von der Jenseitsreise einer Person, die bereits im Diesseits ihre Sünden erkennt und daher absichtlich das Purgatorium des heiligen Patrick aufsucht, um zu büßen (vgl. Benz: 2013: 174-175). Dabei stellte das Purgatorium einen örtlich festgelegten Zugang zur Unterwelt dar, der gegen Bezahlung zur vorzeitigen Buße genutzt werden konnte (vgl. Dinzelbacher 1999: 27).

⁸ Ausnahmen dazu bilden nur Maria, Petrus und Bonifatius. Siehe Kapitel 5.2.1.

⁹ Seit Tertullian geht das Christentum von einer Trennung von Körper und Seele im Tod aus (Auffarth 2002: 163; vgl. Tertullian de anima 55,3 und 4). Demnach ist es nur die Seele, die ins Jenseits wandert. Beim Jüngsten Gericht erhalten die Seelen ihren verklärten Leib wieder (vgl. Dinzelbacher 1999: 60). Dennoch sind die Seelen auch körperlos zu Leid und Vergnügen fähig, wie sämtliche Jenseitsvisionen nahelegen.

Geschehen auf der Erde während der Vision und berichtet zudem von den aus der Offenbarung resultierenden Handlungsfolgen in der realen Welt.

Die *Visio* selbst ist räumlich in vier Abschnitte unterteilt: den Himmel, den Ort des Reinigungsfeuers, das Paradies und den Zwischenraum der bettelnden Seelen. Das Jenseits wird dabei von der Darstellung eines Berges dominiert. Der Fuß des Berges ist von einem Feuerfluss umgeben, während die Spitze, die ihrerseits von einer Mauer umgeben ist, das Paradies bildet. Zwischen Feuerfluss und Paradies ist der Bereich der bettelnden Seelen situiert. Der Himmel hingegen entzieht sich aufgrund seiner transzendenten Natur einer konkreten räumlichen Verortung und scheint außerhalb der räumlichen Darstellung zu liegen.

Im Folgenden werden die Räume des Jenseits in der Reihenfolge behandelt, in der sie im Text erscheinen. Auf diese Weise soll die schrittweise Entfaltung der jenseitigen Raumordnung nachvollzogen werden.

4.2.1) Celum - Der Himmel

Die erste Szene im Jenseits spielt sich vollständig im Himmel ab, der als nahezu immaterieller, transzendenter Raum erscheint. Er ist räumlich weitgehend undefiniert und wird ohne bildliche Schilderungen beschrieben. Das einzige Materielle, das ohne nähere Beschreibung erwähnt wird, ist der Thron, auf dem der *rex* sitzt, und die handelnden Figuren. Erhellte wird die Szenerie von Sonne und Mond, wie aus *ante quam multitudinem ibat regina ultra solis et lune splendore splendida* (Vor dieser Menge ging die Königin voraus im Glanz von Sonne und Mond erstrahlend Z. 9) hervorgeht. Einzig die Angabe, dass Engel und Seele *in secreta parte* (einem geheimen Teil Z. 7) des Himmels stehen, wirkt der Raumlosigkeit etwas entgegen und erzeugt gemeinsam mit den Bewegungsbeschreibungen eine minimale räumliche Vorstellung.

Mit seiner kargen Beschreibung des Himmels reiht der Text sich in eine Tradition von Visionen und Apokalypsen ein, die den Himmel bewusst unbeschrieben lassen (vgl. Easting 2007: 78). Easting führt dieses Zurückhalten unter anderem auf Paulus zurück, der in 2. Kor. 12,2-4 betont, dass er über den Himmel so vieles nicht wisse, obwohl er dort vieles gesehen habe und gewisse Dinge nicht gesagt werden dürften. Darin sieht er sowohl eine Ursache für die Entstehung und die Beliebtheit der Paulusapokalypse als auch den Beginn einer Tradition, den Himmel als grundsätzlich unbeschreiblich zu verstehen (Easting 2007: 78). Diese Haltung könnte erklären, warum viele

Jenseitsvisionen entweder ganz auf eine Beschreibung des Himmels verzichten oder ihren Schwerpunkt auf die Strafräume legen (vgl. Easting 2007: 78; Dinzelbacher 1989: 10).

Die *Visio in vigilia omnium sanctorum* nimmt hierbei eine Zwischenstellung ein: Die Seele des Mönchs wird unmittelbar nach ihrer Entrückung in den Himmel geführt. Und dennoch bleibt das Erscheinungsbild des Himmels unkonkret. Die *Visio* gehört damit weder zu jenen Texten, die den Himmel vollständig auslassen, noch zu jenen, in denen dem Visionär verboten wird vom Gesehenen zu berichten (vgl. Easting 2007: 76). Die fehlende Ausgestaltung dürfte auf zwei Faktoren zurückzuführen sein. Zum einen gilt der Himmel als grundsätzlich unvorstellbar: Der lebende Mensch ist nicht in der Lage, sich das von Gott Vorbereitete vorzustellen (vgl. 1. Kor. 2,9; Jes. 64,4). In der *Visio* wird in der anschließenden Szene betont, dass der Mönch tot war,¹⁰ weshalb dessen Seele überhaupt erst in der Lage war das Jenseits wahrzunehmen. Doch selbst wenn die Seele den Himmel wahrnehmen kann, bleibt eine Vermittlung des Geschauten an die Lebenden schwierig. Zum anderen liegt der Fokus des Textes weniger auf einer detaillierten Jenseitsbeschreibung als auf der Legitimation und der Propagierung des Doppelfestes Allerheiligen-Allerseelen (vgl. Kapitel 4.4.). Für diese Absicht ist die Darstellung des Paradieses und des Reinigungsfeuers als Orte der Qualen und der Bedürftigkeit nach Hilfe funktional notwendig. Gleichzeitig ist eine genauere räumliche Beschreibung des Himmels zu diesem Zweck nicht relevant, da der Himmel neben der Hölle zu den Sphären gehören, die durch die Lebenden nicht beeinflusst werden können, da sie die Orte ewiger Verdammnis oder des ewigen Frohlockens darstellen (vgl. Auffarth 2002: 163). Um allerdings die Bedeutung des Allerheiligenfestes zu belegen und die Möglichkeit der Fürsprache der Heiligen aufzuzeigen, muss ihre Nähe zu Gott offenbar werden. Daher sind sie im Himmel verortet.

Dementsprechend steht in der Himmelsszene gänzlich das Handeln der Beteiligten im Vordergrund, während der Raum in den Hintergrund rückt. Die Beschreibung der Heiligen als heterogene Gruppe macht sie trotz der unzählbaren Menge greifbarer. Die Erwähnung des Throns, von dem sich der *rex* erhebt, verweist durch zahlreiche biblische Parallelen (vgl. z.B.: 1. Kön. 8,2) eindeutig auf Gott oder Jesus. Weitere Beschreibungen des himmlischen Throns, wie etwa die vier Wesen, die sich um den Thron aufhalten sollen (vgl. Off. 4), werden ausgelassen, dürften jedoch durch die bloße Nennung des Throns entsprechende Assoziationen hervorgerufen haben. Das

¹⁰ Bisweilen wird als Grund für das Nicht-Sehen-Könnens des Himmels angegeben, dass die Visionäre noch nicht richtig tot sind (vgl. Easting 2007: 86).

Küssen der Füße ist eine klare Demutsbekundung und erinnert an die Szene der Fußwaschung durch die Sünderin bei Lukas (vgl. Lk. 7,36 - 50), was eine Identifikation des Königs mit Jesus zusätzlich nahelegt. Das Küssen der Füße verdeutlicht die hierarchischen Strukturen, wie auch schließlich die durch Petrus geleitete Matutin tut, die dem König erbracht wird.

Auffällig ist zudem das Fehlen weiterer Sinneswahrnehmungen. Es werden keinerlei Gerüche, Geräusche oder Gefühle geschildert. Der für den Himmel charakteristischen Gesang von Engeln (vgl. Easting 2007: 80) fehlt ebenfalls. Doch auch hier dürften die Assoziationen, die man mit der Matutin hatte, das Verständnis beeinflussen. Aus mittelalterlicher Perspektive dürfte man sich bei der Erwähnung der Matutin wohl die für eine mittelalterliche Matutin typischen Geräusche und Gerüche vorstellen. Überhaupt kommt in der ganzen Vision kein einziger Engel vor, außer dem, der die Seele führt und ihr das Geschaute erklärt. Er ist für das Verstehen der Szenen aber unabdingbar, da die Seele selbst nicht selbst hören kann, was die Heiligen sagen. Somit ist sie gänzlich auf die Erklärungen ihres Begleitengels angewiesen.

Der Himmel und sein Gegenstück, die Hölle, sind die ältesten Bestandteile der christlichen Vorstellung des Jenseits und beruhen auf biblischen Grundlagen (vgl. Lk. 19,19-26, Lk. 23,24). Sie gelten als die Orte, denen die Seelen nach dem jüngsten Gericht zugewiesen werden. Unterschiedliche Auffassungen gab es über die Anzahl der Himmel. Während manche Jenseitsvisionen, die auf der Entrückung des Paulus aufbauen (vgl. 2. Kor. 12,2-4), von drei (vgl. Benz 2018: 271) oder sogar sieben Himmeln sprechen (vgl. *Visio Pauli Apostoli* 29 [Arnhem], s. 133), kennt die *Visio in vigilia omnium sanctorum* nur einen einzigen durch Transzendenz gekennzeichneten Himmel. Dieser entspricht der Vorstellung, dass Gott und die Engel im Himmel weder Raum noch Zeit unterworfen wären (vgl. Goetz 1988: 319). Auch der endzeitliche Himmel ist als ewig und ohne eine Zeit, wie wir sie kennen, definiert (vgl. Off. 10,6).

Die Zeitlosigkeit des Himmels wird in der *Visio* symbolisch durch das gleichzeitige Strahlen von Sonne und Mond dargestellt (vgl. Z. 9). Das widerspricht der irdischen Ordnung, in der sich beide Himmelskörper zyklisch abwechseln. Denn selbst wenn Sonne und Mond gleichzeitig am Himmel stehen, strahlt die Sonne so stark, dass das Mondlicht nicht mehr wahrnehmbar ist. Dieser Bruch mit den Naturgesetzen unterstreicht die Ewigkeit und Außerzeitlichkeit des Himmels und markiert den Kontrast zu den physikalischen Gesetzen der Erde (vgl. Güter Butzer, Joachim Jacob 2021

„Sonne“: 594). In seiner Zeitlosigkeit entzieht sich der Himmel unserer Vorstellungskraft. Paradoxerweise berichtet die *Visio* von der Abhaltung einer Matutin, also einem zyklischen, regelmäßig wiederkehrendem Element des Stundengebets. Zudem wird gleich im Anschluss an die Szene im Himmel geschildert, was in der Zwischenzeit auf der Erde geschieht, wodurch den jenseitigen Geschehnissen ein zeitlicher Rahmen gegeben wird. Während die Seele des Mönchs die Szene der Heiligen und Maria vor Gott betrachtete, wird der Körper des Mönchs auf der diesseitigen Welt von seinen Mitbrüdern gefunden und ins Bett getragen (vgl. Z. 21-23). Denn sie halten ihn für bewusstlos oder schlafend, nicht aber für tot (vgl. Z. 23). Diese Gleichzeitigkeit von himmlischer Ewigkeit und irdischem Zeitverlauf stellt zwar eine logische Spannung dar, dürfte jedoch weniger als theologisches Problem, denn als erzählerische Notwendigkeit zu verstehen sein. Die parallele Darstellung der diesseitigen und jenseitigen Ereignisse hebt die Zeitlosigkeit des Himmels daher nicht auf, sondern dient primär der innertextlichen Authentifizierung (vgl. Kapitel 4.3.2). Denn durch das Auffinden des als reglosen, eigentlich toten, Mitbruders bestätigt sich, dass der Mönch tatsächlich entrückt wurde und die Vision wirklich stattgefunden hat.

Der Himmel erscheint in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* als transzendenter, kaum beschreibbarer Raum, in dem weniger die räumliche Struktur als das Handeln der Beteiligten im Vordergrund steht. Die minimale Ausgestaltung dient dabei der narrativen Zielsetzung des Textes, der die Autorität Gottes und die Möglichkeit der Fürsprache der Heiligen betont, ohne den Himmel selbst zum Gegenstand detaillierter Darstellung zu machen. Dadurch unterscheidet sich die Szene deutlich von anderen Jenseitsräumen, die wesentlich greifbarer dargestellt werden.

4.2.2) Das Feuer. Ein Raum zwischen Läuterungsort und Hölle

Das Fegefeuer wird in der *Visio* vom Engel dezidiert als *ignis purgatorius* (reinigendes Feuer Z. 29) bezeichnet und besteht in der Vision aus einem Feuerfluss *igneo flumine* (Z. 24), der einen Berg umgibt. In diesem Feuerfluss stehen die Seelen der Verstorbenen unterschiedlich tief in den Flammen. Der Aufenthalt im reinigenden Feuer ist zeitlich begrenzt und wird mit *penitentiam* (Z. 31) klar als Strafe bezeichnet. Die Seelen müssen die reinigende Strafe so lange ertragen, bis der Läuterungsprozess abgeschlossen ist. Wie lange diese dauert und ob es mildernde oder erschwerende Umstände gibt (vgl. Petrus Manducator, *De sacramentis*, zit. nach Le Goff 1991: 190), wird nicht ausgeführt. Klar ist aber, dass alle Seelen, die im Fegefeuer stehen, schlussendlich gereinigt werden.

Weitere Strafmechanismen, wie etwa dämonische Wesen, die die Seelen zusätzlich quälen, werden nicht beschrieben.

Der Reinigungsgrad der Seelen lässt sich allein anhand der Tiefe ablesen, in der sie im Feuer stehen. Jene, denen das Feuer bis zum Hals stehen, sind erst kürzlich eingetreten, während diejenigen, bei denen das Feuer nur mehr die Fußsohlen berührt, kurz vor ihrer Erlösung stehen. Die Strafe nimmt somit mit fortschreitender Läuterung an Intensität ab.

Der Engel identifiziert dieses Feuer mit dem im Psalm 65,10-12¹¹ genannten reinigenden Feuer (*transimus per ignem et aquam et eduxisti nos in refrigerium*), wobei er die Stelle wörtlich zitiert (Z. 29). Weiters erklärt er, dass alle Seelen nach ihrem Tod in dieses Feuer hinabsteigen (*in istum ignem descendunt omnes anime cum exeunt de corpore* Z. 30). Diese Aussage impliziert drei zentrale Aspekte:

Erstens wird das Fegefeuer als unumgängliche Station für alle Seelen etabliert. Diese Aussage ist bemerkenswert, da nach verbreiteter Vorstellung die ganz guten Seelen, womit meist die Märtyrer gemeint sind, unmittelbar in den Himmel eingehen, während die ganz Schlechten direkt in die Hölle fahren (vgl. Le Goff 1991: 162). Die Betonung des *omnes* (alle) setzt demgegenüber eine universale Notwendigkeit der Reinigung voraus, die nur dann sinnvoll erscheint, wenn alle Menschen als sündig betrachtet werden. Das widerspricht der Ansicht, Märtyrer etwa würden all ihre Sünden mit ihrem Tod reinwaschen (vgl. Le Goff 1991: 166).¹² Möglicherweise wird hier die Erbsünde als allen Menschen gemeinsame Schuld implizit vorausgesetzt, die die Reinigung aller Seelen im Feuer notwendig macht.

Zweitens impliziert die Darstellung, dass grundsätzlich alle Seelen erlöst werden können. In der radikalsten Konsequenz würde dies auch ungetaufte Kinder und Nichtchristen einschließen, was einigen neutestamentlichen Aussagen explizit widerspräche (vgl. Eph. 4,5 und 1. Kor. 15,1-2). Vergleichbare Theorien gab es jedoch auch unter den griechischen Kirchenvätern, die argumentierten, dass nach der Reinigung alle Seelen zur Perfektion gebracht werden könnten (vgl. Muessig & Putter 2007: 7). So argumentiert beispielsweise Origenes, dass prinzipiell alle Seelen geläutert werden könnten und verstand somit die Hölle als zeitlich begrenzten Reinigungsort und letztlich vergleichbar mit dem Fegefeuer (vgl. Le Goff 1991: 75). Dabei beruft er sich auf die

¹¹ In der Einheitsübersetzung ist derselbe Psalm unter Ps.66, 10-12 zu finden.

¹² Diese Sichtweise ist schon in der Spätantike belegt (vgl. Tertullian, *De resurrectione mortuorum* 43; und vgl. Ambrosiaster (PL 17,211)).

Grundannahme, dass alles, was von Gott geschaffen wurde, auch wieder zu ihm zurückkehren würde (vgl. Muessig & Putter 2007: 7). Auch in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* verschwimmen die Funktionen von Fegefeuer und Hölle, indem das Feuer den strafenden als auch reinigenden Aspekt übernimmt und ein eigener Strafraum fehlt. Da der Text das Jüngste Gericht nicht thematisiert und das Eintreten ins Feuer unmittelbar nach dem Tod verortet ist (vgl. *cum exeunt de corpore* Z. 30), ist das *ignis purgatorius* trotz der teilweisen Vermischung mit Elementen der Hölle eindeutig dem Interim zuzuordnen und als vorübergehendes Element konzipiert.

Drittens verweist das *descendunt* auf eine Abwärtsbewegung der Seelen. Das Fegefeuer ist demnach unterhalb der Erde lokalisiert, was seine Nähe zur Hölle betont, die traditionell im Erdinneren verortet wurde (vgl. Le Goff 1991: 175).¹³ Da im 12. Jahrhundert noch kein festgelegter Ort für das Fegefeuer existiert, variieren die Beschreibungen stark. Mitunter wird das Fegefeuer in Abhandlungen zum Thema sogar als „obere Hölle“ bezeichnet (vgl. Le Goff 1991: 163; vgl. Bernhard von Clairvaux, *in adventu. de triplici inferno*, 3. 11-12).¹⁴ Auch die *Visio* positioniert das Fegefeuer klar unterhalb des Paradieses und hebt es damit räumlich und symbolisch deutlich vom positiv konnotierten Oben ab.

Das Fegefeuer ist als Fluss konzipiert, der jedoch nicht zu überqueren ist, sondern dessen Flammen die Seelen vielmehr passiv ertragen. Der Feuerfluss ist ein verbreitetes Motiv in mittelalterlichen Jenseitsvisionen (vgl. zum Beispiel *Visio Pauli Apostoli*, 31 [Arnhem],¹⁵ vgl. *Visio* des Abtes Sunniulf von Randan (Greg. Tur. Franc. 4,33). Meist

¹³ Die Annahme, die Hölle läge unter der Erde war ihrerseits Ergebnis theologischer Argumentationen (vgl. Le Goff 1991: 175). Hugo von St. Victor weist darauf hin, dass die Seelen nach Verlassen des Körpers körperliche Strafe erleiden können, wodurch er die Materialität der Hölle betont (vgl. Le Goff 1991: 175). Die Hölle liege zudem unten und der Himmel oben, denn das Gewicht der Sünden ziehe die Seelen nach unten. Hierzu gibt es Überlegungen in Gregors Dialogen (Greg. M. dial. 4,44), wo es heißt, manche wären der Meinung die Hölle sei Teil der Welt, manche es sei unter der Welt. Es wird schließlich Bezug auf Ps.85,13 genommen *Liberasti animam meam ex inferno inferiori* (du hast meine Seele aus der unteren Hölle befreit), was heißt, dass es eine untere Hölle geben muss, dann bezieht er sich auf Off,5,1-5 wo steht, „...*nemo inventus est dignus neque in caelo, neque in terra, neque sub terra aperire librum et solvere signacula eius*“ (Es wurde niemand gefunden, weder im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde, der es würdig wäre das Buch zu öffnen und sein Sigel zu lösen). Die Stelle deutet auf einen Raum unter der Erde geben, weshalb in den Dialogi folgender Schluss gezogen wird: „*quid obstat non video ut sub terra esse infernus credatur*“ (ich sehe nicht, was dem widerspricht, dass die Hölle unter der Erde ist).

¹⁴ Bernhard von Clairvaux beschreibt die Hölle dreiteilig, die unterste der Strafort, die mittlere ein Reinigungsort (vgl. Bernhard von Clairvaux, *in adventu. De triplici inferno*. 3, s.11-12.) der oberste ein Ort der Vergebung, an dem die unschuldigen Seelen friedlichen warten.

¹⁵ Das Motiv des Feuerflusses bei den ägyptischen Christen ist altägyptisch. Dort ist evtl. auch die Apk. Petri entstanden (Johannes B. Bauer „Apokalypsen II. apokr. A. des NT“, Lexikon für Theologie und Kirche Band 1).

fungiert der Feuerfluss in diesen Texten als Grenze, die über eine mitunter sehr schmale Brücke überquert werden muss (vgl. die Vision des anonymen Soldaten Greg. M. dial. IV, 37, 7-12, vgl. *Visio Pauli Apostoli* [Arnhem], *Visio* des Sunniulf von Randan Greg. Tur. Franc. 4,33¹⁶ vgl. auch *Visio Tnugdali*, wo die Brücke die hochmütigen zu Fall bringt, aber nicht den Weg zum Paradies darstellt, sondern in der Hölle anzusiedeln ist.). Je nach der Stärke des Glaubens oder alternativ nach dem Anspruch, den die Dämonen aufgrund der begangenen Sünden auf die Seele erheben (vgl. Auffarth 2002: 186), überquert die Seele die Brücke unversehrt oder stürzt in den Feuerfluss, der in diesem Fall als Teil der Hölle zu verstehen ist. Mitunter wird dieser Übergang auch als Kampf zwischen Engeln und Dämonen um die Seele inszeniert (vgl. *Visio Tnugdali*, *Visio Pauli*).

In der *Visio in vigilia omnium sanctorum* hingegen können die Seelen den Feuerfluss gar nicht aus eigenem Antrieb überqueren. Sie müssen sich vielmehr in ihm aufhalten und durch ihn gereinigt werden. Sie stehen daher unterschiedlich tief im Feuer, anstatt es zu durchschreiten oder zu überwinden. Das Motiv der unterschiedlich tief im Feuer stehenden Seelen findet sich bereits in der *Visio* des Abtes Sunniulf von Randan (vor 557 n.Chr.) (Greg. Tur. Franc.4,33), wo es heißt:

et erant alii usque ad cingulum, alii vero usque ascellas, nonnulli usque mentum, clamantes cum fletu se vehementer aduri.

Und andere waren bis zur Gürtelhöhe, andere aber bis zu den Schultern, manche bis zum Kinn <im Feuer> schreiend und unter Klagen verbrannten sie sich stark.

Auch in der Paulus Apokalypse [Arnheim] 31, findet sich eine vergleichbare Darstellung. Dort heißt es:

Et uidi illic flumen igneum feruentem et in eo mulierum et uirorum multitudinem dimersos usque ad genua, alios uero usque ad umbilicum, alios ad labia, alios autem usque ad capillos capitis.

Und ich sah dort einen reißenden Feuerfluss und in ihm eine Schar von Frauen und Männern, die bis zu den Knien eingetaucht waren, andere aber waren bis zum Nabel, andere bis zu den Lippen, andere aber bis zum Haupthaar eingetaucht.

Die strukturellen Parallelen zwischen diesen Texten und der *Visio in vigilia omnium sanctorum* sind auffällig, jedoch sind zugleich deutliche Unterschiede festzustellen. So verläuft die Aufzählung der Körperteile in der *Visio* im Gegensatz zu den beiden genannten Vergleichstexten in umgekehrter Richtung und benennt zudem teilweise

Die Vision eines anonymen Soldaten (in Gregors Dialogi IV, 37) wird vorbildlich für viele Schilderungen in späteren Quellen: das von einem schrecklichen Strom umflossene liebliche Paradies mit seinen Bewohnern (Dinzelbacher 1989: 41).

¹⁶ Ausführlich mit der Jenseitsbrücke beschäftigte sich Dinzelbacher in seiner 1973 verlegten Dissertation.

andere Körperteile. Während die *Visio* bei Sunniulf und in der *Visio Pauli* bei der Gürtellinie beziehungsweise bei den Knien beginnt und dann in der Beschreibung schrittweise nach oben steigert, also mit zunehmender Höhe auch zunehmende Qual beschreibt, setzt die *Visio in vigilia omnium sanctorum* beim Kinn *mentum* (Z. 32) an und geht dann stufenweise nach unten, wodurch im Laufe der Beschreibung die Qual abnimmt. Zugleich wird insgesamt eine deutlich geringere Intensität der Qualen beschrieben, da manche Seelen nur mit den Füßen im Feuer stehen.

Doch auch in Hinblick auf die Funktion des Feuers unterscheiden sich die Texte deutlich. In der Vision des Sunniulf hat der Feuerfluss eine klar strafende Funktion, da er jene Seelen trifft, die von der schmalen Brücke stürzen. Auch in der *Visio Pauli* steht der Strafaspekt im Vordergrund, wobei die Tiefe der Versenkung im Feuer je nach Art des begangenen Vergehens variiert (vgl. *Visio Pauli Apostoli*, 31 [Arnhem]: 139). In der *Visio in vigilia omnium sanctorum* hingegen wird ausdrücklich betont, dass alle Seelen in das Feuer eintreten müssen und dass dieses Feuer als *ignis purgatorius* primär eine reinigende Funktion erfüllt. Die unterschiedliche Tiefe der Versenkung im Feuer visualisiert hier nicht die Schwere der individuellen Schuld, sondern den Fortschritt des Läuterungsprozesses. Nach vollzogener Reinigung können die Seelen den Aufstieg auf den Berg beginnen und schließlich das Paradies erreichen.

Der Berg bildet eine klare Gegenüberstellung des positiv konnotierten Oben und des negativ besetzten, strafenden Unten. Die vertikale Raumordnung lässt die Jenseitsräume als gegensätzliche Orte erscheinen, die mit Himmel und Hölle assoziiert werden können (vgl. Benz 2018: 271). Doch auch in Jenseitsvisionen ist das Bild des Berges als Ort der Kontrastierung von Paradies und Strafen keineswegs ungewöhnlich (vgl. Easting 2007: 80). In der *Visio in vigilia omnium sanctorum* beginnen die Seelen ihren Aufenthalt im Jenseits am untersten Ort des Berges, im brennenden *ignis purgatorius* und besteigen anschließend den Berg. Die *Visio* beschreibt zwar nicht explizit, wie die Seelen vom Reinigungsfeuer ins Paradies gelangen, der Aufstieg wird jedoch impliziert. Einerseits ist er als natürliche Art der Fortbewegung durch die Abwesenheit einer alternativen Bewegungsbeschreibung die wahrscheinlichste Art der Ortsveränderung. Andererseits deutet das Vorhandensein eines Raumes vor dem Paradies darauf hin, dass die Seelen den Weg von unten nach oben stufenweise zurücklegen müssen. Dieser Aufstiegs lässt die Bergspitze gerade durch die Gliederung in zunehmend angenehme Räume als erstrebenswert erscheinen. Die Seele des Mönchs wird vom Engel unmittelbar auf die Spitze des Berges getragen und umgeht somit den Warteraum vor dem

Eintritt ins eigentliche Paradies. Damit markiert der Berg nicht nur eine räumliche, sondern auch ordnende Grenze.

Das reinigende Feuer ist in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* ein vorübergehender Reinigungsraum, dem ausnahmslos alle Seelen nach dem Tod unterworfen sind und der keine ewige Verdammnis vorsieht. In Kombination mit der Abwesenheit einer Hölle, impliziert die Beschreibung eine mögliche Erlösung aller Seelen. In der räumlichen Verortung am Fuß des Berges wird die Notwendigkeit zur Läuterung sichtbar, die durch das reinigende Feuer graduell vollzogen wird. Dabei nehmen die Qualen kontinuierlich ab, bis die Seelen den Aufstieg in höhere jenseitige Bereiche beginnen können.

4.2.3) Das Paradies

Das Paradies ist der dritte in der Vision erwähnte Ort und befindet sich auf der Spitze des Berges.¹⁷ Es ist von einer Mauer umgeben, innerhalb derer sich eine Wiese befindet. Dort ruhen sich die Seelen, die frisch aus dem Fegefeuer kommen, auf Betten aus. Der Ort ist durch Blumen geschmückt, die Duft verströmen, und von engelsgleicher Musik erfüllt (vgl. *ac si essent ibi organa angelorum* Z. 37), während ein Mahl vorbereitet wird.

Durch seine Lage am höchsten Punkt des Berges bildet das Paradies einen klaren Gegenpol zum Fegefeuer am Fuß des Berges. Die Reise vom Feuerfluss zum Paradies konstituiert einen räumlichen wie metaphorischen Aufstieg, bei dem die Seelen durch die Reinigung im Fegefeuer ohne das Gewicht der Sünden den Weg zu Gott antreten können (vgl. Bärsch 2004: 35). Als letzte Hürde vor dem Eintritt ins Paradies treffen sie jedoch auf eine Mauer, die das Paradies umgibt (vgl. Z. 39). Wie eine Burg hält sie all jene fern, die noch nicht würdig sind, ins Paradies eingelassen zu werden (vgl. Silke Winst 2018: 180). Mittellose Seelen drängen sich um das Paradies und betteln, können sich selbst aber nicht helfen. Diese Mauer markiert eine klare Grenze zwischen den bereits Erlösten und jenen, die sich noch in einem Zustand des Wartens befinden, und visualisiert damit die Spannung zwischen Nähe zum Heil und fortbestehendem Ausschluss.

Im Unterschied zu den vorigen Jenseitsräumen ist das Paradies für die Seele des Mönchs körperlich erfahrbar. Sie kann den Duft der Blumen wahrnehmen und die engelsgleiche Musik hören. Wäre dies nicht der Fall, hätten sich im Text nicht

¹⁷ Rein sprachlich kann nicht entschieden werden, ob es sich um denselben Berg oder einen anderen handelt. Da es aber keine Hinweise auf weitere Berge gibt und die Vorstellung von einem Berg insbesondere in Bezug auf das Oben – Unten Schema schlüssiger ist, wird von einem Berg ausgegangen.

beschrieben werden können, zumal sie auch der Engel in seine Ausführungen nicht erwähnt. Dies ist das erste und einzige Mal in der Vision, dass Eindrücke geschildert werden, die nicht rein visueller Natur sind und die nicht durch Erläuterungen des Engels vermittelt werden. Die Seele taucht an der Stelle zum ersten Mal in ihre Umgebung ein. Der wohlriechende Blumenduft dient als Marker des Guten und Gott-Nahen, im Gegensatz zum Gestank der Hölle, wie er für den Jenseitsdiskurs typisch ist (vgl. Easting 2007: 77, vgl. Greg. M. dial. 4,37). Zwar fehlen in dieser Vision die Beschreibung der Hölle und somit das negative Gegenelement, doch die Lieblichkeit des Ortes wird durch die Erwähnung des Duftes dennoch unterstrichen. Der liebe Gesang stammt auffälligerweise nicht von Engeln, wenngleich die Musik als engelsgleich (Z. 37) beschrieben wird und die Chöre der Engel sprichwörtlich wie gattungstypisch anzunehmen gewesen wären (vgl. *Visio Pauli Apostoli*). Im gesamten Text wird jedoch nur ein einziger Engel, nämlich der Begleiter der Seele, erwähnt. Statt Engelschören stimmen in der *Visio* die vom Fegefeuer erlösten Seelen (*que modo exierunt de penis ignei fluminis* Z. 44.) den Gesang an. Weder der Wortlaut des Liedes noch andere Gespräche im Paradies werden wiedergegeben. Dennoch lässt die Erwähnung des Klanges das Paradies als einen sensorisch wahrnehmbaren Raum erscheinen. Im Gegensatz dazu steht der transzendenten Himmel zu Beginn der *Visio*. Dort konnte die Seele das Geschehen nur aus der Ferne optisch wahrnehmen und das Gesprochene nicht hören, weshalb der Engel auch erklären musste was gesprochen wurde.

Ein Mahl (*prandium*) wird für die Seelen vorbereitet, die eben erst dem Fegefeuer entstiegen sind. Dieses spielt auf das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl in Mt.22,1-14 an, das in kürzerer Form auch in Lk.14,16-24¹⁸ erzählt wird. Das Gleichnis für das Himmelreich erzählt von einem König, der die Hochzeit seines Sohnes vorbereitet. Als die Gäste die Einladung verschmähen, schickt er seine Diener erneut aus, um ihnen mitzuteilen, dass das Mahl bereits vorbereitet sei (vgl. Mt.22,4). Als sie nicht kommen, bestraft er sie und lädt alle Menschen auf der Straße zur Hochzeitsfeier ein. Als der König einen Mann ohne Hochzeitsgewand sieht, lässt er ihn fesseln und in die Finsternis werfen. Craig Keener (2009: 517-522) erklärt die Parabel in etwa wie folgt: Der König ist Gott, der Sohn Jesus, die ursprünglichen Gäste das Volk Israel, die neu Eingeladenen sind bis dahin nichtgläubige Heiden, die eingeladen werden in Gottes Gemeinschaft zu sein und das Seelenheil zu genießen. Die *Visio* betont mit dieser

¹⁸ Allerdings ist keineswegs gesichert, dass es sich bei den beiden Evangelisten um dasselbe Gleichnis handelt. Für genauere Ausführungen siehe Keener 2009: 517.

Anspielung erneut, dass sich die schlussendliche Erlösung auf alle Menschen bezieht, die die Einladung nur annehmen. Ähnlich ist die Botschaft der ebenfalls anzitierten Stelle in Jesaia (vgl. Jes.25,6-8). Auch dort heißt es, dass Gott ein Mahl für alle Völker (*omnibus populis* Jes.25,6) bereiten wird und den Tod für immer beseitigen wird (Jes.25,8). Die *dignitates* der *Visio* sind also all jene Hochzeitsgäste, die die Einladung des Herrn angenommen haben und sich als würdig erwiesen in der Gemeinschaft zu sein. Gleichzeitig ist das Mahl, von dem die Seelen speisen (*sederent et comederent* Z. 39), ein weiteres körperliches, sinnlich erfahrbares Element, das Leiblichkeit voraussetzt.

Die Seelen legen sich gleich nach ihrer Ankunft im Paradies auf Betten, die auf der Wiese für sie bereitstehen, was das Konzept des Ruhens versinnbildlicht. Schon Augustinus schreibt, die Seelen der Gerechten würden nach ihrem Tod ruhen, bevor die Endzeit anbricht (vgl. Augustinus *de civitate dei* 13, 8). Hugo von St. Victor erwähnt ebenfalls eine Ruhestätte, an der die Seelen den Jüngsten Tag erwarten, nachdem sie durch das Fegefeuer gereinigt wurden¹⁹ (vgl. Odon Lottin 1960: 59-60). Auch in der *Visio* wird dieser Aspekt des nach der Reinigung durch das Fegefeuer und dem Aufstieg auf den Berg deutlich.

Durch die Beschreibung als Wiese mit duftenden Blumen, kann das in der *Visio* beschriebene Paradies am ehesten mit dem irdischen Paradies aus Genesis (vgl. Gen. 2,8-2,20) und dem Hohelied (vgl. Hld. 4,12-4,16 und 5,1) assoziiert werden. Im Mittelalter gibt es zwar eine allgemeine Tendenz sich das Paradies eher als himmlisches Jerusalem, denn als Garten vorzustellen (vgl. Muessig & Putter 2007: 3), doch davon scheint die Darstellung der *Visio* nicht betroffen zu sein. Einzig die Erwähnung von Edelsteinen und Perlen, mit denen die Wiese umgeben ist (Z. 35), könnte als marginaler Hinweis auf den Einfluss der Paradiesesvorstellung als himmlisches Jerusalem gewertet werden, das seinerseits mit einer Mauer aus Edelsteinen und Perlen umschlossen ist (vgl. Off.21-22). Die Kostbarkeiten betonen jedoch vorrangig den Reichtum und Überfluss des Ortes, ohne dass eine klare Anspielung auf die himmlische Stadt gegeben wird. Gerade die Perle trägt auch den symbolischen Wert der Vollkommenheit (vgl. Butzer, Jacob 2008 „Perle“: 467) und wird auch biblisch mit Vortrefflichkeit und Kostbarkeit in Verbindung gebracht (vgl. Spr. 31,10 und Mt. 13,46).

¹⁹ Bei ihm ist das Fegefeuer jedoch den Erretteten vorbehalten, aber auch die Heiligen müssen in seiner Theorie durch das Fegefeuer gereinigt werden. Die Gottlosen wiederum werden bei ihm direkt in die Hölle gerissen.

Die Festlegung, dass alle Seelen im selben Alter seien (*omnes unius etatis* Z. 37), verweist auf die Vorstellung, dass die Seelen beim Wiedererlangen ihres Leibes im besten Alter, meist um 30 Jahre zurückkehren (vgl. Augustinus *de civitate dei* 22, 15). Als Grund führt Augustinus an der Stelle einerseits auf, dass Christus in ebendiesem Alter in den Himmel aufstieg, wobei sein Körper diese Form beibehalten hätte und alle anderen Körper würden nach diesem ausgerichtet werden. Dabei bezieht er sich auf Eph. 4,13.²⁰ In der *Visio* werden die Seelen entweder bereits in diesem idealen Alter dargestellt oder symbolisch durch ihren jugendlichen Körper repräsentiert. Die Darstellung der Seelen im selben Alter stellt einen direkten Bezug zum Reich Gottes und dem Paradies her und unterstreicht die Einheit der Erlösten.

Das Paradies in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* bildet geografisch, wie auch sinnbildlich den Höhepunkt der jenseitigen Reise und steht als räumlich und metaphorisch höchster Punkt im klaren Kontrast zum Fegefeuer am Fuß des Berges. Durch seine sinnlich erfahrbare Ausgestaltung mit Duft, Musik, Ruhe und Mahlzeit, werden körperlich wahrnehmbare Belohnungen in Aussicht gestellt. Gleichzeitig wird die Nähe zu Gott, symbolisch durch das gemeinsame Mahl dargestellt, und der Zustand der Erlösung greifbar, während die umgebende Mauer die Grenze zwischen Erlösten und Wartenden markiert.

4.2.4) Der Raum vor dem Paradies als eigenständiger Strafort

Der Text unterscheidet neben Himmel, Fegefeuer und Paradies einen dritten Ort, der offenbar außerhalb dieser Räume liegt und sich unmittelbar in der Umgebung des Paradieses befindet. Dabei handelt es sich um den Ort, der sich in unmittelbarer Umgebung des Paradieses befindet. In diesem Raum leiden die Seelen Hunger und Durst. Eine unvorstellbar große Schar Bettler (*multitudo mendicorum quantam nullus hominum estimare posset* Z. 39) hält sich dort auf. Doch sie betteln vergeblich, denn ihre Bitten bleiben unbeantwortet.

Der Hunger der bettelnden Seelen ist in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* nicht nur wörtlich, sondern auch metaphorisch als Ausdruck geistlicher Bedürftigkeit zu verstehen. Zwar leiden die Seelen physisch an Hunger und Durst, doch erhält dieser Mangel seine eigentliche Bedeutung erst durch die unmittelbare Nähe zum Paradies, aus

²⁰ In Eph. 4,13 heißt es *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi* (bis wir alle in die Einheit des Glaubens und die Erkenntnis des Sohns Gottes gelangen, zu einem vollkommenen Menschen zum Maß der Erfüllung des Alters.).

dem sie ausgeschlossen bleiben. Hunger und Durst fungieren hier als sichtbare Zeichen der Trennung von der Gemeinschaft Gottes und stehen damit in einer langen biblischen Tradition, in der beide Motive sowohl physische Entbehrung als auch Gottesferne bezeichnen. (vgl. Ryken, Leland et al. 1998 „Hunger“, Dictionary of Biblical Imagery). Besonders im Alten Testament erscheinen Hunger und die Gefahr einer Hungersnot als häufige Motive, die vielfältige symbolische Bedeutung tragen könne. Teils fungieren sie als Strafe für die Abkehr von Gott (vgl. Deut. 28, 47-48; Is. 5,12-13; Hos. 2,2-3), teils als Prüfung oder Mittel zur Stärkung des Glaubens (vgl. Richter 15:18; Ps. 107; Jer. 14, 1-7). Im Neuen Testament betrifft Hunger zunächst die Armen und die Anhänger Jesu, denen Sättigung verheißen wird, wobei Nahrung und Wasser zugleich als geistliche Erfüllung gedeutet werden (vgl. Mt. 5,6; Joh. 4,7-15; Joh. 6,35). Die Befriedigung von Hunger und Durst wird nicht nur in der diesseitigen Welt, sondern auch ausdrücklich als Trost der Gläubigen im Jenseits angekündigt. Die Verheißung, dass die Diener Gottes im Jenseits, weder Hunger noch Durst leiden müssen (vgl. Off. 7,16), macht deutlich, dass die Überwindung dieser Bedürfnisse auch an die Gemeinschaft mit Gott gebunden ist.

Vor diesem Hintergrund erscheint der Hunger der Seelen vor dem Paradies weniger als bloß körperlicher Mangel, denn als metaphorischer Ausdruck ihrer Trennung von der Gemeinschaft Gottes und ihres Ausschlusses vom Heil, das sich im Paradies bereits unmittelbar vor ihnen befindet. Während die würdigen Seelen im Paradies am Mahl teilhaben und damit Fülle, Gemeinschaft und göttliche Nähe erfahren, bleiben die bettelnden Seelen auf Mangel und Bedürftigkeit begrenzt. Ihr Hunger markiert weniger eine aktive körperliche Strafe als den Entzug der Belohnung und verbildlicht den Zustand noch nicht erlöst zu sein.

Einen vergleichbaren Jenseitsraum, wo Seelen Hunger und Durst leiden und vor den Mauern eines erstrebenswerten Ortes verweilen, findet sich auch in der Visionsliteratur. Die *Visio Tnugdali* beschreibt so den ersten Raum des Himmels (vgl. *Visio Tnugdali* 15,5). Dort ist die Aufenthaltsdauer in diesem Jenseitsraum jedoch klar begrenzt und alle Seelen treten anschließend durch ein Tor in den nächsten Ort ein (vgl. *Visio Tnugdali* 15,5). In der *Visio in vigilia omnium sanctorum* hingegen gibt es keinen Hinweis auf einen automatischen Übergang ins Paradies oder die Möglichkeit, durch bestimmte Handlungen den Eintritt erreichen zu können. Vielmehr betont der begleitende Engel ausdrücklich, dass allein die Hilfe der Lebenden den Zugang zum Paradies eröffnen (vgl. Z. 51). Einzig die Hilfe der Lebenden kann den Seelen den Eintritt erleichtern, wie der Engel betont (vgl. Z. 51). Damit stellt sich die Frage nach der Schuld dieser Seelen.

Was hat dazu geführt, dass sie zwar nahe am Heil stehen, aber trotzdem vom Eintritt ins Paradies ausgeschlossen bleiben?

Der Engel erklärt, dass die dort befindlichen Seelen in ihrem Leben zu wenig Gutes getan hätten, weil sie ihre Familie zu sehr geliebt hätten.²¹ Diese Begründung knüpft an die neutestamentliche Forderung radikaler Nachfolge an, insbesondere an Lk. 14,26, wo verlangt wird, Vater, Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar das Leben selbst hintanzustellen, um ein Jünger Jesu zu sein. Die Sünde der Seelen besteht demnach nicht in aktiver Gottlosigkeit, sondern in einer falschen Prioritätensetzung, bei der die Liebe zur eigenen Familie die Hinwendung zu Gott und den Nächsten überdeckte. Diese übermäßige Liebe habe sie von guten Taten abgehalten. Das vom Engel genannte, unterlassene *bonum* wird zunächst nicht weiter spezifiziert und könnte prinzipiell verschiedene fromme Werke, wie Gebete, Almosen, Fasten oder die Stiftung von Messfeiern betreffen. Doch die Gegenüberstellung der bettelnden Seelen außerhalb des Paradieses mit dem Mahl der Seelen innerhalb der Mauern, unterstreicht den Zusammenhang zwischen unterlassenen Gaben der Nächstenliebe und gegenwärtiger Bedürftigkeit. Der Hunger der Seelen deutet somit darauf hin, dass neben einer generell schlechten Priorisierung der Familie, insbesondere unterlassene Almosen die Kritik an ihrem Lebenswandel ist. Im Sinne der gerechten Bestrafung für ihr Verhalten müssen sie die Konsequenzen ihrer versäumten Taten am eigenen Leib nachvollziehen. Die Verbindung von Reichtum, unterlassener Barmherzigkeit und jenseitiger Konsequenz ist bereits biblisch vielfach belegt. Besonders prägnant und auch heute bekannt ist Jesus' Wort, dass es so wahrscheinlich sei, dass ein Reicher ins Paradies komme, wie ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe (Lk. 18,24-25). Zahlreiche weitere Stellen verheißen den Armen einen Platz im Reich Gottes, während Reichtum eine spirituelle Gefahr darstellt.²²

Dieses Motiv findet sich auch in der zuvor erwähnten *Visio Tnugdali*, wo Seelen im ersten Himmelsraum Hunger und Durst leiden, weil sie den Armen zu Lebzeiten nichts gegeben haben (vgl. *Visio Tnugdali* 15,9). Dort wird ausdrücklich betont, dass die dort befindlichen Seelen durchaus grundsätzlich gottesfürchtige Menschen waren, die jedoch in der konkreten Nächstenliebe versagten. In beiden Visionen wird diese Gruppe weder den Verdammten noch den bereits Erlösten zugeordnet, sondern befindet sich in einem Zustand des Wartens, der von Mangel geprägt ist, bevor die Seelen den erstrebenswerten

²¹ Diese Sünde als Ursache der geringen Gottesliebe erinnert an Lk. 14,26, man solle Vater, Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar das Leben geringachten, um ein Jünger Jesu sein zu können.

²² vgl. Lk. 6,24-25 (im Gegensatz zur Seligpreisung der Armen Lk. 6,20-21) und Parallelen in den Mt. 6,19-24 und Mk.10,23-25.

nächsten Raum betreten. Während in der *Visio Tnugdali* der Übergang in den nächsten Raum zeitlich festgelegt ist, bleibt er in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* abhängig vom Eingreifen der Lebenden (vgl. Z. 50).

Trotz ihrer Verfehlung werden diese Seelen nicht als endgültig verloren dargestellt. Ihre Nähe zum Paradies und die Möglichkeit, durch Fürbitte und gute Werke der Lebenden unterstützt zu werden, weisen sie klar als Teil der Geretteten aus. Die Strafe besteht nicht in körperlicher Züchtigung oder dämonischer Qual, sondern im Ausschluss von der paradiesischen Gemeinschaft und im Bewusstsein der eigenen Bedürftigkeit.

In diesem Zusammenhang gewinnt das Gleichnis des Weltgerichts (Mt. 25,31-46) besondere Bedeutung. Dort erklärt Christus, die Menschen würden in zwei Gruppen unterteilt werden. In jene, die Gutes getan haben und jene, die es unterlassen haben. Die *Visio* überträgt dieses Prinzip jedoch nicht auf das endzeitliche Gericht, sondern auf den Zustand des Interims. Dabei werden die Guten, wie im Gleichnis (vgl. Mt. 25,34)²³, belohnt, indem sie das von Gott vorbereitete Reich in Besitz nehmen und somit das ewige Leben erhalten (vgl. Mt. 25,46). Die Schlechten – oder (noch) zu wenig Guten – müssen in der *Visio* vor dem Paradies verharren. Im oben genannten biblischen Gleichnis wird diese Gruppe der Menschen als verflucht bezeichnet (Mt. 25,41) und in das ewige Feuer gesandt und in Ewigkeit bestraft (Mt. 25,46). Da es in der *Visio* nicht um endgültige Verdammnis geht, kann auf das Motiv des ewigen Höllenfeuers verzichtet werden. Stattdessen wird ein Raum geschaffen, in dem Hoffnung auf Erlösung besteht und in dem die Verantwortung der Lebenden für die Toten besonders deutlich hervortritt.

Das vergebliche Betteln der Seelen unterstreicht ihre eigene Ohnmacht. Sie können ihre Situation aus eigener Kraft nicht mehr verändern. Dadurch und sprachlich auch durch die Anrede der Brüder (Z. 57) richtet sich der Appell an die Lebenden, deren gute Werke und Fürbitten für die Verstorbenen entscheidend werden. Gute Taten und Almosen sind eng mit Totengedenken und der Hilfe für die Seelen der Verstorbenen verbunden (vgl. Bärsch 2004: 128). In der *Visio* ermöglichen sie den Seelen das Paradies zu betreten. Die Taten eines Lebenden können demnach unterlassene Taten eines Verstorbenen aufwiegen. Diese Vorstellung entspricht prinzipiell den Vorstellungen der Zeit, wobei sie sich üblicherweise auf die Seelen bezieht, die gerade im Fegefeuer sind

²³ *tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt venite benedicti Patris mei possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi* (Dann wird der König denen zu seiner Rechten sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, empfangt das Reich als Erbe, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist! Mt. 25,34 EÜ).

(vgl. Bärsch 2004: 31). Das *ignis purgatorius* ist in der *Visio in vigilia omnium sanctorum* aber dezidiert mit dem Feuerfluss gleichgesetzt, wo der Prozess der Reinigung nicht beeinflusst werden kann und von allen Seelen nach dem Tod vollzogen werden muss. Die Seelen, denen geholfen werden muss, sind hier ungewöhnlicherweise die Bettler vor dem Paradies. Hier geht es demnach nicht so sehr darum, den Seelen dabei zu helfen das Fegefeuer möglichst rasch zu verlassen, sondern vielmehr darum, ihnen den Zugang zum Paradies zu ermöglichen.

Der Raum zwischen Paradies und Feuerfluss übernimmt teilweise Funktionen des Fegefeuers, ohne jedoch selbst als Straf- oder Reinigungsort im engeren Sinne zu erscheinen. Er bietet einen Aufenthaltsort für jene Seelen, deren Reinigung schon abgeschlossen ist, die es jedoch nicht würdig sind, das Paradies zu betreten. Sie leiden unter ihrer Mittellosigkeit als Konsequenz ihres unzureichenden Verhaltens auf Erden. Dennoch kann der Raum nicht als höllischer Strafort verstanden werden, denn er ist nicht ewig, da die Lebenden den Seelen durch ihre Taten durchaus Eintritt ins Paradies erkaufen können. Ebenso wenig scheint die Strafe der Armut den sonst imaginierten Höllenstrafen in ihrer Intensität nahe zu kommen. Es ist vielmehr ein Raum des Wartens, des Entzugs der Belohnung, der am ehesten den Vorstellungen des jüdischen Scheol oder der antiken Schattenwelt entspricht, in der die Seelen im Finsternen umherirren (vgl. Dinzelsbacher 1999: 128).

Die *Visio* ordnet die Jenseitsräume neu und durchmischt ihre Funktionen. Insgesamt kann eine Verschiebung der Funktionen der verschiedenen Jenseitsräume hin zu einer optimistischen Sichtweise beobachtet werden. Denn dieser Jenseitsvorstellung nach ist niemand für ewig verdammt und alle Seelen haben die Möglichkeit ins Paradies zu kommen, indem sie sich selbst auf Erden entsprechend verhalten oder ihnen zuliebe von Angehörigen gute Werke verrichtet werden.

4.3) Erzählmechanismen

Der Bericht der Jenseitsvision nutzt eine Reihe verschiedener Strategien, um die Erzählung einerseits zu strukturieren und andererseits authentisch wirken zu lassen.

4.3.1) Strukturierung

Ein Problem, vor dem Jenseitserzählungen allgemein stehen, ist die Tatsache, dass sie einen ewigen und somit zeitlosen Raum beschreiben, den sie für die menschliche

Vorstellung zeitlich strukturiert und somit auch räumlich darstellen müssen. Denn Raum und Zeit hängen in unserer Wahrnehmung unweigerlich zusammen. Zudem muss das rein seelische Erleben in einer Art Körperlichkeit dargestellt werden, da für uns als körperliche Wesen wiederum das Körperlose unvorstellbar ist. Um das Unbeschreiblich zu beschreiben, bedienen sich die Erzähler der Geschichten verschiedener Erzähltechniken.

Erstens strukturieren Bewegungen und Ortswechsel die Berichte von Jenseitsvisionen den Jenseitsraum (vgl. Benz 2013: 5). Durch das Fortschreiten der Erzählung, nehmen die Figuren unterschiedliche Räume wahr, die somit in unserer Vorstellung räumlich und zeitlich verortet werden. Diesen Mechanismus kann man mehr oder weniger ausgeprägt bei allen Jenseitsvisionen beobachten, beginnend mit der biblischen Apokalypse über die antiken und spätantiken Vertreter der Textgattung, wie die Petrus Apokalypse und die Paulus Apokalypse und schließlich auch bei mittelalterlichen Visionen, wie zum Beispiel der *Visio Baronti* (vgl. Benz 2013: 144). Zusätzlich werden die Räume oft sehr klar strukturiert und präzise lokalisiert und beschrieben (vgl. Benz 2013: 5). Ein gutes Beispiel hierfür ist die Paulus Apokalypse, die im Mittelalter weit verbreitet war (Benz 2013: 6). Darin wird das Jenseits mithilfe von Einteilungen in Ost- West und den vier Paradiesflüssen, sowie detaillierteren Unterteilungen strukturiert (vgl. Benz 2013: 126 vgl. *Visio Pauli Apostoli* [Arnhem] 23, s.121 und 25-28, s.127-129). In der *Visio in vigilia omnium sanctorum* fallen die Beschreibungen der Orte verhältnismäßig knapp aus und die Bewegung der Seele ist in der *Visio* minimal. Sie wird vom Engel von einem Ort zum anderen getragen, durchwandert nicht, wie die Protagonisten der meisten Jenseitsvisionen (vgl. Dinzelbacher 1989: 32), die verschiedenen Räume. Dennoch werden die Ortswechsel durch den Engel räumlich vorgestellt und strukturieren in Kombination mit sprachlichen Mitteln den Text.

Zweitens wird ein demonstrativer Dialog zwischen Engel und Seele als strukturierendes Element angewendet. Auch diese Erzähltechnik kommt in Jenseitsvisionen regelmäßig zum Einsatz (vgl. Martha Himmelfarb 1983: 45-47; Benz 2013: 5). Es handelt sich um ein Gespräch zwischen dem Visionär und seinem Begleitengel, das mit Demonstrativpronomen Bezug auf das Gesehene nimmt. In den Reisen in die Hölle, die Himmelfarb untersuchte, werden üblicherweise die Pronomen *hic* oder *iste* verwendet (1983: 45). Was der Jenseitsreisende wahrnimmt, wird zum Ausgangspunkt einer Frage oder eines Gesprächs. Diese Dialoge dienen neben der Ausdeutung des Beschriebenen gemeinsam mit den räumlichen Bewegungen auch zur

Strukturierung der Erzählung. Wie in der *Visio* deutlich wird, bedarf die Seele – und auch die Leser*innen – der Erklärungen des Engels, ohne die einige Stellen unverständlich wären.²⁴ In der *Visio in vigilia omnium sanctorum*, beginnt dieses Gespräch dreimal mit einem *domine mi, quid est hoc?* (Mein Herr, was bedeutet das? Z. 13, 27, 41). Dabei folgt diese Frage jedes Mal der Beschreibung einer neuen Szene und ruft die prompte Antwort des Engels hervor, die mit *noli timere* (Z. 14, 28) beginnt und dann Schritt für Schritt auflöst, was die Seele gerade gesehen hat. Dabei werden, wie bereits angedeutet, stets Demonstrativpronomen angewendet, um auf das Gesehene zu verweisen.

Bei der Ausdeutung des ersten Raumes, des Himmels, nutzt der Engel durchgängig eine Form von *ille*. Bei der Erklärung des Fegefeuers und des Paradieses nutzt er *iste*. Die Entgegenstellung von *iste* und *ille* und natürlich sämtlichen deklinierten Formen davon erzeugt einen Eindruck von Nähe oder Unmittelbarkeit einerseits und Ferne und Erhabenheit andererseits. Durch die Verwendung von *ille* wird ein Eindruck größerer räumlicher, wie auch spiritueller Entfernung vom Himmel erzeugt (vgl. Kapitel 4.2.1). Der Himmel kann als gänzlich eigene Sphäre gedeutet werden, welche die Seele des Mönchs nur von der *secreta parte celi* (Z. 7) aus betrachten kann.

Innerhalb des demonstrativen Dialogs gibt es sich wiederholende Elemente, die gerade durch die Wiederholung die Struktur verstärken und durch einen Bruch mit Erwartungen einen Effekt erzielen. Eines der sich wiederholenden Elemente ist die oben bereits erwähnte Frage der Seele *domine mi, quid est hoc?* (Z. 13, 27, 41). Die Frage wird durch die Seele des Mönchs immer anschließend an die Beschreibung der Szene gestellt. Dadurch markiert sie den Abschluss der Beschreibung und den Beginn der Ausdeutung. Auch die Antwort des Engels beginnt in den ersten beiden Jenseitsräumen erst immer *noli timere* (Z. 14, 28). Im Paradies schließlich folgt auf die immer gleiche Frage der Seele, keine Aufforderung mehr, sich nicht zu fürchten, sondern nur mehr ein *ego dicam tibi secretum visionis* (Ich werde dir das Geheimnis der Vision sagen Z. 42), bevor er die Frage beantwortet. Warum lässt er das nun schon erwartete *noli timere* aus? Einerseits hebt die Änderung die Szene von den vorherigen ab und betont sie. Andererseits würde der Anblick des Paradieses im Gegensatz zur transzendenten Szene im Himmel und zu

²⁴ Dies trifft auf mehrere Textstellen zu. Als Beispiel sei die Himmelsszene genannt, in welcher der König, die Königin und die Menschenschar erst durch die Erläuterungen des Engels klar als die gemeinten Akteure definiert werden und ihre Taten in Beziehung gesetzt werden. Erst mit dem Wissen, dass es sich bei der Schar um die Heiligen handelt, die dem Herrn Dank erweisen, kann die Bedeutung der Szene innerhalb der *Visio*, aber auch für die reale Welt erschlossen werden.

den Qualen des Fegefeuers, wenn auch wenig graphisch dargestellt, wenig Furcht hervorrufen.

Neben den Ortswechseln und dem demonstrativen Dialog dient die Rahmenhandlung als drittes Strukturelement der Visio. Sie setzt den Ort und die Zeit der Handlung fest und bietet einen Ausgangspunkt für die Erzählung. Die Erzählung beginnt während der Vigil zu Allerheiligen in Rom und endet am Allerheiligentag. Die Jenseitsreise spielt sich somit innerhalb einer Nacht ab. Die Rahmenhandlung unterbricht die zudem einmal Vision und erzählt in einer Einblendung, was in der Zwischenzeit auf der Erde passiert. Dadurch gibt sie dem Geschehen im Jenseits einen engeren Rahmen und situiert die Danksagung der Heiligen auf den Vorabend zum Allerheiligenfest. Gleichzeitig wird der erste Teil der Vision auf einen kurzen Zeitraum von höchstens ein paar Stunden begrenzt. In der Einblendung selbst erfahren die Leser*innen, dass der Körper der Seele während der Jenseitsreise tot auf der Welt zurückblieb. Denn als die Brüder den Körper vor dem Altar finden, erkennen sie nicht, dass er tot ist (*non cognoverunt esse mortum* (Z. 23). Im Umkehrschluss bedeutet das, dass der Mönch zu dem Zeitpunkt tot ist, was zu Beginn der Vision nicht eindeutig ist. Sein Sterbeprozess wird nicht ausdrücklich erwähnt. Es muss vermutet werden, dass der Text den Tod im Sinne der Trennung von Körper und Seele zur seelischen Entrückung ins Jenseits voraussetzt. Denn es heißt lediglich, der Mönch sei am Altar der Maria vom Schlaf übermannt worden und eingeschlafen (*obdormivit* Z. 5). Trotz seines Todes ist klar, dass der Mönch wieder erwachen wird, wie neben der Textsorte an sich auch der Hinweis des Engels kurz vor der Einblendung (*ego indico tibi visionem* Z. 28) ankündigt. Die Einblendung des Geschehens auf der Welt stellt die Beziehung zum Diesseitigen wieder her und deutet dadurch an, dass der Aufenthalt im Jenseits bald zu Ende sein würde. Doch der Engel bringt die Seele im Jenseits zu einem weiteren Ort. Nachdem die Seele auch das Paradies und die Menschen davor gesehen hat, schickt ihn der Engel zurück in seinen Körper. Die Rahmenhandlung nimmt den Erzählstrang wieder auf und verortet die Handlung wieder in der diesseitigen Welt, wodurch die Aufforderungen in der predigtartigen Ansprache am Ende des Textes noch näher an der Lebensrealität der Mönche rückt. Somit ist wahrscheinlich, dass das Ende des Textes direkt an die Hörerschaft gerichtet wurde.

Wie wir gesehen haben, strukturieren Rahmenhandlung, Ortswechsel und demonstrative Dialoge den Bericht der Jenseitsvision. Die Ortswechsel gliedern das Jenseits räumlich, der demonstrative Dialog strukturiert ihn erzähltechnisch und die

Rahmenhandlung gibt einen zeitlichen Rahmen – alles spielt sich innerhalb einer Nacht ab.

4.3.2) Authentifizierung

Die *Visio* bedient sich einer Vielzahl von Authentifizierungsstrategien, um ihren Wahrheitsanspruch zu legitimieren und sich gegen den Verdacht subjektiver Einbildung abzusichern. Das ist in diesem Fall insbesondere deshalb wichtig, da der Text Wahrheitsanspruch auf neue religiöse Aspekte erhebt, die weder biblisch noch durch päpstliche Dekrete anerkannt waren.

Eine zentrale Bedeutung kommt diesbezüglich einer Reihe autoritativer Instanzen zu. Dies beginnt in der *Visio* damit, dass der Visionär ein Mönch ist und somit selbst eine relative religiöse Autorität hat. Dadurch wirkt seine Entrückung weniger zufällig. Durch die namentliche Erwähnung des Marienaltars (Z. 5, 21) und die Entrückung der Seele des davor eingeschlafenen Mönchs wird die Rolle der heiligen Maria als Vermittlerin nahegelegt. Wie die Himmelsszene anschließend zeigt, ist sie eine der einflussreichsten Figuren des Himmels (Z. 7-20), was diesen Eindruck noch plausibler erscheinen lässt. Um hervorzuheben, dass die Interpretation des Geschauten durch keine Missverständnisse des Mönchs durcheinandergebracht werden, wird die Auslegung der *Visio* gänzlich einem Engel in den Mund gelegt. Durch die direkte Rede des Engels wird zudem ein Eindruck von Unmittelbarkeit erzeugt. Doch auch die als real angenommenen Mitbrüder dienen als Zeugen des Geschehens. Sie bemerken in der kurz eingeblendeten Szene der Rahmenhandlung den am Boden liegenden Mönch und tragen ihn zu Bett (Z. 23). Als größere Gruppe Geistlicher bestätigt ihr Handeln die Behauptung, die Seele des Mönchs sei im Jenseits gewesen, selbst wenn sie nicht bemerken, dass der Mönch tot war (Z. 23). Doch zum Schluss wird die größtmögliche religiöse Autorität der diesseitigen Welt ins Feld geführt. Der Papst selbst wird über die *Visio* informiert und ruft sogleich eine Synode zusammen (Z. 54-56). Er schenkt dem Mönch also nicht nur Glauben, sondern handelt auch sofort danach. Schließlich befiehlt er den Bischöfen die *Visio* zu verbreiten und eine Gedächtnisfeier zu Ehren aller Verstorbenen zu machen (Z. 56) und führt laut der *Visio* somit das Fest Allerseelen ein²⁵.

Die Nennung des Papstes mit dem Namen Bonifatius (Z. 49)²⁶ trägt dazu bei, den Eindruck einer klaren historischen Verortung zu erzeugen. Dadurch erscheint die *Visio*

²⁵ Zur Einführung des Allerseelengedächtnisses siehe Kapitel Allerseelen 4.4.2.

²⁶ Zur Identität des Papstes siehe Kapitel 4.4.1.

zeitlich fixierbar und in einen konkreten historischen Zusammenhang eingebettet. Entsprechend wird auch der Ort der Handlung mit der Formulierung *in urbe Roma* (Z. 1) eindeutig bestimmt. Diese gezielte Verankerung in Zeit und Raum verstärkt die Wahrnehmung der *Visio* als Bericht über ein tatsächlich stattgefundenes historisches Ereignis.

Als weitere autoritative Instanz sind in diesem Zusammenhang auch die Bibel und die kirchlichen Lehre verbreiteten Jenseitsvorstellungen zu nennen. Indem die *Visio* auf zahlreiche biblische Verse anspielt oder sie direkt zitiert, erscheint sie eng mit biblischen Inhalten verbunden. Darüber hinaus werden die neuen Inhalte, wie die Menschengruppen vor den verschlossenen Toren des Paradieses, gezielt mit üblichen Jenseitsvorstellungen verknüpft (vgl. Z. 34-47) und so für die Rezipienten anschlussfähig gemacht.

Ein weiterer Mechanismus, der im Kontrast zur Autorität der zuvor Genannten steht, ist die Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmung. Sie beruht auf einem Topos, der sich durch die Beschreibung aller Jenseitsräume zieht, nämlich der Unzählbarkeit, ja der unvorstellbaren Anzahl der dort befindlichen Seelen. Sowohl die Anzahl der Heiligen im Himmel (vgl. Z. 7), wie auch die Schar der Seelen im Feuerfluss (vgl. Z. 25), die Seelen im Paradies (vgl. Z. 38) als auch jene außerhalb der Paradiesesmauern (vgl. Z. 39) werden als unzählbar beschrieben. Dabei wird teils auf biblische Vergleiche zurückgegriffen, wie etwa in Satz 7 der Vergleich mit dem Sand des Meeres und den Sternen am Himmel (vgl. Gen. 22, 17; Ps. 146, 4; Jer. 33, 22; Hebr. 11, 12.). Es wird nicht nur implizit durch den Bezug zu Psalm 146, sondern auch ausdrücklich im folgenden Satz hervorgehoben, dass allein Gott die Zahl der Erwählten kenne. Im Kontrast dazu wird in 38 und 39 betont, dass kein Mensch die Zahl der Seelen auch nur schätzen kann. Gottes Wissen über die Zahl der Erwählten steht im Gegensatz zur menschlichen Unfähigkeit dies wahrzunehmen. So vermittelt letztlich die Beschreibung der Seelen als unzählbar nicht nur, dass es offenbar sehr viele sind, sondern hebt die Unbeschreibbarkeit des jenseitigen Ortes hervor. Die Rede von der Unzählbarkeit dient somit als Ausdrucksmittel für die Transzendenz des Jenseits und die Unerfassbarkeit des Göttlichen und betont die Grenzen menschlicher Erkenntnis. Denn es erklärt, warum selbst Visionen des Jenseits keine genaueren Angaben geben, und entschuldigt präventiv mögliche

Die in diesem Kapitel beschriebenen erzähltechnischen Elemente der *Visio* zielen darauf ab, ein Höchstmaß an Glaubhaftigkeit zu erlangen. Voraussetzung dafür ist zunächst eine gute Verständlichkeit des Berichts, was aufgrund der inhärenten

Schwierigkeiten von Jenseitserzählungen eine Reihe strukturierender Elemente erforderlich macht. In der *Visio* treten dabei insbesondere drei Elemente hervor. Erstens die Ortswechsel, die dazu beitragen, einen zeitlosen Raum anschaulich darzustellen. Zweitens wiederkehrende Formulierungen, die hier in einen demonstrativen Dialog eingebettet sind und klar signalisieren, dass ein neuer Abschnitt beginnt. Drittens schließlich die Rahmenhandlung, die der *Visio* einen zeitlichen und räumlichen Kontext gibt. Um hohe Glaubhaftigkeit zu erlangen, genügt es jedoch nicht, den Text lediglich verständlich zu gestalten. Der Text stützt sich dafür auf eine ganze Reihe höherer Autoritäten, die von den Mitbrüdern des Mönchs bis hin zum Papst und der heiligen Maria selbst reichen, deren Vermittlung durch die Nähe am Marienaltar zumindest angedeutet wird. Darüber hinaus tragen die Anbindung an anerkannte religiöse Lehren und die Festlegung eines konkreten Ortes und der Nennung des Papstnamens dazu bei, die *Visio* durch die vermeintliche historische Verortung authentisch erscheinen zu lassen.

4.4) Liturgische und memoriale Zielsetzung der *Visio*

Während Jenseitsvisionen häufig vordergründig ein detailliertes Bild des Jenseits entwerfen, sind sie gerade im Mittelalter zugleich häufig als handlungsorientierte Texte zu verstehen, die konkrete Auswirkungen auf die Lebenspraxis der Visionär*innen entfalten (vgl. Dinzelbacher 1989: 2). Auch die *Visio in vigilia omnium sanctorum* verfolgt eine pragmatische Zielsetzung: Sie zielt einerseits darauf ab die theologische Fundierung des Allerheiligenfestes zu stärken und andererseits wirbt sie für ein eigenständiges Gedenken der Verstorbenen und damit für die Etablierung eines Allerseelentages.

4.4.1) Allerheiligen

Der Text beginnt mit einer expliziten Absichtserklärung *ad comparandam veritatem festivitatis omnium sanctorum*. Ziel ist es also, den Wahrheitsgehalt und die Legitimation des Festes Allerheiligen zu belegen. Das geschieht durch ein „Wunder in der Stadt Rom“ (Z. 1), bei dem es sich konkret um die Vision eines Mönchs handelt, die als Beglaubigung des Festes fungiert. Bereits in der ersten Sequenz der Vision, die im Himmel angesiedelt ist, wird diese Absicht aufgegriffen. Dort wird beschrieben, wie eine große Schar Heiliger, von Maria angeführt, zum König geführt wird, dessen Füße sie küssen und dem sie eine Matutin darbringen. Der begleitende Engel erklärt der Seele des Mönchs, es handle sich dabei um *omnes sancti sancteque* (alle heiligen Frauen und

Männer Z. 16), die ihrem Erlöser für die Ehre des gemeinsamen Festes dankten, das die Menschen auf Erden feiern. Das Allerheiligenfest wird also explizit als Akt der Verehrung der Heiligen ausgewiesen.

Besonderes Gewicht legt der Text auf die Universalität des Festes. Bereits in der Beschreibung der Heiligenschar, welche die Seele gleich nach ihrer Ankunft im Himmel erblickt, wird diese hervorgehoben, indem Menschen aller Altersgruppen und Geschlechter genannt werden (*hominum et feminarum, iuvenum, senum, puellarum et puerorum* Z. 7). Alter und Geschlecht spielen keine Rolle, selbst Kinder können Teil der Gemeinschaft der Heiligen sein. Wie der Engel ausführt, sind sowohl die Heiligen gemeint, die bereits ein eigenes Gedenkfest haben, als auch jene, die noch keines haben (*qui habent festum in terra et qui non habent* Z. 16). Diese Aussage wird an späterer Stelle wiederholt, als der Engel der Seele den Auftrag erteilt, Papst Bonifatius von der Vision zu berichten. Er betont dadurch erneut, dass alle Heiligen, mit oder ohne eigenes Gedenkfest, im Allerheiligenfest geehrt werden (vgl. Z. 49). Durch diese doppelte Betonung werden beide Gruppen gleichgestellt und zu einer einheitlichen Gemeinschaft zusammengeführt.

Diese Inklusion aller Heiligen hat mehrere Implikationen. Einerseits erstickt sie jegliche mögliche Einwände im Keim, die gegen die Einbeziehung jener Heiligen sprechen, die (noch) kein eigenes Gedenkfest haben oder nicht offiziell zu Heiligen ernannt wurden. Andererseits bietet diese Inklusion aller Heiligen den Feiernden die Gewissheit, mit dem Allerheiligenfest tatsächlich niemanden auszulassen und allen Heiligen die gebührende Ehre gleichermaßen zu erweisen. Außerdem wird deutlich, dass eben nicht nur jene ohne Gedenkfest sich über diesen besonderen Tag zu ihren Ehren freuen, sondern auch jene, die bereits eines haben und für die Allerheiligen somit eine zusätzliche Ehrung ist. Die Formulierung *omnes sancti sancteque* (Z. 16) zeigt außerdem sehr deutlich, dass sowohl Männer als auch Frauen gemeint sind, indem sie auf das sonst für gemischte Gruppen übliche generische Maskulinum verzichtet. Die explizite Nennung beider Geschlechter hebt die Anwesenheit beider Gruppen hervor. Trotz der ansonsten unzählbaren Menschenmenge erhalten die Heiligen durch prominente Figuren wie Maria, die als Königin die Schar anführt, und Petrus, der im Priestergewand die Matutin leitet, ein Gesicht.

Die Dankbarkeit der Heiligen für das ihnen gewidmete Fest bestätigt dessen Bedeutung und legitimiert eine fortgesetzte Durchführung. Zwar wird im Text kein

unmittelbarer Nutzen beschrieben, den die Heiligen selbst aus der Feier ziehen, doch wird umso deutlicher der Gewinn für die Menschen hervorgehoben. Der Engel erklärt, die Heiligen würden Gott nicht nur danken, sondern auch dafür beten, dass er alle Menschen auf Erden rettet. Auf die Verehrung durch die Lebenden antworten sie also mit Fürsprache. Diese Beziehung zwischen irdischer Verehrung und himmlischer Intervention bildet ein zentrales Argument für die Feier des Allerheiligenfestes. Die Bedeutung des Allerheiligenfestes wird in der letzten längeren Rede des Engels unterstrichen, als dieser der Seele des Mönchs aufträgt, nach ihrer Rückkehr in den Körper Papst Bonifatius auszurichten, das Fest Allerheiligen in der gesamten Christenheit *firmiter* (Z. 49) zu feiern.

Bonifatius ist eine der wenigen Figuren der Visio, die namentlich genannt werden. Dennoch bleibt seine genaue Identifikation unklar. Insgesamt gab es neun Päpste mit diesem Namen, von denen sieben in der Zeit vor der Entstehungszeit des Manuskripts lebten (vgl. Peter Maxwell-Stuart 2006). Der Text selbst liefert recht wenige Hinweise auf seine Identität, außer, dass sich der Papst in Rom aufhielt, da sich die Rahmenhandlung der Vision dort abspielt (vgl. Z. 1). Aufgrund der engen Verbindung zur Einführung des Allerheiligenfestes liegt eine Identifikation mit Papst Bonifatius IV. (609-615) nahe. Er soll zu Beginn seiner Amtszeit (609 oder 610) das Pantheon in Rom der Jungfrau Maria und allen Märtyrern geweiht haben und somit zugleich das Fest Allerheiligen eingeführt haben (vgl. Schwaiger „Bonifatius IV. Papst“, Lexikon des Mittelalters und Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters). Alternativ wäre auch ein Papst denkbar, der mit der Einführung oder Förderung des Allerseelengedenkens in Rom in Verbindung steht. Da Allerseelen in Rom namentlich erst im 14. Jahrhundert eindeutig bezeugt ist, ist eine genaue Datierung der Einführung des Gedenktages nicht eindeutig festzulegen. Hinweise auf entsprechende Praktiken am Folgetag des Allerheiligenfestes gibt es allerdings bereits im frühen 13. Jahrhundert (vgl. Bärsch 2004: 133-134). In der Zeit zwischen der Amtszeit des Papst Bonifatius VII bis zum Jahr 985 und der des Papst Bonifatius VIII ab 1294 gab es jedoch keinen Papst Bonifatius und somit keinen, der der Entstehungszeit des Textes naheliegt (vgl. Maxwell-Stuart 2006: 52-105). Die Identifikation des Bonifatius muss letztlich also ungeklärt bleiben, wenngleich die Zuordnung zu Bonifatius IV am naheliegendsten erscheint. Denkbar ist auch, dass der Name Bonifatius gewählt wurde, um symbolische Assoziationen hervorzurufen. Eine Deutung des Namens, wenn sie auch etymologisch unzutreffend ist, als „Wohltäter“ (vgl. Meyers 1905 „*bonum facere*“, großes Konversationslexikon)

könnte die im Text mehrfach betonte Bedeutung guter Taten für die Aufnahme ins Paradies zusätzlich unterstreichen.

Zur Zeit der Abfassung der Handschrift bestand das Allerheiligenfest bereits seit mehreren Jahrhunderten. Ein erstes Sammelfest für alle Heiligen ist für das 4. Jahrhundert in Antiochia bezeugt und wird bei Johannes Chrysostomos am achten Tag nach Pfingsten erwähnt (vgl. Balthasar Fischer „Allerheiligen“, Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1). In seiner frühen Form lag das Fest kurz nach der Osterzeit und vollzog die Auferstehung Christi durch den Übergang der Heiligen ins Jenseits nach (Fischer „Allerheiligen“, Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1). In der lateinischen Kirche setzt sich der Ritus im 7. Jahrhundert durch und nimmt seinen Ausgang in der Kirchweihe des Pantheons in Rom durch Papst Bonifatius IV (609-615) am 13. Mai (vgl. Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters). Der 13. Mai wurde damit auch zum neu festgelegten Datum für das Fest. Bonifatius IV ließ das Pantheon mit zahlreichen Marien- und Märtyrerreliquien ausstatten und machte es somit zugleich zu einem Wallfahrtsort (vgl. Schwaiger „Bonifatius IV. Papst“, Lexikon des Mittelalters).

Die spätere Verlegung des Festdatums auf den 1. November ist unterschiedlich erklärt worden. Fischer verweist auf ein irisches Fest für Maria und alle Märtyrer,²⁷ das um die Wende vom 8. und 9. Jahrhundert auf einen wichtigen keltischen Kalendertag, den keltischen Jahresbeginn, gelegt wurde (vgl. John Hennig 1949). Er meint, die lateinische Kirche hätte dann dieses Datum für das Allerheiligenfest übernommen. Hennig selbst sieht den Ursprung allerdings in der Erinnerung an die „oratory“ Gregors II. in der Peterskirche, die „to the saints of all parts oft he world“ auf den 1. November gelegt worden (vgl. Hennig 1949: 50-51). Schnitzler schließlich führt den pragmatischen Grund an, die Ernährung der Pilger sei im Herbst einfacher gewesen, weshalb das Fest vom Frühjahr auf den Herbst verlegt wurde (vgl. Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters). Möglicherweise wirkten auch mehrere der angeführten Gründe zusammen. Eine abschließende Klärung der Gründe für die Verlegung des Datums ist nicht möglich. Unbestritten ist jedoch, dass das Fest seine Bedeutung insbesondere der engen Verschränkung mit dem gut fünf Jahrhunderte später eingeführten Allerseelen zu

²⁷ vgl. hierzu den Eintrag in das Martyrology of Tallaght Acta Sanctorum (1931), lxviii, 200 zit. nach Hennig 1949: 49 *'Communis sollemnitas omnium sanctorum et uirginum Hiberniae et Britanniae et totius Europae et specialiter in honorem Sancti Martini episcopi* (ein gemeinsames Fest aller Heiligen und Jungfrauen Irlands und Britanniens und ganz Europas und besonders in Ehren des Bischofs Sankt Martin).

verdanken hat (vgl. Fischer „Allerheiligen“, Lexikon für Theologie und Kirche, Schnitzler „Allerheiligen“, Lexikon des Mittelalters, und Bärsch 2004: 104).

Allerheiligen als Fest „aller in Christus Vollendeten“ steht dabei in einem deutlichen Kontrast zu jenen Seelen, die sich noch im Zustand der Läuterung befinden (vgl. Fischer „Allerheiligen“, Lexikon für Theologie und Kirche). Gerade diese Spannung ist es, die dem Fest eine neue Bedeutungsebene verleiht. Die Vision macht explizit, dass diejenigen, die die Heiligen ehren, auf deren Fürsprache und das eigene Seelenheil hoffen dürfen. Diese Vorstellung bildet zugleich die Brücke zum Allerseelengedenken, das im Text ebenfalls beworben wird. Nicht zuletzt wegen der engen Verknüpfung der beiden Feste richtet sich die *Visio* nicht nur an die Verehrung der bereits Vollendeten, sondern auch an die Verantwortung der Lebenden gegenüber den noch nicht Erlösten.

4.4.2) Allerseelen

Das zweite, weniger explizit angekündigte, aber nicht minder zentrale Ziel des Textes ist die Etablierung eines Gedenktages für alle gläubigen Verstorbenen. Dieser Aspekt tritt erst im letzten Viertel der *Visio* hervor, als der Engel die Seele des Mönchs anweist, Papst Bonifatius nach der Rückkehr in den Körper zu berichten, dass nicht nur Allerheiligen intensiv gefeiert werden solle, sondern dass am Folgetag auch ein Gedenktag für alle gläubigen Verstorbenen einzurichten sei (vgl. Z. 50). Gemeint sind dabei ausdrücklich sowohl jene Verstorbenen, die noch Freunde auf Erden haben, als auch jene, die niemanden zurückgelassen haben, der ihnen helfen könnte. Damit greift der Text die verbreitete mittelalterliche Vorstellung auf, dass die Lebenden durch Gebete, Messen und Almosen Einfluss auf das Schicksal der Toten nehmen können (vgl. Bärsch 2004: 36).

Gerade die explizite Einbeziehung derjenigen, die keine noch lebenden Freunde oder Verwandte haben, ist bemerkenswert. Denn üblicherweise war die Fürsorge für Verstorbene Aufgabe der Familien und deren sozialen Netzwerken (vgl. Augustinus Enchiridion 110, vgl. Bärsch 2004: 36). Dem entgegen schafft der Text eine übergeordnete Gemeinschaft der Gläubigen, die füreinander Verantwortung übernimmt ungeachtet dessen, ob sie einander kennen. Die Idee wird sprachlich durch die Wiederholung des Verbs *porrigere* (reichen, entgegenstrecken) gestützt. Bereits in der Szene, in der der Bereich vor den Mauern des Paradieses beschrieben wird, heißt es, dass niemand den hungernden Seelen etwas reicht (*porrigibat* Z. 40), wobei die Anspielung auf Matthäus 7,7-11 die Wirkung verstärkt. Dort verheißt Jesus im Zuge der Bergpredigt, wer bittet, dem werde gegeben (vgl. Mat. 7,7). Für die Seelen vor dem Paradies trifft das

aber nicht mehr zu. Denn sie haben zu wenig Gutes getan (vgl. Z. 45). Im Auftrag zur Einführung von Allerseelen heißt es nun, manche hätten keine Freunde, *qui eis porrigebant manum* (Z. 50). Während sich das *porrigere* in der ersten Szene vornehmlich auf die Almosen bezieht, die sich die Seelen von jenen im Paradies erhoffen, verdeutlicht die Ergänzung von *manum* (Z. 50) in der Aufforderung zur Einführung des Gedenktages, dass es nicht um bloßes Geben in materiellem Sinn geht, sondern um helfendes Eingreifen insgesamt. Bezieht man die Stelle auf Iob 8,20 (*nec porriget manum malignis*), erklärt sich, warum ihnen nicht geholfen wird, indem sie mit den *malignis* gleichgesetzt werden. Wirft man einen Blick zurück auf die Szene vor den Mauern des Paradieses, scheint im *nullus eis porrigebant quicquam* (Z. 40) auch die fehlende Unterstützung der Menschen auf Erden mitgemeint zu sein. Der Gedenktag Allerseelen soll genau diese fehlende Hilfe kompensieren, denn der Engel verspricht ausdrücklich, dass die Bettler *in gloriam* eingehen werden, wenn Papst Bonifatius den Auftrag ausführe. Die gemeinschaftlichen Gebete und Messfeiern der Christenheit reichen demnach aus, um die Seelen aus ihrem leidvollen Zustand vor den Mauern des Paradieses zu erlösen. Dass es in der *gloria* des Paradieses weder Hunger noch Durst gibt, kontrastiert den Zustand der Bedürftigkeit und unterstreicht die Notwendigkeit, diese Leiden durch das Totengedenken aufzuheben.

Die Bedeutung von Allerseelen wird im abschließenden Teil des Textes nochmals stärker betont. Mit *fratres mei* (Z. 57) richtet sich der Text direkt an die Mönche und spitzt sich so auf konkrete Handlungsfolgen zu, indem in einem predigtähnlichen Modell in wenigen Sätzen erklärt wird, was aus der Vision mitgenommen werden soll. Zwar wird zunächst betont, dass die Verehrung der Heiligen deren Fürbitte nach sich zieht, doch der Fokus verschiebt sich rasch auf die Seelen, die *in penis consistunt* (Z. 58). Diese werden ausdrücklich mit den eigenen Eltern und Vorfahren identifiziert (vgl. *ipsi nos nutrierunt* Z. 59), die zwar ihre Kinder liebten, Gott jedoch nicht in gleichem Maße (vgl. Z. 60) und deshalb bestraft werden. Gerade aus dieser engen Bindung ergibt sich nun eine moralische Verpflichtung der Lebenden. So wie sie Hilfe empfangen, müssen sie jetzt ihrerseits helfen (Z. 61-62). Zugleich wird ein Modell entworfen, bei dem, wie in einer Art Generationenvertrag, jenen, die den Verstorbenen beistehen, später Unterstützung zugesagt wird (vgl. Z. 64, vgl. Bärsch 2004: 35). Diese „Solidargemeinschaft zwischen Lebenden und Toten“, wie sie Le Goff (1991: 22) nennt, die gegenseitige Abhängigkeit und Unterstützung ist es, die das christliche Totengedenken im Mittelalter auszeichnet.

Die Forderung nach einem gemeinsamen Gedenktag für alle Verstorbenen fügt sich in eine längere Entwicklung des christlichen Totengedenkens ein. Zwar ist die Erinnerung an die Toten keine christliche Neuerung (vgl. Bärsch 2004: 18-19), doch erst mit der Ausbildung differenzierter Jenseitsvorstellungen, insbesondere der Vorstellung eines reinigenden Zwischenzustandes, meist im Fegefeuer, gewinnt das Gebet für die Toten eine neue Dringlichkeit. Seit Augustinus galt es als wirksam, den Verstorbenen durch Messopfer und Almosen Erleichterung zu verschaffen (vgl. Augustinus Enchiridion 110) und spätestens die Veröffentlichung der Dialoge Gregors des Großen festigte durch die Jenseitsvisionen des vierten Buchs (vgl. Greg. M. dial. 4) die Notwendigkeit den Verstorbenen zu helfen (vgl. Bärsch 2004: 33). Gregor I. erwähnt in seinen Dialogen nicht nur das *ignis purgatorius* (vgl. Greg. M. dial. 4,41), sondern unterstreicht auch, dass den Seelen geholfen werden könne, wenn nur freigebig Almosen gespendet werden und gebetet wird (vgl. Greg. M. dial. 4,42). Am hilfreichsten aber seien Messfeiern durch das eucharistische Opfer (vgl. Greg. M. dial. 4,57). Da die Seelen der Verstorbenen sich selbst nicht helfen können, kommt es zunehmend zu Gebetsbünden und Verbrüderungen, um das Beten füreinander zu organisieren (vgl. Bärsch 2004: 36). Durch die ständig steigende Zahl der Verstorbenen, derer man gedenken muss, entwickelten sich ab dem 9. Jahrhundert ein Bedürfnis nach kollektiven Gedenkformen (vgl. Bärsch 2004: 48). Diese Praxis dehnte sich im 11. und 12. Jahrhundert immer weiter aus und brachte im Benediktinerorden Cluny die besondere Feier am 2. November hervor (vgl. Bärsch 2004: 65). Denn die Gemeinschaft der *cluniacensis ecclesia*, zu der auch die Verstorbenen gehörten (vgl. Dietrich Poeck 1998: 223), legte aus Glauben an eine baldige Wiederkunft Christi, besonderen Fokus auf das Totengedächtnis (vgl. Bärsch 2004: 69). Regelmäßige Gebete und Messen sowie Armenspeisungen an jedem Jahrestag eines Verstorbenen sollten das Seelenheil der Mitglieder der Kirche sichern (vgl. Greg. M. dial. 4,57). Aufgrund der schieren Menge und wohl auch aus finanziellen Gründen führte Abt Odilo (994-1049) schließlich den Gedenktag Allerseelen ein (vgl. Bärsch 2004: 89). Dies geht aus dem *decretum Odilonis* im *liber tramitis*, einer Abschrift der cluniazensischen Consuetudines hervor (vgl. *liber tram.* I, 26, 138), wo die Einführung des Gedenktags durch Odilo unter Zustimmung aller cluniazensischer Brüder am 1. November festgehalten wird (vgl. Peter Dinter 1980: XXIV). Das genaue Jahr der Einführung des Festes kann nicht gesichert festgelegt werden. Sicher ist, dass es unter Odilo in Cluny eingeführt wurde und sich von dort aus auch dank eines Dekrets weiterverbreitete und von den Tochterklöstern übernommen wurde (vgl. *liber tram.* I, 26, 138). Ein Gedenktag

am Tag nach Allerheiligen wurde in Rom bereits im frühen 13. vielleicht sogar im 12. Jahrhundert anerkannt (vgl. Bärsch 2004: 133-134). Obwohl der Name des Fests in Rom erst im 14. Jahrhundert bezeugt ist, gibt es im Ordinarius, der während des Pontifikats Innozenz III. entstand, Hinweise darauf, dass entsprechende Totengedenken betrieben wurden (vgl. Bärsch 2004: 134).

Vor diesem historischen Hintergrund lässt sich die *Visio in vigilia omnium sanctorum* als Text verstehen, der diesen Prozess nicht nur widerspiegelt, sondern aktiv vorantreibt. Auch wenn die konkrete historische Einführung von Allerseelen nicht mit einem Papst Bonifatius in Verbindung gebracht werden kann, formuliert der Text doch mit Nachdruck den Wunsch nach einem solchen Gedenktag, den es im Rom der Entstehungszeit des Textes bereits gegeben haben soll. Allerseelen erscheint dabei als notwendige Ergänzung zu Allerheiligen. Während das Fest der Heiligen auf die Fürsprache der bereits Erlösten zielt, richtet sich Allerseelen an jene, die noch auf Hilfe angewiesen sind. Zugleich richtet es sich auch an die Lebenden selbst, deren eigenes Seelenheil untrennbar mit diesem Handeln verknüpft ist.

Die Analyse des Textes hat gezeigt, dass die *Visio in vigilia omnium sanctorum* weniger daran interessiert ist, eine genaue Beschreibung des Jenseits zu bieten, als vielmehr die beiden Feste Allerheiligen und Allerseelen zu propagieren. Während Allerheiligen bereits in den ersten Sätzen explizit benannt und alsbald legitimiert wird, folgt die Forderung nach einem Gedenktag für alle gläubigen Verstorbenen erst im Anschluss an die Vision, die die Feier von Allerseelen sowohl für das Seelenheil der Verstorbenen als auch für das eigene Seelenheil als notwendig ausweist. Wer den Seelen der gläubigen Verstorbenen hilft, kann seinerseits auf künftige Hilfe hoffen. Ebenso kommt die Feier des Allerheiligenfestes durch die erhofften Fürbitten der Heiligen dem eigenen Seelenheil zugute.

5) Das Zusammenwirken der Texte im Kontext des Codex

Wie in Kapitel 4.4 gezeigt, verfolgt die *Visio in vigilia omnium sanctorum* nicht nur das Ziel, das Fest Allerheiligen zu bekräftigen, sondern insbesondere auch die Verbreitung des Allerseelengedenkens voranzutreiben. Beiden Feste sind liturgisch eng miteinander verbunden und bilden auch in einer inneren Logik eine Einheit. Denn die Verehrung der Heiligen gilt nicht ausschließlich deren Lob und Ehre, sondern ist zugleich auf einen konkreten Nutzen für die Gläubigen ausgerichtet: Durch die Feier des Allerheiligentages erhoffen sich die Menschen die Fürsprache der Heiligen für ihre eigenes Seelenheil. Diese Fürsprache beschränkt sich jedoch nicht auf die Betenden selbst, sondern kann auch zugunsten anderer, insbesondere verstorbener Seelen, wirken.

Gerade im Kontext des Allerseelengedenkens kommt diesem Aspekt besondere Bedeutung zu. Die Fürbitte der Heiligen ergänzt die an Allerseelen verrichteten Messfeiern, Gebete und Almosenspenden, die darauf abzielen, den Seelen der Verstorbenen den Eintritt ins Paradies zu ermöglichen. Die Praxis der Fürbitte folgt dabei einer hierarchischen Logik, in der eine sozial und geistlich höherstehende Person für eine schwächere, von Strafen bedrohte Seele einschreitet (vgl. Auffarth 2002: 170). Je größer die angenommene Nähe zu Gott, desto wirksamer erscheint die Fürsprache. Dieser Umstand erklärt nicht nur die enorme Bedeutung der klösterlichen Rolle in der Sorge um die Toten (vgl. Bärsch 2004: 80), sondern auch den Wunsch besonders einflussreiche Fürbitter zu gewinnen.

Neben der Sicherheit und Kontinuität, die es also bot, seinen Namen in einem der klösterlichen *libri vitae* (Bücher des Lebens), also Namenslisten stehen zu haben, mithilfe derer der Toten regelmäßig gedacht wurde (vgl. Bärsch 2004: 80), spielte somit auch die moralische und geistliche Qualität der Fürbitter eine zentrale Rolle (vgl. Auffarth 2002: 170). Die gottgefällige Lebensweise und das beständige Gebet der Mönche verliehen ihren Fürbitten vor dem Hintergrund dieser Vorstellung ein besonderes Gewicht.

Die Heiligen stehen an der Spitze dieser Hierarchie. Als Perfektion der frommen Lebensweise oder durch das Martyrium von ihren Sünden gereinigt (vgl. Tertullian, *De resurrectione mortuorum* 43), stehen sie Gott besonders nah. Diese Nähe ist nicht nur im übertragenen Sinn, sondern auch räumlich zu denken, da die Heiligen sich bereits im Himmel bei Gott befinden (vgl. Auffarth 2002: 143-157). Innerhalb dieser Ordnung nimmt Maria eine herausragende Stellung ein. Wie im folgenden Kapitel gezeigt werden

soll, steht sie auf der imaginären Leiter zu Gott diesem besonders nah, weil sie nicht nur den Sohn Gottes geboren hat, sondern zugleich als Inbegriff eines gottesfürchtigen und keuschen Lebens gilt.

Dass Maria in der Zeit, in der sich das Allerseelengedenken zunehmend verbreitet, im Volksglauben, aber auch in der Theologie an Bedeutung gewinnt (vgl. Susanne Spreckelmeier 2019: 175-176), mag zufällig erscheinen. Unabhängig davon, ob diese Entwicklungen kausal miteinander verknüpft sind oder nur parallel verlaufen, zeugt die Anordnung und Überlieferung des ersten Teils des Codex 580 mit den beiden eingeschobenen Texten davon, dass diese Glaubensinhalte als zusammengehörig oder sich gegenseitig verstärkend wahrgenommen wurden. Mit der Einführung des Allerseelenfestes im 12. Jahrhundert beginnen sich Marienverehrung und Totengedenken zunehmend zu verschränken (vgl. Spreckelmeier 2019: 190). Die herausragende Rolle Mariens als Fürbitterin der Seelen findet ihren Ausdruck unter anderem in der Jahrhunderte späteren Erweiterung des *Ave Maria* um die Bitte „und bitte für uns Sünder jetzt und in der Stunde unseres Todes“.

Die ersten vier Texte des Codex, die eine in sich geschlossene Einheit bilden, heben durch die Interpolation der *Visio* und des *Transitus Mariae* in das übliche Zweiergespann Prolog und Evangelium, die besondere Rolle Mariens hervor. Ihre Bedeutung als würdige und höchst wirksame Fürbitterin speist sich aus mehreren miteinander verwobenen Aspekten, die im Folgenden aus der Beziehung der Texte untereinander herausgearbeitet werden.

5.1.) Das textuelle Umfeld

Die *Visio in vigilia omnium sanctorum* wurde gemeinsam mit dem nachfolgenden *Transitus Mariae* zwischen dem Prolog und dem Lukasevangelium eingebunden. Der an der Stelle ungewöhnliche Einschub beeinflusst die Wahrnehmung des nachfolgenden Evangeliums.

5.1.1) Der Prolog

Der Prolog, der dem Lukasevangelium vorangestellt ist, steht an erster Stelle des Codex (1r - 3r) und steht somit direkt vor der *Visio*. Der Text ist einspaltig überliefert und lässt mit großen Zeilenabständen und beidseitig breiten leeren Flächen Platz für Glossen. Die ersten beiden Wörter des Texts (*lucas nacione*) sind mit dekorativen abwechselnd roten

und blauen Buchstaben ineinander verschlungen hervorgehoben. Der Text endet mit einem *explicit*.

Dieser Prolog mit dem *incipit Lucas natione antiochensis arte medicus* wurde häufig fälschlicherweise Hieronymus zugeschrieben (vgl. zum Beispiel diesen Druck aus dem frühen 17. Jahrhundert (Nicolaus de Lyra 1603: 337 Spalte 663). Der Prolog wird öfters als monarchianisch bezeichnet, da er keine Unterscheidung zwischen Gott und Jesus zuzulassen scheint (vgl. H. Riedlinger „Bibel, h. Vorreden und Kanonfragen“, Lexikon des Mittelalters) und wurde erst auf eine Entstehungszeit auf das zweite bis dritte Jahrhundert datiert (vgl. John Chapman 1906: 335). Der Prolog wird auf Chapmans Analyse hin heute meist mit dem im vierten Jahrhundert lebenden Priscillian als Autor in Verbindung gebracht (vgl. Chapman 1906; vgl. Mark Edwards „monarchian prologues“, The Oxford Dictionary of the Christian Church). Die Handschrift dieses Textes ist bis auf einige Umstellungen von Wörtern und die Auslassung des *Syrus* zu Beginn, identisch mit dem in der Patrologia Latina angeführten Text (vgl. PL 30, Sp.643-644). Die in einem Katalog des frühen 20. Jahrhunderts angeführte Identifikation des Autors mit Sedulius Scotus konnte nicht bestätigt werden (vgl. Pfeiffer, Černík o.j.: 529).

Inhaltlich gibt der Text zunächst vor allem biographische Angaben zum Leben des Evangelisten. So sei Lukas etwa Arzt gewesen (vgl. Kol. 4,14) und im Alter von 74 Jahren in Bithynien gestorben. Lukas habe sein Evangelium zeitlich nach Matthäus und Markus geschrieben und dabei vor allem die griechischen Gläubigen im Sinne gehabt, um sie von Irrlehren fernzuhalten. Der Prolog betont zwei Aspekte des Lukasevangeliums besonders. Erstens, dass Lukas die Erzählung, die Matthäus und Markus begonnen haben, vervollständige, was insbesondere die ausführliche Erzählung der Geburtsgeschichte betrifft. Lukas verfolgt den Stammbaum Christi zurück bis zu Adam und hebt so die Abstammung von Gott neben der offensichtlichen göttlichen Seite auch über die menschliche Seite hervor. Und zweitens, dass Lukas auch die Apostelgeschichte schrieb. Durch sie hat er die Zahl der Apostel nach dem Abfallen des Judas wieder auf 12 vervollständigt, indem der Paulus nach seiner Bekehrung als Apostel bezeichnet. Charakterisierend für den Text ist der Abschnitt *introitum recurrentis in deum generationis ammissee indisparabilis dei* (vgl. C. fol. 2v), der durch die Betonung des untrennbaren Gottes (*indisparabilis dei*) eine monarchianische Sichtweise zu propagieren scheint. Gleichzeitig behauptet der Text, dass alles und somit auch jeder Sünder wieder zu Gott zurückkehrt.

5.1.2) *Transitus Mariae*

Der auf die *Visio* folgende Text berichtet über die Aufnahme Mariens in den Himmel. Der allgemeine Eindruck der Schrift ähnelt jenem der *Visio* sehr. Sie ist wie die *Visio* in zwei Spalten und engem Zeilenabstand geschrieben. Es gibt keine Rubrizierungen und kein *incipit* oder *explicit*. Stattdessen endet der Text wie die *Visio* mit einem *amen*. Trotz der ähnlichen Wirkung auf den ersten Blick, handelt es sich hier um keinen der beiden Schreiber der *Visio*. Im *Transitus Mariae* kommen teils gänzlich andere Abkürzungszeichen vor.²⁸ Im Gegensatz zum ebenfalls eingeschobenen Text der *Visio* wird der *Transitus Mariae* in keinem der Kataloge, die den Codex 580 anführen, erwähnt (vgl. Pfeiffer, Černík o.J. 528-530; vgl. Fragment eines Kataloges o.J. N.193).

Der *Transitus Mariae* gehört zu einer Gruppe von Texten, die über Marias Tod und Aufnahme im Himmel berichten und bereits kurz nach ihrem Erscheinen durch das *decretum Gelasianum* als apokryph gekennzeichnet wurden (vgl. Spreckelmeier 2019 :130). Trotzdem verbreiteten sich die *Transitus Mariae* Texte stark und erlangten durch seine Verwendung in Verbindung mit dem *Assumptio* Fest, heute bekannt als Mariä Himmelfahrt, große Bekanntheit (vgl. Spreckelmeier 2019: 125). Heute ist er uns in mehreren Überlieferungstraditionen bekannt. Der hier überlieferte Text dürfte zur Gruppe der B-Texte gehörten, wobei es sich bei dieser Handschrift um eine Zusammenfassung oder stark gekürzte Fassung handelt. Der erste *Transitus Mariae* B Text wird zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert datiert (vgl. Spreckelmeier 2019: 130). Als Autor nennt der Text selbst *Mellitus*, der durch einen Abgleich mit längeren Textvarianten als Bischof Melito von Sardes identifiziert werden kann (vgl. Monika Haibach-Reinisch 1962: 88). Diese Autorenangabe sollte wohl ursprünglich die Authentizität des Textes bestätigen, dürfte jedoch pseudepigraphisch sein, da Melito von Sardes im 2. Jahrhundert lebte (Spreckelmeier 2019: 126), was sich mit der Datierung des Textes nicht übereinstimmen lässt.

Inhaltlich knüpft der Text an Joh. 19.26-27 an, kehrt jedoch die Reihenfolge um, sodass zuerst die Mutter dem Jünger anvertraut wird. Sie lebt dann in seiner Obhut am Ölberg, während der Apostel predigend umherzieht. Im zweiten Jahr aber wird Maria aus Sehnsucht nach ihrem Sohn schwermütig, ein Engel erscheint, bringt ihr einen Palmzweig aus dem Paradies und kündigt ihren nahenden Tod an. Auf ihre Bitte hin werden alle Apostel durch ein Wunder mit fliegenden Wolken zu ihr gebracht. Maria bittet den zuerst

²⁸ Das umgedrehte c für con beispielsweise kommt bei keinem der anderen Schreiber vor.

erscheinenden Johannes um Schutz für ihren Körper, da sie befürchtet, ihr Leichnam könne von den Juden verbrannt werden. Während alle außer Maria und den Aposteln in einen Schlaf verfallen, erscheint auch Christus und nimmt ihr die Angst vor dem Tod, indem er ihr den Empfang durch die Engel verspricht. Nach ihrem Tod nimmt der Engel Michael ihre Seele auf. Die Apostel sollen sie bestatten und am dritten Tag auf Christus warten. Der Leichenzug wird durch misstrauische Juden gestört und deren Hohepriester möchte die Bahre umwerfen. Doch da verdorrt seine Hand und bleibt an die Bahre geklebt und die Menschen werden von den Engeln mit Blindheit geschlagen. Erst nach einem Bekenntnis zu Jesus kann der Hohepriester seine Hand wieder von der Bahre lösen. Er erhält den Palmzweig, mit dem er jene, die sich zu Christus bekennen von der Blindheit erlösen kann, während jene, die es nicht tun, sterben. Maria wird unterdessen begraben. Am dritten Tag erscheint Christus mit einer Heerschar von Engeln und lässt Maria in ihrem Körper auferstehen. Er übergibt sie dem Engel Michael und sie wird in einer Wolke mit den Engeln vor Gott gehoben. Die Apostel werden wieder an die Orte ihrer Bestimmung zurückgebracht, um die Wunder des Herrn zu erzählen.

5.1.3) Das Lukasevangelium

Der Beginn des nachfolgenden Lukasevangeliums ist optisch durch die in rot und blau gehaltenen Buchstaben des *implicit* hervorgehoben. Die Zunge des großen Q des *Quoniam quidem multi conati sunt* besteht aus einem lang gezogenen Fabelwesen. Die Buchstaben dieser ersten Worte sind abwechselnd rot und schwarz geschrieben. Der Text des Evangeliums steht in der Mitte der Seite, die Glossen rechts und links daneben, wobei noch reichlich Platz für Ergänzungen vorhanden ist. Mitunter sind auch Glossierungen zwischen die Zeilen geschrieben, an vereinzelt Stellen mit goldener Tinte (vgl. zum Beispiel *exiit edictum* (fol. 13v) und *invenietis infentem* (fol. 15r).

Das Lukasevangelium enthält neben dem Evangelium des Matthäus als einziges einen biblischen Bericht von der Geburt Jesu (vgl. Mt. 1,18-1,25), wobei jener des Lukasevangeliums deutlich umfangreicher gestaltet ist. Es beginnt er mit der Vorgeschichte, der Ankündigung der Geburt des Johannes und den damit verbundenen prophetischen Äußerungen (vgl. Lk. 1,17; Lk. 1,68-80). Die ersten beiden Kapiteln des Evangeliums haben zudem einen Fokus auf die Person der Maria, der in den anderen Evangelien deutlich weniger ausgeprägt ist. So enthält das Lukasevangelium den längsten anhaltenden Bericht von Maria (vgl. Jaroslav Pelikan 1996: 16). Es wird nicht nur von der Verkündung durch den Engel und ihrer Reaktion darauf erzählt (vgl. Lk. 1,26-1,38),

sondern gibt auch Einblicke darüber, wie sie fühlt und denkt und auf die Taten ihres Sohnes reagiert (vgl. Lk. 2,48 - 2,52). Diese Erzählungen legen einen Grundstein für die im Mittelalter ausgeprägte Marienverehrung.

5.2) Maria als ideale Fürbitterin

Die *Visio* macht deutlich, dass die Verehrung der Heiligen neben der gebührenden Ehrerweisung auch konkrete Gegenleistungen für das Seelenheil der verehrenden Person mit sich bringt. Aber nicht nur für das eigene Seelenheil, sondern auch für die Erlösung aller Menschen bitten die Heiligen (vgl. Z. 18). Dass verschiedene einzelne Heilige gezielt um Hilfe für einen Verstorbenen gebeten wurden, liegt dabei nahe. Besonders gern wandte man sich aber Maria zu, die wegen ihrer Nähe zu Gott als Fürbitterin perfekt geeignet war (vgl. Auffarth 2002: 170). Die Betonung Mariens in den Texten, sowie ihre Verbindung zu den Totengedenken soll im Folgenden ausgehend von der *Visio* ausgearbeitet werden.

5.2.1) Eine besondere Heilige

In der *Visio* wird Maria nur an zwei Stellen erwähnt. Als Inhaberin des Altars, an dem der Mönch einschläft und in der Szene im Himmel. Dort wird sie aus der Gruppe der anderen Heiligen hervorgehoben, was unter anderem durch die namentliche Nennung geschieht.

Im gesamten Text werden nur wenige Figuren namentlich genannt. Diese sind Maria und Petrus in der jenseitigen Welt und Papst Bonifatius in der diesseitigen Welt. Diese explizite Nennung hebt Maria und Petrus deutlich aus der ansonsten einheitlichen Schar der Heiligen hervor.

Über Petrus wird berichtet, dass er priesterliche Gewänder trägt und die Matutin, also das frühmorgendliche Gebet, beginnt. Außerdem wird er *princeps apostolorum*, der Anführer der Apostel, genannt, wobei es sich um eine gängige Bezeichnung für den Apostel handelt (vgl. DMLBS „princeps“ 4, c.). Beide Stellen betonen die leitende geistliche Stellung, die Petrus bereits in der biblischen Tradition einnimmt (vgl. Mt. 16,18-19; Joh. 21,15-19). Eine weitere mit Namen genannte Figur ist Bonifatius, der sich, wie alle Päpste, als Nachfolger des Petrus versteht. Er wird in der Rahmenhandlung der *Visio* genannt und soll Allerheiligen bekräftigen und Allerseelen einführen.²⁹ Bonifatius wird als aktueller Papst dargestellt. Durch die Nennung des Petrus im Himmel und des

²⁹ Mehr zu Bonifatius in Kapitel 2.6.

aktuellen Papstes auf Erden schlägt die *Visio* einen Bogen, der die Bedeutung der beiden Figuren hervorhebt und zugleich eine Legitimation des Letzteren darstellt.

Die dritte und für uns hier wichtigste namentlich genannte Person ist Maria. Ihr Name wird bereits in Zeile 5 erwähnt, als der Mönch an ihrem Altar einschläft (*cum adoravit altare quod confectum erat in honore sancte Marie, obdormivit*). Damit wird ihre Verehrung unmittelbar mit dem Einsetzen der Vision verknüpft. Zwar stellt der Text keinen explizit kausalen Zusammenhang her, doch die zeitliche Nähe der Ereignisse legt eine positive Verbindung nahe, denn der Mönch wird gerade im Moment des Gebets vor dem Marienaltar ins Jenseits entrückt. Die positive Konnotation wird zusätzlich durch die Beschreibung des Mönchs als *sanctus et iustus* (Z. 2) gestützt. Seine Frömmigkeit und seine Taten werden somit ausdrücklich bestätigt. Dass er in der Vision erneut Maria begegnet, verstärkt den Eindruck, dass die Verehrung im Text als wirkmächtig und theologisch gerechtfertigt dargestellt wird.

Die positive Darstellung der Marienanbetung der *Visio* fällt mit der historischen Zunahme ihrer Bedeutung zusammen. Insbesondere im 12. Jahrhundert nimmt die Marienverehrung in ihrem Wirkungsrahmen zu und differenziert sich weiter aus (vgl. Spreckelmeier 2019: 223). Zwar ist Marienfrömmigkeit bereits fest in der Kirche verankert, wie die Feier der Marienfeste Mariae Geburt, Empfängnis, Reinigung und Himmelfahrt zeigt (vgl. Walter Delius 1963: 149). Die Feier der Aufnahme Mariens in den Himmel ist ab dem 5. Jahrhundert in Jerusalem bezeugt und fand sich ab dem 7. Jahrhundert. auch Eingang in die römische Liturgie (vgl. Theodor Maas-Ewerd „Marienfeste“, Lexikon für Theologie und Kirche 6). Dabei war zu dem Zeitpunkt noch nicht geklärt, ob „nur“ Marias Seele oder auch ihr Körper in den Himmel aufgenommen wurde. Eine Aufnahme ihres Körpers betont die Bedeutsamkeit ihrer Figur und gibt wiederum Aufschlüsse darüber, wie die Feste Allerseelen und Mariä Himmelfahrt gelesen werden sollen. Diese Frage wurde erst bei der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme im Himmel 1950 abschließend geklärt (vgl. Spreckelmeier 2019: 76). Auf der Grundlage der bereits bestehenden Marienverehrung, beginnt sich die Marienverehrung im Hochmittelalter stärker zu subjektivieren (vgl. Delius 1963: 158) und die Verehrungsformen nehmen zu (vgl. Spreckelmeier 2019: 223).

Es zeigt sich, dass Maria innerhalb der *Visio* trotz der wenigen expliziten Nennungen eine herausgehobene Stellung einnimmt. Ihre Erwähnung ist an den Beginn der Vision gesetzt und dient als Bezugspunkt des frommen Handelns des Mönchs.

Dadurch erhält sie eine vermittelnde Funktion zwischen dem Irdischen und dem Jenseitigen. Die Vision setzt an ihrem Altar ein und führt den Mönch in eine himmlische Sphäre, in der Maria erneut präsent ist. Diese Verortung Mariens an beiden Orten macht sie zu einer Figur, die beide Bereiche miteinander verbindet. Auf Erden ist sie Gegenstand der Verehrung, im Himmel ein Teil der göttlichen Gemeinschaft und somit eine potenzielle Fürsprecherin. In der Logik der zuvor ausgeführten hierarchisch gedachten Interzession, wie sie insbesondere im Zusammenhang von Allerheiligen und Allerseelen entfaltet wird, kommt ihr dadurch eine besondere Rolle zu. Sie steht den leidenden Seelen näher als Gott und gleichzeitig steht sie Gott näher als jede andere menschliche Figur. So erscheint sie als Vermittlerin zwischen den noch leidenden Seelen und der göttlichen Sphäre.

Zusammenfassend entsteht durch die bewusste Beschränkung auf wenige namentlich genannte Figuren folgende Konstellation: Petrus im Himmel, Bonifatius auf Erden und Maria als verbindendes Element. Die Struktur verbindet Autorität, Legitimation und Fürsprache miteinander. Vor dem Hintergrund der im Hochmittelalter zunehmend intensiveren und persönlicher geprägten Marienverehrung erhält die Darstellung zusätzliches Gewicht. Die *Visio* greift die bestehende Marienfrömmigkeit nicht nur auf, sondern bindet sie in ihre eigene Argumentation ein. So erscheint Maria als dem Himmel besonders nahe Figur, deren Verehrung im Text implizit bestätigt und gestärkt wird. Damit fügt sich die Darstellung in die zeitgenössische Entwicklung ein und bildet zugleich eine wichtige Grundlage für das weitere Zusammenspiel der Texte im Codex.

Wenn im Text die Sorge um das Seelenheil der Verstorbenen im Mittelpunkt steht, gewinnt die Präsenz Mariens somit zusätzliche Bedeutung: Sie verkörpert die Hoffnung, dass die im Reinigungszustand befindlichen Seelen in die himmlische Gemeinschaft übergehen können. Ihre Verehrung erscheint dadurch nicht nur als fromme Praxis, sondern als funktionales Element der im Text entworfenen Heilsordnung.

5.2.2.) Gottesmutter

Ausgehend von der im vorigen Kapitel herausgearbeiteten vermittelnden Funktion Mariens innerhalb der *Visio* lässt sie ihre Stellung durch das Zusammenspiel der Texte im Codex noch weiter präzisieren. In der *Visio* erscheint sie insbesondere mit Hinblick auf die Allerheiligen und Allerseelenthematik zunächst als Bindeglied zwischen der

irdischen Frömmigkeit und dem Jenseits. Durch den anschließenden *Transitus Mariae* wird diese Rolle nicht nur bestätigt, sondern inhaltlich vertieft.

In der *Visio* nimmt Maria besonders zu Beginn eine bedeutende Stellung ein. Wie oben gezeigt, gehört sie zu den wenigen Figuren, die namentlich angeführt werden. In der an die Beschreibung der Geschehnisse im Himmel folgende Erklärung des Engels wird ihre Identität sogar an erster Stelle geklärt: *Regina illa beata Maria est, quae portavit redemptorem nostrum* (Z. 15). Damit wird sie nicht nur als Königin des Himmels identifiziert³⁰, sondern zugleich über ihre heilsgeschichtlich zentrale Rolle als Gottesmutter definiert. Die Bezeichnung als *regina* verschmilzt mit jener der Gottesmutter zu einer Art doppeltem Würtitel, der Mutterschaft und Regentschaft verbindet.

Diese im Himmel bestätigte Gottesmutterschaft bildet im anschließenden *Transitus Mariae* ein tragendes Motiv. Der Text stellt das Verhältnis zwischen Maria und Jesus in vielfältiger Weise dar. Die narrative Ausgestaltung der Beziehung zwischen Mutter und Sohn beginnt durch die Kreuzesszene am Anfang der Erzählung. Sie bindet den Text nicht nur ausdrücklich an das Johannesevangelium an (vgl. Joh. 19,25-27) und autorisiert die Erzählung somit, sondern zeigt die Beziehung zwischen Maria und Jesus, die durch die Sorge füreinander betont wird. Christus sorgt für Maria, indem er sie der Fürsorge des Johannes anvertraut (*Transitus* Z. 3-5). Dennoch wird sie von Sehnsucht nach ihrem Sohn erfüllt (*Transitus* Z. 8), sodass sie Gott bittet, sterben zu dürfen, um ihm nahe zu sein und in Gemeinschaft mit den Engeln und Erwählten zu sein.

Ihre Rolle als Gottesmutter wird im weiteren Verlauf mehrfach hervorgehoben. Sie ist *genitrix* (*Transitus* Z. 50, 52), *mater domini* (*Transitus* Z. 96), *vas vite* (*Transitus* Z. 90). Christus selbst spricht vom *corpus genitricis meae* (*Transitus* Z. 52). Während einerseits die Beziehung immer wieder subtil in den Vordergrund gerückt wird, wie etwa an der Stelle, an der Maria schon deshalb vor Freude weint, weil sie sich an ihren Sohn erinnert, als sie Johannes sieht (*Transitus* Z. 25-26), wird an anderen Stellen gezielt die Körperlichkeit ihrer Mutterschaft hervorgehoben. So etwa als der Engel sagt sie werde von dem gesegnet, den sie in ihrem Leib getragen hätte (*quem in tuo sacro utero baiulavisti* *Transitus* Z. 16). Ebenso deutlich tritt die Körperlichkeit der Schwangerschaft in der Szene mit dem Hohepriester zutage. Petrus' Frage *Credis in die filium, quem ista portavit, dominum nostrum?* (*Transitus* Z. 75) verbindet das Bekenntnis zu Christus

³⁰ Zur Rolle als *regina* siehe Kapitel 5.2.4.

unmittelbar mit dem Bekenntnis zu seiner Menschwerdung durch Maria. Es ist nicht nur eine Frage nach dem Glauben und nach der öffentlichen Anerkennung, sondern auch die Bejahung, dass Christus menschlich war. Nämlich durch ebendiese Frau. Die Betonung der Menschlichkeit Christi wird schon im Prolog vorbereitet (vgl. *fol. 1v*). Mit der Zustimmung *credo* (*Transitus* Z. 76) befreit sich der Priester nicht nur physisch von der Bahre, sondern bestätigt zugleich die Heilsbedeutung der Gottesmutterschaft. Marias Rolle erscheint damit als notwendiger Bestandteil der Erlösungsgeschichte. Das Wunder, dass der Priester mit verdorrter Hand an der Bahre hängen bleibt, geschieht ihretwegen und der Glaube an ihre Rolle als Gottesmutter ist es auch, der ihn wieder befreit.

Auch motivgeschichtlich fügt sich der Text in eine konkrete Überlieferungstradition ein. Der im Codex enthaltene *Transitus Mariae* gehört, wie fast alle lateinischen Fassungen (vgl. Spreckelmeier 2019: 114), zur sogenannten Palmzweigtradition (vgl. Michel Van Esbroeck 1995: 265-285). Dabei gilt bei Van Esbroeck der Palmzweig als Unterscheidungsmerkmal für diese Überlieferungstradition, während er Bethlehem und Weihrauch als Differenzierungsmerkmal für die zweite maßgebliche Überlieferungstradition benennt (vgl. Van Esbroeck 1995: 265-285). Der vom Engel aus dem Paradies überbrachte Palmzweig (*ramus palmae attuli tibi de paradise*), symbolisiert nicht nur Marias bevorstehende Aufnahme in den Himmel, sondern wirkt auch als Instrument der Heilung der von den Engeln mit Blindheit geschlagenen Menschen. Damit wird ihre Nähe zum Paradies und zum Baum des Lebens symbolisiert. In manchen Texten der Palmzweigtradition wird Maria nach ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel sogar unter den Baum des Lebens gelegt (vgl. Spreckelmeier 2019: 113).

Die Entstehung dieser Überlieferungstradition mit dem Palmzweig gibt es mehrere Ansätze (vgl. Spreckelmeier 2019: 113.), wird jedoch mehrheitlich nach dem Konzil von Ephesus (431) angesetzt (vgl. Spreckelmeier 2019: 219), also nach der dogmatischen Festschreibung der Gottesmutterschaft. Durch die inhaltliche Anknüpfung an das Johannesevangelium und zusätzlich durch die Anknüpfung an dogmatische mariologische Elemente präsentiert sich der Text einerseits als orthodox. Andererseits postuliert der Text mit der Auferstehung und leiblichen Aufnahme Mariens im Himmel (*in resurrectione tui corporis* Z. 90; *Maria ineffabili gaudio celorum regnorum conscendit* Z. 96) nicht uneingeschränkt Anerkanntes.

Im anschließenden Lukasevangelium wird schließlich der Ursprung dieser Gottesmutterschaft erzählt. Gerade die ersten beiden Kapitel drehen sich um die Vorgeschichte der Geburt und um die Geburt Jesu und bestätigen damit die zuvor im *Transitus* betonte Rolle Mariens. Zugleich erscheint sie hier als sorgende Mutter. Sie bringt ihren Sohn gemeinsam mit Joseph zur Beschneidung nach Jerusalem (vgl. Lk. 2,21-40) und kümmert sich somit um die Einhaltung der Riten. Besonders die Szene von Jesus im Tempel (vgl. Lk. 2,41-52) verdeutlicht aber die mütterliche Sorge. Ihre Worte³¹, als sie ihn nach drei Tagen im Tempel wiederfindet, verdeutlichen die emotionale Verbundenheit zu ihrem Sohn und spiegelt die im *Transitus* beschriebene Nähe wider (vgl. Lk. 2,48).

Durch die Abfolge von *Visio*, *Transitus Mariae* und Lukasevangelium wird der Fokus im Codex deutlich auf Marias Funktion und ihre enge Verbindung zu Christus gelenkt. Die Texte greifen ineinander: Die *Visio* zeigt sie als himmlische Fürsprecherin, der *Transitus* entfaltet ihre heilsgeschichtliche Bedeutung, und das Lukasevangelium begründet diese theologisch in der Inkarnation. So wird Marias Rolle systematisch vertieft.

5.2.3.) Jungfräulichkeit

Marias Gottesmutterschaft kann nur in Verbindung eines weiteren Aspekts seine volle Wirkung entfalten. Die Jungfräulichkeit ist von Anfang an fast untrennbar mit der Gottesmutterschaft verbunden, die ihre besondere Qualität gerade durch die jungfräuliche Empfängnis erhält.

Obwohl die Jungfräulichkeit Mariens in der *Visio* selbst keine explizite Rolle spielt, ist ihre Behandlung im *Transitus Mariae* im Zusammenspiel der Texte für die Interpretation des Codex insgesamt relevant. Da die Texte in unmittelbarer Nachbarschaft überliefert sind, beeinflussen sie sich in ihrer Rezeption gegenseitig. Die starke Betonung der Jungfräulichkeit im *Transitus Mariae* schärft somit auch das Bild der in der *Visio* dargestellten Maria, in dem sie ihre heilsgeschichtliche Sonderstellung vertieft.

Im Gegensatz zur *Visio* betont der *Transitus Mariae* die Jungfräulichkeit Mariens stark. Insgesamt fünfzehn Mal wird Maria dort als *virgo* bezeichnet. Die wiederholte Benennung ist auffällig und programmatisch. In einem Fall wird die Jungfräulichkeit durch die Nebeneinanderstellung in starken Kontrast zu *matrem* gesetzt

³¹ *quid fecisti nobis sic ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te* (Kind, warum hast du uns das angetan? Siehe, dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht. Lk. 2,48)

(*Transitus* Z. 82). Besonders explizit formuliert der *Transitus Mariae* die Vorstellung, dass Maria nicht nur vor der Geburt, sondern auch während und nach der Geburt Jungfrau geblieben ist (*ut virgo ante partum virgo in partum virgo post partum permaneret* Z. 83). Zwar ist die Jungfräulichkeit Mariens schon im ersten Konzil von Konstantinopel (381) im Glaubensbekenntnis aufgenommen (vgl. Spreckelmeier 2019: 89), die Details aber und, ob diese Jungfräulichkeit sich auch auf den Zeitraum nach Christi Geburt bezieht, gaben lange Zeit Anlass für theologische Spekulationen und Kontroversen (vgl. Spreckelmeier 2019: 75). Die Jungfräulichkeit während und nach der Geburt findet in der Bibel keine Erwähnung und wird rein aus Konvenienzgründen argumentativ so ausgearbeitet (vgl. Spreckelmeier 2019: 91; vgl. Hier. adv. Iovin. 1,31). Vielmehr ließe die Bibel durch die Erwähnung der Geschwister Jesu eher auf das Gegenteil schließen (vgl. Mt. 12,46-50; 13,55-56; Mk. 3,31; 6,3; Lk. 8,19, Apg. 1,14).

Vor diesem Hintergrund gewinnt die explizite Formulierung im *Transitus Mariae* besonderes Gewicht. Auch wenn sie im Vergleich zu früheren Textzeugnissen weniger prominent platziert ist als in älteren Textzeugnissen. So etwa der von Haibach-Reinisch (1962: 55) beschriebenen Handschrift Fr aus dem 11. Jahrhundert, die sie als ältesten bekannten Textzeugnis des *Transitus Mariae* B annimmt. Dort wird die dreifache Jungfräulichkeit bereits im Prolog prominent hervorgehoben. Wenn auch an nicht so prominenter Stelle, lässt doch die Kürzung der Rahmenhandlung sowie Teilen des gesamten Berichtes des hier überlieferten *Transitus Mariae* dennoch klar auf eine bewusste Positionierung innerhalb des Diskurses schließen. Er zählt eindeutig zu jenen Stimmen, die eine bleibende Jungfräulichkeit Mariens vertreten. Damit wird sie nicht nur als Gottesmutter, sondern zugleich als asketische Idealfigur gezeichnet. Ihre sexuelle Unversehrtheit unterstreicht ihre Einzigartigkeit und hebt sie aus der gewöhnlichen menschlichen Ordnung heraus. Die Gottesmutterschaft erscheint dadurch nicht als biologisches Ereignis innerhalb normaler Verhältnisse, sondern als einzigartiges Heilsgeschehen.

Im gleich anschließenden Bericht der Verkündigung im Lukasevangelium wird zumindest die Jungfräulichkeit vor der Geburt ausdrücklich bestätigt (vgl. Lk. 1,34). Sie wird häufig als Argument für die absolute Sündlosigkeit Jesu hergezogen (vgl. Augustinus *Classis III de sanctis, sermo 94*). Durch die unbefleckte Empfängnis ist die Freiheit von der Erbsünde möglich und nur dadurch konnten die Menschen erlöst werden (vgl. 2. Kor. 5,21; vgl. Hebr. 7,25-26). Die Jungfräulichkeit Mariens vor der Geburt ist

somit heilsgeschichtlich höchst relevant, die Jungfräulichkeit nach der Geburt aber in der Schrift unbelegt und damit umstritten.

Gerade deshalb ist die explizite Betonung im *Transitus Mariae* auffällig. Die Textanordnung im Codex verstärkt diesen Effekt. Liest man den *Transitus Mariae* vor dem Lukasevangelium, wird die Verkündigungsszene (Lk. 1,34) bereits unter dem Vorzeichen einer dreifachen Jungfräulichkeit verstanden. Auch die spätere Erwähnung der „Brüder“ Jesu (Lk. 8,19-21) wird so in eine bestimmte Deutungsrichtung gelenkt: Sie müssen als Verwandte im weiteren Sinne verstanden werden.

Die Hervorhebung der *virginitas in partu* und *post partum* ist somit nicht bloß ein theologisches Detail, sondern ein bewusst gesetztes Statement. Sie steigert die Einzigartigkeit der Inkarnation, indem sie die Geburt Christi als absolut singuläres Ereignis markiert. Gleichzeitig betont sie die Sonderstellung Mariens. Ihre bleibende Jungfräulichkeit erscheint als Ausdruck einer exzeptionellen Beziehung zu Gott und unterstreicht die Außergewöhnlichkeit der Geburt.

5.2.4) Regina Celi

Der Fokus der *Transitus Mariae* Erzählung liegt auf ihrer Aufnahme in den Himmel. Liest man diesen Text im Zusammenhang mit der *Visio*, wird deutlich, dass Maria dort nicht nur aufgenommen wird, sondern die exklusive Stellung der *regina celi* einnimmt. Als Himmelskönigin wird Maria in eine Sonderrolle über alle anderen Menschen erhöht, sowohl über die noch auf Erden Lebenden als auch über jene, die sich schon im Himmel befinden. Sie bildet das Gegenstück zum *rex*, zu Gott selbst. Ihr wird also eine höchst einflussreiche Position eingeräumt.

Als der König die Königin in Begleitung einer Schar Heiliger kommen sieht, erhebt er sich und bringt damit seinen Respekt vor ihr und den Heiligen zum Ausdruck. Maria wird nicht nur als erste Figur benannt und dabei auch namentlich erwähnt, sondern ausdrücklich der Schar vorangestellt, indem sie ihr als Königin vorausgeht. Denn sie wird als Königin mit der Schar (*cum tanta multitudine* Z.10) bezeichnet. Die Formulierung impliziert keine bloße Beiordnung, sondern eine Führungsrolle. Zudem wird sie als *solis et lunae splendore splendida* (Z. 9) beschrieben. Das *splendida* bezieht sich dabei eindeutig auf Maria. Sie leuchtet demnach besonders hervor. Das gleichzeitige Strahlen von Sonne und Mond verweist, da es ein auf Erden unmögliches Phänomen ist, auf die

Transzendenz und Zeitlosigkeit des jenseitigen Raumes.³² Dadurch ist zugleich ihre Herrschaft als *regina celi* als ewig gekennzeichnet. Die Sonne kann als Symbol Christi und seiner Auferstehung gelesen werden, sodass Maria im Glanz Christi erstrahlt. Der Mond steht wegen seines beständigen Wandels von Neumond zu Vollmond für Wandel und Erneuerung. Durch die Gleichzeitigkeit von Sonne und Mond aber hält auch dieser ewige Wandel des Mondes an und betont die Losgelöstheit des jenseitigen Raumes von der Welt. Marias Herrschaft erscheint damit als ewig und im Licht Christi verankert.

Die Gegenüberstellung von *regina* und *rex* eröffnet eine weitere Deutungsebene. Maria erscheint nicht nur als Mutter, sondern auch als Braut Christi. Christus bezeichnet Maria im *Transitus Mariae* als *preciosa mea margarita* (*Transitus* Z. 48). Die Kostbarkeit der Perle ist offenkundig und die Bezeichnung Mariens als kostbarer Schatz selbstredend. Dabei spielt die Bezeichnung sinnbildlich auch auf Mt. 13,46-47 an, wo die Perle für das Wertvollste steht, für das man alles andere hergeben würde. Noch prägnanter aber drückt die Anrede Mariens mit *columba mea* (*Transitus* Z. 90) die zweite Beziehungsebene aus. Es ist eine Anspielung auf das Hohelied, in dem diese Koseworte für die Geliebte gewählt werden (vgl. Hld 2,14; 5,2; 6,8). Besonders die Aufforderung *surge* (*Transitus* Z. 90) erinnert an die Szene, in der der Geliebte seine zuvor schlafende Braut zum Aufbruch ruft (vgl. Hld. 2,7-14). Auch an der Stelle im *Transitus Mariae* wird Maria von Christus aufgeweckt oder vielmehr auferweckt und eingeladen mit ihm zu kommen. So überträgt der *Transitus Mariae* die Sprache auf Maria und Christus und ergänzt die Beziehung von Mutter und Sohn um eine mystische, bräutliche Dimension (vgl. Spreckelmeier 2019: 158). In der *Visio* sind diese Aspekte der Beziehung weniger deutlich, sondern nur subtil in der Gegenüberstellung von *rex* und *regina* enthalten. Durch die gemeinsame Lektüre der Texte jedoch ergibt sich somit ein vollständiges Bild.

Die Bezeichnung *columba* ist zudem symbolisch aufgeladen: Die Taube steht für Treue und Liebe, was sich nicht zuletzt auf ihre lebenslange Bindung zu einem Partner zurückführen lässt (vgl. Butzer, Jacob 2021 „Taube“: 641). An Loyalität und Gottestreue ist Maria als lebenslängliche Jungfrau und Gottesmutter wohl kaum zu übertreffen. In der bildlichen Tradition steht die Taube jedoch auch für die vom Leib getrennte Seele (vgl. Butzer, Jacob 2021 „Taube“: 642). Dass Christus nach der Präsentation ihrer Seele zu ihr spricht und sie zum Aufstehen auffordert (*repraesentavit animam virginis* *Transitus* Z. 88), verdeutlicht die im Text sorgfältig unterschiedene Dualität von Körper und Seele.

³² vgl. Kapitel 4.2.1.

Spricht der Text vor ihrem Tod über Maria, nutzt er ihren Namen, *mater*, *virgo* oder ähnliche Beinamen (vgl. zum Beispiel *Transitus* Z. 5, 25). Nach ihrem Tod jedoch wird strikt zwischen Körper und Seele der Maria unterschieden und nur dann von Maria oder *virgo* als ganze Person gesprochen, wenn ein Bezug zur Vergangenheit besteht, als sie noch lebte (vgl. *Transitus* Z. 65, 82). Nach Christi Aufforderung sich zu erheben, ist es entscheidend, dass sich nicht nur die *anima*, sondern die *beata virgo* erhebt (*Transitus* Z.91). Seele und Körper sind also wieder vereint. Die Rede von der *resurrectione corporis* (*Transitus* Z. 90) lässt keinen Zweifel daran, dass hier die leibliche Aufnahme gemeint ist. Somit gehört Maria zu den wenigen Gestalten, die vor dem Jüngsten Gericht mit Leib und Seele im Himmel sind.³³ Im Gegensatz zu den anderen in den Himmel entraferten Figuren, muss Maria jedoch als einzige davor sterben,³⁴ was ihr selbst unter den Auserwählten eine Sonderstellung einräumt.

Diese leibliche *Assumptio* steigert ihre Sonderstellung noch weiter. Während die *Visio* die Heiligen im Himmel verortet, bleibt offen, ob sie bereits körperlich dort sind. Der *Transitus Mariae* hingegen formuliert eindeutig. Liest man beide Texte gemeinsam, ergibt sich das Bild einer Maria, die mit verherrlichtem Körper im Himmel herrscht.

Weitere Bezeichnungen wie *vas vite* oder *thesaurus celestis* vertiefen das vermittelte Marienbild (vgl. *Transitus* Z.90). Letzterer Begriff ist keine gängige Bezeichnung für Maria und in dieser Handschrift des *Transitus Mariae* an der Stelle einzigartig.³⁵ Selbst wenn es sich bei *thesaurus* um einen Schreibfehler handeln sollte, entfaltet der Begriff eine deutliche Wirkung. Maria erscheint als himmlischer Schatz. Die Anklänge an Mt. 6,21 (*ubi enim est thesaurus tuus ibi est cor tuum*) schlagen dabei in dieselbe Kerbe wie das zuvor genannte *preciosa mea margarita*. Damit wird die Besondere Nähe von Maria zu Jesus erneut unterstrichen. Zugleich verweist das *vas vite* auf ihre Rolle als Gottesmutter. Die Zusammenstellung der verschiedenen Bezeichnungen für Maria transportiert somit eine große Fülle an Aspekten der Beziehung und reicht von der Mutter-Sohn Beziehung über das Wunder der jungfräulichen Geburt zu einer Geliebten.

³³ vgl. Kapitel 5.2.5.

³⁴ Elija und Henoch werden von Gott aufgenommen, ohne sterben zu müssen (vgl. Gen. 5,24 bzw. Hebr. 11,5 und 2.Kön.2,11).

³⁵ Es handelt sich vermutlich um einen Abschreibfehler. Die übrigen Texte der Überlieferungstradition haben an der Stelle ein *templum caeleste* (vgl. zum Beispiel Haibach-Reinisch, vgl. Mary Clayton 2006: 342).

Im Lukasevangelium fehlen solche Würdentitel oder affektiven Bezeichnungen. Jesus spricht seine Mutter dort nicht in vergleichbarer Weise an. Vielmehr wird die Beziehung durch die Kindheitsgeschichten sichtbar, vor allem aber stehen später die Lehren und Leiden Christi im Vordergrund und verdrängen Maria in den Hintergrund. Erst durch die Einschlebung der beiden Texte erhält Maria ihre Herrschaftsrolle. In der *Visio* nimmt sie als Braut Christi ihren ewigen Platz im Himmel ein, der ihr nach ihrer Aufnahme im Himmel, was durch die Erzählung des Transitus nachgereicht wird, zusteht. Der Kontrast zwischen der zukünftigen Herrschaftsrolle Mariens und der im Evangelium zur Schau gestellten Demut (vgl. zum Beispiel Lk. 1,38; 1,46-55) steigert ihre Größe.

Durch ihre Position als Himmelskönigin ist Maria nicht nur innerhalb der himmlischen Hierarchie erhöht, sondern steht auch in unmittelbarer Nähe zum *rex*. Diese Nähe ist nicht nur räumlich, sondern, wie sich durch die verwendeten Anredeformen des *Transitus Mariae* zeigt, auch in Hinblick auf die Beziehung untereinander. Gerade diese doppelte Nähe begründet ihre besondere Einflussmöglichkeit. In der mittelalterlichen Vorstellungswelt entsprach dies der Rolle einer weltlichen Königin (vgl. Spreckelmeier 2019: 189). Sie war dem König zwar untergeordnet, konnte jedoch aufgrund ihrer exklusiven Beziehung zu ihm als Fürsprecherin auftreten und Einfluss auf seine Entscheidungen nehmen. Die Darstellung Mariens als *regina celi* entspricht zudem der zwischen der Jahrtausendwende und dem 13. Jahrhundert vorherrschenden Mariendarstellung (vgl. Leo Scheffczyk 1959: 513). Die theologischen und gesellschaftlichen Idealvorstellungen der Zeit kommen in der *regina celi* zusammen und zeigen Maria als Herrscherin und gleichzeitig barmherzige Fürsprecherin (vgl. Spreckelmeier 2019: 189). Gerade weil sie dem *rex* nicht gleichgestellt ist, sondern ihm untergeordnet ist, kann sie diese vermittelnde Funktion übernehmen. Sie bleibt Teil der geschaffenen Ordnung und steht zugleich in einzigartiger Nähe zur göttlichen Herrschaft. Im Zusammenspiel von *Visio* und *Transitus Mariae* entsteht so das Bild einer Maria, die als leiblich im Himmel anwesende Königin eine machtvolle, aber barmherzige Mittlerrolle ausübt.

5.2.5.) Im Angesicht des Todes

Die *Visio* setzt es als selbstverständlich voraus, dass Maria sich im Himmel aufhält. Dass Maria nach ihrem Tod im Himmel aufgenommen wurde, war bereits im frühen Mittelalter weitgehend Konsens. Weniger Einigkeit gab es über die Frage, ob Maria mit ihrem Leib oder nur seelisch im Himmel aufgenommen wurde (vgl. Spreckelmeier 2019: 75). Aus

heutiger Perspektive mag diese Unterscheidung unbedeutend erscheinen, im mittelalterlichen Kontext war sie jedoch von erheblicher Bedeutung. Denn eine leibliche Aufnahme wird in der Bibel nur von drei Figuren berichtet; nämlich von Elija, von Henoch, und von Christus. Hierbei sollte jedoch die Unterscheidung getroffen werden, dass Christus in den Himmel auffährt (*ascensio*), während die anderen beiden durch äußere Einflussnahme in den Himmel entrissen wurden (*raptus* oder *assumptio*)³⁶ (vgl. Spreckelmeier 2019: 75; vgl. Nikolaus von Clairvaux: *Sermo XL. In assumptione beatissimae Mariae virginis*).

Die Zahl derer, die mit ihrem Körper im Himmel sind, ist demnach verschwindend gering, denn alle übrigen Seelen erhalten ihren verwandelten Leib erst nach dem Jüngsten Gericht zurück (vgl. Dinzelbacher 1999: 60). Im Gegensatz zu den beiden alttestamentlichen Propheten wird Maria aber nicht in lebendigem Zustand in den Himmel gerissen, sondern muss zuerst sterben. Im *Transitus Mariae* erklärt Christus ihr, sie solle sich aufs Bett legen und sagt zu ihr: „*comple debitum terminum vitae tuae iuxta legem Ade*“ (Erfülle die Pflicht des Endes deines Lebens gemäß dem Gesetz Adams *Transitus* Z. 47). Der Tod als Folge der Ursünde (vgl. Gen. 2,17; Röm 5,12) bleibt also auch ihr nicht erspart. Nicht einmal einer Frau wie Maria, die Jesus so nahe steht. Sogar zu ihm sei der Fürst der Finsternis gekommen, hätte aber, da er keine Spuren von Sünde bei ihm gefunden hätte, unverrichteter Dinge wieder abziehen müssen (*Transitus* Z. 44). Maria jedoch unterliegt der Sünde und fürchtet daher die Konfrontation mit dem Bösen. Aber, und auch das wird betont, es besteht kein Grund zur Sorge, da er bei ihr sein werde (vgl. *Transitus* Z. 46). Damit wird Maria ausdrücklich nicht mit Christus auf eine Stufe gestellt.

Für die Rezipient*innen ergibt sich daraus eine klare Konsequenz. Auch größte Frömmigkeit bewahrt nicht vor dem Tod und der Prüfung im Angesicht des Bösen. Entscheidend ist der Beistand im Sterben. Denn selbst Maria ist nur deshalb wirklich sicher, weil sie nicht allein ist. An genau dieser Stelle greifen der *Transitus* und die *Visio* ineinander. Weil die Heiligen in der *Visio* zu Gott kommen, um ihm für das Allerheiligenfest zu danken und ihn zu preisen (*Visio* 11-12 und 16-18), darf man

³⁶ Gerade in frühen Texten der Ostkirche, aber auch im Westen wird der Begriff *dormitio* verwendet (Spreckelmeier 2019: 180). *Dormitio* bedeutet dabei oft einfach den Tod Mariens und die Trennung von Körper und Seele, wobei letztere ins Jenseits übergeht, während *Assumptio* üblicherweise die Aufnahme von Körper und Seele bedeutet (vgl. Simon Claude Mimouni 1995: 7-9). Mitunter kann aber keine Bedeutungsunterscheidung festgestellt werden und die Begriffe werden synonym verwendet (Clayton 2006: 24).

annehmen, dass die erwiesene Ehre zumindest einen Einfluss auf die Bitte der Heiligen hatte. Im Umkehrschluss heißt das, dass die Ehrung der Heiligen durch das Allerheiligenfest die Chancen auf einen sicheren Übertritt ins Jenseits erhöht, aber auch, dass den Heiligen noch mehr Dank und Ehre gebührt, was wiederum die Position des Allerheiligenfestes stärkt.

Durch die Sterbeszene des *Transitus Mariae* und die von Maria geäußerten Sorgen wird eine thematische Brücke zwischen dem *Transitus Mariae* und der *Visio* geschlagen. Die *Visio* bietet mit der durch das Allerheiligenfest beworbenen Heiligenverehrung eine Lösung für das im *Transitus Mariae* implizierte Problem, dass man nur mit der Unterstützung einflussreicher himmlischer Figuren sicher dem Bösen entgehen kann. Maria selbst hat die Todeserfahrung durchlitten und ist dennoch oder gerade deshalb zur mächtigen Himmelskönigin geworden. Sie ist Christus untergeordnet, aber ihm wie zuvor gezeigt so nahe wie keine andere menschliche Gestalt. Dadurch wird sie zur idealen Fürsprecherin. Nahbar, weil sie dem Tod unterlag und mächtig, weil sie mit Leib und Seele im Himmel herrscht.

Zwar verwenden die Texte nicht ausdrücklich den seit dem 8. Jahrhundert belegten Titel *mediatrix* (vgl. Pelikan 1996: 131), doch inhaltlich wird genau dieses Bild gezeichnet. Maria hat durch ihre Gottesmutterschaft die Heilsgeschichte ermöglicht und wirkt nun weiterhin als Vermittlerin zwischen Christus und den Menschen (vgl. Pelikan 1996: 134; vgl. Mt. 27,52-53). Ob nun explizit beabsichtigt oder nicht lenkt die Kombination von *Visio* und *Transitus Mariae* den Blick deutlich auf Heiligenverehrung, Totengedenken, Fürbitten und auf Maria als zentrale Figur dieser Verbindung.

Dieser Fokus beeinflusst auch die Lektüre des nachfolgenden Lukasevangelium. Es enthält nicht nur den längsten biblischen Bericht über Maria, sondern behandelt ihre zentrale Rolle in der Fleischwerdung Christi gleich zu Beginn des Berichts. Der Codex entfaltet Marias Profil in gewisser Weise in umgekehrter Reihenfolge. Er beginnt mit ihrer himmlischen Herrschaft, schildert ihre Aufnahme und führt erst dann zur Verkündigung und Geburt Christi zurück. Die Rezipient*innen begegnen der demütigen Magd des Lukasevangeliums bereits mit dem Wissen um ihre zukünftige Erhöhung. Zugleich werden durch die beiden interpolierten Texte biblische Bezüge auf das Jenseits hervorgehoben und in ein neues Licht getaucht. Aussagen wie in Lk. 23,43 *amen dico tibi | hodie mecum eris in paradiso* „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ erscheinen dadurch in einem besonderen Licht, denn die Leser*innen

wissen bereits, dass dies eingetroffen ist. Auch der Verbrecher am Kreuz kann ins Paradies, wenn er die richtige Hilfe erlangt (vgl. Lk. 23,42-43). Er bittet Jesus an ihn zu denken, wenn er im Himmel ist und bittet ihn somit de facto um Fürsprache. Auch ihm gibt Jesus das Versprechen, er werde noch am selben Tage mit ihm im Paradies sein. Nach der Lektüre von *Visio* und *Transitus Mariae* erscheint diese Szene als Bestätigung der Wirksamkeit von Fürsprache.

Das durch das Zusammenspiel der vier Texte entworfene Jenseitsbild verstärkt diesen Eindruck. Bereits der Prolog zum Lukasevangelium spricht davon, dass schlussendlich alle Seelen zu Gott zurückkehren (*recurrentis in deum generationis ammissee fol. 2v*). Die *Visio* nimmt diese Grundidee auf, indem keine Hölle präsentiert wird, sondern das reinigende Feuer als zwingender Durchgangsort für alle Seelen dargestellt wird (vgl. Z. 30). Durch diese optimistische Sichtweise steht weniger das Ob als vielmehr das Wann im Vordergrund. Den Seelen im Jenseits zu helfen, reduziert die Zeit des Wartens im zweiten Strafraum vor den Mauern des Himmels. So verkürzen Fürbitten die Zeit des Wartens, was Heiligenverehrung zu mehr macht als bloßem Andenken. Es wird zu konkreter Hilfe für die Seelen der Verstorbenen.

Am Ende ergeben die Texte folgendes geschlossenes Bild: Maria stirbt wie alle Menschen, wird jedoch leiblich aufgenommen, zur Himmelskönigin erhoben und tritt als mächtigste Fürsprecherin auf. Vor der Schar der Heiligen, die in der *Visio* beschrieben wird, ist sie die mächtigste Fürsprecherin, an die sich die Menschen im Gedenken an die Toten wenden können. Dabei untermauert die *Visio* die Notwendigkeit dafür, indem sie den Zustand der Seelen vor den Paradiesmauern schildert und die Möglichkeit einer Erlösung in Aussicht stellt. Der vorangestellte Prolog steuert die Vorstellung bei, dass jede Seele zu Gott zurückkehre, was den Optimismus der *Visio* bekräftigt. Die *Visio* liefert zudem die liturgische Praxis, der *Transitus Mariae* die Dramaturgie des Todes der Maria und verschiedene Akzentuierungen ihrer Persönlichkeit, die sie als exzellente Fürbitterin auszeichnen. Das Lukasevangelium schließlich bildet die heilsgeschichtliche Grundlage. Gemeinsam zeichnen die Texte das Bild einer Maria, die gemeinsam mit den Heiligen zwischen Gott und den Menschen vermittelt und als Retterin der Verstorbenen eintritt.

6) Conclusio

Die Analyse hat gezeigt, dass sie dich *Visio* zwar in einigen Aspekten formal und motivisch in die Tradition der früh- und hochmittelalterlichen Jenseitsliteratur einfügt, aber dennoch signifikante Eigenheiten aufweist. Besonders auffällig ist das Fehlen einer eigentlichen Hölle. An deren Stelle tritt ein Reinigungsfeuer sowie ein vorgelagerter Strafraum vor dem Paradies, in dem die Seelen um Hilfe bitten. Das Jenseits enthält daher keinen Ort der endgültigen Verdammnis, sondern präsentiert einen durchlässigen Raum, in dem Läuterung stattfindet und die Qual durch die Taten der Lebenden verkürzt werden kann.

Ein zentraler Punkt der *Visio* ist die Propagierung des Doppelfestes Allerheiligen und Allerseelen. Die *Visio* legitimiert und stärkt dieses liturgische Gefüge, indem sie die Wirksamkeit der Fürbitte durch die Heiligen hervorhebt. Die strukturellen Elemente der *Visio*, etwa die Bewegung durch die Jenseitsräume, die dialogische Vermittlung des Gesehenen und die Einbindung in den narrativen Rahmen mit autorisierenden Instanzen dienen der Authentifizierung des Geschauten. Der Text beansprucht nicht nur erzählerische, sondern auch geistliche Autorität, wodurch die Praxis des Totengedenkens theologisch abgesichert werden soll.

Im Zusammenspiel mit dem *Transitus Mariae* verschiebt sich der Fokus zusätzlich auf Maria. Ihre Darstellung als Gottesmutter, als Jungfrau und als *regina celi* zeichnet das Bild einer herausragenden Heiligen. Durch ihre Rolle in der Fleischwerdung Christi ist sie unmittelbar in das Heilsgeschehen eingebunden. Ihre Jungfräulichkeit unterstreicht die Einzigartigkeit dieser Inkarnation. Daraus entwickelt sich ihre Erhöhung zur Himmelskönigin, die sie innerhalb der himmlischen Hierarchie zur einflussreichsten Fürsprecherin macht. Dabei bleibt stets klar, dass Maria nicht isoliert verehrt wird, sondern ihre Ehre stets in Beziehung zu Christus gedacht wird. Gerade diese Beziehung macht sie zur idealen Fürsprecherin. Ihre eigene Todeserfahrung im *Transitus Mariae* verbindet sie mit den gewöhnlichen Menschen, während ihre leibliche Aufnahme in den Himmel sie über sie erhebt. In ihr werden menschliche Erfahrungen und himmlische Machtposition vereint.

Der dem Codex vorangestellte Prolog verstärkt dieses Gefüge zusätzlich, indem er betont, dass letztlich alles zu Gott zurückkehrt. Diese Heilszuversicht harmoniert mit dem in der *Visio* entworfenen Jenseitsbild, das keine endgültige Verdammnis kennt,

sondern auf Reinigung und Rückkehr ausgerichtet ist. Nicht das „Ob“ der Erlösung steht im Zentrum, sondern der Weg und die Dauer bis zur Aufnahme ins Paradies.

Vor diesem Hintergrund beeinflussen die beiden interpolierten Texte auch die Lektüre des nachfolgenden Lukasevangeliums. Maria erscheint hier nicht mehr lediglich als demütige Magd, sondern auch als bereits bekannte Himmelskönigin, deren spätere Erhöhung die Lektüre des Evangeliums rückwirkend prägt. Zudem erhalten Aussagen, wie jene in Lk. 23,43 („Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“) durch die eingeschobenen Texte ein besonderes Gewicht. Die Szene mit dem Verbrecher am Kreuz zeigt, dass Rettung im Rahmen einer Beziehung geschieht. Er wendet sich an Christus und bittet um Erinnerung und ebendiese Hinwendung führt zur Zusage des Paradieses. Nach der vorausgehenden Lektüre von *Visio* und *Transitus Mariae* tritt damit die Bedeutung von Fürsprache und Beistand im entscheidenden Moment deutlich hervor.

Insgesamt entsteht ein kohärentes theologisches Bild. Die *Visio* legitimiert das Totengedenken und die Heiligenverehrung, der *Transitus Mariae* charakterisiert Maria als einzigartige Fürsprecherin und das Lukasevangelium liefert die heilsgeschichtliche Grundlage. Das Doppelfest von Allerheiligen und Allerseelen erscheint dadurch nicht als bloße liturgische Tradition, sondern als Hoffnung für die Seelen der Verstorbenen, die auf Fürsprache, Läuterung und die Rückkehr aller Seelen zu Gott ausgerichtet ist. Am Ende steht kein Drohszenario, sondern ein Jenseits, das auf Läuterung ausgerichtet ist, und auf eine Himmelskönigin, die diesen Weg für die Menschen eröffnet und begleitet.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Augustinus (1960). *Enchiridion de fide spe et caritate. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*. Hg. von Joseph Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Augustinus (1997). *De civitate dei*. Hg. von Bernhard Dombart/Alfons Kalb. Turnhout: Brepols.
- Augustinus (1841). „Sermo CCXCIV. De sanctis“. In: Migne, Jacques-Paul (Hg.): *Patrologia Latina*, Bd. 38. Paris: Migne, Sp. 1341–1346.
- Bernhard von Clairvaux (1970). „In adventu. De triplici inferno“. In: Leclercq, Jean/Rochais Henri (Hg.): *Sancti Bernardi opera*, Bd. 4/1. Rom: Editiones Cistercienses, S.9-20.
- Biblia Sacra Vulgata*. Hg. von Andreas Beringer et al. 5 Bde. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Dinter, Peter (Hg.) (1980). *Corpus consuetudinum monasticarum. 10, Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*. Siegburg: F. Schmitt.
- Gregor von Tours (1993). „Gregorii episcopi Turonensis libri Historiarum X.“ In: Krusch, Bruni/ Levison, Wilhelm (Hg.): *Scriptores Merovingicarum I/1*. München: MGH.
- Gregor der Große (2000). *Dialoghi I-IV*. In: *Opere di Gregorio Magno*, Bd.4. Rom: Città Nuova Editrice.
- Marcus von Regensburg (2018). „Visio Tnugdali.“ In: Lehner, Hans Christian/Nix, Maximilian (Hg.): *Visio Tnugdali*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Nikolaus von Clairvaux (1864). „Sermo XL. In assumptione beatissimae Mariae virginis“. In: Petrus Damiani, *Sermones ordine mensium servato*, PL 144. Paris: Migne, Sp. 717A-722C.
- Origenes (1959). *Homiliae in Lucam*. Hg. von Max Rauer. Leipzig: Hinrichs.
- Silverstein, Theodore (Hg.) (1997). *Apocalypse of Paul: A new critical edition of three long latin versions*. Genf: Droz.
- Vergilius Maro, Publius (2015). *Aeneis*. Hg. von Niklas Holzberg. Berlin/Boston: De Gruyter.

Sekundärquellen

- Auffarth, Christoph (2002). *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bärsch, Jürgen (2004). *Allerseelen: Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktages in der abendländischen Kirche*. Münster: Aschendorff.
- Benz, Maximilian (2013). *Gesicht und Schrift: die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Butzer, Günter/Joachim Jacob (Hg.) (2021). *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart: J.B.Metzler.
- Černík, Berthold (1913). „Das Schrift- und Buchwesen im Stifte Klosterneuburg während des 15. Jahrhunderts“. In: *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg* 5, 97-176.
- Chapman, John (1906). „Priscillian the author of the monarchian prologues to the vulgate gospels.“ In: *Revue Bénédictine*. 23 no. 1, S.335-349.
- Clayton, Mary (2006). *The apocryphal gospels of Mary in the Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dinzelbacher, Peter (1973). *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*. Wien: Neubacher.
- Dinzelbacher, Peter (1999). *Die letzten Dinge: Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg/Basel: Herder.
- Dinzelbacher, Peter (Hg.) (1989). *Mittelalterliche Visionsliteratur: eine Anthologie*. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft.
- Easting, Robert (2007). „Access to heaven in medieval visions of the otherworld“. In: *Envisaging heaven in the Middle Ages*. London/New York: Routledge.
- Flint, Valerie (1977). „The place and purpose of the works of Honorius Augustodunensis.“ In: *Revue Bénédictine* 87. S.97-127.
- Goetz, Hans-Werner (1988). „Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des frühen 12. Jahrhunderts“. In: *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press.
- Haibach-Reinisch, Monika (1962). *Ein neue Transitus Mariae des Pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser ursprünglichen Fassung für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelalters*. Rom: Pontificia Academia Mariana Internationalis.
- Hallinger, Kassius/Dinter, Peter (1980). *Corpus consuetudinum monasticarum*. Siegburg: F. Schmitt.
- Harnoncourt, Philipp/Auf der Maur, Hansjörg (1994). *Der Kalender; Feste und Gedenktage der Heiligen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Hennig, John (1946). „A feast of all the saints of Europe.“ In: *Speculum*. 21, no. 1, S. 49–66.
- Himmelfarb, Martha (2016). *Tours of hell: An apocalyptic form in Jewish and Christian literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Keener, Craig S. (2009). *The gospel of Matthew: A socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Comp.
- Klauck, Hans-Josef (2020). *Studien zum Korpus der johanneischen Schriften. Evangelium, Briefe, Apokalypse, Akten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Le Goff, Jacques (²1991). *Die Geburt des Fegefeuers: vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Lhotsky, Alphons (1961). „Studia Neuburgensia: Beiträge zur Grundlegung einer Geschichte der Wissenschaftspflege im spätmittelalterlichen Niederösterreich“. In: *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg* N.F. 1 (1961) 69-103.
- Lottin, Odon (1960). „Questions inédites de Hugues de Saint-Victor“. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 27, S.59-60.
- Maxwell-Stuart, P. G. (2006). *Chronik der Päpste: vom Hl. Petrus bis Benedikt XVI.* Leipzig: Koehler und Amelang.
- Merkt, Andreas (2005). *Das Fegefeuer: Entstehung und Funktion einer Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mimouni, Simon Claude (1995). *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. Paris: Beauchesne.
- Muessig, Carolyn/Putter, Ad (Hg.) (2007). *Envisaging heaven in the Middle Ages*. London/New York: Routledge.
- Nicolaus de Lyra (1603). „Glossa ordinaria et Nicolai de Lyra“. In: *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria*, Band 5, Hg. von Strabus Fulgensis, Nicolaus von Lyra, Paul Burgensus, Matthias Toringus, Francois Feuardent, Jean Dadre, Jacques de Cuilly. Venedig. <https://archive.org/details/bibliorumsacroru05strauoft/bibliorumsacroru05strauoft/page/339/mode/2up> (Zugriff 30.03. 2026).
- Parkes, Malcolm Beckwith (1992). *Pause and effect: An introduction to the history of punctuation in the west*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Pelikan, Jaroslav (1996). *Mary through the centuries: her place in the history of culture*.

- New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Poeck, Dietrich W. (1998). *Cluniacensis ecclesia: der cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*. München: W. Fink Verlag.
- Sackur, Ernst (1892). *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*. Zweiter Band. Halle an der Saale: Max Niemeyer.
- Shoemaker, Stephen J. (2002). *Ancient traditions of the virgin Mary's dormition and assumption*. Oxford: Oxford University Press.
- Spreckelmeier, Susanne (2019). *Bibelepisches Erzählen vom „Transitus Mariae“ im Mittelalter: diskurshistorische Studien*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Steinová, Evina (2019). *Notam superponere studui: The use of annotation symbols in the early Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- Valous de, Guy (1935). *Le monachisme clunisien des origines au XVe siècle, Vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre*. Band 1. Paris: Editions Picard.
- Van Esbroeck, Michel (1995). *Aux origines de la dormition de la Vierge: études historiques sur les traditions orientales*. Aldershot: Variorum.

Hilfsmittel

- Angelov, Alexander/Nicholson, Oliver (2018). „Laodicea ad Lycum“. In: *The Oxford dictionary of late antiquity*. Oxford: Oxford University Press. Online unter: Oxford reference (Zugriff: 21.02.2026).
- Ashdowne, Richard/Howlett, David/Latham, Ronald (Hg.) (o.D.). „Princeps“. In: *Dictionary of medieval latin from British sources*. Online unter: Brepols Dictionary of medieval latin from British sources (Zugriff: 21.02.2026).
- Ashdowne, Richard/Howlett, David/Latham, Ronald (Hg.) (o.D.). „Saeculum“. In: *Dictionary of medieval latin from British sources*. Sp. 6.b. Online unter: Brepols Dictionary of medieval latin from British sources (Zugriff: 21.02.2026).
- Bauer, Johannes (1997). „Apokalypsen II. apokr. A. des NT“. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd.1. Freiburg im Breisgau/Wien: Herder.
- Bernt, Günter (1977-1999). „Evangelium Nicodemi, apocryphon“. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd.6. Stuttgart: Metzler, Sp. 1163-1164. Online unter: Brepols medieval encyclopaedias (Zugriff: 21.02.2026).
- Deutsche Bibelgesellschaft and Verlag Katholisches Bibelwerk (2016). *Die Bibel: Einheitsübersetzung 2016*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Edwards, Mark (⁴2022). „Monarchian Prologues“. In: *The Oxford dictionary of the Christian church*. Oxford: Oxford University Press. Online unter: Oxford reference (Zugriff: 06.08.2025).
- Fischer, Balthasar (1993). „Allerheiligen“. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd.1. Freiburg im Breisgau/Wien: Herder.
- Maas-Ewerd, Theodor (1997). „Marienfeste“. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd.6. Freiburg im Breisgau/Wien: Herder.
- Meyers Großes Konversationslexikon (⁶1905–1909), digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for digital humanities, Version 01/25, - <https://www.woerterbuchnetz.de/Meyers> (Zugriff: 08.03.2026).
- o.N. (o.J. Mitte 18.Jh.). Fragment eines Kataloges zu den Handschriften des Stiftes Klosterneuburg. [Handschriftlich], Klosterneuburg. Nr.193. [https://manuscripta.at/kataloge/AT/5000/katfragm/Kat_Fragm.pdf] (Zugriff: 15.03.2026).

- Pfeiffer, Hermann/Černík, Berthold (o.J., Anfang 20.Jh.). „Catalogus codicum manuscriptorum, qui in bibliotheca canonicorum regularium s. Augustini Claustro-neoburgi asservantur. Bd.3-6 [handschriftlich], III 528-530. [<https://manuscripta.at/scripts/php/newWin4msDescription.php?ID=764>] (Zugriff: 15.03.2026).
- Riedlinger, Helmut (1977-1999). „Bibel, h. Vorreden und Kanonfragen“. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 2. Stuttgart: Metzler, Sp.46-47. Online unter: Brepolis medieval encyclopaedias (Zugriff: 21.02.2026).
- Ryken, Leland/Wilhoit, James/Longman Tremper (Hg.) (1998). „Hunger“. In: *Dictionary of biblical imagery*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic. Online unter: EBSCOhost research (Zugriff 21.02.2026).
- Schnitzler, Theodor (1977-1999). „Allerheiligen“. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd.1. Stuttgart: Metzler, Sp.428. Online unter: Brepolis medieval encyclopaedias (Zugriff: 21.02.2026).
- Schnitzler, Theodor (1997-1999). „Allerseelen“. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd.1. Stuttgart: Metzler, Sp.428. Online unter: Brepolis medieval encyclopaedias (Zugriff: 21.02.2026).
- Schwaiger, Georg (1977-1999). „Boniface IV“. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd.2. Stuttgart: Metzler, Sp. 413. Online unter: Brepolis medieval encyclopaedias (Zugriff: 21.02.2026).
- Welter, Benedikt (1997). „Matutin“. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd.6. Freiburg im Breisgau/Wien: Herder.

Anhang

Edition des *Transitus Mariae*

Da der *Transitus Mariae* des Codex 580 in der vorliegenden Arbeit so häufig zitiert wurde, soll hier eine Edition des Textes anhand des Textes im Codex 580 4r und 4v als Leithandschrift zur Verfügung gestellt werden. Für eine umfänglichere Edition unter Berücksichtigung der bekannten Handschriften konsultieren Sie bitte Haibach-Reinisch 1962. Wie in Kapitel 5.1.2 beschrieben, handelt es sich beim *Transitus Mariae* in dieser Handschrift um eine stark gekürzte Fassung, die zudem Änderungen im Wortlaut enthält. In der vorliegenden Arbeit wurde daher aus der eigens erstellten Edition zitiert, um die Eigenheiten und die textspezifischen sprachlichen Besonderheiten abbilden zu können.

Die Editionsrichtlinien und verwendeten Kürzel entsprechen im Wesentlichen den oben genannten Richtlinien. Es soll an dieser Stelle noch einmal betont werden, dass für die Erstellung dieser Edition keine anderen Handschriften zum doch recht weit überlieferten *Transitus Mariae* herbeigezogen wurden (vgl. Haibach Reinisch 1962: 26). Denn die Arbeit zielte darauf ab, die Zusammenwirkung der Texte untereinander zu analysieren und zu bearbeiten, weshalb eine umfassende Edition nicht nur nicht zielführend, sondern geradezu kontraproduktiv gewesen wäre. Im Unterschied zur *Visio* wurde diese Edition bewusst knappgehalten. Die Apparate und der Kommentar enthalten lediglich jene Informationen, die für das Verständnis des Textes und für die Analyse der Funktion des Textes innerhalb des Codex unabdingbar sind.

1. [fol. 4ra] Mellitus cum apostolis quidem conversatus est, a fidelibus Laodiceae valde fuit rogatus, ut de obitu beatissime virginis Marie quicquid certius haberet, latinis litteris describeret.
2. Rogatu quorum acquiescens ea, quae ab apostolo Iohanne de transitu virginis acceperat.
3. Simpliciter eis denuntiavit dicens: “Cum dominus et salvator noster Iesus Christus pro totius mundi vita cruci esset affixus, matrem suam stantem iuxta crucem Iohanni evangeliste in curam commisit.
4. Eo quod virgo esset electus a domino.
5. Dixit ei: ‘Ecce mater tua.’ et ad matrem: ‘Ecce filius tuus.’”.
6. Ex illa hora permansit in custodia Iohannis quamdiu in hac mundo vixit.
7. Ipsa vero in domo parentum iuxta montem oliveti mansit donec istius mundi incolatum transegit.
8. Et dum apostoli sua praedicatione mundum assumpserunt et dominus noster Iesus Christus summa celi arce conscendit, in secundo anno die quodam desiderio sui filii accensa occulta cepit orare et dicere:
9. “Domine consolator, merentium et pupillorum adiutor, educ de carcere huius saeculi animam meam et fac eam cum sanctis anelis et electis tuis sotiam.”
10. Haec illa orante ecce! angelus magni luminis ante eam astitit salutans eam et dixit:
11. “Ave gratia plena benedicta tu a domino.

1. Laodiceae: *Pilsan.* con. C.: laudotie.

3. simpliciter: *Pilsan.* con. C.: simplic.

6. hora. *Pilsan.* em. C.: ora.

6 vixit: C^{a.c.}: vivit. Corrector exp. -vi- et x supra t scripsit.

7. incolatum. *Pilsan.* em. C.: incolatu.

10. Magni luminis: C^{ac.}: magni consilii luminis. corrector exp. consilii.

5. vgl. Joh.19,26-27.

11. vgl. Lk. 1,28.

1. Dadurch, dass Melito^a Umgang mit den Aposteln^b hatte, wurde er von den Gläubigen Laodiceas^c inständig gebeten, dass er, was er über den Tod der heiligen Jungfrau Maria sicher wisse, in lateinischen Buchstaben beschreibe.
2. Er gehorchte ihrer Bitte und <erzählte>, was er vom Apostel Johannes über das Hinscheiden der Jungfrau erfahren hatte.
3. Er verkündete es ihnen auf einfache Art, indem er sagte: „Als unser Herr und Retter Jesus Christus für das Leben der gesamten Welt ans Kreuz geschlagen war, übergab er seine Mutter, die neben dem Kreuz stand, dem Evangelisten Johannes zur Sorge.
4. Er wurde deshalb vom Herrn ausgewählt, weil er Jungfrau war.^d
5. Er sagte zu ihm: ‚Siehe, deine Mutter‘ und zur Mutter: ‚Siehe, dein Sohn.‘“.
6. Von dieser Stunde an verblieb sie in der Obhut des Johannes, solange sie auf dieser Welt lebte.
7. Sie selbst aber blieb im Haus der Eltern neben dem Ölberg, bis sie den Aufenthalt auf dieser Welt verbracht hatte.
8. Und während die Apostel durch die Verkündigung des Evangeliums die Welt einnahmen und sich unser Herr Jesus Christus in der höchsten Himmelsburg niederließ, wurde sie im zweiten Jahr eines Tages von der Sehnsucht nach ihrem Sohn erregt und begann im Verborgenen zu beten und zu sagen:
9. „Herr, Tröster, Helfer der Würdigen und der Waisen, führe meine Seele aus dem Gefängnis dieser Welt und mache sie mit den heiligen Engeln und deinen Auserwählten zur Gefährtin.“
10. Während sie so betete, siehe! Es stand ein Engel in hellem Licht vor ihr, grüßte sie und sagte:
11. „Sei begrüßt, voll der Gnaden, du bist vom Herrn gesegnet.“

^a Melito: Es dürfte hierbei der Bischof Melito von Sardes gemeint sein (vgl. Haibach-Reinisch 1962: 88). Dabei handelt es sich um einen pseudepigraphischen Text. Der Autor der *Acta Iohannis* gibt sich ebenfalls als Melito aus und die Prologe der beiden Texte ähneln sich (vgl. Spreckelmeier 2019: 132)

^b Eine persönliche Bekanntschaft Melitos mit den Aposteln kann ausgeschlossen werden, da Melito von Sardes um die Jahre 160-180 tätig war und die Apostel im ersten Jahrhundert nach Christus verstarben. (Spreckelmeier 2019: 126).

^c Laodicea war eine florierende Stadt in der heutigen Türkei die ihren Reichtum durch die Fruchtbarkeit der Gegend, der Produktion von Textilien und den Thermalquellen von Pamukkale gewann (vgl. Alexander Angelov; Oliver Nicholson „Laodicea ad Lycum“, The Oxford Dictionary of Late Antiquity).

^d Laut einiger apokrypher Quellen, etwa der *Acta Iohannis* soll der Evangelist Johannes jungfräulich geblieben sein (vgl. Hans-Josef Klauck 2020: 298).

12. “Ecce”, inquit: “Ramus palmae attuli tibi de paradiso, quem portari facias ante feretrum tuum cum in die tertio de corpore tuo fuit assumpta.
13. Tunc illa dixit ad angelum: “Peto, ut congregentur ad me omnes apostoli, ut videam eos corde et oculis ante quam moriar.”
14. Deinde angelus: “Ecce hodie ad te venient.”
15. Et ait Maria ad angelum: “Peto ut mittas super me benedictionem.”
16. Cui angelus: “Tu, domina, ab eo accipies benedictionem quem in tuo sacro utero baiulasti.”
17. Et haec dicens cum magna claritate discessit.
18. Tunc surgens Maria accepit palmam, quem de manu angeli susceperat.
19. Perrexit in montem oliveti et cepit orare et dicere:
20. “Gratias tibi ago, omnipotens deus, quia digretus es me respicere et archanum tui misterii comendares.
21. Non enim digna fui a te tam honorari.
22. Attamen traditum mihi thesaurum te adiuvante bene custodivi, ex quo laudo et glorifico nomen tuum sine fine benedictum.”
23. Et haec dicens reversa est in domum suam.
24. Et dum talia a beata virgine in Hierosolyma agerentur et beatus Johannes in Epheso praedicaret, una die dominica celum subito intonuit et est ablatum ab oculis astantium et depositus est ante domum immaculate virginis et ingressus salutavit eam.
25. Videns autem virgo Maria eum praegaudio cepit flere et dicere:
26. “Esto memor, fili, verbi Iesu Christi, quia tibi me commendavit.
27. Ecce enim vocata sum a domino.
28. Audivi consilia iudeorum dicentium: ‘expectemus, quin morietur Maria, quae in utero portavit Iesum, et cremabimus eam.’

12. inquit: *Pilsan.* em. C.: inquit.

13. eos: *C^{a.c.}*; eam. Corrector exp. -am et o supra a scripsit.

26. urbi. *Pilsan.* coni.

28. consilia. *Pilsan.* em.: consilia.

12. „Siehe,“, sagte er: „Ich brachte dir einen Palmzweig aus dem Paradies. Sorge dafür, dass er vor deiner Bahre getragen wird, wenn dein Körper am dritten Tage aufgenommen wird.
13. Dann sagte sie zum Engel: „Ich bitte, dass alle Apostel bei mir versammelt werden, dass ich sie mit dem Herzen und den Augen sehe, bevor ich sterbe.
14. Dann <sagte> der Engel: „Siehe! Heute werden sie zu dir kommen.“
15. Und Maria sagte zum Engel: „Ich bitte dich, mich zu segnen.“
16. Der Engel <antwortete> ihr: „Du, Herrin, wirst von demjenigen den Segen erhalten, den du in deinem heiligen Leib getragen hast.“
17. Und während er das sagte, verschwand er mit hellem Licht.
18. Dann erhob sich Maria und nahm den Palmzweig, den sie vom Engel erhalten hatte.
19. Sie brach zum Ölberg auf und begann zu beten und zu sagen:
20. „Ich danke dir, allmächtiger Gott, weil du mich für würdig hieltst mich zu beachten und du mir das Geheimnis deines Mysteriums anvertraut hast.
21. Denn ich war es nicht würdig, von dir so geehrt zu werden.
22. Und dennoch wachte ich mit deiner Hilfe gut über den mir anvertrauten Schatz, weshalb ich dich lobe und deinen Namen ohne Ende seligpreise.“
23. Und während sie das sagte, kehrte sie zu ihrem Haus zurück.
24. Und während solches von der heiligen Jungfrau in Jerusalem getan wurde und der heilige Johannes in Ephesus das Evangelium verkündete, donnerte plötzlich eines Tages am Sonntag der Himmel und er wurde vor den Augen der Umstehenden fortgerissen und vor dem Haus der unbefleckten Jungfrau abgesetzt und er trat ein und grüßte sie.
25. Als aber die Jungfrau Maria ihn sah, begann sie vor Freude zu weinen und sprach:
26. „Erinnere dich, mein Sohn, an die Worte Jesu Christi, weil er mich dir anvertraute.
27. Denn siehe! Ich wurde vom Herrn gerufen.
28. Ich hörte die Pläne der Juden, die sagten: „Lass uns warten, bis Maria stirbt, die in ihrem Leib Jesus trug und dann werden wir sie verbrennen.“

29. Tu vero curam habe, ne Iudaei de me possint haec agere.”
30. Et haec dicens palmam, quem acceperat ab angelo, ostendit ea monens eum, ut ante eam deferret ad monumentum, cum in sepulturam eam deponeret.
31. Tunc Iohannes dixit: “Non enim solus possum... [fol. 4rb]...parare exsequias nisi veniant fratres et coapostoli mei ad reddendum honorem tuo corpori.”
32. Haec eo dicente omnes apostoli divino nutu rapti sunt in nubibus et depositi sunt ante ostium domus.
33. Intra erat beata virgo Maria.
34. Intrantes omnes apostoli ad eam salutavere ea dicentes: “Benedicta tu a domino, qui fecit celum et terram.”
35. Quibus illa respondit: “Benedictio et vobiscum sit in nomine domini.”
36. Tunc Maria dixit ad eos: “Benedictus dominus, qui implevit desiderium meum et permisit me videre vos corporeis oculis, ante quam moriar.
37. Deprecor vos ut unanimiter vigilitis.
38. Ego enim sum recessura de corpore.
39. Ideoque breve tempus praesentis vite, quod habeo, in dei laudibus volo vobiscum ducere.
40. Cumque igitur in dei laudibus vacaret ecce! subito die tertie circa hora tertiam sopor irruit super omnes, qui erant in domo illa et nullus vigilare potuit, nisi apostuli.
41. Tunc veniens dominus Iesus Christus dixit apostolis: “Pax vobiscum, fratres”.
42. At illi: “Fiat, domine, misericordia tua super nos; Spiritus sanctus in te.”
43. Tunc beata Maria prostravit se in pavimento et cepit orare domini dicens: “Memento mei, rex gloriae, ne videant oculi mei terribilia maglignorum spirituum.

32. ostium. *Pilsan.* em.: hostium.

33. intra. *Pilsan.* coni.

34. celum et terram. C^{a.c.}: celum et celum terram. exp. celum secundum.

43. terribilia: *Pilsan.* coni. C.: terba.

41. Pax vobiscum vgl. Lk. 24,36.; Joh. 20,19-21.

29. Du aber trage Sorge, dass die Juden das nicht gegen mich tun können.“
30. Und während sie das sagte, zeigte sie ihm den Palmzweig, den sie vom Engel erhalten hatte und mahnte ihn, dass er ihn vor ihr her zum Grabmal trage, wenn er sie niederlegte, um sie zu begraben.
31. Dann sagte Johannes: „Ich kann das Begräbnis nicht allein vorbereiten, wenn nicht meine Brüder und Mitaposteln kommen, um deinem Körper die letzte Ehre zu erweisen.“
32. Als er das sagte, wurden alle Aposteln durch einen göttlichen Befehl mit Wolken fortgerissen und vor der Tür des Hauses abgesetzt.
33. Drinnen war die heilige Jungfrau Maria.
34. Alle Apostel traten ein und grüßten sie, indem sie sagten: „Du bist vom Herrn gesegnet, der den Himmel und die Erde erschuf.“
35. Sie antwortete ihnen: „Der Segen sei mit euch im Namen des Herrn.“
36. Dann sagte Maria zu ihnen: „Der Herr sei gesegnet, der meinen Wunsch erfüllte und mir erlaubte euch mit den leiblichen Augen zu sehen, bevor ich sterben werde.“
37. Ich bitte euch, dass ihr einträchtig wacht.
38. Denn ich bin im Begriff zu sterben.
39. Daher möchte ich die kurze Zeit des gegenwärtigen Lebens, das ich habe, gemeinsam mit euch im Lobpreis des Herrn verbringen.
40. Und während sie sich also dem Lobpreis des Herrn widmete, siehe! Es brach am dritten Tag etwa zur dritten Stunde plötzlich der Schlaf über alle herein, die im Haus waren und niemand außer den Aposteln konnte wach bleiben.
41. Dann kam der Herr Jesus Christus und sagte den Aposteln: „Friede sei mit euch, Brüder.“
42. Und jene: „Herr, deine Gnade sei über uns; der Heilige Geist sei in dir.“
43. Dann warf sich die heilige Maria zu Boden und begann zu beten und dem Herrn zu sagen: „Erinnere dich an mich, König der Herrlichkeit, dass meine Augen die Schrecken der bösen Geister nicht sehen.“

44. Cui salvator respondit: “Dum ego a patre meo in mundum fui missus ex te incarnatus et pro humani genere reconciliatione mortis sustinui supplicium, princeps tenebrarum venit ad me sed nullum vestigium peccati inveniens victus abscessit.
45. Si igitur ad me venit, qui sum dominus caeli et terrae et omnium creaturarum et tu quidem videbis eum.
46. Sed non tibi nocere poterit, quia tecum sum.
47. Ascende super stratum lectuli tui et comple debitum terminum vitae tuae iuxta legem Ade.
48. [fol. 4rb] Veni, ne timeas, preciosa mea margarita.
49. Te enim expectant celestes milite angelorum, ut te introducant in paradisi gaudia sine fine tenenda.
50. Hac dicente domino accubans di genitrix super lectuli sui stratum gratas agens domino emisit spiritum.
51. Omnes autem apostoli animam eius vident tanti candoris atque fulgoris esse ut nullus mortalium possit inde fari.
52. Tunc dominus et salvator animam virginis arcangelo Michaeli tradidit et dixit ad apostolos: “Servate corpus genitricis meae.
53. Deferentes illud in dextram partem civitatis ad orientem invenientisque ibi monumentum in quo nondum quisquam erat positus.
54. Sepelietis eam ibi.

44. mundum: *Pilsan.* Coni. C.: munde. | supplicium: *Pilsan.* em. C.: supplitium.

47. terminum. *Pilsan.* coni. C.: tminum.

50. accubans. *Pilsan.* em. C.: accubens.

44. in mundum missus vgl. Joh. 3,17; Joh. 10,36; Joh. 16,28. Joh. 17,18-17,25.

53. in quo nondum positus: Joh.19,41; Lk.23,53.

44. Der Retter antwortete ihr: „Als ich von meinem Vater in die Welt geschickt aus dir heraus Fleisch wurde und für das Menschengeschlecht durch die Sühne des Todes das Opfer auf mich nahm, da kam der Prinz der Dunkelheit zu mir, doch als er keine Spur der Sünde finden konnte, schied er besiegt von dannen^f.
45. Wenn er also zu mir kam, der ich der Herr des Himmels und der Erde und aller Lebewesen bin, dann wirst du ihn freilich ebenfalls sehen.
46. Aber er wird dir nicht schaden können, weil ich bei dir bin.
47. Steige auf die Decke deines Bettes und bezahle die Schuld des Lebensendes gemäß dem Gesetz nach Adam.^g
48. [fol. 4rb] Komm, fürchte dich nicht, meine kostbare Perle.
49. Denn dich erwarten himmlische Heerscharen der Engel, dass sie dich in das Paradies führen, um unbegrenzte Freuden zu haben.
50. Als der Herr das sagte, ruhte die Gottesmutter auf der Decke ihres Bettes und dem Herrn dankend hauchte sie ihren Geist aus.
51. Alle Apostel aber sahen, dass ihre Seele von einem solchen Strahlen und Leuchten war, dass es kein Sterblicher daraufhin reden konnte.
52. Dann übergab der Herr und Retter die Seele der Jungfrau dem Erzengel Michael und sagte zu den Aposteln: „Schützt den Körper meiner Mutter.
53. Wenn ihr ihn in die rechte Seite der Stadt Richtung Osten trägt, werdet ihr ein Grabmal finden, in das noch nie jemand gelegt wurde.
54. Beerdigt sie dort.

f: Es gibt keine expliziten biblischen Berichte von diesen Ereignissen. In den Evangelien ist lediglich von einem Abstieg ins Totenreich die Rede. Petr. 3,18-19 und Kol. 2,15 berichten von Jesus' Sieg über das Totenreich und der Entwaffnung der unterirdischen Mächte und deuten eine Konfrontation Jesus mit den Unterweltsmächten lediglich an. Einige apokryphe Texte wie das Nikodemusevangelium erzählen andererseits ausführlich von der Begegnung Jesu mit den Unterweltsmächten (vgl. Günter Bernt „Evangelium Nicodemi, apocryphon“, Lexikon des Mittelalters).

g: Das Gesetz nach Adam bezeichnet die Notwendigkeit des Todes als göttliche Strafe für den Sündenfall (vgl. Gen. 3,15-24). Der Mensch muss zu Staub zurückkehren (Gen.3,19). Um dies sicherzustellen wird der Mensch auch aus dem Garten Eden vertrieben, sodass der Zugang zum Baum des Lebens verwehrt bleibt (Gen. 3,22). Dieser Sachverhalt und die Unvermeidbarkeit des Todes im Verhältnis zur Erlösung durch Christus werden im Römerbrief (5,12-21) ausführlich erklärt. In der patristischen Tradition wird die Auffassung vertreten, im ersten Gebot Gottes, nämlich dem Verbot vom Baum der Erkenntnis zu essen, seien bereits alle später durch Mose gegebenen Gebote indirekt enthalten (vgl. z.B. Tertullian, *adversos iudaeos* 1,2). Damit richtet sich die Strafe Gottes nicht nur gegen Adam, sondern das gesamte Menschengeschlecht sowohl vor als auch nach der Gesetzgebung durch Mose. Durch Christus wird dieses Gesetz nicht aufgehoben; vielmehr ermöglicht er es trotz der Sünde die Gerechtsprechung (Röm.5,16).

h: Durch das wörtliche Zitat wird eine Parallele zwischen dem Begräbis Jesu und dem seiner Mutter gezogen.

55. Expectate me ibi triduo donec revertar ad vos cum praesentia divitatis et humanitatis meae.
56. Et haec dicens cum sanctis angelis ascendit in celum et anima gloriosae matris sue in magna claritate detulit secum.
57. Venientes igitur apostoli posuerunt sanctum et immaculatum corpus in feretro.
58. Johannes Evangelista ante feretrum portabat plamam aliis apostolis cantantibus et hymnorum cantus consona voca undique concrepantibus iuxta feretrum.
59. Et ecce! subito visum est novum miraculum.
60. Apparuit namque nubes lucida super feretrum magna valde et angelorum exercitus in ea sonum suavissimum cantilene depromens.
61. Repleta est terra sonitu maximae dulcedinis.
62. Quod cum audissent principes Iudeorum exierunt obviam eis cum multo populo dicentes:
63. “Quidnam est hic sonus tam praeclare et praecipue in laudibus?”
64. Iuvenis exivit quidam dicens eis:
65. “Maria modo exivit de corpore.
66. Et discipuli ante feretrum eius sonora praeconia laudum iubilo conciunt omnes.
67. Cumque [fol. 4va] vidisset princeps, qui erat pontifex, repletus est furore insano et dixit:
68. “Et omne genus nostrum qualem gloriam possidet”.
69. Et haec dicens voluit evertere lectum et ad terra trahere.
70. Et statim aruerunt manus eius.
71. Torquebaturque vehementer a supplicio.
72. Adulantibus autem apostolis in iocunditate et letitia, angelice potestates apparuerunt in nubibus et percusserunt populum, qui egressus fuerat, cecitate.
73. Tunc princeps sacerdotum, manus cuius feretro adheserunt, cepit tristari et dicere:
74. “Deprecor vos, sancti apostoli, miseremini mei.
75. Tunc Petrus: “Credis in dei filium, quem ista portavit - dominum nostrum?”

58. hymnorum. *Pilsan.* con. C.: innorum.

60. *Pilsan.* em. C.: suavissimem. | cantilena. *Pilsan.* em. C.: cantile.

70. aruerunt. *Pilsan.* em. C.: arruerunt.

71. vehementer. *Pilsan.* em. C.: veementer. | supplicio. *Pilsan.* em. C.: supplitio.

78. credere. *Pilsan.* em. C.: crede.

72. percusserunt ... cecitate. vgl. Gen.19,11; 2.Kön. 6,18; Mt. 15,14.

55. Erwartet mich dort am dritten Tag, bis ich zu euch zurückkomme mit der Gegenwart meiner Göttlichkeit und Menschlichkeit.
56. Und als er das sagte, stieg er mit den heiligen Engeln in den Himmel und trug die Seele seiner ehrenvolle Mutter in hellem Glanz fort.
57. Die Apostel kamen also und legten den heiligen und unbefleckten Körper auf eine Bahre.
58. Johannes der Evangelist trug den Palmzweig vor der Bahre, während die anderen Apostel sangen und den Gesang der Hymnen neben der Bahre einstimmig von allen Seiten erschallen ließen.
59. Und siehe! plötzlich erschien ein neues Wunder.
60. Denn es erschien eine sehr große, leuchtende Wolke über der Bahre und ein Engelsheer, das in ihr den lieblichsten Klang eines Liedes hervorbrachte.
61. Die Erde wurde vom Klang größer Lieblichkeit erfüllt.
62. Als die Anführer der Juden ihn hörten gingen sie hinaus und kamen ihnen mit einer großen Menschenmenge entgegen. Sie sagten:
63. „Was ist denn dieser Klang, der so klar und hervorragend ist im Lobpreis?“
64. Ein junger Mann trat hervor und sagte ihnen:
65. „Maria hat gerade ihren Körper verlassen.
66. Und die Jünger rufen vor ihrer Bahre alle zusammen, dass mit Jubel die Verherrlichung besungen wird.“
67. Als ein Anführer der Juden, der Oberpriester war, das gesehen hatte, wurde er von wahnsinniger Wut erfüllt und sagte:
68. „Auch unser ganzes Volk wird eine solche Ehre besitzen.“
69. Und während er das sagte, wollte er das Totenbett umwerfen und zur Erde ziehen.
70. Und sofort vertrockneten seine Hände.
71. Er wurde von der Strafe heftig gequält.
72. Aber während die Apostel in Fröhlichkeit und Freude verehrten, erschienen Engelsheere in den Wolken und schlugen das Volk, das herausgetreten war, mit Blindheit.
73. Dann begann der Oberpriester, dessen Hände an der Bahre festklebten, traurig zu sein und zu sagen:
74. „Ich flehe euch an, heilige Apostel, habt Erbarmen mit mir.“
75. Dann <sagte> Petrus: „Glaubst du an den Sohn Gottes, den sie trug, unseren Herrn?“

76. Respondit: “Credo”.
77. Statimque soluta sunt manus eius et arrida brachia eius sunt liberata.
78. Tunc beatus Petrus ad eum dixit: “Accipe hanc palmam de manu fratris nostri Iohannis et ingrede civitatem et invenies populum obcecatum et pones palmam super oculos omnium eorum qui voluerint credere et recipient visum.
79. Qui cumque ex eis perduraviunt in malitia et duritia cordis, morientur.”
80. Corpus autem beate Mariae portaverunt apostoli ad monumentum et collocaverunt illud sicut praeceperat dominus.
81. Et ecce! die tertia circa hora quarta venit dominus cum multitudine angelorum et benignus et piissimus dominus salutans apostolos dixit eis:
82. “Quoniam ego missus sum a patre, hanc virginem et matrem ex tribu Israel elegi, ut sumerem carnem ex ea.
83. Propter quod sanctificavi illam inviolabile templum castitatis, ut virgo ante partum, virgo in partum, virgo post partum permaneret.
84. Ecce! iam debitum nature complevit.
85. Quid vultis, fratres et amici mei, ut nunc faciam illi?”
86. Responderet apostoli et dixeret: “Domine, tu elegisti vasculum istum in tabernaculum tibi mundissimum.
87. Nos supplicamus et rogamus, ut sicut tu devicto mortis imperio regnas in gloria ita resuscitare dignare corpus tuae matris et perducere eam ad regnum felicitatis obsecramus.
88. Statimque iubente domino Gabriel angelus repraesentavit animam virginis ante dominum.
89. Tunc Salvator dixit:
90. “Surge columba mea, thesaurus celestis, vas vite et sicut non sensisti de me molestiam in dilecto utero tuo, ita in resurrectione tui corporis nullam patiaris molestiam.”
91. Et hoc dicto protinus surrexit beata virgo de sepulcro et adpedes domini cepit glorificare dominum et dicere:
92. “Gratias tibi refero, omnipotens fili et domine.

87. resuscitare. *Pilsan.* em. C.: resusitare.

90. columba mea: vgl. Hld 2,14; 5,2; 6,8 thesaurus celestis: vgl. Mt. 6,19-21; Mt. 19, 21-23; Mk. 10, 21-26; Lk. 12,33-34; Lk. 18,22-25.

76. Er antwortete: „Ich glaube es.“
77. Und sofort wurden seine Hände gelöst und seine trockenen Arme wurden befreit.
78. Dann sagte der heilige Petrus zu ihm: „Nimm diesen Palmzweig aus der Hand unseres Bruders Johannes und geh in die Stadt und du wirst ein blindes Volk vorfinden und du wirst den Palmzweig über die Augen aller legen, die glauben wollen und sie werden ihr Augenlicht zurückerhalten.“
79. Wenn aber welche von ihnen in Boshaftigkeit und Härte des Herzens verharren, werden sie sterben.“
80. Den Körper der heiligen Maria aber trugen die Apostel zum Grabmal und legten ihn so nieder, wie es der Herr befohlen hatte.
81. Und siehe! Am dritten Tag, etwa um die vierte Stunde kam der Herr mit einer Schar Engel und der gütige und gnädigste Herr grüßte die Apostel und sagte ihnen:
82. „Weil ich vom Vater geschickt wurde, wählte ich diese Jungfrau und Mutter aus dem Stamm Israel aus, dass ich aus ihr heraus Fleisch werde.
83. Deswegen heiligte ich sie, den unverletzten Tempel der Keuschheit, sodass sie vor der Geburt, während der Geburt und nach der Geburt Jungfrau blieb.
84. Siehe! schon hat sie die Pflicht der Natur erfüllt.
85. Was wollt ihr, meine Brüder und Freunde, dass ich nun mit ihr mache?“
86. Die Apostel antworteten und sagten: „Herr, du hast dir dieses Gefäß für die reinste Wohnstätte ausgewählt.
87. Wir flehen und bitten, dass du, wie du nach dem Sieg über das Reich des Todes in Ehre herrschst, es auch für würdig hältst, den Körper deiner Mutter aufzuwecken und sie zum Reich der Glückseligkeit zu bringen. Darum flehen wir.“
88. Und als der Herr es befahl, führte der Engel Gabriel die Seele der Jungfrau sogleich vor den Herrn.
89. Dann sagte der Retter:
90. „Erhebe dich, meine Taube, Himmelsschatz, Gefäß des Lebens und so wie du durch mich keine Unannehmlichkeit in deinem verehrten Unterleib spürtest, so wirst du in der Auferweckung deines Körpers keine Unannehmlichkeit erleiden.“
91. Und als er das gesagt hatte, erhob sich die heilige Jungfrau sogleich aus dem Grab und begann zu Füßen des Herrn den Herrn zu verherrlichen und zu sagen:
92. „Ich danke dir, allmächtiger Sohn und Herr.

93. Sit nomen tuum benedictum, o deus, per infinita saecula saeculorum, Amen.
94. Assumens itaque eam dominus dedit ei osculum pacis tradiditque Michaeli archangelo.
95. Et elevata est coram domino in nube cum angelis celorumque virtutibus canentes laudes domini.
96. Mater domini perpetua et semper virgo Maria ineffabili gaudio celorum regnorum conscendit.
97. Apostoli autem rapti sunt in nubibus iubente domino et unusquisque in momento positus est in sorte sue praedicationis narrantes mirabilia domini, qui in trinitate perfecta vivit et regnat in saecula saeculorum, Amen.

93. Dein Name sei gepriesen, oh Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.
94. Und so nahm der Herr sie an, gab ihr einen Friedenskuss und übergab sie dem Erzengel Michael.
95. Und sie wurde in einer Wolke mit den himmlischen Heerscharen, die das Lob des Herrn sangen, vor das Angesicht Gottes gehoben.
96. Die ewige Mutter des Herrn und die immerwährende Jungfrau Maria stieg zur unaussprechlichen Freude der himmlischen Reiche auf.
97. Die Apostel aber wurden in Wolken ergriffen und ein jeder auf Geheiß des Herrn wurde in dem Augenblick in das Amt der Verkündigung gesetzt. Sie erzählten von den Wundern des Herrn, der in der Einheit vollendet lebt und herrscht in alle Ewigkeit, Amen.