

## Descensus ad Inferos

## Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante

Von Alois M. Haas

Man wird die Sorge der Christen des Mittelalters um das Schicksal nach dem Tode — ein Syndrom von eschatologischen Beglückungen und Beängstigungen<sup>1</sup> — nicht mit aufklärerischer Geste wegwischen wollen und dürfen. Zuviel existentielle Problematik ist in diese Suche nach dem »Anderen« eingegangen, zuviel Sinndeutung des menschlichen Daseins ist aus solchem Blick auf ein »Jenseits« erwachsen, als daß Nachgekommene, scheinbar Aufgeklärte diesen Aufwand leichthin zu mißachten das Recht hätten. Kommt dazu, daß die Beschäftigung mit dem Jenseits kein Privileg der Christen allein darstellt, sondern eine Angelegenheit der ganzen Menschheit seit ihren Anfängen bis heute ist. Daher ist die Einblicknahme ins Jenseits eines ewigen Paradieses<sup>2</sup> oder eines finsternen Toten- oder Höllenreiches<sup>3</sup> immer schon Gegenstand und Möglichkeit der menschlichen Phantasie gewesen, daher kennen die Mythen aller denkbaren religiösen Denominationen diesen Ausgriff in die den Bereich der rein menschlich nie beherrschba-

1 Vgl. dazu G. Duby, *L'an mil*. Paris 1967; J. Delumeau, *La peur en Occident, XIVE - XVIIIe siècles*. Paris 1978. Zur theologischen Deutung der Angst: H. U. von Balthasar, *Der Christ und die Angst*. Einsiedeln 1976.

2 Oft sind in den geschichtlichen Darstellungen Himmels- und Höllenvisionen parallel behandelt. Vgl. an wesentlicher Literatur: A. d'Ancona, *I precursori di Dante*. Firenze 1874; F. Bar, *Les routes de l'Autre Monde, Descentes aux enfers et voyages dans l'Au-Delà*. Paris 1946; H. Diels, *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*. In: *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit.* 25 (1922), S. 239-253; U. Ebel, *Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen*. In: *Grundriß der roman. Literaturen*, Bd. VI: J. Beyer (Hrsg.), *La littérature didactique, allegorique et satirique*. Heidelberg 1968, S. 181-215; dies., *Das altromanische Mirakel*. Heidelberg 1965; G. Fritzsche, *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*. In: *Roman. Forschungen* 2 (1886), S. 247-279, 3 (1887), S. 337-369; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, 2 Bände. Bologna 1965; L. Kretzenbacher, *Versöhnung im Jenseits, Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende*. München 1971; J. Kroll, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*. Köln 1931; Ch. Labitte, *La divine comédie avant Dante*. In: *Etudes littéraires* 1 (1846), S. 193-263; J. A. Macculloch, *Early Christian Visions of the Other World*. Edingburgh 1912; H. R. Patch, *The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature*. Harvard 1950; E. Peters, *Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert*. Hildesheim 1977; A. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der »Divina Commedia«*, Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bände. Einsiedeln/Köln 1945; St. J. D. Seymour, *Irish Vision of the Other World*. London 1930.

3 G. Heid, *Die Darstellung der Hölle in der deutschen Literatur des ausgehenden Mittelalters*. Diss. (masch.) Wien 1957; L. Kretzenbacher, *Eschatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung, Erscheinungsformen und exemplum-Funktion eines apokryphen Höllenstrafe-Motives*. In: *Volksüberlieferung, Festschrift für K. Ranke*. Göttingen 1968, S. 133-150; J. Monnier, *La descente aux enfers, Etude de pensée religieuse d'art et de littérature*. Paris 1904; H.-W. Rathjen, *Die Höllenvorstellungen in der mittelhochdeutschen Literatur*. Diss. (masch.) Freiburg i. Br. 1956; K. Schnitzer, *Die Darstellung der Hölle in der erzählenden Dichtung der Barockzeit*. Diss. (masch.) Wien 1962.

ren Jenseitswelt. Menschlichen oder göttlichen Wesen wird es bisweilen gestattet, in diese Räume unendlichen Glücks oder ewiger Schmach einzutreten und Bruchstücke ihrer Erkenntnisse und Erfahrungen ins Reich der Lebenden zurückzubringen. Informationsreisen sind es gewissermaßen, in denen man Unbekanntes, Unwegsames erkundigen und benennen darf, so daß die Lebenden über Trost- oder Schreckbilder verfügen, die es ihnen gestatten, ein »richtiges«, d. h. auf das »eigentliche« Leben eingestimmtes Dasein zu führen. Klar, daß die Plausibilitätsstruktur dieser Jenseitsentwürfe sich seit dem Christentum nicht mehr nach ihrer rein mythisch-spekulativen Dimension bemessen läßt, nachdem der Abstieg des menschengewordenen Logos zur Erde sich in der Niederfahrt seiner abgeschiedenen Seele zu den Tiefen der Unterwelt vollendet hat (vgl. Mt 12, 40, Apg 2, 24-31, Röm 10, 7, Eph 4, 8-10, Phil 2, 5-10, 1 Petr 3, 19<sup>4</sup>).

Für den Christen ist dieser Abstieg nicht ein zufälliges Motiv mythischer Ausgestaltung des Lebens Christi, sondern wesentlicher Bestandteil der Soteriologie, des ganzen und vollen Erlösungsgeheimnisses. Denn Hölle im neutestamentlichen Sinne läßt sich nur als »eine Funktion des Christusereignisses« deuten, wie immer im übrigen Wirklichkeit und Wirksamkeit der Hölle christlich dargestellt werden mögen.

Gewissermaßen nachdrücklicher und — vom Schwergewicht des Erlösungsgeheimnisses her — sinnvoller drängt sich dem Christen die Vorstellung ewiger Glückseligkeit auf, da sie Ergebnis und Ertrag von Christi Erlösungstat in einem nicht mehr überholbaren und durch die Existenz der Hölle nicht in Frage zu stellenden Sinne ist. Eine Fülle von Texten des Mittelalters<sup>5</sup> befassen sich daher mit Vorstellungen vom Himmel als einem an die Verklärung Christi auf dem Berg Tabor und an seine Himmelfahrt anknüpfenden Lichtphänomen, darin das geistige Motiv der Entrückung dominiert, oder als einem endgültig gewordenen, durch erlöste Menschen ewig bevölkerten himmlischen Jerusalem oder — kurzschlüssig — als einem die irdische Glückseligkeit perennierenden Schlaraffenland.<sup>6</sup> Solche Imaginationen frommer oder irdischer Herkunft bilden in jedem Fall das positive Widerlager für alle Höllenvorstellungen. Man kann *diese* nicht beschreiben, ohne auf deren bestimmenden Kontext einer Vorstellung gänzlichen Erlöstseins in Glückseligkeit hingewiesen zu haben.

Bestimmend in einem tiefen Sinn bleibt für die Himmelsvorstellungen das Erlösungsgeschehen, das im Ereignis von Christi Einbruch in die Hölle<sup>7</sup> und in der Auferstehung

4 Vgl. zu 1 Petr 3, 19 H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Freiburg i. Br. 1976. Weitere Literatur siehe unten Anm. 7.

5 Vgl. Patch, wie Anm. 2.

6 Vgl. Rüegg I, wie Anm. 2, S. 207 ff.

7 Vgl. oben Anm. 4 und die folgende Literatur: H. U. von Balthasar, Theologie der drei Tage. Einsiedeln 1969; M. Bauer, Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert. Diss. Göttingen 1948; W. Becker, Die Sage von der Höllenfahrt Christi in der altfranzösischen Literatur. In: Roman. Forschungen 32 (1913), S. 897-972; W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Zürich 1949; F. I. Dölger, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Münster W. 1972, S. 349 ff.; K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Münster 1911; J. Kroll, Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt. In: Vorträge der Bibl. Warburg, Bd. 7: Zur Geschichte des Dramas, 1927/28, S. 257-301; ders., Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampfe. Leipzig/Berlin 1932, Neudr. Darmstadt 1963; L. Lochet, Jésus descendu aux enfers. Paris 1979; W. Maas, Gott und Hölle,

gipfelt. In sicherem Gespür für den Rang und die Bedeutung dieser Geschehnisse hat das Mittelalter den Abstieg Christi in die Hölle zu einem zentralen Motiv seiner Mentalität gemacht, es aber auch — im Anschluß an Vorbilder der antiken und anderen frühen Literaturen — ausgeweitet auf spekulativ und phantastisch ausgestaltete Abstiege besonders auserwählter Menschen in den Bereich der Hölle. Dante hat in seiner *Divina commedia* bloß exemplarisch und gewissermaßen endgültig, was andere vor ihm in vielen Varianten präludiviert hatten, formuliert.

Im Blick auf die gewaltige *Descensus*-Literatur des Mittelalters gilt es, zwei Motivkomplexe — die untereinander in mannigfacher Weise verhängt sein können — zu unterscheiden: den *Descensus Christi ad inferos* — ein Motiv, das eindeutig den Vorrang hat — und den gefahrvollen Abstieg eines oder mehrerer erwählter Menschen in die Unterwelt der Hölle. Das erste christologisch-soteriologisch fixierte Motiv gibt die christlich notwendige Begründung für das zweite, das durchaus die alten orphisch-neuplatonischen Interessen für Ort, Art und Strafsystem der Hölle wahrnimmt: ein Neugierdeverhalten, das sich in *imaginären* Reisen in die Unterwelt dokumentiert und seine klassischen Vorgaben schon in Aeneas<sup>8</sup>, Odysseus<sup>9</sup>, Orpheus oder in altbabylonischen und indischen Vorprägungen besitzt.

## I

Wohl den weitreichendsten Einfluß auf die Gestaltung des *Descensus Christi* im Mittelalter dürfte das sog. *Evangelium Nicodemi*<sup>10</sup> ausgeübt haben. Diese apokryphe Schrift enthält den von Augenzeugen schriftlich niedergelegten Bericht vom triumphalen Sieg Christi über die Mächte der Finsternis und der Befreiung der in der Hölle ihrer Erlösung harrenden Altväter:

»Zwei vom Tode erweckte Brüder, Leucius und Karinus, schreiben auf, was sie und alle, die in der finsternen Unterwelt auf die Erlösung warteten, erlebt haben: Zu mitternächtlicher Stunde dringt unvermutet überirdischer Glanz in das höllische Dunkel. Nacheinander versichern die hier versammelten Patriarchen und Propheten, daß es jenes Licht sei, dessen befreiendes Aufscheinen sie in ihren Erdentagen

---

Studien zum *Descensus Christi*. Einsiedeln 1979; J. A. Macculloch, *The Harrowing of Hell*. Edinburgh 1930; Monnier, wie Anm. 3; H. Quillet, *Descente de Jésus en enfers*, *Dict. de théol. cath.* IV/1. Paris 1911, Sp. 565-619; A. Saly, *Le thème de la descente aux enfers dans le credo épique*. *Travaux de linguistique et de littérature* VII. Paris 1969, S. 47-63; K. W. Ch. Schmidt, *Die Darstellung von Christi Höllenfahrt in den deutschen und den ihnen verwandten Spielen des Mittelalters*. Diss. Marburg a. L. 1915; R. V. Turner, »*Descendit ad inferos*«: *Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just*. In: *Journal of the History Ideas* 27 (1966), S. 173-194; C. Vitanza, *La leggenda del Descensus Christi ad inferos*. Nicosia 1911; K. Young, *The Harrowing of Hell in Liturgical Drama*. In: *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, Bd. 16/II, Nr. 2, S. 889-947.

8 E. Norden, *Aeneis* VI. Darmstadt 1957.

9 . Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bände. Tübingen 1925.

10 Vgl. A. Masser, *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters*. Berlin 1976, S. 112 ff. Den Text des Ev. Nic. siehe in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. I, Evangelien. Tübingen 1959, S. 330-358; den Urtext: K. von Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*. Hildesheim 1966, S. 210-432.

vorausgesagt haben. Eine ungeheure Freude ergreift alle. Adam erinnert sich an die Botschaft, die ihm einst Seth von seinem vergeblichen Gang zum Paradies mitgebracht hatte, und Seth erzählt bereitwillig die Geschichte. Inzwischen treffen die aufgeschreckten Höllendiener verzweifelte Maßnahmen, den Einbruch Christi zu verhindern. Doch die verriegelten Tore zerspringen, und der König der Herrlichkeit hält triumphalen Einzug. Der Satan wird in Ketten geschlagen, und unter Lobgesängen setzt sich der Zug der Erlösten zum Paradies in Bewegung. Unterwegs trifft man auf Enoch und Elias, die von ihrem zukünftigen Streit mit dem Antichrist berichten, und zuletzt begegnet man noch dem reuigen Schächer, der demütig sein Kreuz zum Paradies schleppt. »Das sind die göttlichen und heiligen Geheimnisse, die wir, Karinus und Leucius, gesehen und gehört haben.« Nachdem sie die Niederschrift beendet haben, verflüchtigen sich ihre Körper, und die Juden bleiben in größter Bestürzung zurück.«<sup>11</sup>

Dieses Werk, das in seinen Vorstufen bis ins 2. Jahrhundert hinaufreicht, in griechischen und lateinischen Fassungen seit dem 5. und 6. Jahrhundert überliefert ist, hat einen von althochdeutscher Zeit bis zum Ende des Mittelalters reichenden, bei weitem noch nicht überschaubaren Einfluß<sup>12</sup> — vor allem in den Passions- und Osterspielen — ausgeübt. Obwohl oder gerade weil das *Evangelium Nicodemi* keine eigentliche Beschreibung der Hölle bietet, sondern nur das faktische Ereignis von Christi Einbruch in die Hölle, war Freiraum für eine differenzierende Ausgestaltung der höllischen Topographie gegeben. Tatsache ist, daß die Höllenfahrtsszene in der gesamten epischen und dramatischen Literatur des Abendlandes seit dem *Evangelium Nicodemi* zu finden ist, insbesondere auch in der deutschen und französischen Literatur des Mittelalters.<sup>13</sup> Unter Umständen mag — neben verschiedenen inständigen liturgischen Hinweisen auf den *Descensus Christi* in Tropen und Antiphonen schon lange vor dem 10. Jahrhundert<sup>14</sup> — auch die Schilderung des Abstiegs Christi in die Hölle aus der aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammenden »Apokalypse des Paulus«<sup>15</sup> mit einer Rolle gespielt haben. Mit Sicherheit jedenfalls anzunehmen ist, daß die mittelalterlichen Predigten und Osterspiele die Verkündigung der ersten Jahrhunderte übernommen und ausgeweitet haben. Dabei ergeben sich allerdings bemerkenswerte Unterschiede zwischen deutschen und französischen Spielen. Während die deutschen Spiele — um den subjektiven und aktiven Triumph Christi über die Hölle nicht zu einer theologisch fragwürdigen Antizipation des Auferstehungsgeheimnisses schon in der Karsamstagnacht zu verdinglichen — erst den aus dem Grabe Auferstandenen die Hölle stürmen lassen, begibt sich in den französischen Spielen Christus vom Kreuz her in die Hölle, so daß »die Höllenfahrt selbst zum eigentlich heilsbringenden Akt aufgewertet«<sup>16</sup> und Christus nicht als der leidende Mensch, sondern als Verkörperlichung der Vatergottheit in eher mythologischer Anschaulichkeit erscheint.<sup>17</sup>

11 Nach A. Masser, wie Anm. 10, S. 113.

12 R. P. Wülcker, *Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur*. Paderborn 1872.

13 Vgl. oben Anm. 7

14 Vgl. dazu Kroll, *Gott und Hölle*, wie Anm. 7, S. 126 ff.

15 Den Text siehe bei Hennecke/Schneemelcher, wie Anm. 10, Bd. II, S. 536-567.

16 R. Warning, *Funktion und Struktur, Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*. München 1974, S. 165.

17 Zu Warnings grundsätzlich angenommener »Spannung von Mythologem und Theologeme-

In den deutschen Spielen erweist sich der *Descensus Christi* so als Zubehör eines dem Marienspiel angehängten Auferstehungsspiels, das seine Wurzel in einem der Osterfeier vergleichbaren liturgischen Brauch haben dürfte. »In manchen Kirchen wird in der Osternacht das Kreuz als Symbol Christi in einer Elevatiofeier aus dem Grabe gehoben und dann in einer Prozession, die oft aus der Kirche hinausführt, zu einer Kirchentür getragen. Vor ihr wird ›Attolite portas, principes . . .‹ gesungen. Ein Kleriker, ›qui Diaboli personam simulans‹ (es können auch mehrere sein), stellt, hinter der Tür stehend, daraufhin die Frage: ›Quis est iste rex gloriae?‹ Die Antwort lautet, der Herr selbst begehre den Einzug. Dreimal werden Frage und Antwort wiederholt; dann wird die Tür aufgestoßen ›in signum redemptionis animarum ex limbo‹. Dieser Vorgang entspricht dem Ablauf der Höllenfahrt Jesu in den Spielen — der liturgische Brauch könnte seine Grundlage bilden«<sup>18</sup> — oder umgekehrt — die Spiele die Grundlage des liturgischen Brauches abgeben, da die frühesten Aufzeichnungen dieses *ordo* erst aus dem 14. Jahrhundert stammen, die Spiele aber diesen Vorgang schon seit dem frühen 13. Jahrhundert enthalten.

Zusammen mit dem Dialog im *Evangelium Nicodemi*, das sich seinerseits an Ps. 23 (24) anlehnt, ist ein Kirchweih-ordo des 9. Jahrhunderts (aus dem Bistum Metz) interessant, in dem sich eine erste und ähnliche Ausprägung dieses Vorgangs findet: Ein Kleriker verkörpert im noch ungeweihten Gotteshaus die bösen Geister; nachdem der Weihende Priester — nach dreimaligem Umgang um die Kirche — sich als *rex gloriae* zu erkennen gegeben und die Kirchentür aufgestoßen hat, verläßt der die bösen Geister verkörpernde Kleriker fluchtartig die Kirche, so daß die Prozession ihren feierlichen Einzug halten kann. Obwohl für diesen *ordo* das *Evangelium Nicodemi* und wesentliche Momente für den *Descensus* nicht zutreffen — der Teufel flieht hier nicht, und die Hölle wird auch nicht nachträglich geweiht — hat er — vereinzelt — die deutschen Spiele beeinflusst.<sup>19</sup>

Unbestreitbar gewiß ist der Zusammenhang der Osterspiele mit dem genannten liturgischen Brauch der *Elevatio crucis*, die in sich schon alle Momente eines Dramas enthält: drei Akte (das Geschehen am Grab Christi, der Auszug zur Hölle und die Szene am Höllentor mit der Besiegung des Teufels, schließlich der Einzug der Gerechten im Himmel) und Agierende: Christus, der Chor der Engel und der Teufel.

Das Klosterneuburger Osterspiel aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts nimmt diesen liturgischen Vorgang in aller Genauigkeit auf. In späteren Spielen kann dann — unter Bewahrung des alten Handlungsmusters — die Höllenfahrt Christi verschieden orchestriert oder ausgeweitet werden. So kann die Begegnung zwischen Christus und dem

non« im Osterspiel vgl. aber F. Ohlys korrigierende Hinweise auf die Selbstverständlichkeit der Folge von Passion und Höllenfahrt in seiner Besprechung von Warnings Buch in: Roman. Forschungen 91 (1979), S. 111-141, bes. 128. Zur Kritik an der Verwendung des Mythosbegriffs im Zusammenhang des *Descensus*motivs (bei Kroll) vgl. K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt II. Leipzig 1935, S. 17-51.

18 R. Steinbach, Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters, Versuch einer Darstellung und Wesensbestimmung nebst einer Bibliographie zum deutschen geistlichen Spiel des Mittelalters. Köln 1970, S. 41. Vgl. auch Kroll, Gott und Hölle, wie Anm. 7, S. 158 ff.; V. Wendland, Ostermärchen und Ostergelächter, Brauchtümliche Kanzelrhetorik und ihre kulturkritische Würdigung seit dem ausgehenden Mittelalter. Frankfurt a. M. 1980, S. 185-189.

19 Steinbach, wie Anm. 18, S. 44.

Satan zu einem Streit über das Recht Christi, dem Satan die Beute abzuverlangen, ausgestaltet werden — wie im mitttelenglischen Gedicht »Harrowing of the Hell« (Verheerung der Hölle)<sup>20</sup> ebenfalls aus dem 13. Jahrhundert. Oder anderswo — etwa in dem aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammenden Innsbrucker Osterspiel — läßt Luzifer seinen Bediensteten Satan, nachdem er von Christus um die Seelen so vieler Altväter betrogen wurde, in aller Welt Seelen suchen, so daß schließlich vom Papst bis zu den Klatschweibern alle Stände in der Hölle wieder vertreten sind. Das Ganze wächst sich hier zu einer eigentlichen Ständesatire aus.<sup>21</sup>

Gewiß aber am eindringlichsten wirken jene Stücke, in denen die alten soteriologisch bedeutsamen Szenen ausgestaltet wurden. So etwa im Osterspiel aus Muri, dem aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden, ersten vollständig deutsch geschriebenen Osterspiel. Der Teufel, Jesus und die armen Seelen evozieren hier — wenn auch in höfischer Einkleidung — nichts anderes als die großen Gehalte des zu feiernden Heilsgeheimnisses. Bei der Ankunft Christi in der Hölle fragt deren Beherrscher:

Wer mac wol dirre kunec sin?<sup>22</sup>

Jesus gibt ihm, der tut als wüßte er von nichts, die Antwort:

*Ihesus:*<sup>23</sup>

Daz tvon ih dir vil shiere shin.  
ih wene wol dc er ist  
der megde sun, Ihesus Christ.  
da von so lazent vwer wer,  
want ih cerstoere iuh als ein her  
mit gewalt iuwer tor,  
e ih hie lange stan da vor.  
ihr hant mir hie geuangen  
(des mach mih wol belangen)  
nu lange min hantgetat,  
vil menge sele, div mir hat  
gedienet stetechlihe:  
die hant ir iemerlihe  
verderbet ungehiure  
in deme helleviure  
in starchen hellewizen.  
da von wil ih mih vlizen,  
daz ih si danne loese  
vnd ih die helle toese,  
so dc ih iuh da binde  
vnd ih min gesinde

*Jesus:*

Das werde ich dir sehr bald offenbaren.  
Ich glaube gewiß, daß er ist  
der Jungfrau Sohn, Jesus Christ.  
Laßt darum ab von euerem Widerstand,  
denn ich zerstöre euch als ein Gebieter  
mit Gewalt euer Tor,  
ehe ich lange Zeit stehe davor.  
Ihr habt mir hier gefangen  
(darum darf es mich wohl verlangen)  
nun lange Zeit meine Geschöpfe,  
eine große Schar von Seelen,  
die stetig mir gedient:  
die habt ihr jammervoll  
und schrecklich zugrunde gerichtet  
im Höllenfeuer  
an starken Höllenstrafen.  
Deshalb will ich mich bemühen,  
sie denn zu erlösen  
und die Hölle zu zerstören,  
indem ich euch da in Fesseln lege  
und die Meinen

20 K. H. Göller, Geschichte der altenglischen Literatur. Berlin 1971, S. 119 f. Vgl. auch Kroll, Gott und Hölle, wie Anm. 7, S. 163 f.

21 R. Meier (Hrsg.), Das Innsbruckner Osterspiel, Das Osterspiel von Muri, Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Stuttgart 1962, V. 388 ff., S. 34 ff.

22 Nach der Edition von Meier, wie Anm. 21, IV, 6; S. 136.

23 A.a.O., IV, 15 ff.

sam mir vüre von dan,  
 beidiv wip vnde man,  
 die min da bitent lange  
 in starchem helletwange,  
 vnd oh mit manicualter luge  
 an dien triuwen si betruge,  
 daz si dur chleine schulde  
 verluren mine hulde, —  
 nu hat erloeset min tot  
 ce rehte von so starcher not.  
 swie ih doh nu erstande si,  
 gewerer got vnd todes vri,  
 da von wil ih niht biten!  
 tünt uf die porten witen,  
 old ih stoze si da nider,  
 daz si niemer choment wider!

mit mir von dannen führe,  
 Frauen wie auch Männer,  
 die meiner lange Zeit geharrt  
 in mächtiger Höllennot;  
 auch habt ihr mit mannigfacher Lüge  
 in ihrer Treue sie verblendet,  
 so daß sie durch geringe Schuld  
 verloren meine Huld —  
 nun hat sie erlöst mein Tod  
 zu Recht aus so starker Bedrängnis.  
 So, wie ich nun dennoch auferstanden bin  
 wahrer Gott und ledig des Todes,  
 so will ich nicht warten!  
 Öffnet weit die Tore,  
 oder ich stoße sie nieder,  
 damit sie sich nimmer aufturn.

Der Akzent dieser Antwort des auferstandenen Erlösers liegt eindeutig auf der *Befreiung* von der Höllenstrafe, die den Altvätern und Armen Seelen auferlegt wurde — für nur geringe Schuld, wie ausdrücklich beigefügt wird. Wie sehr bei dieser Aktion die Hölle und ihre Macht geschwächt werden, macht dem Autor noch keine theologischen oder juridischen Bedenken. Einzig der Akt der Erlösung interessiert.

Und dann der Chor der armen Seelen:

*Animae:*<sup>24</sup>

»aduenisti desid«  
 [Aduenisti, desiderabilis,  
 quem exspectabamus in tenebris,  
 ut educeres hac nocte  
 vinculos de claustris.  
 te nostra vocabant suspiria,  
 te larga requirebant lamenta.  
 tu factus es spes desperatis,  
 magna consolatio in tormentis.]  
 Sist willechome, erwunster trost,  
 von dir so werden wir erlost,  
 here, von der helle  
 vs grozem ungueelle!  
 wir han in iemerliher chlage  
 din gebitte lange tage,  
 daz din götlihu maht  
 loesen sol an dirre naht  
 vns armen riuwere  
 vs disem charchere.  
 vnser sin vnd gedanh

*Die armen Seelen:*

Du bist gekommen, Ersehnter,  
 auf den wir in der Finsternis warteten,  
 um in dieser Nacht die Gefesselten  
 aus ihren Verliesen herauszuführen.  
 Dich riefen unsere Seufzer,  
 dich suchten unsere reichlichen Klagen.  
 Du bist den Hoffnungslosen Hoffnung  
 geworden,  
 der große Trost in den Martern.  
 Sei willkommen, ersehnter Trost,  
 denn durch dich werden wir erlöst,  
 Herr, von der Hölle,  
 von großem Mißgeschick!  
 Wir haben mit jammervoller Klage  
 deiner geharrt durch lange Tage,  
 damit deine göttliche Macht  
 befreie in dieser Nacht  
 uns arme Büßer  
 aus diesem Kerker.  
 Unser Trachten und Gedenken

hat dir gerüfet ane wanh  
 in starchem hellewize  
 mit chlagelihem vlize,  
 in iemerliher riuwe,  
 mit vil steter triuwe,  
 want du, svezer here Christ,  
 der erbermd vater bist!  
 wir han dur tih vil not erlitten,  
 da von han wir din chume erbitten.

nu loese vns, here, ez ist an der cit,  
 want vnser trost gar an dir lit!  
 du solt vns niht gewichen.  
 la uns niht versliche  
 den tievel dur din gvete!  
 hilf vns, swie sere er wüte!  
 la uns hie niht beliben me,  
 old wir sin verlorn als e!  
 nu hilf uns, suzer heilant!

Und Jesus antwortet den bittenden Armen Seelen:<sup>25</sup>

Grifent har an mine hant:  
 ih wil mih erbarmen  
 vber uh uil armen,  
 vnd wil iuh losen mit chraft  
 von dirre geselleschaft  
 vnd von starcher erebeit,  
 swem ez si liep old leit.

haben unbeirrbar dich gerufen  
 in großen Höllenstrafen,  
 mit beklagenswertem Mühen,  
 in jammervoller Reue,  
 mit recht beständiger Treue,  
 weil du, süßer Herr Christ  
 der Vater des Erbarmens bist!  
 Um dich haben wir viel Drangsal erlitten,  
 darum haben wir dein Kommen kaum  
 erwarten können.

Nun erlöse uns, Herr; es ist an der Zeit,  
 denn unser Trost liegt nur in dir!  
 Du darfst uns nicht im Stiche lassen.  
 Laß uns nicht verschlungen werden  
 Vom Teufel, um deiner Güte willen.  
 Hilf uns, wie sehr er auch wüte!  
 Laß uns hier nicht länger bleiben,  
 oder wir sind wie vormals verloren!  
 Nun hilf uns, süßer Heiland!

Langt her in meine Hand:  
 ich will mich euer erbarmen,  
 ihr gar Armen,  
 mit Macht will ich euch erlösen  
 aus dieser Bindung  
 und aus gewaltiger Not,  
 wem es lieb ist oder leid.

Gerade die Sparsamkeit der Motive — das Fehlen ausgestaltender Begründungen — macht diese Szene des Osterspiels von Muri ergreifender als andere vergleichbare. Christi Erlösungstat erscheint in ihrer tiefsten Begründung als Akt des Erbarmens: Der Erlöser nimmt an der schlimmsten Erfahrung seiner Geschöpfe — an der Erfahrung der Gottesferne — aktiven Anteil, um so erbarmend und erlösend die Befreiung zu bringen.

Hans Urs von Balthasar hat auf den gewichtigen theologischen Rang des *Descensus Christi* in den Osterspielen hingewiesen: In der Vermittlung einer konkreten Anschauung des Heilsdramas sind die Spiele »einzigartig erhellend«, »die, in naiver Weise den Abstieg Christi in die Unterwelt darstellend, das Bewußtsein einer alles wendenden Aktion vermitteln, und damit eine Theologie fortsetzen, die in patristischen Predigten und auf ostkirchlichen Fresken und Ikonen lebendig war, von der scholastischen Systematisierung aber fast gänzlich verschüttet wurde. Es ist nicht unwichtig, daß dieses Spiel bereits seit dem 10. Jahrhundert einen Bestandteil der kirchlichen Liturgie bildete, seit dem 11. Jahrhundert sich verselbständigte und recht eigentlich das fruchtbare Samenkorn war, aus dem die übrigen geistlichen Spiele hervorgingen.«<sup>26</sup>

25 A.a.O., V, 89 ff.

26 H. U. von Balthasar, Theodramatik, Erster Band: Prolegomena. Einsiedeln 1973, S. 104.

Die mittelalterliche Theologie verhält sich gegenüber dieser schlichten Erlösungsaktion des Gottessohnes, in der alle »Armen Seelen«, die in der Hölle sind, erlöst werden, oft bei Quisquilien auf, die von bestimmten ideologisch-aprioristischen Positionen her das Heilsereignis einzuschränken versuchen. »Es ist schlechte Theologie, dieses Heilsereignis a priori zu begrenzen, indem man — unter Voraussetzung von Hades (*Gehenna*) und Hölle — von vornherein zu wissen behauptet, Christus habe in der »eigentlichen Hölle« (*infernus damnatorum*) kein Heil einzustiften vermocht. Die Hochscholastik hat in Nachfolge mancher Väter solche apriorischen Schranken errichtet. Unter Ansetzung von vier unterirdischen »Behältern«: Vorhölle, Fegefeuer, Hölle der ungetauften Kinder und eigentliche Feuerhölle, wird die Frage gestellt, wie weit Christus abgestiegen sei und bis wohin seine erlösende Wirkung — entweder durch Selbstgegenwart (*praesentia*) oder bloße Auswirkung (*effectus*) — sich erstreckt haben mag. Zumeist wird geantwortet, daß er sich den Verdammten gezeigt habe, um seine Macht auch über die Hölle zu erweisen; in der Kinderhölle war nichts auszurichten, im Fegefeuer konnte eine Amnestie erlassen werden, über deren Umfang disputiert wird, die Vorhölle bleibt der eigentliche Raum der erlösenden Tätigkeit.«<sup>27</sup> Schwierigkeiten machen den mittelalterlichen Theologen in der Tat vor allem der Umfang und die Auswirkung von Christi Erlösungstat im *Descensus*. Die Aussage des Credos: *Descendit ad inferos* war ihnen Anlaß, die Frage nach dem Schicksal der Menschen zu stellen, die vor der Menschwerdung des Gottessohnes starben. Dabei war natürlich vor allem ungewiß, wieweit die in die Hölle Verdammten den Abstieg Christi als heilvoll erfahren konnten.<sup>28</sup> Die griechischen Väter Klemens von Alexandrien und Origenes bestanden noch darauf, daß Christus den Seelen in der Hölle gepredigt habe, indem er allen in diese Tiefen Verdammten das Heil offerierte. Augustinus und Gregor der Große stellten dann die Weichen in dieser Frage anders, indem sie eine rigorosere Lösung anstrebten, mithin den Verdammten das Heil durch Christi Abstieg in die Hölle verweigerten. Motiv der Erlösung für die zwischen Adams Fall und der Inkarnation Christi Lebenden war beispielsweise nach Augustinus einzig der Glaube an einen Mittler zwischen Mensch und Gott; sie hatten in der Hölle zu verbleiben, bis Christus erlösend eingriff, da sie durch die Erbsünde geschädigt waren. Das Problem war dabei, welche Menschen diesen Glauben besessen hatten. Die Propheten und Patriarchen des Alten Testaments machten hierbei keine Schwierigkeiten. Wie aber stand es mit den heidnischen Philosophen aus Griechenland und Rom? Noch Origenes und Klemens von Alexandrien mochten diese Menschen nicht als gerechterweise Verdammte ansehen. Augustinus und dann auch Dante resignierten in der Frage mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch unfähig sei, Gottes Gerechtigkeit angemessen zu erkennen, und schlossen die heidnischen Weisen von der Anschauung Gottes aus. Peter Abälard dagegen — die menschlichen Fähigkeiten der Vernunft höher einschätzend — behauptete, die heidnischen Philosophen seien mittels der natürlichen Vernunft zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit Gottes gelangt und hätten dadurch auch eine Christuserfahrung, seien mithin des Heils wert. Auch Thomas von Aquin erweiterte die Möglichkeit eines impliziten Glaubens auch auf die Heiden, so daß er durchaus die Rettung vieler *gentiles* behaupten konnte.<sup>29</sup>

27 H. U. von Balthasar, wie Anm. 7, S. 126.

28 Fürs Folgende vgl. die Stellenangaben bei Turner, wie Anm. 7.

29 De veritate, q. 14, a. 11; S. th. III. q. 52, a. 1-8. Vgl. Th. Ohm, Die Stellung der Heiden zu

Dante blieb in dieser Frage recht unduldsam: die Seufzerlaute — *di duol senza martiri* (durch Schmerzen ohne Qualen) — jener Geister, die ohne Taufe und ohne Sünde starben: *gente di molto valore* (Leute von hohem Werte) nimmt er zwar mit Schmerz wahr, muß aber Vergils Eingeständnis der Hoffnungslosigkeit in nie befriedigter Sehnsucht entgegennehmen. Erhärtert wird dieses Geständnis durch Vergils Hinweis auf den *Descensus Christi*:

»Ich war erst neu gekommen,  
Da sah ich einen Mächtigen sich nahen,  
Der trug auf seinem Haupt des Sieges Krone.  
Er nahm den Schatten unsres ersten Vaters  
Mit sich und Abel, seinen Sohn, und Noah,  
Moses mit den Gesetzen und den frommen  
Erzvater Abraham, David, den König,  
Jakob mit seinem Vater und den Söhnen,  
Mit Rahel auch, für die er soviel wirkte;  
Und viele andre noch, und macht' sie selig.  
Und du sollst wissen, daß vor diesen Leuten  
Seelen von Menschen nicht gerettet wurden.«  
(*Hölle*, 4. Gesang, 52-63)

Diese Stellungnahme wird einzig gemildert durch Dantes Aussage im Paradies, Gesang 19, 70-78, wo nach dem Recht gefragt wird, das einen Menschen, der am Indus ohne Kenntnis Christi sündenlos lebt, verdammen könnte.

Dem gegenüber steht die schon von den griechischen Vätern<sup>30</sup>, von Matthias Joseph Scheeben und neuerdings von Hans Urs von Balthasar immer wieder — gegen alle vielwissenden Auskünfte der Dogmatiken — vorgetragene Ansicht, daß die Seele Christi nicht nur harmlos in die »Vorhölle« abgestiegen sei, sondern daß das Hinabsteigen Christi in die »Hölle« »irgend eine Bedeutung für die ganze Unterwelt gehabt habe«.<sup>31</sup> Nach von Balthasar ist in der Spekulation über den *Descensus Christi* zwar das theologisch-dogmatische »Systembedürfnis zurückzubinden, das sonst ungehemmt zu einer Apokatastasislehre fortschreiten würde«;<sup>32</sup> dagegen ist »die dramatische Ausmalung eines erlebten Triumphes« — wie ihn die mittelalterlichen Dramen zu schildern nicht müde werden —, »einer freudigen Begegnung zwischen Jesus und den Gefangenen, insbesondere zwischen dem neuen und alten Adam... nicht unerlaubte, fromme

---

Natur und Übernatur nach dem Hl. Thomas von Aquin, Eine missionstheoretische Untersuchung. Münster W. 1927.

30 Vgl. die Stellen bei Dionysius Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus* VII. Paris 1869, *De incarnatione Verbi*, lib. XIII, cap. XVI, S. 212 ff.; J. Hurter, *Theologiae dogmaticae Comp.* II. Oeniponte 1885, S. 500 ff.; M. Schmaus, *Kath. Dogmatik*, Bd. II/2. München 1963, S. 422 ff. Vgl. auch A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*. In: *Mit ihm und in ihm, Christolog. Forschungen und Perspektiven*. Freiburg i. Br. 1975, S. 76-174.

31 M. J. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik* III. Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1925, S. 298.

32 von Balthasar, wie Anm. 7, S. 131

Betrachtung«, auch wenn sie »die Aussagemöglichkeiten der Theologie« letztlich »überschreitet«. <sup>33</sup>

## II

Es gilt noch einen Blick zu tun in die zahlreichen Ausgestaltungen der Höllenreise, wie sie im Mittelalter — in der Form von Visionen oder narrativ ausgeformten Reiseberichten — von besonders Auserwählten und Begnadeten erzählt werden. Religionsgeschichtlich ergibt sich hier leicht ein Anschluß an die alten Jenseitsschilderungen des Orients und der griechisch-römischen Welt, zusätzlich aber immer auch — sofern es sich um christlich imprägnierte Berichte handelt — an den *Descensus Christi ad inferos*, da hier die eigentliche Legitimation solcher Geschehnisse gefunden wird. Die christliche Höllenvision unterscheidet sich daher durch einen moralisch-anagogischen und eschatologischen Aspekt von ihren klassischen Vorgängern: »den kosmologisch-metaphysischen Visionen Platos (*Eryxias*) und Ciceros (*Somnium Scipionis*), Lukians, Statius' und Senecas, aber auch von dem epischen Abstieg in die Unterwelt, mit dem Vergil enkomiaistisch die eigene Nationalgeschichte enthüllt.« <sup>34</sup> Seit Gregor des Großen »Dialogen« (um 593/94) <sup>35</sup> und Bedas Kirchengeschichte Englands (um 709) <sup>36</sup> und den Machtkämpfen der karolingischen Zeit, wo sich eine politisch parteiliche Vision der Hölle ausbildet <sup>37</sup> — darin der politische Feind in den Zustand künftiger Qual versetzt war, ein Verfahren, das Dante zu einem Strukturprinzip seiner *Divina commedia* erheben wird —, insbesondere aber seit dem Jahre 1000, da die Menschheit sich von Weltenängsten und mannigfachen unheilvollen »Zeichen« gepeinigt sah <sup>38</sup>, ist der Gang oder die Reise in die Hölle ein beliebtes, oft bizarr und erschreckend ausgestaltetes Thema, das schon in den frühen Apokalypsen, etwa des *hl. Petrus* aus dem 2. Jahrhundert <sup>39</sup> oder des *hl. Paulus* aus dem 4. bis 5. Jahrhundert <sup>40</sup> gewichtige Vorbilder hatte. Einen eigentlichen Höllenabstieg bietet die *Apokalypse des Esdras*, <sup>41</sup> ein eng an die Apokalypse des Petrus anschließendes, ursprünglich jüdisches, aber christlich überformtes Stück. Zusammen mit Michael, Gabriel und 34 anderen Engeln wird Esdras ein

33 A. a. O., S. 130

34 Ebel, Die literarischen Formen, wie Anm. 2, S. 197.

35 Vgl. dazu Rüegg I, wie Anm. 2, S. 280 ff. Es handelt sich vor allem um gewisse Kapitel des IV. Buches, in dem die Erlebnisse vom Tode Auferstandener geschildert werden. Vgl. auch C. Dagens, Saint Grégoire le Grand, Culture et expérience chrétienne. Paris 1977, S. 401-429.

36 Die Visionen von Fursa (Beda, Kirchengeschichte, III, c. 19) und Drycthelm (Beda, Kirchengeschichte, V, c. 12). Vgl. dazu Rüegg I, wie Anm. 2, S. 29 ff. und 297 ff.

37 W. Levison, Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters. In: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf 1948, S. 229-246; E. Dünninger, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Diss. Würzburg 1962.

38 Vgl. dazu Duby, wie Anm. 1.

39 Hennecke/Schneemelcher II, wie Anm. 10, S. 177-221; Rüegg I, wie Anm. 2, S. 238 ff.

40 Vgl. Anm. 15.

41 P. Riessler (Hrsg.), Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928, S. 126-137. Dazu Rüegg I, wie Anm. 2, S. 249 f.

über unendlich viele Stufen abwärts führender Gang in die Hölle gewährt. Nacheinander begegnet er — in Form einer Höllenrevue — Herodes auf einem Feuerthron, alten, ungehorsamen Männern mit drehbaren, glühenden Zapfen in den Ohren, sodann dem nie zur Ruhe kommenden Wurm und dem ewigen Feuer, das die Sünder verbrennt. Im Grund des Abyssus sieht er die 12 Tore der Hölle. Von den Engeln gegen Süden geführt, erblickt er einen an den Augenlidern aufgehängten Menschen, der von Engeln gepeitscht wird: ein Mutterschänder; im Norden sieht er einen an eiserne Stangen gefesselten Menschen, der sich für den Sohn Gottes ausgab. Sodann erblickt er eine aufgehängte Frau, an deren Brüsten vier Tiere saugen: eine Kindermörderin, die ihren Kindern die Milch versagte und sie ins Wasser warf. Ein Mann, an seinem Schädel aufgehängt, erweist sich als einer, der Grenzsteine versetzte. Schließlich umfängt den Höllenwanderer finsterste Nacht, so daß der Visionär weint und Gott um Erbarmen mit den Sündern anruft. Es erfaßt ihn hierauf eine Wolke und hebt ihn wieder ans Licht des Himmels.

Diese Höllenvision Esdras' ist weder typisch noch auch von wesentlichen quellenkundlichem Interesse für die mittelalterlichen Höllenreisen. Die Petrus- und Paulusapokalypsen sind in der Hinsicht bei weitem prototypischer. Sie verwirklicht hingegen den Abstiegscharakter in höchst anschaulicher und grundsätzlicher Weise. Die Hölle erweist sich hier wirklich als ein Abyssus, den zu erreichen nur dem Absteigenden möglich ist. Bei Mechthild von Magdeburg<sup>42</sup> wird der Höllenabstieg dann wie eine langsam von allem Irdischen Abschied nehmende Liftfahrt in die Tiefe erscheinen, bis die Mystikerin dann vom verlorensten Punkt der Schöpfung her — unter dem Schwanz Satans persönlich — ihr Gotteslob verwirklicht.

Die mittelalterlichen Jenseitsvisionen — oft nur auf die Hölle oder nur auf den Himmel bezogen, bisweilen und im Idealfall nacheinander die Schau beider umfassend — haben im Anschluß an Gregor den Großen, Beda und andere zunächst den Sinn eines Hinweises auf die Kampfsituation, in die der Mensch im Jenseits gestellt ist: Hier kämpfen Engel und Dämonen um die vom Körper sich lösende Seele; ein Motiv, das sich seit Gregor dem Großen in den meisten Jenseitsvisionen — als Signal für die Entscheidungssituation, in die der Verstorbene (oder Scheintote) sich gestellt sieht — wiederholt. Um die Alternative von Himmel und Hölle angemessen zur Kenntnis zu bringen, ist dann jeweils zusätzlich der Schrecken oder die Seligkeit der beiden Formen ewigen Daseins der Seele ausgemalt. Natürlich bleibt solche Darstellung von Himmel und Hölle nicht auf ihre abschreckende oder werbende Funktion beschränkt, sondern es kommt ein Moment fabulierender und phantastisch ausgreifender Ausgestaltung hinzu, das eine Fülle von Motiven orientalischer, antiker und keltisch-mythologischer Herkunft mit einbezieht, so daß die seit der Jahrtausendwende enttäuschten Endzeiterwartungen wenigstens im Reiche der Phantasie und der persönlichen Eschatologie der Menschen zum Austrag kommen können.

Stoffe, Gehalte und Darstellungsformen der meisten Jenseitsvisionen gehören seit deren gattungstypischer Ausformung dem nordischen, genauer dem irischen Raum an, obwohl die Niederschrift keineswegs in Irland hat stattfinden müssen, sondern oft in

---

42 Vgl. dazu A. M. Haas, *Sermo mysticus*, Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik. Freiburg/Schweiz 1979, S. 67-135; P. W. Tax, *Die grosse Himmelschau Mechthilds von Magdeburg*, ZfdA 108 (1979), S. 112-137.

England oder auf dem Festland geschah. Dahinter stehen aber mit Gewißheit inselkeltische Jenseitsfahrten nichtchristlicher Herkunft. Allerdings ist es heute kaum mehr möglich, die echten vorchristlichen Traditionen von den christlichen Übermalungen abzulösen.<sup>43</sup> Form- und gattungsmäßig stehen hinter den Jenseitsschilderungen vor Dante im Mittelalter die keltischen, namentlich irischen *Imrama*, »Prosaberichte abenteuerlicher Seefahrten irischer Abenteurer«<sup>44</sup>, welche die Kleriker als erzählerisches Grundmuster für die Schilderungen ihrer Jenseitsvisionen übernahmen. Daß diese Übernahme keine bloße Vermutung ist, beweisen die großen Jenseitsvisionen des Brendan<sup>45</sup>, des Tundal<sup>46</sup> und des Adamnan<sup>47</sup> und die Berichte vom Besuch der Fegefeuerhöhle des heiligen Patrick<sup>48</sup>, die sämtlich aus keltisch-irischem Kulturgebiet stammen.

Die keltischen *Imrama* sind — so wie sie uns nun vorliegen — Jenseitsfahrten, phantastisch ausgemalte Reiseberichte, in denen etwa geschildert wird, wie Männer, von wunderschönen Frauen verlockt, sehnsuchtskrank in bereitstehende Wunderschiffe steigen und auf diese Weise ohne Segel und Ruder das Jenseitsland der Frauen erreichen (vgl. die Jenseitsreisen Brans, Connlas', Cuchulainns, Arts, Thomas' the Rhymer).<sup>49</sup> Bei wachsender Christianisierung begegnen den Seefahrenden oft auf den verschiedenen Inseln, die sie anfahren, neben »Inseln der Seligen« auch Eilande, auf denen Gruppen von büßenden, leidenden Menschen zu finden sind. So im *Imram Maelduin*: Maelduin, ausgezogen, seinen erschlagenen Vater zu rächen, muß mit seinen Gefährten viele Abenteuer bestehen: mit Riesennameisen, mit Pferden mit Hundefüßen und Krallen, mit einem Tier, das sich in der eigenen Haut zu drehen vermag, mit Pferden, die sich gegenseitig Fleischstücke aus den Seiten reißen, mit einer sich in einen feurigen Pfeil verwandelnden Katze usf. Auf einzelnen Inseln aber zeigen sich entweder Selige oder Büßende. Auf einer von ihnen findet sich eine Höllenmühle: Dort werden alle Kostbarkeiten der Welt, um die in Irland Streit entsteht, gemahlen. Anderswo treffen die Seefahrer auf eine Insel der Wehklagenden: Schwarzhäutige, mit schwarzen Kleidern angetane Menschen wandern darauf ruhelos umher, weinen, seufzen und ringen die Hände; einer aus Maelduins Gefolgschaft schließt sich — magisch angezogen — den Weinenden an.<sup>50</sup> Im *Imram Ui Corra* sind diese Hinweise auf einen höllischen Ort noch verstärkt vorhanden: So treffen hier die Seefahrer auf ein Meer, in dem Totenköpfe umherschwimmen, die beständig aneinanderschlagen.<sup>51</sup> Eine Insel ist zur Hälfte mit

43 W. Haug, Vom Imram zur Aventure-Fahrt. In: W. Schröder (Hrsg.), *Wolfram-Studien*. Berlin 1970, S. 264-298, hier: S. 285.

44 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 314.

45 C. Semler (Hrsg.), *Navigatio Sancti Brendani, Abbatis. Notre Dame/Indiana 1959*; engl. Übersetzung: J. J. O'Meara, *The Voyage of Saint Brendan*. The Dolmen Press 1978.

46 H. Spilling, *Die Visio Tnugdali, Eigenart und Stellung der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. München 1975; A. Wagner (Hrsg.), *Visio Tnugdali*. Erlangen 1882; N. F. Palmer, *Tondolus der Ritter*, München 1980.

47 Aislingthi Adhamnáin, hrsg. von J. Vendryes. In: *Revue Celtique* 30 (1909), S. 355 ff.

48 Th. Wright, *St. Patrick's Purgatory*. London 1844; Henricus Salteriensis, *Purgatorium S. Patricii*, PL 180, 973 ff.

49 Vgl. dazu Haug, wie Anm. 43, S. 285; Rüegg I, wie Anm. 2, S. 314 ff.

50 Inhaltsanalyse bei Haug, wie Anm. 43, S. 272-277.

51 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 324.

Lebenden, zur andern mit Toten gefüllt; ringsum ist ein brennendes Meer, dessen Wogen die Lebenden immer wieder gefährden. Schwarze Vögel mit glutroten Schnäbeln und Klauen zerreißen anderswo die Einwohner, die sich als unehrliche Schmiede entpuppen. Glühendheiße, ungeheuer große, flache Steine bedecken ein Eiland; darauf liegen Menschen, deren Körper zudem mit glühenden Spießen durchbohrt werden. Es handelt sich um eine Fliesplatte der Hölle, wie einer der Leidenden bekanntgibt: Wer sich hier finde, habe bis zum Jüngsten Tage hier zu bleiben. Auf einer andern Insel gräbt einer mit einem feurigen Spaten und wird bei dieser Arbeit immer wieder durch feurige Wellen gestört, die über ihm zusammenschlagen, eine Straftat, die sich auf Sonntagsarbeit bezieht. Ein anderer, riesenhafter Mann muß als Strafe für Pferdediebstahl auf einem feurigen Pferd übers Meer reiten. Noch ein anderer büßt für Sonntagsarbeit, indem er Feuer ausschnauben und ein feuriges Bündel Reisig auf dem Rücken tragen muß.

Solche *Imrama* bilden den Hintergrund der großen Jenseitsvisionen, die — für Dante gewiß stilprägend — die Überlieferung von Höllengängen geprägt haben. Älteste dieser volkstümlichen Traditionen entstammenden Visionen ist gewiß die *Navigatio Sancti Brendani*:<sup>52</sup> Sie wird zum ersten Mal am Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts erwähnt.<sup>53</sup> Die Geschichte dieses irischen Heiligen bezieht nun schon Motive ein, die eine gewisse theologische Problematik einbringen. So etwa die Begegnung der Seefahrer mit dem auf einem im Meer aufragenden Felsen leidenden Judas Iskariot:<sup>54</sup> Sich an den Felsen klammernd wird er immer wieder von den Wellen fortgerissen. Er informiert Brendan über die zwei Höllen: eine auf einer Bergspitze, die heiß ist (man denke an die mittelalterliche Anschauung, daß die Vulkane Öffnungen der Hölle sind!), und eine in einer Talsohle, die kalt ist.<sup>55</sup> Er, Judas, habe in beiden zu leiden: an Sonntagen und gewissen Feiertagen werden ihm in seiner Bußleistung Ruhetage geboten, als Entgelt für die wenigen guten Taten, die er beging.<sup>56</sup> Anderswo begegnet die Hölle als eine riesige Schmiedewerkstatt. Damit sind erste Versuche einer Durchstrukturierung der Hölle als eines mehr oder weniger systematisch organisierten Straf- und Peinigungsortes gegeben.

Die Vision *Adamnans*<sup>57</sup> — eine irische Komposition des 11. Jahrhunderts — treibt diese Systematisierung weiter, wenigstens, was die Schau des Himmels betrifft: Adamnan darf einen Gang durch sieben Himmel unternehmen. Erstaunlicherweise ist es auch den Verdammten gegeben, alle sieben Himmel zu durchschreiten; erst im siebenten wird die Seele des Verdammten dem Luzifer übergeben, der sie in die Tiefe der Hölle taucht. Dabei stößt die Seele einen furchtbaren Seufzer aus, wird nacheinander von zwölf feurigen Drachen verschlungen, bis sie endlich im Schlund des Teufels landet. Der Ausbildung eines Purgatoriumsgedankens leistet die Möglichkeit der Seelen Vorschub,

52 Vgl. Anm. 45. Inhaltsanalyse bei Haug, wie Anm. 43, S. 266-267.

53 Ebel, Die literarischen Formen, wie Anm. 2, S. 200.

54 Vgl. dazu L. Kretzbacher, Sankt Brandan, Judas und die Ewigkeit. In: Bilder und Legenden, Erwandertes und erlebtes Bilderdenken und Bilderzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande. Klagenfurth 1971, S. 150 - 176; F. Ohly, Der Verfluchte und der Erwählte, Vom Leben mit der Schuld. Opladen 1976, S. 49 ff.

55 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 329.

56 Vgl. dazu Ohly, wie Anm. 54, S. 49 f., Anm. 17 (mit Literatur).

57 Vgl. Anm. 47.

im Gang durch die sieben Himmel bis zu einem gewissen Grade für begangene Sünden Sühne zu leisten, wodurch »das Positiv-Erzieherische des sittlichen Sichemporarbeitens« gegenüber dem »Abschrecken durch furchtbare Höllbilder« durchaus Vorrang bekommt.<sup>58</sup> Allerdings gibt es auch hier eine höllische Topographie: die Höllenbrücke und das Gewässer mit dem darin umherschwimmenden Gewürm, der Küstensaum der ewigen Pein, wo die stündlich von Qual überfluteten Menschen aufs Gericht harren, um dann von ihrer Pein erlöst zu werden (weil bei ihnen Gut und Übel im Gleichgewicht waren). Da erweist sich die Hölle als Provisorium. Anderswo stehen viele Leute bis zum Kinn in einem Flammenmeer, gefesselt an feurige Pfeiler. Es sind dies Bruder- und Vatermörder, Kirchenräuber und Tempelschänder. Ehemalige Diebe, Räuber, Wegelagerer, falsche Richter, Giftmischerinnen und Häretiker stehen bis an die Hüften in schwarzem Kot und tragen kurze Kapuzen von Eis. Sie werden abwechselnd von Hitze und Kälte geplagt, während ihnen Dämonen mit feurigen Keulen auf den Kopf hauen. Ihre nach Norden schauenden Gesichter werden von scharfem Wind und feurigen Regenschauern gepeinigt. Eigentliche Höllenabteile folgen so der Schilderung von Zuständen, die ein Provisorium darstellen, ein Wechsel, der die gesamte Auffassung der Hölle relativiert und die gedankliche Konstruktion eines Bußorts auf Zeit, eines Purgatoriums, wenn auch noch nicht vollends entwirft, so doch grundsätzlich ermöglicht.

Die in Italien niedergeschriebene, aber ohne volkssprachliche Nachfolge gebliebene *Vision Alberichs* von Guido von Montecassino aus dem Jahre 1129<sup>59</sup> und die wohl zum ersten Mal in Deutschland (Regensburg) von einem gewissen frater Marcus 1148/49 verfaßte *Tundalusvision*<sup>60</sup> bieten die bedeutendsten strukturellen Anhaltspunkte für die *Divina commedia* Dantes. Die Tundalusvision war im Mittelalter praktisch in alle europäischen Sprachen übersetzt worden, so daß sie als die einflußmächtigste angesehen werden kann. Der irische Edelmann Tundal — so wird erzählt — hat seine Pflichten gegenüber seinem Seelenheil und der Kirche sträflich vernachlässigt. Er wird krank und liegt während drei Tagen wie tot da. Dann erwacht er zum Leben und berichtet von seiner Jenseitsschau: Sobald sich die Seele von seinem Körper getrennt hatte, umstürmte sie eine Meute unreiner Geister; der Schutzengel vertreibt sie und heißt die Seele ihm nachfolgen. Eine Reise in unbekanntes Land, zunächst unaufhaltsam hinunter in die Tiefe eines finsternen Abgrunds und von dort wieder heraus, steil bergauf zu lichtvollen Höhen beginnt. Tundal durchwandert das Jenseits »wie einen gewaltigen Graben, dessen tiefsten Grund Traurigkeit und Verlorenheit beherrschten und dessen höchsten Rand Freude und Seligkeit erfüllten«.

Allerdings handelt es sich nicht um eine kontinuierliche Jenseitslandschaft, sondern um eine bestimmte Anzahl selbständiger, voneinander geschiedener Teilreiche und Stationen.<sup>61</sup> Nachdem Tundal acht furchtbare Martern mitangesehen und fünf von ihnen selber überstanden hat, gelangt er in den engeren Bereich der Hölle. Der Übergang wird folgendermaßen markiert: »Alle diejenigen, die du im oberen Teil gesehen hast,

58 Rüegg I, wie Anm. 2, S. 345; P. Dinzelbacher, Die Jenseitsbrücke im MA, Wien 1973.

59 Guido von Montecassino, Visio Alberici. In: Bibliotheca Casinensis V. Montecassino 1894, S. 191 ff.

60 Vgl. Anm. 46.

61 Spilling, wie Anm. 46, S. 48.

erwarten noch das Urteil Gottes; aber diejenigen, die im untern Teil sind, sind schon gerichtet; denn bis jetzt bist du noch nicht in der Tiefe der Hölle gewesen.«<sup>62</sup> Die Unterscheidung zwischen »unterer« und »oberer« Hölle war im Mittelalter an sich geläufig und bot keine Schwierigkeiten. Hingegen ist die mit dieser räumlichen Trennung verbundene Festsetzung von Vergeltung neu, sofern die Bewohner der oberen Hölle noch nicht endgültig gerichtet sind. Bekehrung (*conversio*) ist offensichtlich auch im Jenseits noch möglich — der Gedanke ist schon in Adamnans Anordnung der sieben Himmel, die allesamt von den Verdammten durchschritten werden müssen, umgekehrt vorgeprägt. Man wird die hier genannten acht Bußhöllen nicht schlicht mit dem Purgatorium identifizieren dürfen — die hier Leidenden haben den Überblick ja nicht wie derjenige, der sie an ihrem Leidensort besuchen kommt. Immerhin geht die Vorstellung des provisorischen Charakters der Höllenleiden in Richtung auf die Ausbildung eines Purgatorium-Konzepts.<sup>63</sup>

In die eigentliche Hölle einzutreten, ist Tundal nicht möglich, hingegen ist ihm ein Blick in die zisternenförmige (*puteus*) Öffnung der Hölle unter Furcht und Zittern und mannigfacher Bedrängnis durch die Teufel möglich. Im Abgrund sieht die Seele den Teufel in seinen Qualen. »Er ist schwarz wie ein Rabe und hat vom Kopf bis zu den Füßen einen menschlichen Körper, nur hat er viele Hände und einen Schwanz. Das fürchterliche Ungetüm hat nicht weniger als tausend Hände; jede Hand ist hundert Ellen lang und zehn Ellen breit. Die Nägel sind eisern und länger als Soldatenlanzen. An den Füßen hat er Krallen. Sein Schnabel ist lang und dick, sein Schwanz lang und rau und ganz mit Widerhaken besetzt, um die Seelen zu plagen. Dieses furchtbare Scheusal liegt bäuchlings auf einem eisernen Rost. Darunter sind brennende Kohlen. Zahllose Dämonen fachen das Feuer mit Blasebälgen an. Rund herum stehen viele Dämonen und Seelen. Der Teufel ist an jedem Glied mit ehernen und eisernen Fesseln angekettet. In seinem Schmerz wälzt er sich hin und her, streckt seine Hände nach den Seelen aus, packt sie und quetscht sie, so wie Bauern die Trauben zerquetschen, bis sie alle zerrissen und zerfetzt sind. Dann stößt er seinen Atem aus und bläst die Seelen nach allen Richtungen der *Gehenna*; wenn er so bläst, steigt jeweilen die Rauchsäule den Schacht empor. Wenn er dann den Atem wieder einzieht, saugt er die auseinander gestobenen Seelen wieder zurück und verschlingt sie. Wer seinen Händen entwischt, den peitscht er mit seinem Schwanz. So liegt der Teufel in alle Ewigkeit da, selbst gepeinigt und andere peinigend.«<sup>64</sup>

Die mythische Inständigkeit dieses Höllenbildes ist gewonnen aus der Unausweichlichkeit und Ewigkeit, mit der dieser Ort den Gottlosen unbarmherzig begegnet und sich für sie bereithält. Theologisch fallen aber die Bußhöllen für die *mali non valde* und die *non valde boni* weit stärker ins Gewicht als solche Schau ewiger Pein, da hierin die Hoffnungslosigkeit des der Sünde verfallenen Menschen in Sühne- und Läuterungsstätten gemildert, ja aufgehoben werden kann.

62 Rüeegg I, wie Anm. 2, S. 370; Spilling, wie Anm. 46, S. 100.

63 Rathjen, wie Anm. 3, S. 22 ff., möchte einen Unterschied machen zwischen den zeitlich befristeten Bußhöllen der irisch beeinflussten Erzählungen und den christlich fixierten Konzeptionen des Purgatoriums.

64 Rüeegg I, wie Anm. 2, S. 373.

## III

Man wird die Höllenvisionen des Mittelalters nicht einfachhin an die soteriologisch relevante Schau des *Descensus Christi ad inferos* anschließen dürfen. Dafür sind die motivlichen und ideologischen Hintergründe der Höllengänge zu sehr aus volkstümlichen und — ursprünglich — keltisch-mythischen Überlieferungen geschöpft. Immerhin aber werden einzelne Gehalte — die Topographie der Hölle, die diversen Peinigungsarten und -arten usw. — ins christliche Vokabular und Inventar der Höllenvorstellungen übernommen und hier einbezogen in eine Soteriologie, in der Christi Fahrt in die Hölle eine entscheidende Rolle spielt. Insbesondere in den Höllenerfahrungen der christlichen Heiligen und Mystiker, denen die Erfahrung des absoluten Bösen als eine Form der *resignatio ad infernum* gnadenhaft gewährt wird, tauchen solche Motive und Gehalte immer wieder auf, nun aber im Licht des Gnadenerignisses Christi, an das christlich ja alle Höllenerfahrung gebunden bleibt. Was in den Höllenvisionen als Ausgeburt einer sadistisch das Jenseits nach Folterstationen aufgliedernden Phantasie aussehen mag, ist hier relativiert und gebändigt im Heilsereignis Christi, das der Heilige bis in seine Dunkelheit hinein miterfahren darf.

Man hat das Ereignis von Christi Hadesfahrt als ein neues, nachapostolisches Dogma gedeutet, »das lediglich den enteschatologisierten Ersatz für die eschatologische Lehre des Paulus von der Überwindung der widergöttlichen Engelgewalten durch den Kreuzestod Jesu darstellt«. <sup>65</sup> Mit wieviel Recht diese dogmengeschichtliche Interpretation besteht, mag dahinstehen. Sicher hat die Sache des *Descensus* eine geschichtlich nicht aufrechenbare, sondern in sich gültige Bedeutung: die Ausprägung der stellvertretenden letzten Einsamkeit des Erlösers im Tode. In allen Gestaltungen der Höllenfahrt — auch jenen, die nicht Christus, sondern auserwählte Christen betreffen — ist die Solidarität — »mit dem toten Gott tot zu sein« <sup>66</sup> — letztlich der entscheidende Skopus und Bezugspunkt, ohne den alle Höllenschau ihre Rechtfertigung verwirkt.

---

65 M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas. Bern/Leipzig 1941, S. 250 - 265, hier: S. 261.

66 H. U. von Balthasar, wie Anm. 7, S. 131.