BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1971, HEFT 7

LEOPOLD KRETZENBACHER

Versöhnung im Jenseits

Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende

Vorgetragen am 10. Dezember 1971

MÜNCHEN 1971
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 1441 0
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

IN MEMORIAM
ERICH SWOBODA
1896–1964

. . . leuchtete in meinem Verstande der frevelhafte oder, wer weiß, vielleicht auch der dreimal heilige Gedanke auf, daß eine Zeit der vollkommenen Erlösung kommen werde, der vollkommenen Versöhnung, daß die Flammen der Hölle erlöschen und der verlorene Sohn, der Teufel in den Himmel steigen, die Hand des Vaters küssen werde . . .

Nikos Kazantzakis, Rechenschaft vor El Greco, 1961

Es gibt gewiß keinen zweiten Dichter unserer zeitgenössischen Literaturen, in dessen Werk das altchristliche Geisteserbe aus dem Erzählschatz der Apokryphen nach Aufnahme in die Darstellung und zur Motivation eigenen diesseits- und jenseitsbezogenen Grübelns und Sinndeutens eine so bedeutende Rolle spielt wie bei Nikos Kazantzakis (1882–1957). Dies gilt ganz allgemein. Denn einmal verwendet er so gerne die ihm aus seiner griechisch-orthodoxen Heimat Kreta vertrauten Legenden und Bilder apokryphen Inhaltes religiös-volksfrommen Erzählens und Gestaltens häufig als Farbtupfen zum Lokalkolorit. Zum andern setzt er sie nicht minder betont in manchen Fällen deutlicher Ikonotropie ein zur vergleichsbildhaften Aussage über sein Erkennen und Wollen im historisch-politisch-sozialen Dasein seines kretisch-griechisch-christlichen Heimatschicksals unter türkisch-islamischer Staatsgewalt vor 1913.[1] Tiefer freilich in das eigene Denken und Dichten, damit aber auch in das geistige Schicksal

[1] Vgl. dazu L. Kretzenbacher, Ikonotropie zu Kultbildern und Fresken in Südosteuropa. (Südost-Forschungen XXIX, München 1970, S. 249ff., bes. S. 251f.; in der Ausdeutung der κοίμησις-Ikone vom „Entschlafen der Gottesmutter", deren Leichnam durch einen jüdischen Frevler geschändet werden sollte, wird für den Knaben Kazantzakis die Panagia zum „hl. Kreta", das man gewalttätig angreift, bis der von Gott geschickte Engel, d. h. für den ikonotropischen Gedanken des jungen, freiheitsdurstigen Kreters der griechische König, dem türkischen Feinde siegreich die Frevlerhand abschlägt und damit der altbekannten Apokryphe einen neuen Bildsinn gibt.

des kirchlicherseits mehr als einmal hart angegriffenen Dichters, des von der griechischen Orthodoxie über den Tod hinaus Verurteilten,[2] reichen seine sehr persönlichen Interpretationen jenes apokryphen Glaubens an die Endlichkeit des Unendlichen herein, an dem sich so viele Geister in mehr denn anderthalb Jahrtausenden des Christentums entzündet, erregt hatten. Wir meinen die Idee der „Versöhnung im Jenseits". Die kirchliche Theologie aller drei großen christlichen Konfessionen faßt sie unter dem Begriff der Apokatastase (ἀποκατάστασις), der „Wiederbringung alles". Ihr liegt der Gedanke zugrunde, daß es dereinst in einer fernen, dem menschlichen Geiste nicht durch sein Zeitmaß faßbaren Periode dazu kommen werde, daß auch die „Ewigkeit" sich verändern müsse, wenn sie nicht überhaupt zu Ende gehen müsse, jedenfalls für die von ihr „Betroffenen". Es ist also die für manchen hellen Geist unseres bald zweitausendjährigen Christentums feststehende Hoffnung, daß es am Ende dieser endlichen Ewigkeit nichts mehr außer Gott geben würde, ja geben könne, da alles in IHN und in die Unendlichkeit Seiner Vatergüte zurückkehren dürfe. Neben ihr würde kein Leid und keine Strafe, kein Teufel und keine Hölle mehr bestehen; es müsse zur „Wiederbringung aller Dinge", zur ἀποκατάστασις πάντων kommen, in der πάντα ἐν πᾶσιν (1 Kor. 15, 28), alles nur noch in Gott und nichts außer IHM sein könne.

Bei Nikos Kazantzakis, von dem wir ausgegangen waren, hört sich dieser mit leidenschaftlicher Kraft des Überzeugtseins, mehr noch des Überzeugenwollens in einem seiner umstrittensten Werke, im bekannten Buche „Mein Franz von Assisi" (1954) als Vision an. In einem fiktiven Zwiegespräch zwischen dem wachenden Frate Leone und dem im Körperlichen schwindenden, aber eben dadurch nach des Dichters Vorspruch „den ihm von Gott anvertrauten Stoff . . . zum Geiste machenden" Franz von Assisi heißt es:[3]

---

[2] Vgl. das Stichwort „Kazantzakis ‚Nikos" von V. Moustakis in der Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία hrsg. v. A. Martinos, Bd. 7, Athen 1965, Sp. 149ff.; zur Persönlichkeitsdeutung aus verschiedenen Richtungen vgl. das Sonderheft der Athener Zeitschrift Νέα Ἑστία 1959/12.

[3] N. Kazantzakis, Mein Franz von Assisi. Ὁ φτωχούλης τοῦ Θεοῦ. 2. Aufl. Athen 1957, S. 322; deutsche Ausgabe in der Übersetzung durch H. v. d. Steinen, Frankfurt/Main 1964, Fischer-Bücherei Nr. 613, S. 256.

Εἶδες κανένα καλὸ ὄνειρο, πάτερ Φραγκίσκο; τὸ πρόσωπο σου λάμπει.
Δὲ βλέπεις τὰ αἵματα ἀπάνω μου; τί νὰ τὰ κάμω τὸ λοιπόν, τὰ ὀνείρατα, φράτε Λεόνε; Ὥς τώρα ἔκλαιγα καὶ χθυποῦσα τὸ στῆθος μου καὶ φώναζα στὸ Θεὸ τὶς ἁμαρτίες μου· μὰ τώρα εἶδα· ὁ Θεὸς κρατάει σφουγγάρι καὶ σβήνει· ὄχι σπαθί, ὄχι ζυγαριά· σφουγγάρι. Κι ἄν ἦταν νὰ ζωγραφίσω τὸ Ἔλεος τοῦ Θεοῦ, θὰ τὸ ζωγράφιζα νὰ κρατάει ἕνα σφουγγάρι. Ὅλες οἱ ἁμαρτίες θὰ σβηστοῦν, φράτε Λεόνε, θὰ σωθεῖ, κι ἡ Κόλαση τίποτ' ἄλλο δὲν εἶναι παρὰ ὁ προθάλαμος τῆς Παράδεισος.
Μὰ τότε ..... ἄρχισα ἐγώ.
Μὰ ὁ Φραγκίσκος ἄπλωσε τὸ χέρι, μοῦ 'φραξε τὸ στόμα.
Σώπα, εἶπε· μὴ μικραίνεις τὴ μεγαλοσύνη τοῦ Θεοῦ.

„Sahst du einen guten Traum, Vater Franz? Dein Gesicht leuchtet."
„Siehst du nicht das Blut auf mir? Was brauche ich also Träume, Frate Leone? Früher schlug ich mir weinend die Brust und schrie vor Gott von meinen Sünden. Aber jetzt habe ich es geschaut: Gott hält einen Schwamm und löscht aus. Kein Schwert, keine Waage, einen Schwamm. Und müßte ich Gottes Barmherzigkeit malen, ich würde sie darstellen, wie sie einen Schwamm hält. Alle Sünden werden ausgelöscht werden und alle Sünder erlöst. Auch Satan selbst wird erlöst werden, Frate Leone, und die Hölle wird nichts anderes sein als des Himmels Vorgemach."
„Aber dann ...", *begann ich, Francesco jedoch stopfte mir den Mund. „Schweige"*, *sagte er, „Verkleinere Gottes Größe nicht!"*

Freilich klingt für den distanziert-rational beobachtenden Leser, der nicht durchaus bereit ist, den gleichen Gedanken ohne weiteres auch selber zu folgen, dieses „Überzeugtsein" des Dichters nicht so überzeugend. Eher möchte man den Trotz des gewaltsam Suchenden, der erzwingen und nicht erbeten will, was man nicht „erkennen" kann, daraus hören. Doch das muß jeder subjektiv von sich aus und für sich beurteilen.

Sicher ist, daß Nikos Kazantzakis diesen Gedanken der „Versöhnung im Jenseits" immer wieder an bedeutsamen Stellen sei-

nes Gesamtwerkes wie einer vertritt, der seine eigene letzte Hoffnung genau auf diese eine, vom Lehrsystem der christlichen Kirchen her gesehen auch als Möglichkeit rundweg abgeleugnete Hoffnung als Gewißheit gründet, daß es eben diese „Versöhnung im Jenseits" geben muß. Es bedeutet für Kazantzakis eine Ewigkeit, die anders aussieht als die tausendfach den Gläubigen als Mahnung vorgesetzten Bilder der Eschatologie eines ewigen Jenseits mit ewiger Belohnung und ewig währender Strafe für jegliches Diesseitstun, das nach dem Tode des Menschen mit der Seelenwaage in der ψυχοστασία,[4] jedenfalls an Normen gemessen wird, die der Dichter für sich und mit ihm für alle nicht anerkennen will. Er sieht die Qualen-Ewigkeit als mit der Grundeigenschaft Gottes, mit Seiner Barmherzigkeit unvereinbar an. Also verkündet Kazantzakis seine Überzeugung als religiös suchender Mensch denn auch als Dichter. Aus einer langen Reihe anklingender Formulierungen seien hier einige ausgewählt.

Gleich in einem ersten Beispiel bezieht sich Nikos Kazantzakis noch einmal auf „seinen" Franz von Assisi, wenn er dessen Ideal des Lebens im Leid aus Liebe einem satten Athos-Mönch mit Worten des leidenschaftlich bedrängenden und fordernden ἀποκατάστασις-Denkens nahebringen will. Im stark autobiographisch-bekennerhaften Abschiedswerke des 1956 schon todkranken Dichters, in seiner „Rechenschaft vor El Greco" (Ἀναφορὰ στὸν Γκρέκο),[5] die des Dichters Witwe Elena N. Kazantzakis 1961 herausgegeben hatte, findet sich diese so sehr bezeichnende Stelle in einem fiktiven Gespräch zwischen Dichter und Athos-Mönch:

„*Dieser Heilige also*", *begann ich*, „*sagte in seinem Gebet zu Gott: ‚Wie kann ich mich, Herr, über das Paradies freuen, da ich weiß, daß es eine Hölle gibt? Mein Gott, entweder erbarme Dich der Verdammten und führe auch sie ins Para-*

---

[4] Zur allgemein-menschlichen, nachmals zur frühchristlichen und kontinuierlich entwickelten Vorstellung vgl. L. Kretzenbacher, Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube. (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten, hrsg. v. G. Moro, Bd. IV), Klagenfurt 1958.

[5] N. Kazantzakis, Ἀναφορὰ στὸν Γκρέκο, Athen 1961, S. 369f.; ins Deutsche übersetzt v. I. Rosenthal-Kamarinea, Teil I, Kindheit u. Jugend, Berlin-Grunewald o. J. (1964), S. 318.

dies oder laß mich in die Hölle hinab, daß ich sie tröste. Ich werde einen Orden gründen, und unser Ziel wird sein, in die Hölle hinab zu steigen, um die Verdammten zu trösten; und wenn wir ihr Leid nicht erleichtern können, werden wir in der Hölle bleiben, um mit ihnen zu leiden.'"
Der Mönch brach in Gelächter aus ...

Αὐτὸς λοιπὸν ὁ ἅγιος, ἄρχισα, ἔλεγε στὴν προσευχή του στὸ Θεό: „Πῶς μπορῶ, Κύριε, νὰ χαρῶ τὸν Παράδεισο, μιὰ καὶ ξέρω πὼς ὑπάρχει Κόλαση; Θεέ μου, ἡ λυπήσου τοὺς κολασμένους καὶ βάλ' τους κι αὐτοὺς στὸν Παράδεισο· ἢ ἄφησε με νὰ κατεβῶ στὴν Κόλαση νὰ τοὺς παρηγορῶ. Θὰ κάμω ἕνα τάγμα, καὶ σκοπός μας νὰ κατεβαίνουμε στὴν Κόλαση νὰ παρηγοροῦμε τοὺς κολασμένους· κι ἂν δὲν μποροῦμε νὰ τοὺς ἀλαφρώσουμε τὸν πόνο τους, νὰ μείνουμε κι ἐμεῖς στὴν Κόλαση· νὰ ὑποφέρουμε κι ἐμεῖς μαζί τους." Ὁ καλόγερος ἔσκασε στὰ γέλια ...

Aus der persönlichen Einstellung des rebellischen Gottsuchers Kazantzakis gegen jegliches installiert-„etablierte" Großkirchen-Christentum, aus seinen wiederholt vorgetragenen subjektiven und fast ausnahmslos betont nur negativen Erfahrungen mit dem Mönchtum der Orthodoxie im allgemeinen, mit jenem des Hagion Oros Athos und seiner Gottesburgen samt ihren „soutanetragenden Zechern" (οἱ ρασοφόροι μνηστῆρες[6]) im Besonderen, kann es gar nicht ausbleiben, daß jener Athonit kein Verständnis für das Mit-Leidens-Ideal jenes Franz von Assisi aufbringt. Ganz im Gegenteil. Kazantzakis versteigt sich zur Gehässigkeit, jenen Athosmönch mit einer Parabel zur Verteidigung des Genusses antworten und mit dem bösen Worte schließen zu lassen: „Dein Freund Franzesco ... scheint ein dummer Frankenpfaff zu sein" (... κουτόφραγκος μοῦ φαίνεται ὁ φιλός σου ὁ Φραντζέσκος ...).[7]

Auch das ist nicht die einzige Stelle zum ἀποκατάστασις-Denken im nachgelassenen, torso gebliebenen Bekenntnisbuche des Nikos Kazantzakis, in seiner „Rechenschaft vor El Greco". Mitentscheidend für die Auffassung des Dichters wie für seinen so

---

[6] Ebenda griech. S. 369.
[7] Ebenda griech. S. 370.

oft betonten „Anstieg"-Weg zu Gott außerhalb der Kirche war seine Begegnung mit dem Höhlen-Asketen Makarios (Μακάριος ὁ Σπηλαιώτης) auf dem Athos. Ob diese Begegnung wirklich stattgehabt hat, also „erlebt" wurde, oder ob sie lediglich zur Tendenzaussage erfunden ist, fällt hier nicht ins Gewicht. Der Dichter bedient sich ihrer zum sehr persönlichen Eigenbericht. In seiner Jugend war Kazantzakis nach dem Athos aufgebrochen, zum Asketen Makarios gelangt, um „zu beichten". Doch dieses „Beichten" betraf nach des Dichters selbstbewußten Bekenntnisworten „nicht seine Sünden":[8]

> *Nicht meine Sünden; ich glaubte nicht, viele begangen zu haben – also nicht meine Sünden, sondern den teuflischen Hochmut, der mich oft verleitete, frevelhaft über die sieben Sakramente und die zehn Gebote zu sprechen und eigene zehn Gebote aufstellen zu wollen.*

Das konnte nicht gut gehen. Der greise Asket weiß denn auch zur Erlösung „nur einen Weg":

> *„Emporsteigen, eine Stufe nach der andern, vom Sattsein zum Hunger, vom Erfrischtsein zum Durst, von der Freude zum Leid, auf dem Gipfel des Hungers, des Durstes, des Leides sitzt Gott, auf dem Gipfel des guten Lebens der Teufel. Wähle!"*

Dieses alte Bild vom zweifachen Weg hinüber, hier schon und im nachfolgenden Text verquickt mit jenem von der Κλίμαξ τοῦ Παραδείσου nach dem Sinaiten Johannes Klimakos (+ 649) mit seinem „schwierigen Weg" nach oben über die Dreißigsprossen-Leiter des (zunächst mönchs-asketischen) Vollkommenheitsstrebens,[9] hat keine Überzeugungskraft für den Rebellen im Geiste. Der fühlt sich jung und fragt den Alten, ob er denn sicher sei, nach so viel Hunger, Durst und Leiden an der obersten Sprosse

---

[8] Ebenda griech. S. 265ff., deutsch S. 225ff.

[9] Dazu neuerdings L. Kretzenbacher, Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande. (Aus Forschung und Kunst, hrsg. v. G. Moro, Bd. 13), Klagenfurt-Bonn 1971, bes. S. 16ff.: „Der Schwierige Weg nach oben. Legende und Bild von Jakobstraum, Paradiesesleiter und Himmelsstiege".

der Leiter (στὴν κορφὴ τῆς σκάλας) zu stehen, daß ihm „das Tor zum Paradiese" (ἡ Πόρτα τῆς Παράδεισος) dafür auch aufgetan werde:[10]

„*Ich bin der Güte Gottes sicher, sie überwindet und verzeiht die Sünden des Menschen.*"

Das gesteht der Greis. Doch trotzig setzt der junge Mann ihm entgegen:

„*Auch ich bin ihrer sicher, sie kann also auch den jugendlichen Frevel verzeihen.*"

Auf die Mahnung des Greises, sich nicht allzu vermessen auf die Güte Gottes (ἡ καλοσύνη τοῦ Θεοῦ) zu verlassen, wagt der Dichter das Reizwort als Entgegnung:

„*Ist also nach Deiner Meinung, ehrwürdiger Alter, die Güte Gottes doch nicht so groß?*"

Und selber fügt Kazantzakis schweigend für sich seinen Lieblingsgedanken hinzu:

Sobald ich dies ausgesprochen hatte, leuchtete in meinem Verstand der frevelhafte oder, wer weiß, vielleicht auch der dreimal heilige Gedanke auf, daß eine Zeit der vollkommenen Erlösung, der vollkommenen Versöhnung kommen werde, daß die Flammen der Hölle erlöschen (καιρὸς τῆς τέλειας λύτρωσης, τῆς τέλειας φιλίωσης, τὰ σβήσουν οἱ φωτιές τῆς Κόλασης) *und der verlorene Sohn, der Teufel, in den Himmel steigen, die Hand des Vaters küssen werde und Tränen aus seinen Augen fließen werden: „Ich habe gesündigt!" wird er rufen, und der Vater wird seine Arme ausstrecken und ihm sagen: Willkommen, willkommen, mein Sohn; verzeih mir, daß ich dich so sehr gequält habe!"* . . . („καλῶς ἦρθες" θὰ τοῦ πεῖ, „καλῶς ἦρθης, γιέ μου· συχώρεσέ με πού σὲ τυράννησα τόσο πολύ!").

Laut aber erwähnt der Dichter dem greisen Asketen gegenüber die Parabel vom Heiligen, der „keine Ruhe im Paradiese fand" und zu Gott spricht:

---

[10] N. Kazantzakis, Ἀναφορά, griech. S. 268f., deutsch S. 228.

„Wie soll ich glücklich sein, Herr, ... da mitten im Paradiese ein Springbrunnen ist, der weint.“ – „Was für ein Springbrunnen?“ – „Die Tränen der Verdammten.“

τοῦ ἀποκρίθηκε ὁ ἅγιος.

„Στὴ μέση μέση τῆς Παράδεισος ἕνα συντριβάνι καὶ κλαίει. – Τί συντριβάνι; – Τὰ δάκρυα τῶν κολασμένων.“[10a]

So mußten die beiden, der junge Gottsucher-Rebell und der abgeklärte Asket auseinander gehen, ohne einander verstanden zu haben. Es ist dies jene bei Nikos Kazantzakis so oft wiederkehrende Stimmung der überscharf formulierenden Gereiztheit und Enttäuschung, die er an einer anderen Stelle so ausspricht:[11] *... und allmählich begann die Vorstellung Gottes in mir sich von den Pfaffen zu erlösen.* (λυτρώνεται ἀπὸ τοὺς παπάδες ὁ Θεός).

Noch ein weiteres Mal im gleichen Bekenntnis-Buche der „Rechenschaft vor El Greco“ ist für Nikos Kazantzakis eine (tatsächliche oder aber dichterisch fingierte) Begegnung mit einem orthodoxen Mönch auf dem Sinai die dem Dichter geeignet erscheinende Gelegenheit, in die er sein wie ein Trauma immer wieder verspürtes Geisteserlebnis der rebellischen Gottsuche einfließen läßt. Hier geschieht dies solcherart, daß er in der grüblerischen Eigenart eines Vaters Joachim den vorstellt, der selber überwunden hat, weil er sich den Versuchungen des Diesseits nicht entzogen hatte, sie vielmehr zunächst voll genossen und dann erst in ihrer „Leere“ und Unbefriedigtheit, im Unvermögen, inneren Frieden schenken zu können, erkannt haben will. Erst dann nämlich habe sich der – nunmehr Mönch gewordene – Weltenttäuschte zum unablässigen Kampfe mit seinem Gotte hier in der Wüste des Sinai entschlossen. Gerade diesen Außenseiter der mönchischen Gemeinschaft, die ihrerseits für den jungen Dichter und Wahrheitsucher keinen für ihn gangbaren „Weg nach oben“ zu weisen wußte, läßt er das aussprechen, was der um Gott kämpfende Kazantzakis selber denkt. Er läßt sich das

[10a] Zu diesem Gedanken des Seligen, der das Paradies nicht erträgt, weil er von den Leiden und Tränen der Verdammten weiß, vgl. in der zeitgenössischen deutschen Literatur G. Eich, „Festianus, Märtyrer“. In der Sammlung „Stimmen. Sieben Hörspiele“, Frankfurt a. M. 1958, S. 277ff.

[11] Ebenda griech. S. 350, deutsch S. 300.

sozusagen als Erkenntnissumme eines reichen, auch als Sinnenmensch gelebten Lebens bestätigen, um eigener Unsicherheit gewissermaßen die Autorität dessen entgegen zu stellen, der den Versuchungen des Seele- und Leib-Menschen nicht aus dem Wege gegangen war, der sich vielmehr versuchen hatte lassen, um schließlich überwinden zu können oder der überwand, nachdem er der Versuchung oft und oft erlegen war.[12]

„Der Engel ist nichts anderes, hörst du, er ist nichts anderes als ein verfeinerter Teufel. (Ὁ ἄγγελος δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο, ἀκους; δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ κατεργασμένος διάβολος). *Und es wird ein Tag kommen – ach, könnte ich diesen Tag erleben –, da die Menschen es begreifen werden, und dann . . .“*
Er neigte sich zu mir und flüsterte mir ins Ohr, seine Stimme zitterte zum erstenmal:
„Und dann wird die Religion Christi noch einen Schritt weitergehen, sie wird den ganzen Menschen umarmen, den ganzen, nicht den halben, wie jetzt, da sie nur die Seele umarmt. Das Erbarmen Christi wird umfassender sein, wird Seele und Körper umarmen und heiligen; es wird einsehen und verkünden, daß sie keine Feinde, sondern Kameraden sind. (καὶ τότε ἡ θρησκεία τοῦ Χριστοῦ θὰ κάμει ἀκόμα ἕνα βῆμα ἀπάνω στὴ γῆς, θ' ἀγκαλιασει ἀλάκερο τὸν ἀνθρωπο, ἀλάκερο, ὄχι τὸν ἐμισὸ ὅπως τώρα, ποὺ ἀγκαλιάζει μονάχα τὴν ψυχή. Θὰ πλατύνει τὸ ἔλεος τοῦ Χριστοῦ, θ' ἀγκαλιάσει καὶ θ' ἁγιάσει τὴν ψυχή καὶ τὸ σῶμα· θὰ δεῖ καὶ θὰ κηρύξει πῶς δὲν εἶναι ὀχτροί, εἶναι συνεργάτες). *Was geschieht dagegen jetzt? Wir verkaufen uns dem Satan, und er verlangt, die Seele zu verleugnen; oder wir verkaufen uns Gott, und er verlangt, den Leib zu verleugnen. Wann wird das Herz Christi sich nicht nur der Seele erbarmen, sondern auch des Leibes, und die beiden Ungeheuer mit einander versöhnen?“*
Ich war sehr ergriffen . . .

Von hier war es für Nikos Kazantzakis nur noch ein Schritt zur Begegnung mit dem Gedankengut eines Friedrich Nietzsche, das ihm in des Dichters Pariser Zeit (1908/09) nahe gebracht

---

[12] Ebenda griech. S. 362, deutsch S. 312.

wurde; jenes Erfahren des „Großmärtyrers" (ὁ Μεγαλομάρτυρας), das ihn tief verwundete und auch nicht erlöste, so sehr er mit ihm rang. Hier klingen diese Bekenntnisse des Griechen an:[13]

> *Das Gute und das Böse, sagte ich, sind Feinde. Das ist die erste Stufe der Erkenntnis; das Gute und das Böse sind Kameraden. Das ist die zweite, höhere Stufe der Einweihung; das Gute und das Böse sind eins! Das ist die höchste Stufe, die ich bis jetzt erreichen konnte. Auf dieser Stufe blieb ich schaudernd stehen.*

Kazantzakis empfand die Begegnung mit Nietzsches Geist als ein Ringen bis zur Umarmung:

> *Noch nie hatte ich so deutlich und mit solchem Erstaunen gespürt, daß sich über Verständnis, Mitleid und Sympathie zur Liebe wandeln kann. So ähnlich kann es geschehen, dachte ich, auch wenn das Gute und das Böse miteinander kämpfen; als seien sie einmal eins gewesen und man habe sie getrennt, und jetzt kämpfen sie, um sie wieder zu vereinen; doch die Zeit der endgültigen Versöhnung scheint noch nicht gekommen zu sein* (μὰ δὲν ἔφτασε φαίνεται ἀκόμα ὁ καιρὸς τῆς τέλειας φιλίωσης).

Der Dichter fährt unmittelbar fort:

> *Jedoch, wenn ich nach meinem Abenteuer urteilen kann, wird sicherlich der Tag der endgültigen Versöhnung kommen, das heißt die Anerkennung auch des Widersachers und seiner freien Beteiligung an der großen Synthese, die man Welt, Kosmos, das heißt Harmonie nennt* (θὰ φτάσει σίγουρα ἡ μέρα τῆς τέλειας φιλίωσης, δηλαδὴ τῆς ἀναγνώρισης καὶ τοῦ ἀντίπαλου καὶ τῆς λεύτερης συμμετοχῆς τοῦ στὴ μεγάλη σύνθεση ποὺ τὴ λένε κόσμο, πάει νὰ πεῖ ἁρμονία).

Noch im allerletzten Lebensjahr, als der todkranke Dichter im Herbst 1956 nach der Rückkehr aus Wien an der „Rechenschaft" zu schreiben begonnen hatte, setzte er in diesen torso einer Art Lebensbeichte über seinen qualvoll empfundenen Wahrheitsucherdrang und sein unablässiges Ringen auf dem mühseligen

[13] Ebenda griech. S. 383, deutsch S. 330.

Weg nach oben zu seiner Gottheit dieses Leitmotiv des Streitens und Hoffens seines Erdendaseins in die Vision einer brüderlichen Begegnung mit jenem anderen so sehr mit Gott in wilderregter Zeit ringenden Landsmanne aus Kreta, mit El Greco (1541–1613). Nach wild durchzechter Nacht läßt der Dichter seinen „Freund" sagen:[14]

Ρώτησα μιὰ νύχτα τὸ Θεό: „Πότε θὰ συχωρέσεις τὸν Ἑωσφόρο, κύριε; – Ὅταν κι αὐτὸς μὲ συχωρέσει" μοῦ ἀποκρίθηκε. Κατάλαβες, νιούτσικε σύντροφε; Ἂν σὲ ρωτήσουν καμιὰ μέρα ποιὸς εἶναι ὁ μεγαλύτερος συνεργάτης τοῦ Θεοῦ, νὰ πεῖς: ὁ Ἑωσφόρος. Ἂν σὲ ρωτήσουν ποιὸς εἶναι ὁ περισσότερο θλιμμένος ἀπὸ τὰ πλάσματα τοῦ Θεοῦ, νὰ πεῖς: ὁ Ἑωσφόρος. Κι ἀκόμα ἐτοῦτο: Ἂν σὲ ρωτήσουν ποιὸς εἶναι ὁ Ἄσωπος Γιὸς ποὺ τοῦ'χει σφάξει τὸ μόσχο τὸ σιτευτὸ ὁ πατέρας καὶ τὸν περιμένει μὲ ἀνοιχτὲς ἀγκάλες, νὰ πεῖς: ὁ Ἑωσφόρος.
„Σοῦ φανερώνω τὰ πιὸ κρύφα μυστικά μου γιὰ νὰ ξέρεις· . . . ."

„Ich fragte eines Nachts Gott: ‚Wann wirst du, Herr, Luzifer verzeihen?' – ‚Wenn er mir verziehen hat', antwortete er. Hast du begriffen, junger Gefährte! Wenn man dich jemals fragen würde, wer der größte Mitstreiter Gottes sei, so sage: Luzifer. Wenn man dich fragen sollte, wer das traurigste von den Geschöpfen Gottes sei, so sage: Luzifer. Und noch dies: Wenn man dich fragen sollte, wer der verlorene Sohn sei, für den der Vater das gemästete Kalb geschlachtet habe und auf den er mit offenen Armen warte, so sage: Luzifer.
Ich offenbare dir meine tiefsten Geheimnisse . . . Setze du den Kampf fort; setze ihn fort und fürchte dich nicht . . ."

Ein abschließendes Beispiel noch. Im letzten noch vom Dichter selbst vollendeten Romanwerk läßt Nikos Kazantzakis jenes ἀποκατάστασις-Denken anklingen. Es sind die „Brudermörder" (Οἱ Ἀδερφοφάδες),[15] der Roman des grauenhaft hart nach dem gan-

[14] N. Kazantzakis, Ἀναφορά, S. 616; deutsche Ausgabe als II. Teil, übersetzt v. I. Rosenthal-Kamarinea, Berlin-München-Wien 1967, S. 179.

[15] N. Kazantzakis, Οἱ Ἀδερφοφάδες. Μυθιστόρημα, Athen, 2. Aufl. 1965; deutsche Ausgabe, übersetzt v. Ch. Plehn, „Brudermörder", München-Berlin-Wien o. J.

zen Elend des Zweiten Weltkrieges noch 1944–1949 geführten Bürgerkrieges zwischen Regierungstreuen und kommunistischen Partisanen besonders im ohnedies sehr armen, gebirgigen Nordwesten des Landes. Der Dichter sieht sich selbst in der Gestalt des eigenwilligen, an seiner eigenen Menschenohnmacht verzweifelnden und dabei vergeblich auf ein Zeichen Gottes wartenden Priesters Jannaros, der zwischen den unversöhnlichen Fronten steht und als Opfer fallen wird.

Dieser Pope erlebt bei seiner betend-meditierenden Schau auf das Weltgerichtsbild der „Zweiten Wiederkunft des Herrn", wie er es in der Ikone eines, nach des Dichters Aussage nachmals wahnsinnig gewordenen Athos-Mönches vor sich hält, die Traumvision, daß Christus die Menschen mit diesem Weltgerichte und den Höllenstrafen darauf nur habe „schrecken" wollen. Auch Maria als die Panagia habe darum gewußt. Darum tröstet sie in dieser Szene die zur Linken des Richtergottes verzweifelten und von den Teufeln gequälten Seelen der Sünder:[16]

Dann wandte sich Christus zur Linken und zog die Brauen zusammen; sogleich erhob sich Jammergeschrei, und zahllose Teufel mit Schwänzen und Hörnern schwenkten feurig-glühende Haken, spießten die Sünder auf, so wie man die Ochtapodia, die Polypen, harpuniert, und wollten sie in die Hölle schleudern. Da vernahm die Panagia das Wehgeschrei, drehte sich danach um; ihr blutete das Herz und sie rief:[17]

---

[16] Ebenda deutsch S. 63f.,

[17] Es steht außer Frage, daß N. Kazantzakis auch hier wie so oft Gedanken der ihm vertrauten Apokryphen aufnimmt und weiter entwickelt. Im Besonderen mag es bereits hier, wo es sich um eine Art *intercessio B. V. Mariae* nach der Art der „Fürbitte" (δέησις) handelt, ein eigenwillig geformter Nachklang jener berühmten Apokryphe von „Mariens Gang zu den Qualen" sein, die, im Griechischen im 9., spätestens im frühen 10. Jh. vorhanden, nachmals in den süd- wie in den ostslawischen Legendentraditionen, aber auch in der russischen Hochdichtung bis zu F. Dostojewskij (Die Brüder Karamazov, II. Teil, 5. Buch, 5. Kap.) Aufnahme und Verbreitung findet. Die (erst 1893 insgesamt bekannt gewordene) Textgrundlage der Ἀποκάλυψις τῆς ἁγίας Θεοτόκου περὶ τῶν κολάσεων bei M. R. James, Apocrypha Anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. (Texts and Studies, Bd. II, Nr. 3, hrsg. v. J. Armitage Robinson), Cambridge 1893. – Zur Interpretation vgl.

„Meine Kinder – weinet nicht, schreiet nicht! Denn nicht nur gerecht ist mein Sohn, auch voller großer Barmherzigkeit ist er – fürchtet euch nicht!"
Da lächelte Christus auch und sagte:
„Meine Kinder – das habe ich nur getan, um euch zu erschrecken. Auf nun! – Das Herz Gottes ist weit und hat Raum für Gerechte und Ungerechte. Kommet alle ins Paradies!"

„Παιδιά μου" φώναξε „μὴν κλαῖτε, μὴ φωνάζετε· δὲν εἶναι μονάχα δίκαιος ὁ γιός μου, εἶναι καὶ πολυέσπλαχνος, μὴ φοβᾶστε!"
Κι ὁ Χριστὸς χαμογέλασε:
„Παιδιά μου" εἶπε „τό 'καμα γιὰ νὰ σᾶς τρομάζω· ἐμπρός, φαρδιά 'ναι ἡ καρδία τοῦ Θεοῦ, χωράει δίκαιους κι ἁμαρτωλούς, ἐμπᾶτε ὅλοι στὴν Παράδεισο!"

Verblüfft standen die Teufel da; aus ihren Händen fielen die feurigen Haken, und nun erhoben sie ein Wehegeschrei.
„Und wir, Herr?" heulten sie. „Und wir? Was soll jetzt aus uns werden?"
Mitleidvoll blickte Christus sie an, und während er sie ansah, lösten sich ihre Schwänze und fielen ab, es fielen auch die Hörner ab, ihre Gesichter wurden freundlich, und knittrige, noch ganz zarte blaue Flügel begannen aus ihrem Rücken hervorzuwachsen. „Kommet auch ihr in die Wohnung Gottes", rief Christus ihnen zu. „Jüngstes Gericht bedeutet nicht Vergeltung, sondern Barmherzigkeit." . . .

„'Εμπᾶτε κι ἐσεῖς στὸ σπίτι τοῦ Θεοῦ" εἶπε ὁ Χριστός· „Δευτέρα Παρουσία δὲ θὰ πεῖ Δικαιοσύνη, θὰ πεῖ Ἔλεος."

Während dieser Worte aber war es, als senke sich ein Regenschleier über alle, über Gerechte und Ungerechte, über Paradies und Hölle und Christus . . . und alles verschwand.

J. Matl, Inferno e pene infernali nelle raffigurazioni popolari bulgare. (Ricerche Slavistiche III, Rom 1954, S. 114ff.);

L. Müller, Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen. Theologischer Gehalt und dichterische Form. (Die Welt der Slaven, VI/1, Wiesbaden 1961, S. 26ff.);

L. Kretzenbacher, Richterengel am Feuerstrom. Östliche Apokryphen und Gegenwartslegenden um Jenseitsgeleite und Höllenstrafen. (Zeitschrift für Volkskunde Bd. 59/2, Stuttgart 1963, S. 205ff.).

Es ist, als wäre der Dichter selber erschrocken über die immer neu sich einstellende Konsequenz seines Jenseitsgericht-Denkens der Apokatastase. So läßt Nikos Kazantzakis am Ende dieser Szene in den „Brudermördern" sagen:

„Herr, steh mir bei", murmelte er und bekreuzigte sich. „Was für Tore öffnen sich uns im Schlafe, was für Flügel wachsen uns! Herr, wenn du in deinem Buch auch unsere Träume verzeichnest, dann sind wir verloren!"

Aber nochmals läßt der Dichter den Popen Jannaros an jene Traumvision zurückdenken und sagen:

Wäre es doch Wahrheit, was ich geträumt habe, wäre es doch so beim Jüngsten Gericht! Barmherzigkeit, Barmherzigkeit, nicht Vergeltung! Denn der elende Mensch kann der Gerechtigkeit nicht standhalten; er ist zu schwach, die Sünde erscheint ihm süß und verlockend, Gottes Gebote aber schwer; Gerechtigkeit mag für Engel taugen, der elende Mensch hält vor ihr nicht stand, er braucht Barmherzigkeit . . .

Νὰ 'ταν, λέει, ἀλήθεια αὐτὸ πού νειρεύτηκε, νὰ 'ταν, λέει τέτοια ἡ Δευτέρα Πάρουσία! Ἔλεος, ἔλεος, ὄχι δικαιοσύνη! Δὲν ἀντέχει ὁ κακομοίρης ὁ ἄνθρωπος στὴ δικαιοσύνη· ἀδύναμος εἶναι, καλὴ πολύ καὶ νόστιμη, τοῦ φαίνεται ἡ ἁμαρτία, κι οἱ ἐντολές τοῦ Θεοῦ βαριές· καλή 'ναι ἡ δικαιοσύνη, μὰ γιὰ τοὺς ἀγγέλους· ὁ ἄνθρωπος ὁ κακομοίρης δὲν ἀντέχει, θέλει ἔλεος . . .

Es ist nun keineswegs Sache des Volkskundlers, der sich hier und auch sonst gerne und oft mit dem Fortleben von Apokryphen und Legenden in der Bildkunst, in der Hochliteratur wie in der sogenannten „Volksdichtung" befaßt, sich allenfalls auch mit der Relevanz solchen Denkens im heutigen, in so vieler Hinsicht unsicher gewordenen Selbstverständnis von Glaube, Gläubigkeit, Kirchengehorsam und Dogmengültigkeit für den einzelnen auseinander zu setzen. Man darf aber auch als Volkskundler, dem es um die jeweils so sehr zeit- und umgrundbedingten Formen der *devotio* im Menschenleben geht, nicht verkennen, daß wir es hier mit sehr lange tradierten Vorstellungen zu tun haben. Scheinen sie mitunter ja an Dominanz im geistigen Leben der

als Christen „Verunsicherten" (wie man heute so gerne sagt) nichts verloren zu haben. Man denke hier bloß, – ohne daß eine Analyse beabsichtigt wäre! – an solch einen Titel eines jüngst erschienenen Buches eines in der katholischen Publizistik als führend geltenden Kulturphilosophen und Fach-Historikers wie Friedrich Heer, „Abschied von Höllen und Himmeln. Vom Ende des religiösen Tertiär "(München 1970). Es ist für uns auch keine Frage, daß die kulturhistorisch und volkskundlich faßbaren Grundlagen zur Ausdeutung jeglicher Apokryphe und auch jener mit dem ἀποκατάστασις-Begriff in der Mehrzahl vor-theologisch anzusetzen sind. Ferner daß sie von vor- und außertheologischen Überlegungen und Hoffnungen bestimmt bleiben, gegen die sich die ihre Dogmen *ex officio* verteidigende Theologie verständlicherweise immer wieder von neuem zur Wehr setzen mußte, wo sich sozusagen „heilsgefährdende Folgen" für die gläubige Gemeinde einzustellen drohten und – bei gleichbleibendem Standpunkt der offiziellen Kirchenlehre – weiterhin drohen.[18]

Ein einziger Vers der zu den „kanonischen Schriften" der lateinischen Kirche gerechneten Überlieferungen ist es, in dem sich zunächst das Wort (noch nicht der von uns in der weiteren Interpretation unterlegte Begriff!) der ἀποκατάστασις ausgesprochen findet. Er steht in der „Apostelgeschichte" (*Acta Apostolorum*, Πράξεις Ἀποστόλων) 3, 21 und ist Petrus in den Mund gelegt.

---

[18] Zu den Begriffen ἀποκατάστασις, ἀποκαθίστημι vgl.:

J. Köstlin, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. v. A. Hauck, 3. Aufl., Bd. I, Leipzig 1896, S. 616ff.;

A. Oepke, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. G. Kittel, Bd. I, Stuttgart 1932/33, S. 386ff.;

F. Mussner u. J. Loosen, Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. M. Buchberger, 2. Aufl., Bd. I, Freiburg i. B. 1957, Sp. 708ff.

Im Bereich des Protestantismus wurde das Apokatastasis-Denken ausdrücklich als nicht vertretbar verboten in der Confessio Augustana von 1530 sowie in der Confessio Helvetica posterior von 1566. Von Seiten der Orthodoxie wurde das ἀποκατάστασις-Denken erst vor kurzem wieder und mit besonderer Schärfe gegen die dzt. in Griechenland stark umgehenden Gedanken des Chiliasmus und der Endzeit-Lehren der Zeugen Jehovas zusammengefaßt von

A. B. Antonopoulos, Ἐσχατολογία. Ἀναίρεσις τῶν επὶ τοῦ θέματος τούτου πλανῶν τοῦ Χιλιασμοῦ ἤ μαρτύρων τοῦ Ἰεχωβᾶ. Athen 1966, S. 141ff., 149ff. et passim.

Der hatte eben vor dem Tempeltor den Lahmen geheilt und verweist nun die darüber Staunenden auf Christus:

Poenitemini igitur, et convertemini,
ut deleantur peccata vestra,
ut, cum venerint tempora refrigerii a conspectu Domini,
et miserit eum, qui praedicatus est vobis, Jesum Christum,
quem oportet quidem coelum suscipere usque in tempora
restitutionis omnium, quae locutus est Deus per os
sanctorum suorum a saeculo prophetarum.

ὅν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄρχι
χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν
ἐλάλησεν ὁ Θεός διὰ στόματος τῶν
ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.

Die allererste die Geister tief erregende Interpretation dieser Stelle findet sich bereits im frühen Christentum bei jenem Origenes (um 185–254), dem gerade das Vergeistigende in seiner Exegese des Neuen Testamentes das Grundanliegen war. Für einen Denker, Lehrer und Erzieher wie Origenes darf keine Strafe als Rache und Vergeltung erfolgen. Sie muß vielmehr a priori pädagogisch intendiert sein, einen erzieherischen Sinn in sich tragen. Denn nur so erhebe sie sich über das niedrige Prinzip der Vergeltung, das nur erniedrigt, nicht zum Besseren erzieht.[19] Daraus folgt der Schluß, daß ein Gott, der selber die

[19] Zur Apokatastasis-Lehre des Origenes vgl. B. E. de Faye, Origène III. Paris 1928, S. 259ff. Wie in sich widersprüchlich die Aussagen des Origenes hinsichtlich seiner Vorstellungen von der Jenseitsvergeltung für Diesseitsuntaten sind, zeigt

L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. B. 1896, S. 402ff. Doch tritt der Apokatastasis-Gedanke mächtig hervor. Origenes will sie ja auch „zum Vorteil der Menschen" nur „mit einem gewissen Dunkel", d. h. nicht allzu verführerisch klar aussprechen: μετ' ἐπικρύψεως συμφερόντως λέγεται, wie es der immer auf „Erziehung" bedachte Denker ausspricht in seinen Traktaten „Contra Celsum" (vgl. III, 79; V, 15–16; VI, 26). Hieher zählt auch dieser Vorbehalt der „Vorsicht" in der Origenes-Schrift περὶ ἀρχῶν (De principiis) 1, 6, 1 (= Migne, PG 11, 165):

... Quae quidem a nobis etiam cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus quam pro certo ac definito statuentibus.

Liebe ist, nicht einfach rächen würde. Es bleibe vielmehr die Grundeigenheit Gottes, daß er eben nicht Böses mit Bösem „vergelte".

Doch Origenes geht noch weiter. Wenn die Menschen in ihrer Natur vom Intellekt geprägt seien – er bezeichnet sie ja als νοηταὶ φύσεις – so würden sie wohl auch nicht für immer und ewig ins Verderben stürzen. Origenes hält es für denkbar, daß eben selbst der Teufel dereinst der Erlösung teilhaftig werden könnte.[20]

Origenes weiß und betont, daß es ein Weltgericht, vor allem eines durch das „reinigende Feuer" (πῦρ καθάρσιον) geben werde, in dem jeglicher nach seinem „Verdienst" bestraft werden müsse:

Finis ergo mundi et consummatio dabitur, cum unusquisque pro merito peccatorum etiam poenis subjicitur.

Doch nur Gott allein weiß es, wie schwer und wie lange der einzelne büßen müsse:

quod tempus Deus solus agnoscit, quando unusquisque quod meretur expendet.

Am Ende werde jedenfalls jeglicher das „Heil Gottes" sehen:

... videbitque omnis caro salutare Dei,
καὶ ὄψεται πᾶσα σάρξ τὸ σωτήριον Θεοῦ,

wie Origenes unter wörtlichem Bezug auf Lukas 3, 5–6 sagt (Johannes-Kommentar VI, 14, 85). Desgleichen heißt es (Contra Celsum VIII, 72 = PG 11, Sp. 1625f.):

Omnium rerum finis est abolitio vitiorum,
καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων
ἀναιρεσθῆναί ἐστι τὴν κακίαν.

Die allesüberwindende Liebe und die Barmherzigkeit ist es, die Origenes betont als Grundlage seines Jenseitsdenkens. Ein Teil von dieser Barmherzigkeit sei selbst in jenem Reichen Prasser, auch wenn er (nach Lukas 16, 19–31) verdammt sei, wirksam gewesen (Origenes, Expositio in Proverbia, PG 17, Sp. 173f. C:

... ob nequitiam inferis adjudicatus: ecce enim ille misericordiam erga fratres retinebat. Atqui misericordia semen est virtutis optimum,
τὸ δὲ ἐλεεῖν σπέρμα τυγχάνει τὸ κάλλιστον τῆς ἀρετῆς).

[20] Origenes, De principiis 3, 5, 6 (= PG 11, Sp. 331):

... idcirco non solum usque ad mortem crucis Patri obediens factus est, verum etiam in consummatione saeculi in semetipso complectens omnes quos subjicit Patri, et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subjectus dicitur Patri: dum omnia in ipso constant, et ipse est caput omnium, et in ipso est salus et salutem consequentium plenitudo.

Denn – und hier kehrt der frühchristliche Denker zu seinem Ausgangspunkt der Vergeistigung der Bibelaussagen zurück – auch die in der üblichen Exegese so realistisch geschilderten Höllenstrafen müßten doch wohl ebenfalls als Erziehungsmaßnahmen und zwar durchaus geistiger Natur verstanden werden.

Sind diese Strafen im Jenseits nicht einfach Vergeltung, sondern Läuterung, Reinigung für alle, dann müßten eben auch alle letztlich dorthin kommen, wo sie wiederum rein sind und mithin zu Gott, von dem sie durch die Sünde abgefallen waren, zurückkehren können. „Der Weltlauf mündet nach der Spekulation des Origenes in der Wiederherstellung aller Dinge, ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Alle werden den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht haben."[21]

Wir wissen aus der Geschichte, daß diese und andere von der Kirche als „irrig" gebrandmarkten Lehren des großen Alexandriner Theologen und Philosophen, der nach schweren Mißhandlungen elend im Jahre 254 zu Tyrus hatte zugrunde gehen müs-

---

vgl. dazu ebenda (PG 11, Sp. 332):

Si ergo bona et salutaris accipitur ista subjectio qua subjectus esse dicitur Filius Patri, valde consequens et cohaerens et ut inimicorum quae dicitur Filio Dei esse subjectio, salutaris quaedam intelligitur et utilis: ut sicut cum dicitur Filius Patri subjectus perfecta universae creaturae restitutio declaratur, ita cum Filio Dei inimici dicuntur subjecti subjectorum salus in eo intelligatur et reparatio perditorum.

Schließlich vgl. aus dem Johannes-Kommentar des Origenes (PG 14, Sp. 49f.):

simul atque advenerit restitutio quam vocant: eo quod tum temporis ne unus quidem relinquendus sit inimicus ...
εἰς τὸ καταλέγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει, διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν ...

Dazu halte man, gerade auch im Zusammenhang mit den Stellen bei N. Kazantzakis, eine lutherische Stimme des 16. Jh.s:

J. Menius, Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis, 1530, Glaubensartikel 6:

Alle Verdammten und Gottlosen, dazu auch der Teufel selbst, werden noch endlich selig werden.

(Nach A. Staehelin, Die Wiederbringung aller Dinge. Basel 1960 = Basler Universitätsreden, 45. Heft, S. 18f.)

[21] G. Widengren, Religionsphänomenologie. Deutsche Ausgabe Berlin 1969, S. 451.

sen, doch so sehr Anklang gefunden, um sich gegriffen hatten, daß ihr Denker Origenes zu verschiedenen Malen und noch mehr als dreihundert Jahre nach seinem Tode auf dem Konzil zu Konstantinopel 553 als Häretiker vor dem Glaubensgericht verurteilt wurde. Ganz eindeutig erklären ein Edikt des Kaisers Justinian und ein Dekret dieses 5. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 553 im Hinblick auf die Apokatastasis-Lehre zu dieser Verurteilung des Origenes:[22]

> Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, πρόσκαιρον εἶναι
> τὴν τῶν δαιμόνιων καὶ ἀσεβῶν
> ἀνθρώπων κόλασιν, καὶ τέλος κατὰ
> τινα χρόνον αὐτὴν ἕξειν, ἤγουν
> ἀποκατάστασιν γενέσθαι δαιμόνων,
> ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθημα ἔστω.
>
> *Wenn einer sagt oder denkt, die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen werde vergänglich sein und nach einer gewissen Zeit ihr Ende finden oder daß eine Wiederherstellung der Dämonen und der gottlosen Menschen statthaben werde* (sive restitutionem et redintegrationem fore daemonum aut impiorum hominum), *dann soll er verflucht sein.*

Zudem nimmt der Katalog der Irrtümer (βλασφημίαι) beim Imperator Justinian ausdrücklich auf Origenes als den Urheber dieser falschen Lehren Bezug und bedroht jeden, der ihm hierin in Gedanken und im ausgesprochenen Worte folge.[23] Die kirchenpolitischen Gründe dafür wurden uns erst kürzlich von Alois Dempf nach dem glücklichen Funde der syrischen Κεφάλαια γνωστικά des Evagrios Pontikos (346–399) dargelegt.[24] Sie sol-

---

[22] Justiniani Imperatoris liber adversus Origenem, Migne, PG 86/1, Sp. 945ff.; bes. Sp. 989f., Nr. IX.

[23] Vgl. ebenda PG 86/1, Sp. 989f., Nr. VII: *Si quis dicit aut sentit Dominum Christum in futuro saeculo crucifixum iri pro daemonibus, sicuti et pro hominibus: anathema sit* (ὅτι ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι σταυρωθήσεται ὑπὲρ δαιμόνων, καθὰ καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων, ἀνάθημα ἔστω).

[24] A. Dempf, Philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Religionsedikten Justinians. (SB d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1969/1, S. 3ff.). Dazu:

F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und dem fünften allgemeinen Concil. Münster i. W. 1899.

len uns hier ebensowenig näher beschäftigen wie etwa der von der Kirchen-, Theologie- und Philosophie-Historie oft genug erbrachte Beweis der geistesgeschichtlichen Wirksamkeit des Apokatastasis-Denkens herauf bis zu Nikolaj Berdjajev und seiner „Philosophie des freien Geistes" von 1927 und zu manchem anderen, angefangen eben bei Origenes.[25] Uns geht es hier um seine Fortwirkung in der anonymen Legende wie in der individuellen Hochdichtung, für die uns Nikos Kazantzakis in unserer Zeit einen heute mit dem Abschluß seines Lebenswerkes als des bedeutendsten neugriechischen Dichters klaren Ausgangspunkt abgegeben hatte.

Entscheidend ist für anonym bleibende Legendentraditionen wie für den individuellen Gottsucher unter den Dichtern und Denkern, sich wenigstens an der freilich rational nicht beweisbaren Hoffnung auf das Bestehen einer Möglichkeit anklammern zu dürfen, daß der Ausgang der Weltgeschichte eben nicht jenes im Neuen Testamente verkündete Ende mit ewig Geretteten und ewig Verdammten sein könne, wie dies ja seinerseits sowohl vom Verhalten der Menschen als auch von der Göttlichen Vorherbestimmung (*praedestinatio*) für sie bedingt sei. Das Evangelienwort bei Matthäus 25, 41–49 mußte dementsprechend allerdings zu Dantes *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!* führen. Es ist wohl nur eine Variante, wenn andere, die Sozinianer des polnischen 16. Jahrhunderts, die „Zeugen Jehovas" von heute, das Ende der Geschichte dieser Welt, der Ersten Welt in der Vision der geradezu entsetzlich grauenhaften Vernichtung der Gottlosen

---

[25] Stellennachweise wichtiger Aussagen des weiteren bei

L. Atzberger, Register s. v. „Apokatastasis"; zu der noch in der Barocktheologie heftigen, mithin offenkundig zeitbedingt notwendigen Verurteilung der Endzeit-Lehren des Origenes und seiner Anschauungen, daß selbst dem Lucifer wieder Verzeihung und Eintritt in den Himmel ermöglicht werden würde *(Christi regnum finietur aliquando et Diabolus cunctis peccatorum sordibus liberatus aequo honore decorabitur et cum Christo subjicietur)* (Verurteilungspunkte auf der Synode von Alexandrien im Jahre 400) vgl.

J. V. Patuzzi O. P., De futuro impiorum statu libri tres, ubi adversus Deistas, nuperos Origenistas, Socinianos, aliosque Novatores ecclesiae catholicae doctrina de Poenarum Inferni veritate qualitate et aeternitate asseritur et illustratur. Verona 1748.

nach der Geheimen Offenbarung Johannis (14, 10, 11; 20, 10; 20, 14f.) sehen, nach der eben alle, die nicht im „Buch des Lebens" eingeschrieben sind, in den (aus der orphisch-platonischen Tradition vom Ἀχερούσιος wie vom βόρβορος herstammenden) Feuersumpf der Hölle geworfen werden: *Das ist der andere Tod* – οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός (Apoc. Joh. 20, 14).

Erst von diesen beiden Eschatologie-Konzeptionen auf Grund der Schriften des Neuen Testamentes (soweit sie als „kanonisch" gelten dürfen) scheidet sich die Lehre von der „Wiederbringung alles" mit ihrer gerade in Legende und Dichtung so erstaunlichen Kontinuität trotz so vieler Verurteilungen seitens der Kaiser- und Priester-Kirchen. Man darf es gewiß nicht übersehen, daß an jener Stelle der Apostelgeschichte (3, 21), wo das Wort von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων erstmals begegnet, nicht zugleich auch die theologische Konzeption von der Endlichkeit der Ewigkeit oder aber ihrer wenigstens zeitweiligen Unterbrechung, von der noch die Rede anhand der Legenden des Mittelalters und der Barocke sein soll, begrifflich in Erscheinung tritt. Die neuere protestantische Theologie will den Begriff hier (Apostelgesch. 3, 21) nicht so ausdeuten, daß „die Wiederherstellung aller Dinge schlechthin gemeint" sei. Sie bezieht diese Apokatastasis pantoon „nur auf die Verwirklichung aller derjenigen Dinge, die Gott durch den Mund der Propheten verheißen hat".[26] Aber es gibt mehrere neutestamentliche Worte, auf die sich zumindest

---

[26] E. Staehelin, S. 5; hier auch der Hinweis auf die nachfolgend in Auswahl angeführten Stellen aus den Paulus-Briefen, auf die sich seit altersher die Verteidiger der Apokatastasis-Lehre berufen (S. 5f.).

Man sollte auch nicht übersehen, daß auch der Islam trotz seiner starken Anfangsprägung durch Judentum und Christentum später offenkundig unter dem Einfluß origenistischer Schulen dem spekulativen Apokatastasis-Denken da und dort nachgegeben hat. Es gibt islamische Lehren, die jedenfalls nicht immer und überall die „Ewigkeit" der Höllenstrafen als unabänderlich gegeben ansehen. Man hat sich hier früh auf dieses Koran-Wort (4. Sure, 116) berufen:

Gott vergibt nicht, daß man ihm (andere Götter) beigesellt;
Was darunter liegt, vergibt er, wem er (es vergeben) will.

(Übersetzung nach R. Paret, Der Koran. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969, S. 79.)

„laientheologisch" vor allem von jenen, die in „Bildern und Legenden" denken und die den Emotionen ihrer Sehnsüchte und Hoffnungen folgen, doch eine solche Überzeugung von der Zukunft einer „Wiederbringung alles" in Verzeihung und Versöhnung durch jenen Gott gründen läßt, der selber die Liebe und die Barmherzigkeit ist. Das sind Paulus-Verse wie diese:

Wie in Adam alle sterben, so werden in Christo auch Alle lebendig gemacht werden (1. Cor. 15, 22):
ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

Wenn Christo Alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn sich Dem unterwerfen, der ihm Alles unterworfen hat, damit Gott Alles in Allem sei (1. Cor. 15, 28): ... καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.

Aber die Dichter des jungen Christentums, die Legenden des Mittelalters und alle jene, die ihnen in der Tradition gefolgt sind oder aus eigenem Grübeln zu ähnlichen „Erkenntnissen" gekommen waren, konnten auch aus früh schon verbreiteten Apokryphen wie jener der Paulus-Apokalypse den Gedanken der Endlichkeit der Ewigkeit, zumindest den ihrer temporären, regelmäßig wiederkehrenden Unterbrechung, von der es ja nur ein Schritt zur Hoffnung auf eine gänzliche Aufhebung der Qualen in der Ewigkeit in Richtung auf die Apokatastase hin ist, schöpfen. Gerade diese Paulus-Apokalypse, in einem griechischen Text noch dem 4. Jahrhundert angehörig, spätestens im 5. Jahrhundert

---

Der Theologe al-'Aš'arî (873–935) beruft sich des weiteren auf die Tradition mit den Worten: *Er wird die Menschen aus der Hölle erretten, nachdem sie dort zu Kohle verbrannt sind.* Den Gegnern solch einer Allversöhnungslehre im Islam, den Sekten der Mu'taziliten (2. H. d. 9. Jh.s) und Qadariten (2. H. 9. u. 10. Jh.) wirft dieser al-'Aš'arî vor, daß sie den Menschen „den Glauben an Allâhs Barmherzigkeit raubten". Vgl.

G. Widengren, Researches in Syrian Mysticism. Leiden 1962 (= Numen 8, 3), S. 161 ff.;

Derselbe, Religionsphänomenologie, S. 451;

R. Hartmann, Die Religion des Islam. Berlin 1944. passim. – Für freundliche Literaturhilfe danke ich meinem verehrten Kollegen, Herrn Univ.-Prof. Dr. H. J. Kissling-München.

sehr verbreitet, sichert ja den zu ewiger Qual Verdammten im Munde Christi selber wenigstens solch eine „Ruhepause" zu:[27]

> ... διὰ Γαβριὴλ τὸν ἄγγελον τῆς δικαιοσύνης μου καὶ διὰ Παῦλον τὸν ἀγαπητόν μου δίδωμι ὑμῖν νύκταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἠγέρθην ἐκ νεκρῶν, εἰς ἀνάπαυσιν. – *Durch Gabriel, den Engel meines Gerichtes, und durch Paulus, den von mir Geliebten, gewähre ich euch die Nacht und den Tag des heiligen Herrenfestes [Sonntag, Tag des Herrn]; an ihm versammelt euch aus dem Reiche der Toten zur Ruhepause.*

Aus solch einer Quelle oder aus einer ihr verwandten[28] in jenen Jahrhunderten der Apokalypsen des frühen Christentums und seiner sich in den Einzelkirchen zerfleischenden, von den Gesichten des Synkretismus der niederbrechenden Welt der Antike bedrängten Gläubigen mag der Apokatastasis-Gedanke schon bei einem so frühen Dichter des Christentums wie beim Spanier Aurelius Prudentius Clemens (348– um 405) in diesen Versen Gestalt gewinnen:

Sunt et spiritibus saepe nocentibus
poenarum celebres sub Styge feriae
illa nocte, sacer qua rediit Deus
stagnis ad superos ex Acheronticis
....

---

[27] K. v. Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Leipzig 1866, Neudruck Hildesheim 1966, S. 63.

[28] Vgl. dazu eine noch ausführlichere Verheißung nach einer lateinischen Version. Gott-Sohn stellt seine Leiden der Menschheit, die ihn nicht hatte hören wollen und es noch immer nicht tun, vor und verheißt dennoch ein *refrigerium*:

> *Nun aber, um Michaels, des Engels meines Bundes, und der Engel, die mit ihm sind, und um Paulus, meines Hochgeliebten, den ich nicht betrüben will, um eurer Brüder, die in der Welt sind und Opfergaben darbringen, und um eurer Kinder, weil meine Gebote mit ihnen sind, und noch mehr um meiner eigenen Güte willen: An dem Tage nämlich, an welchem ich von den Toten auferstanden bin, gewähre ich euch allen, die ihr in den Qualen seid, eine Nacht und einen Tag Erquickung für immer ...*

Deutsch bei

E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, II, Tübingen 1964, S. 536f.

exultatque sui carceris otio
functorum populus liber ab ignibus
nec fervent solito flumina sulphure.

Diese Stelle aus dem 5. Tageslied des „Cathemerinon liber" beweist, daß für Prudentius jedenfalls der Gedanke einer „Pause" (*feriae*, ἀνάπαυσις) in der Jenseitsqual der auf „ewig" Verdammten Gültigkeit hat, gleichviel ob der Dichter hier bestimmten Quellen, wie eben jener Apokalypse-Welle folgt oder ob es eigene „dichterische Freiheit" ist, die ihn zu solchem Mit-Leid-Denken geführt hatte. Das Apokatastasis-Denken war unmittelbar vor unserm Dichter und zu seinen Lebzeiten, d. h. gerade in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts in der hohen Theologie sehr im Schwange.[29] Unter anderen hatten Gregor von Nyssa (um 334 bis 394), Gregor von Nazianz (330–390), Didymos der Blinde (um 313– um 398) und so manche andere aus der 'Ανατολική' Εκκλησία, Kleinasien als einer der theologisch und geistesgeschichtlich wie liturgiehistorisch wichtigsten Kirchenprovinzen des jungen Christentums solches Denken ebenso vertreten wie gleichzeitig und länger noch nachwirkend manch eine Theologenschule „im Westen" (διδασκαλία ἐν τῇ Δύσει), d. h. wohl in Italien und in Nordafrika. Neben einem so bedeutenden Theologen des Ostens wie Theodoros von Mopsuhestia (um 350–428), den man wegen solcher „Irrlehren" noch auf der Synode von Ephesus 449 verurteilen sollte, steht Augustinus (354–430) in seinem für diese Zeit geradezu kennzeichnenden Schwanken zwischen dem Glauben an die Möglichkeit einer Apokatastasis und ihrer Verurteilung. Unverkennbar bezieht sich Augustinus um 416 in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium auf die vorhin genannte Stelle in der Paulus-Apokalypse.[30] Daß es „Pausen" in der Ewigkeitsqual der Verdammten geben könne, lehnt er in seinen Pre-

---

[29] Vgl. A. Theodoros, 'Η περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων ἰδέα. (Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις). (Θεολογία. 'Επιστημονικὸν περιοδικόν, XXX. Bd., Athen 1959, S. 179ff.)

[30] Vgl. S. Merkle, Die Sabbatruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentius-Erklärung und zur Geschichte der Apokryphen. (Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte IX, Rom 1895, S. 489ff., bes. S. 491.)

digten über die Psalmen (*Enarrationes in Psalmos*[31]) rundweg ab. An anderer Stelle, in seinem um 421 niedergeschriebenen *Enchiridion*[32] läßt Augustinus jedoch die Entscheidung darüber doch offen, ob es nicht doch auch „zu gewissen Zeiten so etwas wie eine Milderung der Qualen in der Hölle geben" könne: *Sed poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment [quidam], si hoc eis placet, aliquatenus mitigari.*[33] Bei solcher Auto-

---

[31] Augustinus, Ennarratio in Psalmos, ad Ps. CV = Migne, PL 37, Sp. 1406:

Nisi forte quis audeat dicere, etiam his, qui damnabuntur cum diabolo et angelis ejus, aliquam misericordiam minime defuturam; non qua ex illa damnatione liberentur, sed ut eis aliquatenus mitigetur: atque ita aeternam posse intellegi Dei misericordiam super illorum aeternam miseriam. Sed tolerabiliorem quosdam excepturos damnationem in quorundam comparatione legimus; alicujus vero mitigari eam cui est traditus poenam, vel quibusdam intervallis habere aliquam pausam, quis audacter dixerit, quandoquidem unam stillam dives ille non meruit . . . (Hier der Origenes entgegen gesetzte Bezug auf den Reichen Prasser nach Lukas 16, 24–26.)

[32] Augustinus, Enchiridion . . . de fide, spe et charitate, CXII = Migne, PL 40, Sp. 284f.:

Frustra itaque nonnulli, imo quam plurimi, aeternam damnatorum poenam et cruciatus sine intermissione perpetuo humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt . . .

[33] Ebenda. – In diesem Zusammenhange mag es nicht unwesentlich erscheinen, daß der Gedanke der Rettung aus dem Ewigen Feuer auch in den jüdisch-christlichen Mischprodukten der sogenannten „Sibyllinischen Bücher", wie sie vom 2. Jh. vor bis ins 2. Jh. nach Christus entstanden und noch bis gegen den Ausgang des 4. Jh.s hin in divinatorischen Riten befragt wurden, begegnet. Vgl. in der Ausgabe von

J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina, Leipzig 1902, II. Buch, Vers 330ff. (S. 44):

τοῖς καὶ ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἄφθιτος ἄλλο παρέξει.
εὐσεβέσιν, ὁπόταν θεὸν ἄφθιτον αἰτήσωνται,
ἐκ μαλεροῖο πυρὸς καὶ ἀθανάτων ἀπὸ βρυγμῶν
ἀνθρώπους σῶσαι δώσει. . . .

Auch beim jüngeren (Lucius Annaeus) Seneca (um 4 v. – 65 n. Ch.) erscheint der Gedanke der Möglichkeit einer Aufhebung der Unterweltsstrafen in der „Apokolokynthosis" (= „Verkürbissung"), jener geistreich-witzigen und glühend hassenden Satire auf den kurz zuvor ermordeten Kaiser Claudius (+54 n. Ch.) zumindest als eine Art Anklingen. Dort heißt es, man habe sich nicht entschließen können, die Qualen des Sisyphus,

rität darf und wird ein Fortleben des Apokatastasis-Denkens in mancherlei Ausprägungen zumal das Mittelalter hindurch gewiß nicht mehr wundernehmen.

Besonders eindrucksvoll und – menschlich gesehen – tief ergreifend tritt uns die Gestaltung des Grundmotives „Versöhnung im Jenseits" oder, mehr noch, die Errettung aus den Qualen des Drüben in einer aussageschweren Dichtung des lateinisch-deutschen Mittelalters, in der „Kaiserchronik"[34] aus der Mitte des 12. Jahrhunderts entgegen, wie sie mit hoher Wahrscheinlichkeit in Regensburg entstanden war. In diesem theologisch-politisch intendierten mittelhochdeutschen Zyklus von Reimvers-Legenden um die geschichtlichen Großen dieser Welt ist es das harte Jenseitsschicksal des römischen Kaisers Trajan (53–117 n. Ch.). Der gilt zwar nach Historie und bis ins Mittelalter nachwirkender mündlicher Tradition als ein „guter" Kaiser. Doch er war ein „Heide", der Christus nicht kannte; der Ihn zumindest nicht erkannte und folgerichtig also auch nicht bekannte. Darum muß ihn der starre Kirchenbegriff des sogenannten „christlichen Mittelalters" denen zurechnen, die das Heil nicht fanden. Die Christgläubigen, die sich seiner erinnerten, mußten ihn letztlich auch dann, wenn sie ihn (entgegen manchen Traditionen des Ostens![35])

Tantalus, Ixion zu beenden, „damit sich nicht auch Claudius ähnliche Hoffnungen mache":

> *De genere poenae diu disputatum est, quid illum pati oporteret. erant qui dicerent, Sisyphum diu laturam fecisse, Tantalum siti periturum nisi succurreretur, aliquando Ixionis miseri rotam sufflaminandam. non placuit ulli ex veteribus missionem dari, ne vel Claudius unquam simile speraret.*

(Seneca, Apokolokynthosis, Ausg. v. W. Schöne, München 1957, S. 34ff., lat. u. deutsch.)

[34] Vgl. zur Text- und Überlieferungsgeschichte der „Kaiserchronik":

W. Stammler, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasser-Lexikon. Bd. II, Berlin-Leipzig 1936, Sp. 732ff.;

E. Schröder, Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. (Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, Bd. I/1), Hannover 1892;

P. Fank, (Hrsg.), Die Kaiserchronik des Stiftes Vorau, codex 276/I. (Facsimile), Graz 1953.

[35] In der symbolträchtigen Ikonographie der allegorischen Bildkonzeption „Schiff des Glaubens" (*navicula Petri*, καράβιον πιστώσεως, im Russi-

für einen „gerechten Kaiser" hielten, jenseits der Grenzen dieses Lebens mit Tod und Gericht am Aufenthaltsort der „Heiden", d. h. der Nicht-Erlösten und wiederum folgerichtig nach strenger Auslegung des Heilsbegriffes im kirchlichen Sinne bei den Verdammten suchen.

Das legte sich nach der deutschen „Kaiserchronik", Vers 5839 bis 6096, schwer auf die grüblerisch-gottsuchende Seele des Papstes Gregor des Großen (Pontifikat 590–604). Im Flehen unter Tränen, gegen den Widerstand des Himmels in der Warnung durch Gottes Engel, betet der Papst den heidnischen Kaiser Trajan von nun an bis zum letzten Entscheid im allgemeinen Weltgerichte aus den Peinen der Hölle frei.

Den Erzählkern bietet ein legendares Ereignis, das von Cassius Dio (Anfang des 3. Jh.s n. Ch.) einstmals dem Kaiser Hadrian zugeschrieben, dann aber auf den „gerechten Kaiser" Trajan übertragen worden war. Es ist die drängende Bitte einer Witwe, den Mord an ihrem Sohne zu sühnen. Doch der Kaiser ist im Begriffe, eilends ins Feld zu reiten. Er wollte daher Untersuchung und Richtspruch bis zu seiner Wiederkehr aus dem Felde aufschieben. Daran hinderte ihn die flehentliche Bitte der Witwe mit ihrem mahnenden Hinweis auf die Unsicherheit des Kriegsglückes und des Menschenschicksals. Da willfährt der Kaiser der Bitte. Er steigt vom Roß, läßt den Mörder suchen und richtet ihn.

Hinter dieser Geschichte steht eine Darstellung an der Trajanssäule auf dieses Kaisers Forum zu Rom, deren Relief u. a. den Bittgestus einer unterworfenen Provinz in Gestalt einer Frau zeigt, die vor dem reitenden Kaiser niedergekniet war. In jenem oft zu beobachtenden Vorgang der Ikonotropie, der sekundären Aus- und Umdeutung einer in ihrem Erstsinne ganz anders angelegten Bildkonzeption durch eine daran sich knüpfende Erzählüberlieferung wird aus der Allegorie für eine unterworfene Provinz die Sagengestalt der bittenden Mutter, die sich denn auch

---

schen bes. häufig vertreten als *koravl' veri*) begegnet Trajan oft und (wie immer auf den Fresken und Ikonen) mit zusätzlicher Namensinschrift unter den Verfolgern der Kirche. Vgl. dazu ein rumänisch-orthodoxes Fresko dieses Types in Hurez (Walachei), wo ebenfalls Trajan mit Diokletian unter den „Kaiserlichen Verfolgern der Kirche Gottes" dargestellt ist; L. Kretzenbacher, Ikonotropie S. 225f.

nicht vergeblich an den „gerechten Kaiser" wendet. Noch sehr spät findet diese also durch Ikonotropie eines antiken Denkmales entstandene Legende vom „gerechten Kaiser" eine vielgerühmte Steinbild-Darstellung am Dogenpalast zu Venedig, als Kapitell an der Piazetta-Front, gleich an der ersten Säule neben der Porta delle Carta. Es ist das Werk eines toskanischen Meisters des späten 15. Jahrhunderts, der den „Guten Herrscher" Trajan neben Moses und Numa Pompilius, aber auch neben Aristoteles und Scipio einreiht.

Doch diese Szene ist für die Kaiserchronik[36] und die Vielzahl mittelalterlicher Parallelen nur Vor-Gang. Sie soll Trajan als das Ideal des Friedenskaisers zeigen, der freigebig und bescheiden, kraftvoll und gerecht gegenüber allen Ständen, nicht zuletzt gegenüber den Ärmsten seiner Mitmenschen ist, den Witwen und Waisen:[37]

witwen unde waisen
wil ich lôsen von ir fraisen

So sagt es der Kaiser selber. Er erweist sich dem mittelalterlichen Leser dadurch als das Ideal des „christlichen Herrschers", als *helt kuone, | milte genuoge. . . . er was bescheiden in allen dingen* . . . Daß solch ein „Image", wie man heute zu sagen pflegt, auch verpflichtet, daran appelliert eben die in der Kaiserchronik gegenüber den Quellen sehr über sich selbst und den eigenen Schmerz zur Sprecherin für alles Leid und für jegliche Gerechtigkeit schlechthin hinausgewachsene Witwe. Und dies mit Erfolg. Der Kaiser steigt vom Roß, läßt das Heer warten und hält Gericht über den Mörder. Dann erst zieht er ins Feld. Er kehrt als Sieger wieder, in Rom die Herrschaft des Rechtes und der Gerechtigkeit aufrecht zu halten:

Duo rihte der kaiser wîslîche
in allem sînem rîche,

---

[36] Zur mediävistischen Interpretation dieses Trajan-Gregor-Abschnittes vgl.

E. F. Ohly, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quelle und Aufbau der Dichtung. (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung, Heft 10.) Münster i. W. 1940; Neudruck Darmstadt 1968, bes. S. 119ff.

[37] Textproben nach der Ausgabe von E. Schröder, S. 188ff.

grôzen fride er worhte,
sô er baz nedorfte.
swer sînen fride brach,
wie hart erz an im rach
des er sît grôze genâde gewan ...

Trajan hat also als menschlicher Richter bestanden. Er ist Kaiser und Richter in einem. Beides untadelig, ja vorbildhaft und dementsprechend bewundert und geehrt, gerühmt, wie es diese Verse der Kaiserchronik wohlbedacht besagen:

Nû suln alle werltkunige
dâ bî nemen pilede,
wi der edel kaiser Trajân
dise genâde umbe got gewan,
wand er rehtes gerihtes phlegete
di wîl er an dirre werlte lebete.
der selben genâden suln si gewis sîn,
behaltent si an ir gerihte mînen trähtîn.

Papst Gregor sieht Leben und Werk des gerechten Heiden nicht in einem Steinbilde, wie es die lateinischen Quellen der Kaiserchronik in der Mehrzahl berichten. Er liest vielmehr von ihm: *und er die frumchait von im las.* Gregor gerät zunächst in tiefe Trauer darüber, wie es möglich sein solle, daß der „gerechte Heide" der Verdammnis habe anheim fallen müssen:

do erbarmt er im sêre,
daz der tiurliche hêrre
daz hellewîze dolte.
wie harte er sich dar umbe kolte!

Doch Trajan wäre trotz all der breit geschilderten Vorzüge seines Wesens und seines Handelns dennoch als Nicht-Christ und also als Verdammter in seiner „Höllenpein" (*hellewîze*) verblieben, hätte ihn Gregor nicht wirklich daraus „erlöst":

ain vil hailiger man,
gehaizen sancte Gregorje,
der lôst in ûzer sorgen.
daz saget daz buoch vur wâr.

Das geschieht nicht etwa bloß durch das Gebet, vielmehr entscheidend durch die Tränen des Mit-Leides, die Gregor über den Römerkaiser höchster sittlicher Vollkommenheit vergießt, der dennoch der christlichen Taufe nicht gewürdigt worden war und dementsprechend nicht der ewigen Seligkeit christlicher Vorstellungswelt teilhaftig werden hatte können:

Aines nahtes do er zu sînem gebete gevie
unde er vur sîn grap gie,
du gedaht er an sîn guot gerihte.
hin ze himele er blihte,
er gesaz nider an die erde,
er gedâhte, ob er iemer erlôset werden,
er viel sîne venie,

das heißt, der Papst begann kniefällig (*venie*) für Trajan zu beten. Streng verweist der *gotes engel* dies dem Papste. Er mahnt ihn ausdrücklich, es mit dem Mitleid genug sein zu lassen, denn Christen und Heiden, und wenn diese noch so „gerecht" seien, könnten nun einmal nicht die selbe Teilhabe am verheißenen Heil gewinnen:

duo kom von himele
der gotes engel erscein im dô
er sprach ze sancto Gregôrîô:
„iz solte dâ mit genuoc sîn,
daz dich erhôrte mîn trehtîn,
ob dû die cristen
mit dînem gebete mähtes gefristen.
jâ sint die haiden
von den cristen gescaiden.
dû hâst unrehte getân."[38]
du rewainte der hailge man.

[38] Gegen eine zu weit getriebene Interpretation dieser Verse durch H. Naumann (Der Wilde und der edle Heide, SW: Vom Werden des deutschen Geistes — FS G. Ehrismann, Berlin-Leipzig 1925, S. 80f.) stellt E. F. Ohly (S. 127, A. 14) den einschränkenden Satz: *Das hier betonte Geschiedensein von Christen und Heiden meint allein die unterschiedliche Teilhabe an der Erlösung als theologisches Dogma,* zumal *der Gesamtton der Kaiserchronik nicht von dieser Antithese bestimmt* sei.

Es ist wohl anzunehmen, daß – in nicht erhaltenen, allenfalls mündlich tradierten Quellen – der mitleiderfüllte Papst trotz dieser Engelsmahnung nicht „aufgab", vielmehr auch die Grundtugend der *perseverantia*, der „Ausdauer" im Gebet und in der Fürbitte belohnt werden sollte. Freilich, die Gnade für den Nichtgetauften, den heidnischen Kaiser im Verdammnis-Jenseits wird selbst dem Papste nicht unmittelbar für Gebet und Tränen gewährt. So einfach geht es eben doch nicht. Aber der Engel Gottes verläßt den Beter auch nicht in seiner Hoffnung. Er stellt den Papst vor eine qualvolle Wahl: Gregor solle den „Heiden" entweder weiterhin leiden lassen oder er solle selber schwere Krankheit und Leibespein lebenslang auf sich nehmen, wolle er diese Seele von jetzt an bis zum Jüngsten Tag aus den Qualen erlösen:

Der engel sprah im aver zuo:
„ich sage dir, Gregôrî, waz dû tuo.
dû bist ain wârer gotes scalch;
nû habe von gote den gewalt,
daz dû den haiden lâzest lîden
daz er gearnet habe mit dem lîbe,
oder daz dû der sêle iemer phlegest
und siben suhte dar zuo nemest,
daz dir der niemer buoz nemege werden,
unze dû doh sulst ersterben.
ist daz dîn wille,
sô nim die sêle ûz der helle
und bewar si unz an den jungisten tac."

Gregor besteht diese Versuchung. Er entschließt sich sozusagen zu einem stellvertretenden Leiden, wenn er „sieben Süchte", sieben Krankheiten des Leibes auf sich nimmt, daß Trajan wenigstens aus der Pein nach dem Verdammungsurteil im Eigengerichte erlöst bleibt bis zum Entscheid über ihn im allgemeinen Weltgerichte am Jüngsten Tage. Unter wütendem Geschrei müssen die Teufel die Seele Trajans aus der Hölle freigeben:

diu sêle kom wider zu dem lîhnâmen,
die engel sie dô nâmen,
si enphulhen sie dem hailigen man.
der tievel muose dane varn ...

Das im christlichen Sinne „beispielhaft" Selbstlose, von Mit-Leiden erfüllte Verhalten des heiligmäßigen Papstes erstrahlt dadurch um so höher. Die Legende wird ihrer Primärfunktion, die *opera Dei* zu rühmen, die *revelatio* Seiner Wunder in der *sacra narratio* zu befördern, gerecht. Aber es geschieht hier sozusagen nicht mit dem gleichen guten Gewissen wie sonst, wenn ein *miraculum* als *paradoxon* die höhere *veritas* in der *historia* bezeugt.[39] Zu nahe war das geschilderte Geschehnis eines Heilserwerbes für den Heiden an die Grenzen des theologisch für den Menschen des christlichen Mittelalters Vorstellbaren, noch als „möglich" Empfundenen heran geraten. Hatte diese Legende doch eine Situation geschildert, die dem nach christlicher Auffassung jener Zeit (seither hat sich zumal heute manches gewandelt!) allein gültigen Heilsplan und seiner Ordnung bedenklich zu widersprechen schien:

jâ sint die haiden
von den christen gescaiden.

Der Vers bleibt unerschüttert bestehen. Nur von daher sind ja auch die recht verschiedenartigen „Erklärungen" zu verstehen, warum Gott dieses Wunder dennoch geschehen hat lassen. Sie sind samt und sonders eben doch Ausdruck eines überdeutlich gefühlten Unbehagens, irgendwie zu weit gegangen zu sein. Das sagte auch der Engel zu Gregorius nach dessen Fürbittegebet und den nicht bloß aus Mitleid vergossenen, sondern auf die Umstimmung Gottes und die Abänderung seines Urteiles zielenden Tränen: *dû hâst unrehte getân.* Eine ganze Reihe von Versuchen, das letztlich eine so wichtige Grenze der kirchlichen Heilslehre überschreitende, wahrhaft „himmelstürmende" Vor-

[39] Zur Legendenfunktion vgl. F. Ohly, Wolframs Gebet an den Heiligen Geist am Eingang des Willehalm. (Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur, Bd. 91, Wiesbaden 1961, S. 16.) (Legende als *ein Stück Weiteroffenbarung in der Zeit nach Christus.*)

Zum Paradoxon als Wesensbestandteil der Legende vgl.

M. Lüthi, Das Paradox in der Volksdichtung. (SW: Typologia litterarum = FS M. Wehrli, Zürich-Freiburg i. B. 1969, S. 469ff.)nunmehr ergänzt im Neudruck gesammelter Aufsätze und Vorträge von

M. Lüthi, Volksliteratur und Hochliteratur. Menschenbild – Thematik – Formstreben. Bern-München 1970, S. 181ff.

gehen des Papstes Gregor zu rechtfertigen, wenn er den Entschluß der Richtergottheit selber, das ergangene und damit „rechtskräftige" Urteil zumindest in den Auswirkungen wesenhaft abzuändern unternahm, spiegelt sich in den verschiedenen lateinischen und deutschen Fassungen der Gregorius-Trajan-Legende.

Die „Gerechtigkeit" des Kaisers Trajan war dem frühen Mittelalter im Abendlande als Vorstellung geläufig wie ein *topos*. Johannes von Salisbury (um 1115–1180) in seinem „Polycraticus" (1159),[40] Sicardus von Cremona (1185–1215) in seiner Chronik über Trajan,[41] sie rühmen dieses Kaisers vorzügliche Herrschereigenschaften. Das aber sind Voraussetzungen, daß auch die deutsche „Kaiserchronik" des namenlos verbliebenen Regensburger Klerikers Trajan so sehr hatte herausstellen können, daß die Legende von seiner Errettung hier überhaupt erst die Existenzmöglichkeit erhielt, ein letztlich doch sehr Gewagtes, gegen jegliche kirchliche Lehre als *exemplum* Vorgebrachtes daran zu fügen.

Es handelt sich in den Gregorius-Trajan-Legenden des Mittelalters durchwegs um sozusagen selbstbeschwichtigende, jedenfalls die Verantwortung für die offenkundige Diskrepanz zwischen Kirchenlehre und Legenden-„Wissen" von sich ablenkende „Erklärungen" der Erzähler. Da meint die älteste *Vita Gregorii*, jene, die Paulus Diaconus um 760 verfaßt hatte, in die aber die Trajansepisode erst im 11. Jahrhundert spätestens interpoliert wurde,[42] Trajan sei eben durch das Gebet Gregors von Gott gewürdigt worden, noch nachträglich die Taufe zu erhalten. Die

---

[40] E. F. Ohly, Sage und Legende, S. 125f.; die Stelle bei Migne, PL 199, Sp. 560:

Unde et merito praefertur aliis, cujus virtus prae caeteris ita sanctis placuit, ut eorum meritis solus sit liberatus.

[41] Sicardus von Cremona (Migne PL 213, Sp. 459) über Trajan: *hic fuit tantae civilitatis et fortitudinis, ut omnibus praecedentibus principibus merito praeferatur.*

[42] Der ursprüngliche Text des Paulus Diaconus hrsg. von H. Grisar, (Zeitschrift für katholische Theologie, XI, 1887, S. 158ff.); der interpolierte Text in den AASS Mart. II, S. 130ff.; zur Textgeschichte im Besonderen E. F. Ohly, Sage und Legende, S. 119f.

hätte ihn dann zum Heil im christlichen Sinne befähigt. Da bemüht sich des weiteren Johannes von Salisbury geradezu sophistisch, zu betonen, Papst Gregor habe für Trajan gar nicht wirklich gebetet, sondern lediglich um ihn geweint; er habe ihn denn auch gar nicht aus der Hölle selber, sondern nur von deren Peinen befreit.[43] Schon Paulus Diaconus bzw. der ihn ergänzende Interpolator läßt den allzu mitleidigen Papst ausdrücklich gewarnt sein, Gott nicht ein zweites Mal solch eine Bitte für einen Nichtchristen vorzutragen.[44] Daß aber letztlich „bei Gott nichts unmöglich" ist, bleibt als weiteres Rechtfertigungsmoment für diese wie für andere Legenden bestehen. Das Unbehagen, das der christlich-theologisch Festgelegte hier empfindet, läßt sich offen-

---

[43] Dazu AASS Mart. II, S. 155:

Et notandum; quia non legitur Gregorij precibus Traiani anima ab inferno liberata et in Paradiso reposita: quod omnino incredibile videretur, propter illud, quod sriptum est: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum: sed simpliciter dicitur ab inferni solummodo cruciatibus liberata, quod videlicet potest videri credibile. Quippe cum ita valeat anima in inferno existere, et inferni cruciatus per Dei misericordiam non sentire, sicuti vnus gehennae ignis valet omnes peccatores pariter detinere, sed per Dei iustitiam cunctos aequaliter non valet exurere. Nam vniuscuiusque quantum meruit culpa, iusto Dei iudicio tantum sentietur et poena.

[44] Nach dem Gebete Gregors für Trajan heißt es weiter AASS Mart. II, S. 136 vom Papste:

Perueniensque ad sepulchrum B. Petri Apostoli, ibidem diutius orauit et fleuit; atque veluti grauissimo somno correptus, in extasi mentis raptus est, quo per reuelationem se exauditum discit, et ne vlterius iam talia de quodam sine Baptismate sacro defuncto praesumeret petere, promeruit castigari. Qua in re licet animus perfectae fidei, et curiosus quilibet valeat conqueri, credentes Veritati maiora ijs promittenti et dicenti: Quae apud homines impossibilia sunt, vel videntur; possibilia sunt apud Deum: tutius tamen in hoc actu videtur diuinae pietatis et potestatis iudicium venerari, et an nemine debere discuti.

Zur Frage der Heidenerlösung und der auffallenden Parallelen unserer christlichen mit einer mohammedanischen Legende im theologischen Problem der vor Christus unbescholten lebenden Heiden vgl. A. H. Krappe, Un paralléle oriental de la légende de l'empereur Trajan et du pape Grégoire le Grand. (Le Moyen Age, Revue d'histoire et de philologie, 2e Série Tome XXVII, Paris 1926, S. 85ff.) Dazu E. F. Ohly, Sage und Legende, S. 126f.

kundig zumindest das ganze Mittelalter hindurch nicht wegwischen. Noch der Genueser Ordensmann und Bischof Jacobus de Voragine (um 1230–1298) sieht sich in seiner „Legenda aurea", dem breitenwirksamsten Legendenbuche des Abendlandes, genötigt, für Leser und Hörer seine Erläuterung zu geben. Beim Gebet des Papstes in der Peterskirche läßt Jacobus de Voragine an den für Trajan heftig Weinenden (. . . *pro eius errore amarissime flevit*) diese Stimme aus dem Himmel ertönen:[45]

> *Tunc sibi divinitus est responsum: ecce, petitionem tuam complevi et Trajano poenam aeternam peperci, de caetero autem diligentissime caveas, ne pro damnato aliquo preces fundas.*

Der Reihe nach fügt nun die „Legenda aurea" die Berichte der anderen Legendenerzähler über die göttliche *venia* für Trajan hinzu: die Stimmen vom Himmel; den Rückruf Trajans ins Leben, *ubi gratiam consecutus veniam meruit et sic gloriam obtinuit nec erat in inferno finaliter deputatus nec sententia definitiva damnatus.* Jacobus fügt hinzu, was andere meinten: *quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta, sed eius poena usque ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii fuit suspensa.* Oder *quod poena quo ad locum vel modum aliquem tormenti sub conditione fuit taxata, donec orante Gregorio per Christi gratiam locus vel modus aliquis mutaretur.* Des weiteren referiert Jacobus über die Legendenvarianten, *quod non legitur orasse, sed flevisse . . . quod eius anima non est ab inferno liberata et in paradiso reposita, sed simpliciter ab inferni cruciatibus liberata.* Dazu die spekulative Feststellung: *valet enim . . . anima et in inferno exsistere et inferni cruciatus per Dei misericordiam non sentire.* Die Reihe der von anderen Hagiographen bezogenen Ansichten, die Jacobus de Voragine bezeichnenderweise nicht übergehen will in dieser heiklen Situation, will gar nicht enden: *Alii, quod poena aeterna consistit in duobus, scilicet in poena sensus et in poena damni, quod est carentia visionis divinae. Poena igitur aeterna quantum ad primum est sibi dimissa, sed quantum ad secundum retenta . . .*

---

[45] Jacobi a Voragine Legenda aurea, 3. Ausg. von Th. Graesse, Breslau 1890, Neudruck Osnabrück 1965, S. 196f.

Man darf bei dieser Fülle von Stellungnahmen und „Erklärungs"-Versuchen nicht übersehen, daß die Trajan-Episode der allgemeinen Gregorius-Legende ja schon seit dem frühen 8. Jahrhundert, seit einer vor 731 verfaßten angelsächsischen und in einer St. Galler Handschrift des 8./9. Jahrhunderts überlieferten *Vita* des Papstes Gregor des Großen angehört. Die Tradition ist dementsprechend vielfältig ausfiliiert. Sie findet ihre Parallelen als *miraculum* in der Pastoralfunktion weithin.

Es würde zu weit führen, wollte man auf die schlechthin unzähligen Beispiele in der Legendentradition hinweisen, denenzufolge eine Seele, die verdammt werden müßte oder mußte, dennoch durch Mariens oder anderer Heiligen Hilfe (*intercessio*) gerettet wird. Das geschieht bezeichnenderweise oftmals in einer Traumvision als einem in Spätantike und Frühchristentum geradezu schablonenhaft immer wieder verwendeten Stilmittel und Handlungsmotiv. Man denke an die sinneswandelnde Vision des „gitzig Peter", des überaus geizigen und hartherzigen Petrus Telonearius, der sich in schwerer Erkrankung plötzlich selbst vor die auf ewig entscheidende Seelenwaage gestellt sieht.[46] Es gibt in der Hagiographie der pastoral intendierten Legenden viele ähnliche Situationen um einen, der unweigerlich der Verdammung anheim fallen müßte, wenn er nicht als *revocatus* entgegen aller dogmatisch begründeten, sozusagen weltenrichterlichen Praxis noch einmal ins Leben zurück dürfte. Die Rettung aus dem Verdammnis-Jenseits etwa dadurch, daß Maria zunächst gegen den Willen Christi und den erbitterten Widerstand der Höllengeister, dann aber mit ausdrücklicher Billigung des Weltenrichters „die Seelen" (allerdings jeweils mit Ausschluß von drei besonders verdammten!) unmittelbar aus der Hölle zieht und an Christus vorbei ohne weiteres in den Himmel führt, wo die (zunächst schon Verdammten!) auch fortan um der übergroßen Liebe des Heilandes zu seiner Mutter willen auch bleiben dürfen, ist das Grundmotiv einer ganzen Gruppe barocker und noch rezenter Legendenballaden bei Deutschen, Madjaren, Slowenen

---

[46] Vgl. L. Kretzenbacher, Legende und Spiel vom Traumgesicht des Sünders auf der Jenseitswaage. Zu Fortleben und Gehaltwandel einer frühchristlichen Legende um einen „sozialen" Heiligen. (Rheinisches Jahrb. f. Volkskunde VII, Bonn 1956, S. 145ff.)

im Südostalpenraum.[47] Uns geht es hier aber um eine weitere, mehr dem mittelalterlichen Typus etwa der Gregorius-Trajan-Legende verwandte volksfromme Darstellung einer „Versöhnung im Jenseits". Hier ein Beispiel für viele. Es hat zumal auch den Vorteil, deutlich in einer Reihe vorliegender Fassungen erkennen zu lassen, wie sich aus dem immer stärker werdenden Bewußtsein des letztlich romkirchlicherseits als Irrlehre zu Brandmarkenden solch einer Vorstellung ein Wandel in der Erzählmotivierung bei gleichbleibender Grundsituation ergibt.

Wir wählen hier eines der vielen *miracula*, wie sie dem Augustiner-Eremiten Nicolaus von Tolentino (+ um 1307) zugeschrieben werden. Der heute noch in der ihm geweihten Basilika zu Tolentino (Prov. Macerata, Mittelitalien) vielverehrte Volksheilige Nikolaus von Tolentino, über den ich dort 1970 eine lange Reihe von *miracula* und „frommen Histörchen" aus dem italieni-

---

[47] Vgl. L. Kretzenbacher, „Es reisen drei Seelen wohl aus von der Pein . . .". Zur Kulturgeschichte der Ballade von Maria und den drei Seelen. (Jahrb. d. Österr. Volksliedwerkes II, Wien 1953, S. 160ff.)

Besonders einprägsam zwei slowenische Legendenballaden, nach denen Maria, die „mitten in die Hölle" gegangen war und viele Seelen einfach in den Himmel geführt hatte, von Christus dafür auch noch gelobt wird. Nach der einen Ballade (aus Svetinj bei Ormož-Friedau in der historischen Untersteiermark, bei K. Štrekelj, Slovenske narodne pesmi, I, Ljubljana 1895–1898, Nr. 402) erhält die Gottesmutter darnach von Christus ausdrücklich die „Binde- und Lösegewalt" im Himmel wie auf Erden; nach der anderen (aus Podzemlje in Weißkrain; ebenda Nr. 403) sagt Jesus, „nachdem ihm Maria die Hölle ausgeleert und den Himmel angefüllt" hatte, zu seiner Mutter:

„Glej, mati, na sred' nebeškega kraljestva imaš zlat stol,
Na njem boš sedela in za grešnike prosila." *Amen.*
„Sieh, Mutter, in der Mitte des himmlischen Königreiches hast Du einen goldenen Thron. Auf ihm wirst Du Platz nehmen und für die Sünder bitten." *Amen.*

Zu solchen Legendenliedern aus unserer Zeit, aus dem Munde von Volksdeutschen aus Südosteuropa auf Tonband aufgenommen, vgl. dzt. die kommentierte Schallplattenausgabe von J. Künzig und W. Werner, in Zusammenarbeit mit H. Braun und D.-R. Moser, Legendenlieder aus mündlicher Überlieferung, Freiburg i. B. 1971, Schallplatte III B, Nr. 19, 20; dazu Textband S. 56ff.; 117ff.

schen Volksmunde hatte abfragen können,[48] ist nämlich einer, dem solche charismatische Legendenkraft der Abänderung des Richterspruches der Verdammnis in eine Erlösung mit der besonderen Begründung *ex providentia Dei* noch aus der Hölle zugeschrieben wird.

Der volkläufige Bericht über ein solches *miraculum* wird unverkennbar heute (Eigenaufnahmen zu Tolentino September 1970) als „Überschwang mittelalterlicher Devotionsfreude" in seiner Aussagekraft – und dies theologisch-kirchlicherseits gesehen seitens der dortigen Mönche gegenüber dem Fremden selbstverständlich! – eingedämmt. Das Legendengeschehen ist aber unter die vielen *miracula*, die sich aus der Fülle der früh vorhandenen legendären Erzählmöglichkeiten auch um diesen wie um so viele Heilige gleich Kristallisationskernen anreichern, noch aus der mittelalterlichen Tradition fortlaufend in die *Acta Sanctorum*, gedruckt zu Antwerpen 1750, aufgenommen. Dort heißt es nach der *Vita* des Nikolaus von Tolentino, wie sie Fr. Petrus de Monte Rubiano noch zu Lebzeiten seines heiligmäßigen Ordensbruders aufgeschrieben hatte, daß es Nikolaus vermocht hätte, einen im Duell Gefallenen, demnach im Zustande der Unbußfertigkeit Verstorbenen und also nach kirchlicher Lehre Verdammten, durch sein Gebet und seine persönliche Kasteiung noch aus der Hölle zu erretten, den bereits Verdammten mithin noch im Jenseits dem Himmel zu versöhnen:[49]

> *O ineffabilem Virum, cuius sanctitatis primordia, initiaque meritorum in redemptione veniunt electorum Dei! Huius juvenilis aetas in purgatorio coepit agnosci, cuius senilis vitae sanctitas in mundo noscitur venerari: jam purgatorii mare meritorum navis sulcat, et precibus huius mundi terram potestatis sibi traditae quasi quodam vomere scindit; qui non solum purgatorium suis denudavit meritis, sed et infernum spoliare videtur orationibus pietatis. Nam cum*

---

[48] Vgl. L. Kretzenbacher, Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino-Legende. FS f. M. Zender (1972, im Satz).

[49] Acta Sanctorum, Sept. tom. III, Antwerpen 1750, p. 647.

in civitate Rhacanathensi[50] *conventualis degeret, de fratris domo nuncius dolens ei affuit, qui mox ut sanctum Virum conspicit, ad terram provolutis genibus lachrymando fortiterque clamando ait: Ubi preces, ubi virtutes tuae, Nicolae sanctissime? Ecce de tuis manibus requiretur anima et corpus fratris tui; ab iniquis enim in Castello Aperiam subito occisus est, acsi tua sanctitas sui corporis suaeque animae dilectrix penitus non extitisset. Audiens haec Vir sanctus lachrymas non potuit continere; Heu, inquiens, miser, quia damnatus es! Remisso ergo nuntio, abstinentiae graviori se subdidit, orans cum lachrymis die ac nocte per quindecim dies, ut Salvator suus Jesus Christus ei dignaretur, si salvata, aut damnata esset anima fratris sui, ostendere. Cum igitur staret in ecclesia, accendens lampadem in reverentiam Corporis Domini in altari existentis, audivit vocem clamantem et dicentem: Frater mi, Frater mi, gratias ago Deo meo et Domino Jesu Christo, qui tuas preces et lachrymosas orationes oculo suae pietatis attendens, cum damnatus essem, liberavit me. Timens autem Vir sanctus versutias inimici, qui se interdum transformat in angelum lucis, ut animas facilius laqueis peccatorum involvat, sine stupore aliquo ait: Ut quid me temptas, hostis maligne? Frater meus mortuus est, et ut Deus damnare, similiter salvare potest. Et ille: Nihil nunc, frater mi, dubites; recte enim sum Gentilis frater tuus, precibus tuis a Christo Jesu modo de inferno exutus. Confortare igitur, et robustus esto in operibus poenitentiae, quae coepisti: sic enim Deo et Salvatori nostro grata sunt opera tua, quod quidquid ab eo petieris, impetrabis, et multa, dum vixeris, in hac, in qua sum, eris gloriosus ...*

In einer ganzen Anzahl von Fassungen war diese mittelalterliche Tolentino-Legende in lateinischen, italienischen und spanischen, zumal auch in niederländischen und in barocken süddeutschen Mirakelbüchern aufgenommen. Damit war sie weithin verbreitet. So z. B. bei einem bayerischen Hagiographen Johannes Bonus Heydt, einem Augustinereremiten mit seinem Legenden-

[50] Recanati, sw. Loreto, Prov. Macerata.

buchdruck von Ingolstadt 1694. Daraus ist für die Kultgeschichte des genannten italienischen Volksheiligen zu entnehmen, daß er in Bayern während der Barocke ganz besonders verehrt worden sein muß. Als *S. NICOLAVS TOLENTINAS, Vniversalis Ecclesiae S. DEI, Boiariae, et Purgantium Animarum Patronus* erläutert eine Inschrift das Titelkupfer der Apotheose des Heiligen. Des weiteren heißt es im Text, daß der Tolentiner „ein absonderlicher Patron des Kurfürstentums Bayern, auch der kurfürstlichen Haupt- und Residenzstadt München" sei.[51] Die theologische Begründung der Legende von der Versöhnung im Jenseits für den im Duell gefallenen „Vetter" des Heiligen von Tolentino ist allerdings sehr im Zeitstil des Barock gegeben.[52] Nikolaus habe seinen „lieben Vätter Gentilis", der „einen so liderlichen vnverhofften Todt" gestorben und darum ein „Kind der ewigen Verdambnuß" geworden sei, nur retten können, weil Gott selber schon die Verdienste des Heiligen vorausgesehen habe und sein Verdammungsurteil mit Rücksicht auf den noch auf Erden weilenden Heiligen gegenüber dem Duellanten, der „zwar ewig solte verdammt seyn worden ... diese arme Seele nicht ausdrücklich, sondern nur mit einem gewissen Beding" zur ewigen Höllenstrafe ausgesprochen habe. Das Unbehagen des Barockhagiographen aus Ingolstadt 1694 wird deutlich genug erkennbar aus der Aneinanderreihung der Bemerkungen über das Vorauswissen Gottes, die Vorbestimmung des Jenseitsschicksals des Sünders, dessen Aburteilung „mit einem gewissen Beding", die Errettung eindeutig aus der Hölle durch Versöhnung im Jenseits über Fürbitte des Heiligen.

Von solchen Skrupeln weiß sich ein anderer süddeutscher Barock-Haiograph, der Augustiner-Eremit Anselm Hörmonseder frei, wenn er in seinem Erbauungsbuche „Himmlische Eremiten-Schaar / Heiliges Augustiner-Jahr", Wien 1733, seinen Tolentino-Heiligen verherrlicht, „mit dessen Glantz der Himmel pran-

---

[51] Kurtzer Begriff / Oder Lebens-Verfassung, / Sambt denen Miraclen, vnd Wunderwercken / deß Heiligen, vnd Grossen, Von Eugenio dem IV. / ... erwöhlt- vnd erklärten groß-mögenden / Schutz-Patronen / NICOLAI / von / TOLENTIN ... durch Fr. Joannem Bonum Heydt ... Ingolstatt ... 1694.

[52] Ebenda S. 88f.

get, dessen Gnadenlicht alle Welt erleuchtet, dessen Liebs-Flamm das Fegfeuer, ja den Abgrund der Höllen selbst durchtringet". Hörmonseder faßt die bekannte Legende kurz zusammen:[53]

> *Es verschiede Gentilis ein Vetter Nicolai ohne alle Vorbereitung zum Tod; dann er durch unvermuthete Mordthat in die andere Welt gerissen worden. Nicolaus liesse nicht nach Tag und Nacht zu betten für diese Seel, und sehet Wunder! Gentilis erscheinet Nicolao, und bekennet, daß er durch seine Verdienst und Vorbitt von der ewigen Verdammnuß, die er aus gerechten Urtheil GOttes verdienet hat, sey errettet worden.*

Ein moderner Erzähler dieses und der mitüberlieferten, also vorhandenen *miracula* um unseren italienischen Volksheiligen kann verständlicherweise in seinem Versuch, Leben und Wirken des Nikolaus von Tolentino den Lesern unserer Gegenwart pastoralwirksam verständlich zu machen, mit mittelalterlichem Jenseits-Mitleid und barocker Heilstheologie für einen bereits Verdammten wirklich nichts anfangen. Also wird die gleiche Legende in einer modernen, 1952 vom Augustiner-Eremiten Engelbert Eberhard vorgelegten Fassung[54] kurzerhand in ihrem Wesen verändert, um das „Wunder" theologisch und dogmengerecht als „möglich" erscheinen zu lassen. Der heutige Hagiograph löst das Problem der an sich unmöglichen Erlösung eines Verdammten aus der Hölle durch eine kleine, romanhaft ausgeschmückte Korrektur der alten Wunder-Legende. Darnach soll der Mönch Nikolaus erfahren haben, daß sein Bruder Gentile, der politisch auf Seiten des Kaisers gegen den Papst gestanden war, „von Verräterhand" ermordet worden sei. Nikolaus wußte, daß jener Gentile „zwar den Glauben bewahrt, sich im Leben aber nicht immer

---

[53] Himmlische Eremiten-Schaar / Heiliges Augustiner-Jahr. / Das ist: / Sittliche Anmerckungen / Vom / Leben, Tod, Tugend- / und Wunderthaten / derer / Heiligen, Seeligen und Ehrwürdi- / gen beydes Geschlechts, / Aus dem uralten Einsiedlers-Orden des H. Vatters Augustini . . . verfasset / von / Mag. P. F. Anselmo Hörmonseder, . . . Erster Theil. / Wien, . . . 1733. Vgl. S. 215 u. S. 217f.

[54] E. Eberhard, O.E.S.A., Stern über Tolentino. Nikolaus von Tolentin. Würzburg o. J. (1952), S. 47ff.

nach den Grundsätzen der Religion gerichtet" hatte. Also war Besorgnis um das Seelenheil des Ermordeten am Platze. „Es war sein leiblicher Bruder! Sollte er ewig zugrunde gegangen sein? Aber Gottes Barmherzigkeit übersteigt ja alle menschlichen Vorstellungen . . .". Nikolaus wollte also „nicht verzagen, sondern mit Gottes Gerechtigkeit um diese Seele ringen" . . . Tatsächlich wird der Heilige nach sechzehn Tagen des nächtlichen Betens einer Vision gewürdigt; er hört eine Stimme aus der Flamme des Ewigen Lichtes:

> *„Lieber Bruder, sag Dank dem guten Gott und dem Herrn Jesus Christus. Meiner Sünden wegen hätte ich verurteilt werden sollen, aber um Deiner Bitten und Tränen willen habe ich die Gnade der Reue im letzten Augenblick erhalten und bin gerettet".*
>
> *Nikolaus glaubte zunächst an einen Fallstrick des Teufels. Darum antwortete er: „Nichtswürdiger Feind, was willst Du mich versuchen? Das Gericht über meinen verstorbenen Bruder ist einzig bei Gott. Nur Er kann retten oder verurteilen."*
>
> *Aber die Stimme fuhr fort: „Zweifle nicht! Ich bin Dein Bruder Gentile, der durch Dein Beten und Büßen durch Christus aus dem Fegefeuer (!) errettet wurde" . . .*

Das ist allerdings ein Pleonasmus und ein erzählerischer Trick des Ordensmannes unserer Tage zugleich. Denn erstens wird ein besonderer Umstand neu eingeführt, der in den bisherigen Legendenversionen einfach gefehlt hatte; daß nämlich der Ermordete „die Gnade der Reue im letzten Augenblick" erhalten habe. Dies jedoch bedingt nach katholischer Lehre und dogmenbezogener Kasuistik ohnehin die entscheidend heilswirksame *gratia finalis* und damit *eo ipso* die Bewahrung vor der ewigen Verdammnis. Zweitens ist aus der „Hölle" (*infernum*) der Legendentradition um dieses *miraculum* des Nikolaus von Tolentino plötzlich die Erlösung aus dem „Fegefeuer" (*purgatorium*) geworden, von dem vorher eben nicht die Rede gewesen war.

Wie sehr jedoch gerade im Mittelalter der dogmenwidrige Gedanke des „Freibetens aus der Hölle" und damit eine Art „Versöhnung im Jenseits" die Gemüter beherrscht haben dürfte, das

spiegelt sich ja nicht bloß in der „Legende". Sie wird ja allzu gerne aus einer gewissen Sehnsucht des immer schuldbewußten und dennoch heilhoffenden Menschenherzens aufgenommen und weiter getragen. Auch als Schwank von ganz besonderer Bösartigkeit in der oft aktuell gezielten Satire auf die „Macht des Geldes" im allgemeinen und auf die (nicht bloß in der italienischen Renaissance-Novelle) geradezu stereotyp wiederkehrende, die angedichtete oder die tatsächlich ruchbar gewordene Korruptheit des Klerus, insbesondere mancher mittelalterlicher Bischöfe begegnet unsere Vorstellung. Sie ist z. B. eingebunden in das komplexe Motiv, das in der Literaturgeschichte unter dem Sammelnamen „Testament des Hundes" geht. Mindestens vom westeuropäischen 13. Jahrhundert und herauf bis genau in unsere Zeit reicht der Traditionsbogen. So etwa mit der Dramatisierung des Schwankes durch einen so scharfen Zeitkritiker und Satiren-Ankläger wie Ariano Suassuna und seiner Aufführung des „Volksstückes" „Das Testament des Hundes" am Schauspielhaus Zürich 1971.[55] Ein *fabliau* des Franzosen Rutebeuf (um 1230– um 1285) erzählt von einem Pfarrer, der „in einer Art Dankbarkeit" seinen Esel auf dem Friedhof der Kirche begraben hatte. Davon erfährt der Bischof. Der lädt den Pfarrer vor sein geistliches Gericht. Doch der Pfarrer verteidigt sein Eselsbegräbnis. Es sei ein treues, ein fleißiges, auch ein „wirtschaftliches" Tier gewesen. Denn alles habe sich dieser Esel abgespart *pour se préparer une ressource dans sa vieillesse*. Außerdem (und das ist die kluge Perfidie des kleinen Landpfarrers nach diesem weit verbreiteten Wanderschwank gegenüber dem anscheinend als korrupt klerusbekannten Bischof!) habe dieser Esel sogar ein Testament gemacht und darinnen ausdrücklich für den Bischof ein Legat ausgesetzt, daß dieser Bischof für ihn (den Esel!) durch sein Gebet eintreten und ihn „aus der Hölle erlösen" werde:

---

[55] M. Lüthi, Das Testament des Hundes. Feuilleton Neue Züricher Zeitung, Nr. 252 v. 3. 6. 1971, S. 25, mit Motivbelegen aus der „Mensa philosophica" (um 1300), Johannes de Bromyard („Summa praedicantium", 14. Jh.); Poggio Fiorentino u. Heinrich Steinhöwel („Esopus") im 15. Jh., Johannes Pauli, Hans Sachs (mit dem Hieb auf den Bischof von Freising), mit weiteren Fassungen aus Mecklenburg, Rußland, Frankreich, Persien usw.

Enfin à sa mort, se trouvant avoir amassé vingt livres, il en a disposé par un testament, et vous supplie de les accepter, dans l'ésperance que vos prières tireront son âme d'Enfer ... Gerade dieses Motiv aber gibt der an sich schon delikaten Ausgangssituation des Schwankes ihre besonders ätzende Schärfe. Unmittelbar fährt nämlich Rutebeuf fort: *En même temps le Curé leva sa chape et tira de sa ceinture les vingt livres qu'il remit au Prélat.*

Ein solches, beinahe weltweit, vor allem aber im mittelalterlichen Abendlande seit dem 13. Jahrhundert verbreitetes Schwankmotiv ist an sich nur möglich, wenn als „Realgrundlage" der bestehende und so auch tradierte Glaube an die Möglichkeit der Veränderung des Jenseitsstatus der sofort nach dem Hinscheiden des Menschen verdammten Seele vorhanden war. In der Erzählpraxis konnte dann diese „Realgrundlage" ohne weiteres sozusagen mit einem positiven oder auch mit einem negativen, abwertenden Vorzeichen im Kernmotiv versehen werden. Eine „Legende" konnte daraus werden, aber auch ein „Schwank" und in der Schwundstufe auch eine Redensart oder ein Witz. Daß dabei die religiös intendierten Fassungen bei weitem überwiegen, liegt auch auf Grund der Überlieferungsmöglichkeiten, die für geistliches Saggut in der älteren Zeit ungleich besser sind, nahe. Dazu bietet gerade auch das lateinische Mittelalter eine wahre Fülle von Beispielen. Sie sind zumal in der so sehr gängigen Visionsliteratur, in den Jenseits-(Hades-)fahrten, Unterweltgängen, κατάβασις-Berichten u. ä. überliefert. Oft genug spielen hier ja auch politische und soziale Tendenzen herein.[56] Also konnten, sollten, ja mußten sie sogar aus psychologischen Gründen vom „Volke" aufgegriffen werden. Nach seiner, eben der „volkstümlichen" Denkensweise konnten sie jeweils zurecht gebogen und wiederum „mundgerecht" weiter getragen, vermittelt werden. Hier zeigen sich die vielen Einzelfassungen so wenig um eine offiziell-„kirchliche" Lehre bekümmert wie sich die Hagiographen vieler Jahrhunderte, die ja fast ausschließlich Kleriker, Mitglieder der Kirche waren, in ihren Legenden vom Weiter-

---

[56] E. Dünninger, Politische und geschichtliche Elemente in mittelalterlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jh.s. Diss. Würzburg 1962.

erzählen im gesprochenen Predigtwort wie im niedergeschriebenen Traktat oder Legendenbericht über solche *miracula* der Versöhnung im Jenseits als der Errettung aus der Hölle oder sonstiger Veränderungen der „Ewigkeit" abhalten hatten lassen.

Eines ist dabei allerdings immer zu bedenken: die Vorstellungstrennung zwischen „Hölle" (*infernum*) und „Fegefeuer" (*purgatorium*), wie sie nach katholischer Lehre für das Jenseitsschicksal der menschlichen Seele von letztlich allein entscheidender Bedeutung ist, darf man sich theologisch und im landläufigen „religiösen Wissen" nicht allzu scharf ausgeprägt denken. Das gilt für das frühe Christentum nicht minder als für sein Mittelalter und noch manche Jahrhunderte herauf. Wir sehen hier für unsere Legendenstudie davon ab, daß für die Theologen der Orthodoxie byzantinischer Prägung aber auch diejenige anderer orientalischer Kirchen genau so wie für den Protestantismus der Lehre Martin Luthers ein „Fegefeuer" als Zwischenzustand zwischen Tod und Eingehen in die ewige Seligkeit nicht besteht. Es ließ sich bislang auch unter den mittelalterlichen wie unter den modernen katholischen Theologen niemals ein *consensus* darüber erstellen, wie und wo man sich dieses *purgatorium* als Läuterungsort vorstellen dürfe, welcher Art die „Reinigung durch Feuer" – man sprach in den Ost-West-Kontroversen des 13. Jahrhunderts wie noch auf der Unionsversuch-Synode von Florenz (1438) vom πῦρ καθαρτήριον[57] – sein könne usw. Es ist auch für unsere Zwecke daran festzuhalten, daß es keine sicheren Schriftzeugnisse des Neuen Testamentes gibt, die ganz eindeutig auf ein solches Zwischenstadium und damit glaubensverbindlich für den Katholiken hindeuten; daß sich die vielfältigen Äußerungen der Theologen vorwiegend auf Tradition und nicht immer auf kongruente Interpretation von Anklängen und Andeutungen in den Heiligen Schriften berufen müssen; daß mithin eine volle dogmatische Begründung für die Existenz des dennoch als Glaubenssatz gelehrten Bestehens eines Fegefeuers nicht gegeben ist.[58]

---

[57] Zur geschichtlichen Situation vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, S. 319f. et passim.

[58] Vgl. M. Schmaus, Von den letzten Dingen. Regensberg-Münster 1948, S. 397ff. (über das „besondere Gericht"); S. 441ff. (Fegfeuerlehre); dazu die Hinweise auf einige stets herangezogene Stellen im Alten Testa-

Zumal die neueste Theologie wehrt sich gegen die allzu sinnliche Vorstellung, die man landläufig mit dem Worte „Fegefeuer" verbindet. Diese dennoch offiziell verwendete Bezeichnung wird (gerade wegen des Wortbestandteiles „-feuer") als „religionspädagogisch nicht sehr glücklich gewählt" bedauert.[59] Man tritt heute für die Ausmerzung von „Fegefeuer" für *purgatorium* aus dem kirchlichen Sprachgebrauch ein. Aber es wird dem Außenstehenden doch nicht klar, welche Wortprägung den Begriff nach der katholischen Lehrmeinung über den Läuterungsprozeß nach dem Hinscheiden des Menschen durch seinen leiblichen Tod und vor seiner Seele Aufnahme in die ewige Jenseitsbestimmung, falls ihr das Urteil Gottes im „Eigengericht" die Seligkeit nach einer Vorbereitungszeit zuspricht, gültig und gemeinverständlich wiedergeben soll.

Diese heute noch unter den Theologen bestehende, weitklaffende Diskrepanz in den Anschauungen über diesen „Zwischenzustand" der Seele vor dem Erreichen der endgültigen Himmelsseligkeit, die also eine völlig klare Dogmenformulierung offenkundig ausschließt, hindert nicht, hier dennoch in der kirchlichen wie vor allem in der volksreligiösen Anschauung, aus der ja die

---

ment (2 Makk. 12, 40–46) wie im Neuen: Matth. 5, 25f.; 12, 32; Mark. 3, 29; Luk. 12, 10; 12, 58f. und besonders 1. Kor. 3, 11–15 mit der (in der Interpretation so sehr umstrittenen) Formulierung: „So wird eines jeglichen Werk offenbar werden; denn der Tag wird's klar machen. Denn er wird durchs Feuer offenbar werden – ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται –, und welcherlei eines jeden Werk sei, wird das Feuer bewähren – τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. . . . Wird aber jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird selig werden, so doch wie durchs Feuer – ὡς διὰ πυρός."

M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. IV/2, 5. Aufl., München 1959, S. 511ff. et passim. Zuletzt

E. Fleischhack, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt. Tübingen 1969.

[59] Vgl. das Stichwort „Fegfeuer" im Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. Bd. IV, Freiburg i. B. 1960, Sp. 49ff. (H. Gnilka, K. Rahner); ähnlich F. Schmidt-Clausing, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. II, Tübingen 1958, Sp. 892ff. („Die katholische Fegfeuerlehre ist erst im Tridentinum – sessio XXV; gegen Luther – endgültig definiert worden"). Calvin hatte die Praedestinationslehre gegen die Fegfeuer-Annahme ins Feld geführt; Zwingli lehnte ein „Fegfeuer" ebenfalls ab. Luther hat lange geschwankt bis es 1530 zu seiner endgültigen Absage an die bestehende katholische Fegfeuerlehre kam.

Fülle der hieher gehörigen Apokryphen und Legenden entsproß, klar zwischen dem „Fegefeuer" mit seiner „Zeitlichkeit" auf der einen und der „Hölle" als Qualenewigkeit auf der anderen zu unterscheiden. Maßgebend für das so verschiedenartige Jenseitsschicksal ist nach katholischer Lehre auf jeden Fall das „Sterben im Stand der Gnade", d. h. ohne eine „schwere", das Heil grundsätzlich ausschließende Sünde. Hingegen wird nach der gleichen kirchlich-katholischen Lehre eben das *purgatorium* als Zwischenaufenthalt dort angenommen, wo der Mensch zwar „im Stande der Gnade", aber doch mit „läßlichen Sünden" behaftet diese am Läuterungsort durch eine aus der Heiligen Schrift nicht näher begründbare Sühne- und Reinigungs-Prozedur in einem vom richtenden Gott zugemessenen, jedenfalls begrenzten Zeitraum ab-„leidet". Das aber betrifft auf keinen Fall jene „Versöhnung im Jenseits", also unser Apokryphen- und Legendenmotiv zwischen Frühchristentum und Gegenwart zumal auch im abendländischen Bereich, die sich nicht auf lediglich „zeitlich" am Eintritt in die ihnen richterlich zugesprochene „ewige" Seligkeit Behinderte bezieht. Hier geht es ausdrücklich jeweils nur um eine solche Seele, die nach kirchlicher Lehre (die auch ihrerseits einer „Barmherzigkeit Gottes" nicht vorgreifen will) und nach volkstümlicher Anschauung eben *a priori* nicht „im Stande der Gnade", sondern mit einer „schweren", d. h. das Heil ausschließenden Sünde behaftet im Eigengericht zu ewiger Verdammnis verurteilt worden war, die aber dennoch – eben *per miraculum* – (und solcherart in der Legende als *sacra narratio* rühmend hervorgehoben!) noch aus der Verdammnis-Hölle in die ewige Seligkeit errettet wird. Zumindest (und das ist ein ganzer Motivenkreis) werden sie auch innerhalb der „Höllen"-Verdammnis zeitweiliger Milderung der dennoch „ewig" andauernden Qualen gewürdigt. Gerade dafür aber noch einige Beispiele quer über das Abendland hinweg und von seinen frühen Legendenberichten an bis ins hohe, der oben erzählten Schwanksatire zeitgleiche Mittelalter herein, von den Nachwirkungen auf die Erzählungen der Barocke und der Gegenwart ganz abgesehen.

Da bringt Rufinus von Aquileia (um 345–410) die oft nacherzählte Legende vom ägyptischen Mönchsvater Makarius d. Älteren (+ um 390). Der findet beim Meditieren in der Wüste einen

Totenschädel. *Per miraculum* tritt Makarius mit der Seele des aus ihrem Schädel sprechenden Toten, eines Heidenpriesters, der eben hier den Götzen gedient hatte, in eine Unterhaltung über das Jenseits ein. Der Schädel spricht von den Qualen, die seine Seele im *Infernum* leiden muß. Aber der Tote (und als „Heidenpriester" Verdammte!) weiß gegenüber dem Christenmönche auch von einem *solatium* zu berichten, das selbst den Verdammten in der Hölle durch das fromme Mönchsgebet als eine fühlbare Minderung der Qualen zugestanden würde:[60]

> *Dicit Abbas Macarius quod ambulans aliquando in eremo, inveni cranium mortui in terrâ iacens: et cum illum movissem ... locutus est mihi ...: Ego fui sacerdos idolorum et gentilium, qui isto loco motabantur. Tu verò es Abbas Macarius, qui habes Spiritum sanctum Dei. Quacumque horâ misertus eorum qui sunt in tormentis, oraveris pro eis, paullulum solatij accipiunt. Dixit ei senex (sc. Macarius): Quale est istud solatium, et quae tormenta? Dixit ei: Quantum distat caelum à terrâ, tantus est ignis, in cuius medio stamus à pedibus ad caput, vndique perfusi, nec licet cuiquam faciem alterius intueri. Cum ergo oras pro nobis, ex parte videmus faciem mutuam. Hoc est solatium ...*

Später begräbt Macarius den Schädel wieder im Wüstensand.

Mit aller gebotenen Vorsicht läßt ja auch Augustinus solch eine Legende anklingen, wenn er von der hl. Perpetua erzählt, die ihren siebenjährigen Bruder Dinocrates aus der Hölle freizubeten vermocht habe. Allerdings betont Augustinus,[61] daß diese Geschichte *nec scriptura canonica est, nec illa (sc. Perpetua) scripsit*, sondern daß sie „irgendwer" als Begebenheit niedergeschrieben habe. Der Bruder der Heiligen sei „ohne Taufe" verstorben (*sine Baptismo diceret fuisse defunctum*). Da er aber (als Siebenjähriger!) gleichwohl schon „zum Gebrauch der Vernunft gekommen" war und also eigenverantwortlich gelebt habe und dennoch außerhalb der Kirche verstorben sei, bedurfte es

---

[60] Acta Sanctorum Jan. tom. I, Antwerpen 1643, S. 1011.

[61] Augustinus, De anima et eius origine lib. I c. 10, Migne PL 44, Sp. 481.

des Gebetes der Heiligen vor ihrem Marterleiden, ihn aus der Verdammnis zu erretten, *ut a poenis transferretur ad requiem.*

Ähnlich errettet einer der historischen Mitbegründer des Allerseelenkultes innerhalb der mittelalterlichen Kirche, der kanonisierte Abt Odilo von Cluny (um 962–1048) die Seele des Papstes Benedikt IX ausdrücklich aus der Verdammnis. Nach der *Vita Odilonis*, wie sie Petrus Damiani (um 1006–1072) mitteilt,[62] sei dieser Papst nach seinem Tode seinem Nachfolger und noch zwei weiteren Klerikern *per speciem nocturnae visionis* erschienen und habe ihnen sein Verdammtsein einbekannt (. . . *eisque quia poenalibus esset constitutus in tenebris indicavit* . . .). Ihn also erlöst Odilo, dem es eine besondere Erscheinung kundgibt, welche Arme Seele da seines Gebetes bedurfte, *quia ille esset Benedictus, summus sedis episcopus, qui nimirum idcirco viro Dei* (dem Odilo) *gratias ageret, quia piis eius sanctorumque fratrum precibus tartarei cruciatus evasisset interitum, et cum beatis civibus quieturus supernae Hierusalem meruisset ingressum* . . .

Solche „Möglichkeiten" einer aus Christi Erbarmen erfolgten Korrektur des schon über den Sünder im „Eigengericht", also sofort nach dem Tode des Menschen ergangenen Verdammungsurteils für die Seelen lagen als „Legenden" wie als nachmals verurteilte „Irrlehren" im Bereich des Tröstlichen, das das Christentum als „Religion der Liebe" dem Menschen bietet oder das von ihr zumindest erhofft wird. Manch ein Überlieferungsstrang, der freilich nicht leicht zu verfolgen, als sichere Traditions-„Kontinuität" erweisbar ist, mag aus dem griechischen Frühchristentum bis ins abendländische Mittelalter führen und hier neuerdings Gestalt gewonnen haben. Es fällt doch z. B. das Motiv auf, daß Christus selber sich bereit erklärt, ein zweites Mal für die nunmehr in der Hölle Gepeinigten, für die verurteilten Sünder zu leiden, zu sterben. Wir hatten auf Justinians Anathema-Formel vom Jahre 553 gegen solche (offenbar verbreitete, deswegen mit schwerer Strafe bedrohte) „Irrlehre" schon hingewiesen. (Siehe oben Anm. 23.) Der Glaube an solch eine „Möglichkeit" spiegelt sich in einer Vision des hl. Carpus, die uns jener Verfasser mystischer Schriften aus dem Ende des 5. oder zu Anfang des

---

[62] Petrus Damiani, Vita S. Odilonis, Migne PL 144, Sp. 937f.

6. Jahrhunderts mitteilt, der unter dem Namen Pseudo-Dionysius Areopagita geht. Nach ihm wird der hl. Carpus auf Kreta einer Erscheinung gewürdigt, die ihm den Himmel offen und Jesus inmitten einer Schar lichter Engel, zugleich aber auch vor einem gräßlich aufgerissenen Höllenschlund zeigt.[63] Vor diesem schauerlich zur Aufnahme in die ewige Verdammnis geöffneten Tor, von Teufeln und Schlangen fürchterlich bedroht, ja schon gepackt, zwei wegen ihres Glaubensabfalles Verfluchte, d.h. aus der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossene Männer (... *illosque viros, quos diris devoverat*). Dennoch schreitet Jesus in dieser Carpus-Vision auf die Unglücklichen, der Höllenverdammnis Preisgegebenen zu und reicht ihnen milde seine Hände. Christus sagt zu Carpus, er sei bereit, neuerdings für das Heil der Menschen zu leiden und das aus freiem Willen und liebend gerne, daß doch die übrigen (noch auf der Erde lebenden) zu sündigen aufhörten:

ἕτοιμος γάρ εἰμι καὶ αὖθις ὑπὲρ
ἀνθρώπων ἀνασωζομένων παθεῖν,
καὶ προσφιλές μοι τοῦτο, μὴ ἄλλων
ἁμαρτανόντων ἀνθρώπων.

Es erscheint uns keineswegs ausgeschlossen, daß gerade auch der Kreter Nikos Kazantzakis von seinem erstaunlichen Wissen um die Traditionen des frühen griechischen Christentums her auch diese Legende, die laut Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Heimat spielt, gekannt hat; daß sich dieses sein Wissen um solch ein „Menschlich-Nahes", außerhalb des kirchlichen Kanons Stehendes vielleicht sogar im bewußt anklagend gewählten Titel eines seiner breitenwirksamsten Gottsucher-Romane widerspiegelt: Ὁ Χριστός ξαναστραυρώνεται (1950) („Christus wird wiederum gekreuzigt"), der bei uns allerdings unter dem Namen „Griechische Passion" (1953) bekannt wurde.

Voller Eigenart sind jene vorwiegend mittelalterlichen, aber lange noch über die Barockzeit herauf kontinuierlich tradierten bzw. in manchen Fällen nachweisbar von den Schriftquellen her

---

[63] Pseudo-Dionysius Areopagita, Migne PG 3, Sp. 1097 ff. (= Epistolae VIII, § VI).

wieder aufgenommenen Apokryphen und Legenden um eine etwas andere Art der „Versöhnung im Jenseits". Wir meinen hier nicht die im Sinne einer vollen Abänderung des einmal im „Eigengericht" über den Einzelmenschen ergangenen Urteiles des verdammenden Gottes. Vielmehr sollen sich hier Beispiele für Apokryphen und Legenden mit einer ausgesprochenen Tendenz auf eine als möglich erachtete zeitweilige Veränderung der Ewigkeit anreihen, bewirkt durch wiederum zeitweilig gewährte Befreiung von den urteilentsprechenden Höllen-(also nicht von den nach katholischer Kirchenlehre ohnehin zeitlich begrenzten Fegefeuer-)Qualen. In Fülle bieten sich hier Legenden eigenartiger Motivation solch einer temporären Unterbrechung der Qualen-Ewigkeit an.

Geradezu „klassisches "Beispiel für diesen mittelalterlich weit verbreiteten und dicht gestreuten Legendentypus einer temporären Veränderung des Jenseitsstatus einer Seele nach ihrer Verdammung in die Qualenhölle ist die berühmte Judas-Episode in der *Navigatio Sancti Brandani*. Eine *Vita Sancti Brandani* und diese seine *Navigatio* sind ja aus dem märchen- und sagenverwandten Traditionserbe mündlicher Erzählüberlieferung Alt-Irlands (irisch-keltische *immrama* = Seefahrergeschichten von den „Umherruderern") ungemein weit gewandert. Kennt doch die Forschung allein an die hundert Handschriften der lateinischen Version der *Navigatio*, von ihren anglonormannischen, altfranzösischen, altdeutschen und noch anderssprachigen Übersetzungen ganz abgesehen.[64] Der Brandans-„Roman" lebt ja unmittelbar bis in die Zeit der Volksbuch-Drucke weiter. Über zwanzig solcher Drucke gehören allein der Zeit vor 1521 an. Die Begegnung des auf Gottes Geheiß ruhelos mit seinen Mönchsbrüdern im Nordmeer segelnden Abtes Brandan mit Judas dem Verräter, der eben zeitweilig außerhalb der „Hölle" auf einem Felsen im Meere sitzen und „ruhen", sein *refrigerium* „genießen" darf, mitten in Dauersturm, Kälte, Finsternis und Wogenanprall gegen seinen leidenden Körper, ist als Szene schon um

---

[64] C. Selmer, Navigatio Sancti Brendani abbatis from Early Latin Manuskripts. (Publications in Mediaeval Studies, XVI), Notre Dame, Indiana, 1959, S. 102ff.

die Mitte des 14. Jahrhunderts in eine Bilderhandschrift aus dem Minoritenkloster Krumau in Südböhmen, in den „Krumauer Codex" der Österreichischen Nationalbibliothek Wien gezeichnet. Im Sinne einer *biblia pauperum* ist das Bild dem Beschauer eindringlich zur Meditation über eine Frage des Heils vorgestellt.[65]

Es wird also in vielen lateinischen und in den volkssprachlichen Versionen erzählt, wie St. Brandan den Judas Iskarioth, den er zunächst ja nicht erkennt, auf einer Felsklippe im Meere hocken sieht, wie er den Unglücklichen durch den Sturm anruft und sich dann berichten läßt, wie es komme, daß ausgerechnet Judas, den alle Welt als auf ewig verdammt zutiefst in das Höllenfeuer gestürzt und dort leidend vermutet, nunmehr hier im Meere anzutreffen sei. Geradezu romanhaft breit wird dies in einer Fassung der *Navigatio Sancti Brandani abbatis* aus dem 14. Jahrhundert in einem Codex aus Lissabon erzählt, dessen Text seinerseits sich als eine Rückübersetzung aus dem Altfranzösischen ins Latein erweist, zeitgleich also mit dem vorhin erwähnten Bildbericht im Krumauer Codex. Hier nun in Auswahl die für unseren Legendentypus kennzeichnendsten Stellen.[66]

Brandan und seine Gefährten steuern auf eine ihnen seltsam erscheinende Klippe im Meere zu:

> *. . . Et ait abbas: ‚Illac cursum nostrum tendamus, ut cognoscamus rei ueritatem.' Illuc peruentis, quod non existimabant inuenire, inuenerunt. Nam super saxum illum uiderunt quendam hominem nudum sedentem, qui miserabiliter erat distractus et laceratus et faciem suam uno panno coopertam habebat, et sustinebat se per columpnam quandam omnibus uirtutibus suis lapidi adherens, ne unda illinc eum expelleret. Marinis*

---

[65] Krumauer Bildercodex, Österr. Nat.-Bibl. Cod. 370; Reihe: Codices selecti, hrsg. v. F. Sauer u. J. Stummvoll, Bd. XIII, Graz 1967, fol. 169v. Vgl. die Reproduktion bei

L. Kretzenbacher, Bilder und Legenden, Klagenfurt 1971, Tafel XXXII, als Teilbild.

[66] C. Selmer, The Lisbon „Vita Sancti Brandani Abbatis". (Traditio. Studies in ancient and mediaeval History, Thought and Religion, XIII), New York 1957, S. 313ff.; unsere Stelle S. 337ff.; in Auswahl bei

L. Kretzenbacher, Bilder und Legenden, S. 153ff.

siquidem undis flagiciose percuttitur. Heu sibi, quod mori ei est impossibile ...

In dieser verzweifelten Lage gellt der Schrei des an dem sturmgepeitschten Felsen Angeklammerten, „für den es unmöglich ist zu sterben", an Den, den er gar nicht anzurufen wagen dürfte:

‚Hay, Jhesu, si ausus essem uestram magnam inuocarem misericordiam. O, hay, rex maiestatis, si pena mea estate ulla finietur. O, Jhesu, qui omnia moues, cuius misericordia est inenarrabilis. O Jhesu, qui pius es et misericors, eritne tempus aliquid in quo periculum istud possem egredi? O Jhesu, qui es filius Marie, nescio si misericordiam uestram inuocem. Nequeo, nec audeo, quia in tantum peccaui, quod iam ad penam iudicatus sum.'

Tief erschüttert vom Gehörten segelt Brandan näher heran und fragt den ihm noch Unbekannten nach dem Grunde seiner Leiden. Er beschwört ihn um Jesu willen, die Sünde, um deretwillen er verdammt sei, zu bekennen:

Ille uero uoce summissima respondit, quia raucam et fessam ex diuturno clamore habebat uocem: ‚Ego sum ille, qui Dominum meum uendidi et postea dolore, non penitencia, laqueo me suspendi. Osculo amorem fingebam, sed in pacis osculo discordaui. Ego quidem custodiebam res suas, sed furto illas distraxi. Et omnes oblationes que ab hominibus ei offerebantur – pauperibus me existente dispensatore erogabat elemosynas – in loculis meis abscondebam. Propterea mihi tot pene extorte sunt ...

Verrat am Herrn, Selbstmord am Strick ohne Reue und Buße, betrügerischer „Friedenskuß", Diebstahl am anvertrauten Gut, das den Armen bestimmt war: das Bekenntnis wies deutlich genug auf Judas Iskarioth. Dennoch weitet der Unglückliche es noch sehr aus als der, *quem Deus odio habebat.* Bis in Einzelheiten seines Verhaltens während des Leidens Christi ruft er seine Schuld ins Gedächtnis zurück, die ewige Verdammnis als verdient zu bekennen und zudem noch dieses Hiersein auf der Klippe im Meere dem Staunenden zu begründen:

In penitendo non eram prudens, sed rabie me suspendi. Et quia me pecasse non confitebar, dampnatus sum ad mortem horribilem. Sed penam, quam ego in inferno patior, non uides. Hic uero mihi requies datur. Ab hora nona sabbati usque ad finem diei dominice et per XV dies in Natiuitate Domini et ad festiuitates beate Marie et ad festum Pasche et Pentecostes non patior penam nisi quantum uides, sed in alio festo aliquo non mihi datur requies laboris mei. Die dominica ad uesperam ab hac requie ad penas transeo . . .

Brandan erfährt also Seltsames: die Judasqual in der Hölle währt nicht ununterbrochen. Vielmehr dürfe der hier im Meere Leidende das als „Ruhe" (*requies*) ansehen, daß er vom Samstag-Nachmittag bis zum Sonntag-Abend, volle fünfzehn Tage zu Weihnachten, ferner an jedem Marienfeste, zu Ostern und zu Pfingsten sozusagen Höllenqualen-Pause genießen dürfe. Darüber verwundert sich Brandan höchlichst:

‚Dic mihi, requies ista qua re tibi conceditur et quas penas et qualiter pateris et ubi?‘ . . .

Da nun erzählt Judas bis in die gräßlichsten Einzelheiten die Höllenqualen, die wir aus der sehr langen Tradition vor-dantescher Jenseitsschilderungen seit den frühen Apokalypsen (*Visio Petri; Visio Pauli* usw.) kennen, wie sie immer schauerlicher sich als Ausgeburten einer geradezu krankhaften Phantasie der Erzähler geben und Gestalt gewannen in so vielen Einzelmotiven[67] und so vielen Gesamtdarstellungen in Tympanonskulpturen und Fresken, in Predigtschilderungen und Teufelsszenen des spätmittelalterlichen Mysterienspiels. Nur daß Judas „doppelt" leidet, dort in der ewigen Höllenpein und hier in ihren als *requies* bzw. als *refrigerium* benannten Unterbrechungen. So fährt denn Judas nach seinem Bericht der Leiden durch Teufels-

---

[67] Vgl. L. Kretzenbacher, Eschatologisches Erzählgut in Bildkunst und Dichtung. Erscheinungsformen und exemplum-Funktion eines apokryphen Höllenstrafe-Motives. (Volksüberlieferung. FS f. K. Ranke, Göttingen 1968, S. 133ff., 7 Abb.)

gewalt, die sich die ganze Woche hindurch immer nur gesteigert hatten (*mirum est, quod non deficio . . .*), fort mit dem jeweiligen Sabbat-Tagesschicksal:

> *Heri uero in die sabbati inter horam nonam et sextam ad locum istum perueni, ut hic requiescendo sederem. Sed in hac nocte malam obtinebo sedem. Mille diaboli in hac nocte ueniunt, inter quorum manus nullam habeo requiem. Tu uero, si huiusmodi meriti es apud Deum, in hac nocte me requiescere facias. Bene scio quod pius et sanctus es, dum sine periculo ad hunc uenisti locum.'*

Brandan bricht in Tränen aus nach dem über die Jenseitsleiden Gehörten. Doch bevor er der Schutzbitte des Unglücklichen willfährt, will er noch wissen, was denn jenes Linnen (*pannus*) zu bedeuten hätte, mit dem sich Judas gegen die Wogen schütze, und der Stein (*lapis, columpna*), an dem er sich anhielte. Das aber wird zur „Erklärung" für die Gewährung einer Milderung der Höllenleiden durch dieses seltsame eingeschaltete *refrigerium*:

> *Brandanus uero abundantissimis lacrimis faciem suam irrigabat propter dolores, quos patiebatur. Atque illi precepit, ut sibi diceret, quid portendebat pannus ille, unde facies sua cooperiebatur et lapis, super quem sedebat. Ille uero respondebat, quod in uita sua multa mala et paruum boni fecerat. ‚Sed bonum et malum modo mihi apparent. De helemosina mihi tradita ad dispensandam cuidam pauperi pannum quendam ad induendam emi. Ideo mihi conceditur pannus iste coram facie mea contra irruentes fluctus, quia ex quo unda in anteriori parte me percutit, aliquid mihi proficit. Sed in inferni nichil mihi proficit, quia de meo proprio non fuit. Similiter ad aquam quandam, ubi multi perierunt, sed postea bene transierunt, pontem quendam feci. Propterea mihi datur hic refrigerium de mea magna miseria.' . . .*

Nun versteht Brandan das Geschaute. Als sich „tausend Teufel" herannahen, Judas zu packen und weiter zu quälen, gebietet er ihnen, den Unglücklichen diese Nacht zu schonen, auch wenn

die Teufel drohen, ihr Opfer am nächsten Morgen nur um so schrecklicher zu quälen. Das verweist ihnen Brandanus mit dem Hinweis darauf, daß der Richtergott allein das Strafmaß bestimme: *Non sibi dabitur pena, nisi quantum ex iudicio debetur.* St. Brandan und seine Gefährten segeln weiter, neuen „Abenteuern" mit *portenta, prodigia, daemones, mirabilia, miracula* genannten Begegnungen und Geschehnissen entgegen. Judas wird von den wartenden Teufeln zu neuen Qualen gerissen.

Da Judas Iskarioth, von dem die christliche Legende des Morgen- wie des Abendlandes als einer Schlüsselgestalt der Heilsgeschichte, als dem Typus des „Anti-Heiligen", der selbstverschuldet das auch ihm mögliche Heil verwirkt hatte,[68] so viel zu erzählen weiß,[69] steht dieses eigenartige *refrigerium* für zwei (manchmal drei) in diesem Leben getane „gute Werke" gewiß nicht absichtslos im so oft wiederholten und variierten Legendenbericht. Das ist gewiß nicht bloß reine „Erzählfreude" der immer Fabulierlustigen. Auch nicht zufällig stehen gebliebener Ausdruck einer Art „Sentimental-Theologie des Mittelalters" mit ihrer Absicht, „Mitleid" selbst mit einem Judas Iskarioth zu erwecken.[70]

---

[68] Vgl. E. Dorn, Der Sündige Heilige in der Legende des Mittelalters. (Medium Aevum, Bd. 10), München 1967. Über die neutestamentlichen „Anti-Heiligen" (Simon Magus, Judas Iskarioth) S. 137ff.

[69] Vgl. P. F. Baum, The mediaeval legend of Judas Iscariot. (Publications of the Modern Language Association of America XXXI, 1916, S. 481ff.);

P. Lehmann, Judas Ischarioth in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters. (Studi medievali. Nuova Serie, anno VII, Torino, vol. 2, fasc. 1, 1929, S. 289ff.)

[70] In unserem Legendenzusammenhang ist es immerhin vermerkenswert, daß man vereinzelt im Spätmittelalter auch Judas nicht einfach als „auf ewig verdammt" ansah wie Dante es tat. Der spanische Bußprediger Vinzenz Ferrer (1350–1419) hatte die Ansicht vertreten, selbst Judas habe wahre Reue empfunden, habe Christus um Verzeihung bitten wollen, sei aber wegen des Gedränges nicht ans Kreuz des Heilandes herangelangt, Verzeihung zu erbitten. So habe er sich erhängt, um wenigstens mit seiner Seele an Christus heran zu kommen. Christus habe dem Judas auch wirklich verziehen und ihn mit in den Himmel erhoben. Das brachte Vinzenz Ferrer die Anklage wegen Ketzerei ein. Doch wurde der Prozeß niedergeschlagen. Vgl. E. Staehelin, Die Wiederbringung aller Dinge, Basel 1960, S. 15.

Die Brandan-Judas-Begegnung muß doch wohl eine Sonderfunktion über den Erzählcharakter der „Mönchs-Odyssee" hinaus, auch noch jenseits der klar erkennbaren Tendenz auf die *exempla* für das Ideal der klösterlichen Mönchs-Askese haben. Gewiß sollte Brandan, der nach manchen Fassungen der *Navigatio* des 12. Jahrhunderts nicht aus Entdeckerfreude und Reiselust, sondern auf Gottes ausdrückliches Gebot ruhelos segeln muß, die *Terra promissa* zu suchen und dabei *monstra, daemones, portenta, prodigia* zu sehen, *mirabilia ac stupenda* zu erleben, daß der „ungläubig" sich Gebende erkenne, was alles eben durch Gottes Wille und Wunderkraft in dieser Schöpfung möglich und *realiter* vorhanden sei, auch dahin gelangen, im unmittelbaren Erlebnis zu erfahren, welche „Grenzsituationen Göttlichen Willens und Erbarmens" möglich seien. Sozusagen „Zwischenzustände", wie sie eine *fabula* wohl erzählen, eine *biblia pauperum* auch abbilden und „wahrscheinlich" machen kann, wie sie aber einer *theologia*, die zumal *in dogmaticis* sehr streng zu formulieren verhalten ist, sich kasuistisch kritisch äußern muß, nicht einfach als „gegeben" hinnehmbar erscheinen dürfen. Daß ein Judas Iskarioth, der nach Heilandsverrat und selbstgewähltem Tod ohne Reue und Buße, also nicht „im Stande der Gnade" das Heil nicht finden kann, ist unbezweifelt. Das hatte ja schon vor den Apokryphen und Legenden die Hl. Schrift zum unbußfertigen Hinscheiden des Judas deutlich genug gesagt (Matth. 27, 5; Apostelgeschichte 1, 18).

Es erscheint sicher, daß auch eine pastoral-belehrende Absicht des Ersterzählers dieser Brandan-Judas-Episode erkennbar bleibt, daß im Grunde ein Allergeringstes an Gutsein, nicht bloß in der Gesinnung, sondern im wägbaren *factum*, ein *opusculum bonum quamvis minimum* dennoch in sich die Kraft hätte, den Menschen zu retten. Daß dies bei Judas nicht so weit hatte gedeihen können, liegt nicht an der Schwäche solcher „Werke", sondern nach dem Aussagewillen der Erzähler selbstverständlich an der im Innersten gotteslästerlichen *desperatio* des Verräters, der an Gottes Barmherzigkeit und Langmut, die auch dem Sünder Hoffnung geben muß, „verzagt" ist in dieses Wortes früh geprägter spezifisch-theologischer Bedeutung für das *crimen* „wider den Heiligen Geist", das eben hier und drüben nicht verziehen

wird.[71] Die freilich geringfügig erscheinenden *opera*, sozusagen der „Anruf der Gnade" waren ja auch bei Judas da. Aber er hat ihn nicht hören wollen. So sind zwar diese *opera* (damals unterschied die Theologie wohl noch nicht so genau zwischen ihren Einzelarten als *opera mortua*, *rediviva* u. ä.) da, aber sie werden nur im Legendaren jener Mittel zur Qualenminderung an Judas auf dem Felsen des *refrigerium* wirksam, bleiben also selbst beim Verdammten nicht „verloren". Das auszusagen bedurfte es allerdings nicht so breit ausgestalteter und so oft (und nicht ohne Variationen) wiederholter Schilderung in der *Navigatio*. Sie hatte sich ja nicht nur im weitgestreuten lateinischen wie in den volkssprachlich tradierten Brandan-Zyklen erstaunlich hartnäckig gehalten. Vielmehr ist sie ja auch vom 12. bis ins 20. Jahrhundert auch „selbstständig" gemacht, zur in sich abgeschlossenen Verdichtung der Episode aus dem Gesamtzyklus geworden.[72] Zudem aber steht ein solches *refrigerium* als regelmäßig wiederkehrende Unterbrechung, tatsächlich als „Pause" in der ansonsten pausenlosen Jenseitsqual der Verdammten in der Höllenewigkeit eben in der Überlieferung der Apokryphen und Legenden zumal des abendländischen Mittelalters als dem fruchtbaren Nährboden für so reich über die Barocke noch nachwirkende Erzählfreude zu religiös-geistlichen Themen keineswegs in diesem Brandan-Zyklus allein. Im Gegenteil, dieser Motivkomplex vom „Ausruhendürfen" selbst der Verdammten, dieses seltsame Zwischenstadium regelmäßig unterbrochenen Ewigkeitsleidens paßt gar nicht in das im Abendland tradierte, romkirchlich-offiziell gelehrte System der christlichen Theologie.[73] Da sich das Grund-

---

[71] Vgl. zum Begriff L. Kretzenbacher, Slowenisch (s)cagati = „verzagen" als deutsches Lehnwort theologischen Gehaltes. (Die Welt der Slaven IX/4, Wiesbaden 1964, S. 337ff.)

[72] Vgl. die Nachweise bei L. Kretzenbacher, Bilder und Legenden, S. 159ff.

[73] Vgl. (in Auswahl):

J. Levy, Le repos sabbatique des âmes damnées. (Revue des Études Juives XXV, Paris 1892, S. 10ff.; Nachträge XXVI/1893, S. 131ff.);

C. Weyman, (Tübinger Theolog. Quartalschrift LXXVII, 1894, S. 699f.);

S. Merkle, (s. oben Anm. 30);

motiv aber gerade auch im Kulturumgrunde der lateinischen wie der volkssprachlichen Brandan-Traditionen mehrfach wiederfinden läßt, bleibt doch wohl nur der von manchen Theologen, Religionswissenschaftern, Kirchenhistorikern und Legendenforschern gezogene Schluß, daß wir es hier mit einem Erzählerbe der Apokryphen-Prägung und -Legendentradition des ersten christlichen Jahrtausends zu tun haben, wie sie in jener oben schon (S. 27) genannten Paulusapokalypse einer durch den Mund Christi selber ergangenen Barmherzigkeitsverheißung selbst für die auf ewig Verdammten Gestalt und offenbar früh auch Verbreitung gefunden hatte: . . . *Durch Gabriel, den Engel meines Gerichtes, und durch Paulus, den von mir Geliebten, gewähre ich euch die Nacht und den Tag des heiligen Herrenfestes; an ihm versammelt euch aus dem Reiche der Toten zur Ruhepause* – εἰς ἀνάπαυσιν.[74]

Wir sprachen von der Widerspiegelung solchen Denkens in der Theologie eines Augustinus, in der Dichtung eines Prudentius, in den Homilien eines Caesarius von Arles usw. Aus dem Um-

---

P. F. Baum, Judas' Sunday Rest. (The Modern Language Review XVIII/2, Cambridge 1923, S. 168ff.);

A. Graf, Il riposo dei dannati. Sammelwerk: Miti, leggende e superstizioni del medio evo. Neuausgabe Bd. I, Bologna 1965, S. 241ff.

[74] Über abendländische Barocktheologie-Ansichten zu teilweise in hebräischen Traditionen zur Eschatologie ähnlich begegnenden Vorstellungen vgl. Johann Andreä Eisenmengers / Professors der Orientalischen Sprachen bey der / Universität Heydelberg / Entdecktes Judenthum, / Oder / Gründlicher und wahrhaffter Bericht, / Welchergestalt / Die verstockte Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit, / GOtt Vater, Sohn und Heil. Geist, erschrecklicher Weise lästern / und verunehren, die Heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue / Testament / die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion / spöttisch durchziehen, und die gantze Christenheit auff das äusserste / verachten und verfluchen; / Dabey noch viel andere, bißhero unter den Christen entweder gar nicht, oder nur zum Theil bekant gewesene Dinge / und grosse Irrthümer der Jüdischen Religion und Theologie, / wie auch viel lächerliche und kurtzweilige Fabeln, und andere / ungereimte Sachen an den Tag kommen. / Alles aus ihren eigenen, und zwar sehr vielen mit grosser Mühe / und unverdrossenem Fleiß durchlesenen Büchern, mit Ausziehung / der Hebräischen Worte, und derer treuen Übersetzung in die Teutsche / Sprach, kräfftiglich erwiesen . . . / Gedruckt zu Königsberg in Preussen, im Jahr nach Christi Geburt 1711. Darinnen Bd. II, S. 347ff. „Was die Juden von der Hölle lehren".

grund frühmittelalterlicher Jenseitsvisionen und Höllenfahrt-Berichte läßt sich auch die sogenannte Heito-Rezension der dem 9. Jahrhundert angehörenden *Visio Wettini* anführen. An Engelshand wandert der einer Jenseitsschau Gewürdigte durch das „Drüben", das vom Feuerflusse (*fluvius igneus*) abgegrenzte Land, in dem die Verdammten auf ewig ihre Qualen erleiden. Darunter befinden sich auch Kleriker (*sacerdotes*), die in Unzucht gelebt hatten, dafür auf ewig verdammt wurden. Sie stehen gefesselt den von ihnen geschändeten Weibern gegenüber, bis zu den Genitalien im Feuer brennend und unablässig werden sie von den Teufeln geschlagen. Dennoch aber wird ihnen wie auch in der Walahfrid-Version jener *Visio Wettini* an jedem dritten Tage in der Woche eine Qualenpause gewährt: ... *dictum est ei ab angelo, quod sine intermissione, uno die tantum intermisso, semper in locis genitalium caederentur* ...[75]

Wir sprachen von jenem theologisch nicht bestimmbaren, nicht in das Lehrsystem der christlichen Kirchen passenden „Zwischenzustand" einer legendar aus Christi Barmherzigkeit gewährten „Qualenpause" (ἀνάπαυσις, *requies*, *refrigerium*), die temporär die „Ewigkeit" auch für die Verdammten betrifft. Ein weiterer, höchst eigenartiger „Zwischenzustand", entstanden und „erklärt" in den Legendentraditionen aus einer Grenzsituation der Heilsgeschichte, begegnet uns in wiederum mittelalterlichen Berichten des 11. Jahrhunderts, nachmals ab dem 12. Jahrhundert auch in Versionen der *Navigatio Brandani*. Da ist zunächst die merkwürdige Geschichte von den schwarzen Sumpfvögeln aus der Gegend von Pozzuoli bei Neapel zu erwähnen, die Petrus Damiani von einem Kleriker gehört haben will, unsicher, ob er ihr Glauben schenken solle, dürfe, die er aber im Jahre 1061 brieflich an Papst Nikolaus II. mitteilt.[76] Es sei ihm, dem Petrus Damiani, immerhin von Erzbischof Humbert, „einem Manne höchster Autorität", d. h. für Petrus „Glaubwürdigkeit" erzählt worden, wie man solche Vögel vom Samstag bis zum Montag dort in den Sümpfen um einen Felsen fliegen sehen könne, die sich seltsam betrügen, am Montag abend wieder verschwänden

[75] Migne PL 105, Sp. 773f.

[76] Migne PL 145, Sp. 427. (De abdicatione episcopatus. Ad Nicolaum II Rom. Pont. 3. cap.)

und erst in der Dämmerung des Samstag wieder aus den Sümpfen auf zwei Tage auftauchten; denn sie spannten die Flügel, strichen sich mit den Schnäbeln die Brustfedern glatt, genössen, „soweit man das erkennen kann", in gegönnter Ruhe eine zeitweilige Erholung, bis eben wieder ein laut krächzender Rabe auf sie niederstieße und sie in die Sümpfe triebe. Die Leute der Gegend meinten, es müßten die Seelen von Menschen sein, die zur Höllenqual verdammt nur über den Sonntag zur Ehre der Auferstehung des Herrn ein *refrigerium* genießen dürften:

Illud etiam, quod Humberti Archiepiscopi, summae videlicet auctoritatis viri, narratione cognovi, silentio tradendum esse non arbitror. Nam cum a finibus reverteretur Apuliae, asserebat in regionibus quae Puteolis adiacent, inter aquas nigras et foetidas, promontorium eminere saxosum et scrupeum. Ex quibus videlicet exhalantibusque aquis consueto more teterrime videntur aviculae repente consurgere et a vespertina sabbati hora usque ad ortum secundae feriae solitae sunt humanis aspectibus apparere. Quo indulti temporis spatio videntur hinc inde per montem velut solutae vinculis libere spatiari. Alas extendunt, plumas rostro prosequenteque depectunt, et in quantum datur intelligi, concessa ad tempus refrigerii se tranquillitate resolvunt. Quae profecto volucres nec unquam videntur vesci, nec quolibet aucupis valent ingenio capi. Dilucescente igitur matutina secundae feriae hora, ecce magnus ad instar vulturis corvus post praefatas aviculas incipit concavo gutture graviter crocitare. Illae protinus sese aquis immergentes abscondunt, nec ultra videndas se humanis oculis offerunt, donec advesperascente iam sabbati die, de sulphurei stagni voragine rursus emergunt. Unde nonnulli perhibent eas hominum esse animas ultricibus gehennae suppliciis deputatas. Quae nimirum reliquo totius hebdomadae tempore cruciantur, dominico autem die cum adiacentibus ultra citroque noctibus pro dominicae resurrectionis gloria refrigerio potiuntur.

Diese seltsame Geschichte von den „Seelenvögeln" und ihrem Verdammnis-*refrigerium* verlegt Konrad von Querfurt (+1202) in einem vom Petrus Damiani-Bericht etwas abweichenden Brief an den Scholastiker Herbord auf die Insel Ischia. Wieder sind es

schwarze Vögel, die jeweils am Sabbat aus den Schwefelsümpfen auftauchen, dort über den ganzen Sonntag ausruhen (*quiescunt*) und „mit großem Schmerz unter Klagen" auf eine Woche in den Schwefelsumpf zurückkehren müssen, bis sie wieder zum Sabbat ihre „Ruhe"-Pause erhalten: *Quas quidam afflictas animas arbitratur vel daemones.*[77] Der Petrus Damiani-Bericht wirkt übrigens kaum verändert noch nach bis ins *Speculum historiale* des Vincentius Bellovacensis (Vinzenz v. Beauvais) (+1264).[78]

Das hört sich wie ein durchschnittlicher, dem legendengewohnten Hörer und Leser des Mittelalters bestimmt nicht sonderlich auffallender Bericht über „sonderbare Begebenheiten", über *miracula*, *daemones* u. dgl. an. Es erhält aber sofort einen unverkennbar heilsgeschichtlich intendierten Legenden-Aspekt, wenn uns ein fast Gleiches auch unter den Wunderbegegnungen der *Navigatio Brandani* auffällt. Nach einer dem 12. Jahrhundert angehörigen Version des Brandan-Romans, nach der *Peregrinatio sancti Brandani abbatis* sieht der Heilige auf der Rast auf einem Baum eine auffallende Menge von Vögeln, deren Anblick ihn mit Grauen erfüllt. Er betet zu Gott um eine „Erklärung" des Wunders und schon fliegt ein Vogel zum Heiligen ans Schiff und eröffnet ihm mit freudigem Flügelschlag, daß er und alle diese „Vögel" einst Himmelsgeister gewesen wären, bei Luzifers Empörung wider Gott aber stumm geblieben und dafür, wenn auch ohne eigene „Schuld" mit Luzifer in dessen Sturz aus dem Himmel gerissen. Gott habe sie von Seiner Gegenwart ausgeschlossen, in Vögel verwandelt, ihnen aber keine weiteren Leiden auferlegt. Sie existierten als Geister, erhielten aber an Sonn- und Festtagen diese Vogelgestalt, sich zu versammeln und Gott zu loben:[79]

> *Nos sumus de illa magna ruina antiqui hostis, sed non peccandi eorum consensum habentes; sumus creati per lapsum illius, cum suis satellitibus contigit et nostra ruina. Deus autem iustus est et verax: per suum magnum judicium misit*

---

[77] A. Graf, Il riposo, S. 265f. nach G. W. Leibniz, Scriptores rerum brunsviciensium, tom. II, p. 689.

[78] Vincentius Bellovacensis, Speculum historiale, lib. XXVI, c. 62.

[79] C. Schröder, Sanct Brandan. Erlangen 1871, S. 12.

nos in istum locum. Penas non sustinemus. Hic presentiam Dei non possumus videre, sed in tantum alienavit nos a consortio aliorum qui steterunt, quia vagamur per diversas partes aeris et firmamenti et terrarum sicut spiritus qui mittuntur, sed in sanctis diebus atque dominicis accipimus corpora talia qualia tu nunc vides, ut commoremur hic laudemusque nostrum creatorem ...

Der Botenvogel fliegt zum Baum zurück. Am Abend hört Brandan lautes Flügelschlagen und Vogel-„Gebet", das dem Heiligen und seinen Gefährten im dankbaren Staunen über das Wunder vorkommt *quasi carmen planctus pro suavitate*. Die äußerliche Ähnlichkeit des Grundmotivs mit jenen Fassungen des 11. Jahrhunderts bei Petrus Damiani usw. ist nicht zu verkennen. Aber auch das Wesenhaft-Neue in der *Peregrinatio Brandani* nicht. Es handelt sich um einen höchst eigenartigen „Zwischenzustand von Dauer" insoferne, als es sich bei diesen „Vögeln" nicht um „Seelen" handelt, die nicht zur vollen Seligkeit gelangen hatten dürfen,[80] sondern um „Geister", die aber auch nicht mehr „En-

[80] Vergleichsweise wäre hier etwa für die slowenisch-deutschen Kontaktlandschaften am Südostalpen-Saum der in den Sagen sehr verbreitete Vorstellungskomplex von Geisterwesen zu erwähnen, die man für die Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder hält. Sie werden in den einzelnen slowenischen Mundarten als *Mave*, *Movje*, *Mavje*, aber auch als *Morje*, *Navje* bezeichnet. Man stellte das Wort, dem im Kleinrussischen *Mavke* entspricht, zu einem althochd. *holz-mŭun* (*muoja*, *muowe*), glossiert als *furiae*, *lamiae*, *Harpyae*, als (slowen.) *nočni strah* = Nachtgespenst (mit der Zweitbedeutung „Eule", *sova*). Man stellt sich diese Wesen, die „nicht im Himmel, aber auch nicht in der Hölle sein können", als „kleine Vöglein" (*ptički*) vor. Vereinzelt heißt es sogar, die Milchstraße bestünde aus den Seelen dieser *Movje* in Vogelgestalt. Die „Vögel" als Seelenepiphanie sind jedenfalls sagtümlich geläufig. Vgl. dazu:

H. Máchal, Nákres slovanského bájesloví. Prag 1891, S. 118ff.;

J. Kelemina, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje 1930, Nr. 89, S. 140 und 396.

Für den Bereich der historischen Untersteiermark, heute NO-Slowenien (Štajerska) vgl.:

J. Pajek, Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev, Ljubljana 1884, S. 106ff.

Für die slawisch-romanischen Kontaktzonen der SO-Alpen vgl.:

A. Mailly, Mythen, Sagen und Märchen vom alten Grenzland am Isonzo. München 1916, S. 26f.

gel" sind, leidlos zwar, aber nicht mehr „selig". Sie erleben eine periodisch wiederkehrende Cäsur dieses Daseins, in dem sie vom Anblick Gottes ausgeschlossen sind, aber sich versammeln dürfen zum Lob des gerechten Gottes, der sie zu solchem Zwischendasein zwischen Engel und Mensch verurteilt hatte, nicht um „getanes Böses", sondern um „unterlassenes Gutes" solcherart zu bestrafen. Denn diese „Vogel"-Wesen der *Peregrinatio Brandani* sind durch Indifferentismus in entscheidender, heilsgeschichtlich wesenhafter, wenn auch nicht „historisch meßbarer" Stunde in diese Lage gelangt.

Gerade dieses Motiv des seltsamen „Zwischenzustandes" in der geistig-leiblichen Wesenhaftigkeit wie im Zeitlichen des Inerscheinungtretens solcher Fabelwesen gewinnt in den deutschsprachigen Vers- und Prosafassungen des Brandan-Romans ab dem 14. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung. St. Brandan begegnet auf seiner *navigatio* nicht nur den „Seelen-Vögeln" in ihrem *refrigerium* zum Gotteslob. Er sieht (nach einer mitteldeutschen Fassung des 14. Jahrhunderts) auch tierhäuptige Menschen mit Schweinsköpfen, Bärentatzen statt Händen, Hundefüßen, Kranichhälsen und menschlicher Brust, die ihm, in Seidengewändern bogenbewehrt, zunächst feindselig entgegentreten:[81]

ein volc daz was wunderlîch getân,
mit zorne quam daz gegân:
ir houbte waren als der swîn
ir hende berîn und vûze hundîn,
cranches helse, menschlîche brust.
sie hatten rîchtûm nâch irre lust:
sîdîn was ir gewête.
ir irglîcher hete
ein hornîn bogen in der hende ...

Brandan beschwört sie in Gottes Namen. Diese Fabelwesen spätmittelalterlicher Phantasie, an denen sich mancher Illustrator im genre der Fratzenteufel und anderer tierköpfiger Dämonen ver-

[81] C. Schröder, St. Brandan, S. 78, Vers 1247ff., V. 1282ff.

sucht hat,[82] lassen den Heiligen wissen, daß sie selber jenen Gott, der ihn so sicher durchs Meer hieher geleitet hatte, schon viel früher und besser gekannt hätten:

Brandan, dû bist gevarn durch wunder
in vil manch verborgen lant.
nû hât dich her gesant
den dû uns dâ vornennest.

---

[82] Vgl. als Handschrift-Illustration des 16. Jh.s Codex Palatinus germ. 60, fol. 177v, bei

L. Kretzenbacher, Bilder und Legenden. Tafel XXXIV. – „Hundsköpfe" als Verwandlungszustand für die (nach den Brandansbegegnungen) „Nicht ganz gefallenen Engel" auch im Ostfälischen. Vgl.

T. Dahlberg, Brandaniana. Kritische Bemerkungen zu den Untersuchungen über die deutschen und niederländischen Brandan-Versionen der sog. Reise-Klasse. (Acta Universitatis Gothoburgensis – Göteborgs Universitets Årsskrift Bd. LXIV), Göteborg 1958, S. 135. Schuld durch Indifferenz, Bewußtsein des „Zwischenzustands" und Versöhnungshoffnung sind auch im niederdeutschen Text deutlich ausgedrückt:

. . . Dat lucifer de olde
mit vnrechter gewalde
in himmelrike werken wolde
anders wen he scolde,
dat was vns noch lef noch leit.
We weren engele gemeit,
we hadden Godde nicht vor ogen:
hirvmme moste we mit dem vntogen
vallen van dem himmel nedder.
We hopen noch to om wedder.

Nur mittelbar steht die offenkundig mit Bernhard v. Clairvaux (*De gradibus Humilitatis et Superbiae;* PL 182, 960 D) zu verbindende Ansicht Wolframs von Eschenbach über Stellung und Heilsmöglichkeiten der „neutralen Engel" (Parzival V. 471, 15: *di newederhalp gestuonden / dô strîten beguonden / Lucifer und Trinitas / swaz der selben engel was*) in unserem Zusammenhang mit dem Zentralmotiv der Apokatastasis als „Versöhnung im Jenseits". Es ist bei Wolfram die (dunkel bleibende) Frage, ob Gott diese „neutralen Engel" *ûf die erden / zuo dem selben steine*, d. h. also zum Gral entsandt hatte, wo sie (nach Trevrizent) gewesen waren oder allenfalls noch sein könnten. Vgl. dazu: P. Wapnewski, Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form. Heidelberg 1955, bes. S. 151ff.; W. J. Schröder, Der Ritter zwischen Welt und Gott. Weimar 1952, S. 261ff. (Frage des etwaigen Einwirkens der Brandan-Legende auf Wolfram); B. Willson, Wolframs neutrale Engel. (Zs. f. Deutsche Philologie 83 (1964), S. 51ff.)

nu wênestû daz dû in wol kennest:
wir irkanten in michel baz
dâ er in sîner gotheite saz
ê Luciferes valle,
dô sâhe wir in alle.

Das kann der Heilige erst verstehen, als ihm der Sprecher dieser Tier-Mensch-Gestaltigen, *der verstalte geist*, ihre heilsgeschichtliche Situation des „Zwischen", aber nicht ohne Hoffnung auf eine „Versöhnung im Jenseits" dartut, da sie im Machtkampf zwischen Gott und Luzifer und den ihm anhangenden Engeln der Empörung schuldhaft indifferent geblieben waren. Ein Volksbuchdruck, vermutlich Augsburg bei Anton Sorg, um 1476, erzählt dies so in der Sprache des 15. Jahrhunderts:[83]

Brandon, wir waren vil nahen bei im in dem himelreich und warent die wirdigisten geschöpf die got an uns gelegt hette, umb das wir Lucifer nachvolgen warent do er verstossen ward von himel: wann do sich Lucifer wider got gesatzt, do hetten wir nit vil vernunft an uns das wir got gehorsamkeit günneten, und westen auch kein unterscheit was guot oder schad waer zetuon. Do nun Lucifer verfiele, do erkant doch got wol unser vernunft und verstiesse uns nicht als gar Lucifer und die andern engel die mit im warent verfallen, die do vernünftig warent. Doch wolt er unser engellische geschöpft und schoenheit nicht lassen und machet uns dise geschöpfte der schweinshöubter, umb das wir unvernünftig warent als die schwein sind, das enwaiß waz es lieb haben oder fürchten sol und nit waiß was es selber ist und dick lieber in dem kot und misthül ist dann in dem lauttern wasser. Auch müssen wir leib haben als die hund, wan wir zuo himel hundes sitten hetten an uns: wen der hund kennet den pillet er nicht an, wen er aber nicht kennet den pillet er an, wievil in sein meister stillet. Also tetten wir zuo himel: wir liessen Lucifer unvermeldet do er sich wider got setzet, un wärtent es im nit. Und das wir im es nit rietten, davon so hat uns die gnad getan, das wir nit Lucifer genossen sind und auch nicht in

[83] C. Schröder, S. 168f.

die helle sind verstossen. Und ditz lant hat uns got gegeben und wir haben zuoversicht das sich got noch etwa tuo über uns erbarmen . . .

Das ist hier für unser Legendenmotiv das Entscheidende: Indifferent in heilsgeschichtlich bedeutender Ewigkeitsstunde verbliebene Himmelsgeister, nicht zur Hölle verstoßen wie Luzifer und sein Engelchor der Empörer, aber doch von Gott in Tier-Mensch-Gestalten verwandelt und von Seinem Anblick ausgeschlossen, ohne Möglichkeit, wie sie den Menschen gegeben ist, das Heil, im Guten sich bewährend, zu verdienen, ständig von den bösen Geistern ihrer einstigen Engelsgemeinschaft geplagt, aber des Zustandes solch einer Situation im Fabellande der „Bona Terra", einer wahren Utopia außerhalb von Himmel, Hölle, Erde oder Fegefeuer, bewußt, *alle glîche | gestôzen von dem himelrîche*, und dabei voller Hoffnung, daß diese Form der „Ewigkeit" für sie durch einen Gnadenerweis Gottes dennoch dereinst „endlich" sein werde:

noch hoffe wir vil armen,
daz got tû uber uns sîn erbarmen . . .,

daß es also eine „Versöhnung im Jenseits" geben könne und werde, die diese jetzt gelehrte und geglaubte „Ewigkeit" der gottesrichterlich erfolgten Strafen nicht nur durch zeitweilige Unterbrechung, durch temporäre Veränderung zu letztlich doch andauernder Ewigkeit auch des Wandels in ständiger Wiederkehr, (ἀνάπαυσις-*requies-refrigerium*-Vorstellung) ablösen werde durch eine völlige Veränderung des Ewigkeitsbildes in „grenzenloser", d. h. allumfassender, auch die bereits „auf ewig Verdammten" miteinschließender Erbarmnis Gottes durch ἀποκατάστασις als „Versöhnung im Jenseits" für „alle".

Hier schließt sich der Ring unserer Überlegungen zu einem so eigenartigen Motiv der Apokryphen, der Legenden und Legendenballaden, wohl auch mancher ikonotropischer Bildinterpretationen des Jenseitsgerichtes in der Δευτέρα Παρουσία, der Zweiten Wiederkehr Christi als des Herrn im Weltgericht. Es kann nicht Aufgabe im zeitlich begrenzten Akademie-Vortrag und seiner Diskussion sein, auch nicht im darüber vorgelegten „Sitzungs-

bericht", die ganze, nahezu unüberschaubare Belegfülle etwa der Barock-*exempla*, der „Märlein", der Legendenballaden- und -lieder[84] unseres Typus der geradezu inbrünstig vorgetragenen Hoffnung auf Gnade selbst für den von ihr nach kirchlicher Lehre zunächst als ausgeschlossen Beurteilten anzuführen. Die seit dem hohen Mittelalter auch im lateinischen Westen immer wieder hoch aufbrandenden Wellen einer geradezu glühenden, mitunter grotesk übersteigerten Marienverehrung[85] lassen die *Theotokos-Mater Dei* als „Gnadenvermittlerin" (*mediatrix gratiarum*) zu einer beinahe als „allmächtig" angesehenen Schutzpatronin für die sündige, vor dem Jenseitsgericht sich begründet fürchtende Menschheit werden.[86] Dies gerade durch die so sehr ersehnte, als selbstverständlich „möglich", sicher „wirksam" erachtete *intercessio* Mariens bei ihrem Sohne, bei dem sie nach Dutzenden von Bildtypen (Schutzmantel, Abwehrerin der „Pfeile des erzürnten Gottes",[87] Fürbitterin durch Brustweisung und Tränen für den vor der Verurteilung Stehenden oder schon Verdammten usw.) und Legenden-Spielen und Liedern doch das „Heil" erwirkt. An Stelle vieler hier beizubringen möglicher Beispiele die großartige Szene der Marienbitte um Versöhnung im Jenseits „für alle" nach einer

---

[84] Zum Gattungsbegriff und zur Funktion vgl.

L. Kretzenbacher, Das Legendenlied. Sammelwerk: Handbuch des Volksliedes, hrsg. v. L. Röhrich-R. W. Brednich, München 1972 (im Druck).

[85] Vgl. oben Anm. 47; dazu

L. Kretzenbacher, Die Legende vom heilenden Schatten. Erscheinungsform und theologische Funktion eines Erzählmotivs. (Fabula 4, Berlin 1961, S. 231ff., bes. 240ff.). (Nicht Christi Erbarmen, vielmehr Mariens Schatten, der in der Kreuzigungsstunde auf den Rechten Schächer fiel, soll dessen „Bekehrung" erwirkt haben.)

[86] Diese Vorstellung von der „Gnadenmittlerschaft Mariens" stand bezeichnenderweise im II. Vaticanum zur Debatte. Sie wurde aber dann – anscheinend nach ähnlichem Widerstand, der gegen das vorangegangene Dogma von der „leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel" angestrengt worden war – nicht zum „Glaubenssatz" durchformuliert und verkündet. Im volksfrommen Legendenbereich lebt die Idee der *mediatrix gratiarum* sehr kräftig und von der Amtskirche kaum behindert aus langer Tradition fort.

[87] Vgl. L. Kretzenbacher, Heimat im Volksbarock. Klagenfurt 1961, S. 73ff.

griechischen und über die gesamte Welt der griechisch-slawisch-rumänischen Orthodoxie bis unmittelbar in unsere Tage verbreiteten Apokryphe, die etwa vom 9. Jahrhundert an ein volles Jahrtausend lang weitergetragen wurde und bruchstückhaft in mündlicher Tradition im heutigen Südosteuropa abgefragt werden kann innerhalb einer (in solchen Dingen religiöser „Intimsphäre" verständlicherweise vorsichtig abtastenden) volkskundlichen Feldforschung. Es ist die schon eingangs (s. o. S. 16 mit Anm. 17) herangezogene Jenseitsschau von „Mariens Gang durch die Qualen". Fedor Dostojevskij hatte sie in seinem reifen Spätwerk, den „Brat'ja Karamazovy" (Die Brüder Karamazov, 1879/90) in dichterischer Prägnanz als „Bericht" vorgestellt:[88]

Da gibt es zum Beispiel ein kleines Poem aus einem Kloster (natürlich eine Übersetzung aus dem Griechischen): ‚Der Gang der Gottesmutter durch die Qualen', von einer Kühnheit und mit Bildern, die sich wohl mit Dante messen können. Die Gottesmutter besucht die Hölle und es führt sie ‚durch die Qualen' der Erzengel Michael. Sie sieht die Sünder, wie sie gequält werden. Da gibt es unter anderem eine beachtenswerte Gruppe von Sündern in einem brennenden See: von denjenigen unter ihnen, die schon so tief in diesen See versunken sind, daß sie nicht mehr hinausschwimmen können, heißt es: ‚ihrer vergißt Gott schon' – ein Ausdruck von außerordentlicher Tiefe und Kraft. Und da fällt dann die Gottesmutter überwältigt und weinend vor dem Thron Gottes nieder und bittet um Erbarmung für alle, die in der Hölle sind, für alle, die sie dort gesehen hat, ohne Unterschied. Ihr Gespräch mit Gott ist ganz außerordentlich interessant. Sie fleht und fleht und geht nicht weg, und wie Gott ihr die Nägelmale an den Händen und Füßen ihres Sohnes zeigt und sie fragt: ‚Wie soll ich seinen Peinigern verzeihen?' – da befiehlt sie allen Heiligen, allen Martyrern, allen Engeln und Erzengeln zusammen mit ihr niederzufallen und für alle ohne Untersuchung ihrer Schuld um Erbarmung zu flehen. Es endet damit, daß sie von Gott eine Unterbrechung der Qualen in jedem

[88] F. Dostojevskij, russ. in den Gesammelten Werken, Sobranie sočinenij IX, Moskau 1958, S. 310.

Jahr von Karfreitag bis Pfingsten erfleht, und sogleich danken die Sünder aus der Hölle dem Herrn und rufen ihm zu: ‚Gerecht bist Du, o Herr, daß Du also gerichtet hast!‘ . . .

F. Dostojevskij ist nach seinem guten Rechte mit der Apokryphe in dichterischer Freiheit verfahren. Alles Licht hat er von den in den Originaltexten sehr breiten Schilderungen der Jenseitsqualen weg zur großartigen und ergreifenden Schlußszene der Gnadenbitte im Weltgericht „für alle“ (δέησις) gelenkt. Gerade diese Szene aber bleibt ja auch neben dem „Abschreckungsmoment“ in der im Wortlaut wie in den darauf bezüglichen vielen Bilddarstellungen von Fresken und Ikonen grauenhaft realistischen, alle Gräßlichkeiten einer menschlichen Rachephantasie übersteigenden Qualenberichten der psychologisch zutiefst veranlagte Erzählanlaß dieser Apokryphe von Mariens Gang zu den Qualen. Das „lebt“ auch fort. Im Sommer 1971 konnte ich auf meiner vierten Athos-Wanderung im Souvenir- und Devotionalien-Kramladen des athonitischen Großklosters der Megiste Lawra einen dieser vielen, anspruchslos auf schlechtes Papier gedruckten „Volksbuch“-Texte von „Legenden und Wundern der Heiligen“ finden und erwerben, später noch weitere Exemplare in Athen und in Attika, der genau unsere Apokryphe mitsamt der vorhin genannten (letztlich dem Ewigkeits-Dogma entgegen stehenden) Legendenbitte Mariens um „Versöhnung im Jenseits für alle“ enthält. Die fortdauernde Existenz dieser Volksbuch-Drucke von Apokryphen, darunter eben auch unserer Ἀποκάλυψις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, die im Untertitel den Hinweis darauf enthält, daß sie, die Παναγία, dort die Strafleiden der Sünder mitangesehen habe,[89] machen auch das sonst kaum in dieser Ausführlichkeit und Motivkomplex-Konstanz mögliche Fortleben solcher Traditionen auch in mündlicher Überlieferung verständlich. Es ist ganz erstaunlich, was dieses kleine, auf schlechtestes Rotationspapier gedruckte Einbogen-Büchlein in dem im kirchlichen Gebrauch üblichen Neugriechisch der καθαρεύουσα-Schriftsprache alles zu unserer Fragestellung nach Apokryphen und Legenden um die orthodox-volkstümlichen Jenseitsvorstellungen und Erlösungshoffnungen enthält, das solches Denken und volks-

[89] „. . . ἥτις μετέβη εἰς τὸν Ἅδην καὶ εἶδε πῶς κολάζονται οἱ ἁμαρτωλοί.“

frommes Glauben immer wieder ins religiöse Bewußtsein rufen, zu weiterer eschatologischer Spekulation anzuregen vermag. Hier einige dieser Stellen im griechischen Wortlaut oder im sinngemäßen Inhaltshinweis nach diesem Fund von 1971:[90]

Vor ihrem Hinscheiden steigt die „Hochheilige" (Παναγία) auf den „Berg des Erbarmens" (τὸ ὄρος τῶν Ἐλεῶν), dort zu beten. Der Erzengel und „Führer der Himmlischen Heerscharen" Michael tritt mit vierhundert Engeln zu Maria und läßt sie, ihrem ausdrücklichen Wunsche folgend, die Qualen der Verdammten in der Hölle (Ἅδης) schauen. In Marienfrage und Engelsantwort rollt das Grauen der Jenseitsschau nach altüberlieferten Vorstellungen von der Vielfalt der Leiden der Gequälten (ταλαίπωροι) ab. Durch alle Folterkammern führt der Weg der von Mitleid Erschütterten, von Tränen Überströmten. Schon ruft sie die „Heere der Engel und Erzengel und aller Heiligen" zusammen, Gott für die Sünder anzuflehen. Doch St. Michael entgegnet ihr, daß auch die Engel siebenmal am Tage ihren Hymnus auch für die Sünder sängen und dennoch nicht erhört würden. Die Panagia läßt nicht ab. Sie besteht auf ihrem Vorschlag, von den Engeln vor den Allmächtigen selber getragen zu werden. Dort bittet sie Gott um Erbarmen für diese Sünder, deren Peinen sie gesehen hatte. Aber sie muß unmittelbar Gottes Stimme vernehmen, daß Er sich nicht erbarmen wolle über die, die ihr Leben lang nichts Gutes getan hätten. Die nunmehr Verdammten hätten keine Liebe zu ihren Brüdern gekannt, kein Mitleid mit den Armen, keine Ehrfurcht vor Gottes Namen, keine Befolgung Seiner Gebote, keine Arbeitsruhe an den Sonntagen und an den Festen der Heiligen . . . So schließt sich ein Vorwurf Gottes gegen die Sünder an den anderen, in langer Reihe, pastoral-didaktisch ausgerichtet auf menschliches Mißachten seiner Gebote und Verbote. Dies auch gegen den ausdrücklichen Einwurf der Panagia, daß diese Sünder ja die schwachen Geschöpfe Seiner Hände seien. Auch das weist Gott seiner Mutter zurück mit dem Hinweis auf Schöpfung und Paradiesesglück, das der Mensch selber

[90] Verlag Char. und Jo. Kagiapha, Athen-Patrai o.J., 13 S. Text der Apokalypse, 1 S. Gebetsanrufungen an die Theotokos; auf den Umschlagseiten je ein Bild Mariens vom Typus „Hodegetria" und „Tricheirousa-Trojeručica-Dreihändige" (Kultbild im Serbenkloster Hilendar auf dem Athos).

vertan habe, auf seine eigene Menschwerdung und den opferwilligen Leidensgang zu Schmähung, Dornenkrönung und Kreuzigung, mit der „Labung" durch Galle und Essig, mit Grablegung, Auferstehung und Himmelfahrt. Alles das habe Er getan für die Menschheit. Aber ohne Erfolg. Und darum wolle Er kein Mitleid empfinden, sich der Sünder nicht mehr erbarmen:

> ... καὶ διὰ τοῦτο δὲν τοὺς λυποῦμαι νὰ τοὺς ἐλεήσω.

Da ruft Maria mit lauter Stimme nach den Chören der Engel und Erzengel, nach Johannes dem Täufer und Vorläufer des Herrn, nach den zwölf Aposteln und den siebzig Jüngern, nach den Propheten, den Märtyrern und nach „allen Heiligen, die in demütiger Offenheit vor Gott stünden" (οἱ ἅγιοι ὅσοι ἔχουν παρρησίαν εἰς τὸν Θεόν), sie alle mögen kommen, vor Gott niederfallen und Ihn anflehen, damit ihre Bitte für die Sünder nicht verloren sei, sondern daß Er sich nach seiner Barmherzigkeit ihrer doch erbarmen möge:

> ἐλᾶτε νὰ προσπέσωμεν καὶ νὰ παρακαλέσωμεν τὸν Θεὸν μήπως καὶ εἰσακούσῃ τῆς δεήσεώς μας διὰ τοὺς ἁμαρτωλοὺς καὶ μὴ ἀποδώσῃ αὐτοῖς κατὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, ἀλλὰ κατὰ τὰ ἐλέη του ἐλεήσει αὐτούς.

Wirklich stellen sich alle diese Aufgerufenen zur großen Szenerie und schreien ihr „Herr, erbarme Dich über die Sünder!" bis der „Allgütige Gott" (Πανάγαθος Θεός) diese zeitweilige Aufhebung der Qualen in der Hölle alljährlich für siebenundfünfzig Tage zwischen dem Osterfeste und jenem Aller Heiligen zugesteht:

> ... διὰ τὴν ἀχραντόν μου Μητήρα καὶ διὰ τὰ πλήθη τῶν ἀρχαγγέλων καὶ ὅλων μου ἁγίων, δίδω ἀνάπαυσιν εἰς τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἡμέρας πεντήκοντα ἑπτά, ἤγουν ἀπὸ τὴν Λαμπρὰν ἕως τῶν ἁγίων Πάντων.

Die Heiligen jubeln ihren Dank an den „Sohn des lebendigen Gottes" dafür, daß er ihre Bitte erhört, den Sündern in der Hölle diese „Erleichterung" (ἄνεσις = eigentlich „Bequemlichkeit, Wohlbehagen", auch „Komfort") gewährt habe. Dann läßt Christus seine Mutter ins Paradies geleiten zu den Auserwählten und Heiligen, die ihr in allen Kategorien ihres irdischen Lebens-

weges vorgestellt werden, zur Seligkeit zugelassen, weil sie auf Erden die guten Werke getan, das vielfältig Böse gelassen hatten, wie es der Apokryphentext wiederum breit ausmalt. Diese neugriechische Marien-Apokalypse wird abgeschlossen mit einem Wehe! über die Sünder, die diese Warnung der Menschen nicht ernst genug nehmen, und mit einem Lob für jene, die diese „heilige Apokalypse" aufnehmen, sie lesen „in Furcht und Glauben". Denn dafür würden sie denn auch Gnade erlangen in der Zweiten, der „schreckenerregenden" Wiederkehr des Herrn: ... καὶ ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουσιν αὐτὴν τὴν ἁγίαν ἀποκάλυψιν νὰ τὴν ἀναγινώσκουσι μετὰ φόβου καὶ πίστεως. θέλουν λάβει χάριν ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ φρικτῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ...

So reiht sich diese volle tausend Jahre lebendige Apokryphe in den Reigen der vielen Katabasis-Berichte ein. Erstaunlicherweise fand sie ebenfalls 1971 erstmals Aufnahme in einen in deutscher Sprache in Österreich verbreiteten „Kettenbrief" merkwürdig volksfromm-konservativ, stellenweise geradezu „kirchlich" anmutender Haltung, die freilich offenkundig sehr bewußt das „apokryphe" Motiv der Heilsgewährung auf begrenzte Zeit in der Ewigkeit ausschaltete.[91] Die zeitgleiche, gegenwärtig umlaufende neugriechische „Volksbuch"-Fassung bewahrt jedoch das aus Erlösungssehnsucht geborene und vom Schuldbewußtsein der Menschen getragene, von ihnen durch einen fast erpresserischen Appell an Gottes Grundeigenschaft der *misericordia*[92]

---

[91] „Hl. Brief, welchen unser Herr Jesus Christus auf wunderbare Weise seinem auf Erden wohnenden Volke gesandt hat." Nach einer im August 1971 in Salzburg umlaufenden Abschrift, deren Text ich der Freundlichkeit meines Kollegen Univ.-Prof. Dr. Felix Karlinger-Salzburg (Sept. 1971) verdanke, ist „dieser Brief nicht von den Menschen ausgedacht", sondern von Gott selber so vom Himmel gesandt, daß ihn „Ivanicius, Patriarch von Jerusalem" in einem Steine hatte auffinden können. Diesem Texte ist „Ein Brief der heiligen Jungfrau", eben jener Bericht über ihren „Gang zu den Qualen" beigefügt.

[92] Zur Widerspiegelung des Grundgedankens von Gottes *misericordia* nach Psalm 84 in der Schriftexegese, im Mysteriendrama, in der Bildkunst und noch heute fortlebend im alpenländischen geistlichen Volksschauspiel vgl.

L. Kretzenbacher, Gericht über Adam und Eva. Südostalpine Traditionsparallelen zur Ikonographie eines schwedisch-finnischen Barockbildes in Helsinki. (Carinthia I, 156. Jgg., Klagenfurt 1966, S. 10ff.; 6 Abb.) – Ge-

immer wieder neu aufgegriffene Motiv von einer wenigstens unvollkommenen „Versöhnung im Jenseits" und wenn es nur die *per intercessionem Mariae* erflehte zeitweilige Veränderung der Verdammnis-Ewigkeit durch das Erbarmen des Richtergottes ist, der sein eigenes Urteil zwar nicht aufhebt, aber das Strafausmaß mildert durch jenes Unterbrechen der Peinen, die so früh in die Legenden des griechischen Ostens wie des lateinischen Westens Eingang fand als ἀνάπαυσις, ἄνεσις, als *requies*, *refrigerium* bekannt wird und schon nach den Visionslegenden des frühen Christentums empfunden als *solatium*.

Nur noch ein Schritt ist es gedanklich von hier, wo diese Apokryphen und Legenden – und dies offenkundig mit kirchlicher

---

rade gegen den als „erpresserisch" empfundenen Anspruch der Menschen auf Apokatastasis wendet sich in unserer Zeit der in Belfast/Nordirland geborene Dichter-Theologe Clive Staples Lewis (1898–1963), der erst mit dreißig Jahren vom Atheismus zum anglikanischen Christentum zurückgekehrt war. In seiner eigenwilligen, geistreichen und phantastischen Vision eines Besuches im „Paradiese" des Titels „The Great Divorce" (deutsche Ausgabe „Die Große Scheidung oder zwischen Himmel und Hölle", München-Hamburg 1966, verweist der Dichter durch den Mund eines der „Schatten" im Reiche der Geister dem Fragenden das humanitär-sentimentalische „Mitleid" mit den Nicht-Erlösten auf diese Weise, (S. 128f.):

. . . Manche Leute da unten auf der Erde sagen, daß das endgültige Verderben einer einzigen Seele all die Freude der Engel Lügen straft.

. . .

Das klingt sehr barmherzig. Aber sieh, was dahinter lauert.

. . .

Das Verlangen der Lieblosen und in sich selbst Gefangenen, man sollte ihnen erlauben, das Weltall zu erpressen: solange sie sich nicht bereit finden, glücklich zu sein (wobei sie die Bedingungen selbst diktieren wollen), darf auch sonst niemand Freude schmecken: auf daß ihre Macht das letzte Wort habe; auf daß die Hölle Veto-Recht über den Himmel habe.

. . .

. . . es muß so oder so sein. Entweder muß der Tag kommen, da Freude herrscht und all die Bewirker des Elends sie nicht vergiften können; oder aber es werden für immer und ewig die Bewirker des Elends in andern das Glück zerstören, das sie für sich selbst verwerfen. Ich weiß, es klingt großartig, zu sagen, ihr wollt keine Erlösung annehmen, die auch nur ein einziges Geschöpf draußen im Dunkeln läßt. Aber hüte dich vor dieser Sophisterei, oder du wirst einen Hund in der Krippe zum Tyrannen des Weltalls machen

. . .

Duldung! – etwas erflehen, erbitten, erbeten wollen, dorthin, wo ein geistig Ringender, ein religiös gewiß tief Veranlagter auf Grund seiner anscheinend wiederholten Enttäuschungen über die Orthodoxie als institutionalisierte Kirche zu einem Gottsucher-Rebellen geworden ist; zu Nikos Kazantzakis, der in letzter Konsequenz die volle „Versöhnung im Jenseits" für ausnahmslos alle Sünder und zur Hölle Verurteilten fordert. Kazantzakis nimmt Möglichkeit und Notwendigkeit einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων von vornherein für alle an, weil sein Gottesbild hierin jenem gleicht, das mehr denn eintausendsiebenhundert Jahre ein ebenso ringender Geist, ein Origenes gedacht hatte. Der war dafür als „Irrlehrer" angegriffen und verurteilt worden. Der moderne Dichter darf (mitunter angefeindet, aber letztlich ungefährdet) aus Theologie und Laiendevotion, aus hagiographischem Schrifttum und aus volksfrommem Erzählgut frei entnehmen, was ihm zur Aussage über das eigene Gottsuchen richtig erscheint, was er – bewußt oder unbewußt in so unglaublich langer Tradition stehend – weitersagen will an Einsicht oder als Trost für sich und andere.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München

Jahr/Year: 1971

Band/Volume: 1971

Autor(en)/Author(s): Kretzenbacher Leopold

Artikel/Article: Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende; vorgetragen am 10. Dezember 1971 2-79