

MARCUS VON REGENSBURG

VISIO TNUGDALI

VISION DES TNUGDAL

EINGELEITET, ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT

VON

HANS-CHRISTIAN LEHNER

UND

MAXIMILIAN NIX

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Lat. Text: Edition der Erlanger Handschrift Ms. 231.

Redaktion:
Horst Schneider

Zu den Autoren: Dr. Hans-Christian Lehner ist Mediävist und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Internationalen Forschungskolleg „Schicksal, Freiheit und Prognose“ der Universität Erlangen-Nürnberg. – Maximilian Nix ist Mediävist und Doktorand am Graduiertenkolleg „Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)“ der Universität Tübingen.

Umschlagbild: Marmorplatte,
Ravenna, S. Apollinare Nuovo, 6. Jh.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Satz: Heidi Hein, Heidelberg – Michael Trauth, Trier
Herstellung: GGP Media, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-32921-0

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
I. Mittelalterliche Visionsliteratur	7
1. Allgemeines	7
2. Zur Echtheit von Visionen	9
3. Funktionen von Visionen	11
II. Die <i>Visio Tnugdali</i>	14
1. Inhalt und Werk	14
2. Autor	15
3. Publikum	18
4. Rezeption	19
III. Thematische Schwerpunkte und Besonderheiten	21
1. Irdische Sünde und jenseitige Strafe	21
2. Die verschiedenen „Höllen“: <i>gebenna</i> und <i>infernus/inferus</i>	23
3. Der Pilger als irisches Element	24
4. Mögliche Quellen und intertextuelle Bezüge	25
IV. Die Entitäten des Jenseits	28
1. Schuld	28
2. Strafe	29
3. Reue	31
4. Buße	31
V. Aufbau des Jenseits	33
1. Die Strafräume	33
2. Die Lohnräume	41
VI. Zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch	45
VII. Zum Verhältnis zwischen Engel und Seele	45
VIII. Das Gottesbild der Vision	46
IX. Personal	48

X. Zur Edition	50
1. Handschriften	52
2. Editionsprinzipien	53
3. Abkürzungen	55
XI. Zur Übersetzung	56
XII. Übersicht der <i>Visio Tnugdali</i>	58
1. Lateinisch	58
2. Deutsch	59
XIII. Topographie von Himmel und Hölle	60

TEXT UND ÜBERSETZUNG

Visio Tnugdali – Vision des Tnugdäl	61
---	----

ANHANG

Abkürzungen

Werkabkürzungen	197
Allgemeine Abkürzungen	198
Bibliographische Abkürzungen	199

Bibliographie

Quellen	201
Literatur	205

Register

Bibelstellen	209
Namen	212
Sachen	214
Lateinische Begriffe	222

EINLEITUNG

Die Vision des *Tnugdali*, *Visio Tnugdali*, ist, gemessen an der Zahl der überlieferten Textzeugen, einer der populärsten Berichte der Vormoderne über eine Jenseitsreise. Mit ihrer religiösen Thematik kann die *Visio* als Trägermedium ihrer zeitgebundenen Kultur aufgefasst werden und vermag dabei einen Einblick in Vorstellungswelten des 12. Jahrhunderts zu geben. Ihre Bildgewalt ist bis in die heutige Zeit faszinierend und mag ebenso auf die Zeitgenossen gewirkt haben. Die komplexe Verknüpfung von theologischen Inhalten und verschiedenen Wissensbeständen der Zeit demonstriert darüber hinaus den (religiösen) Reichtum des Textes, der dem modernen Rezipienten scheinbar vergessene Aspekte von Wirklichkeit zugänglich macht.

Nach einer kurzen Darstellung der mittelalterlichen Visionsliteratur sowie der *Visio Tnugdali* selbst werden einige ausgewählte Aspekte der Forschung zu diesen Wissensbeständen und ihrer Interpretation vorgestellt. Der lateinische Text der *Visio* wird anschließend erstmals in einer vollständigen modernen deutschen Übersetzung geboten.

I. Mittelalterliche Visionsliteratur

1. Allgemeines

Die Visionsliteratur ist Teil des religiösen Offenbarungsschrifttums und bezeichnet solche Texte, die den Gläubigen ein eigentlich unzugängliches, religiöses Wissen mitteilen möchten. Unter der Gesamtheit der Offenbarungsschriften ist die Visionsliteratur zahlenmäßig am häufigsten vertreten und findet sich in allen Epochen des Christentums. Die christliche Ur-Offenbarungsschrift ist die Bibel selbst, wobei diese wiederum verschiedene Formen des Offenbarungsschrifttums in sich vereint oder legitimiert. So werden vor allem Visionen, wie die Offenbarung des Johannes, Erscheinungen, wie die Erscheinung Gottes im Dornbusch (Gen 15),

und Prophezeiungen, wie beispielsweise diejenigen des Ezechiel oder Daniel, als Medium göttlicher Offenbarung benannt. Die prominente Rolle, die Visionen, Träume und Erscheinungen in der Bibel spielen, legitimiert diese als eigenständige Texte.¹ Durch den vorgeblichen Anteil an göttlicher Weisheit beansprucht die Offenbarungsliteratur einen Status absoluter Wahrheit, wenngleich dies in der Vormoderne nicht bedeuten musste, dass dieses Wissen unumstößlich und die Texte unabänderlich gewesen wären.² Mit diesem Anteil an Göttlichkeit steht die Visionsliteratur im Kontext des religiösen Schrifttums.

Obwohl visionäre Texte in der Zeit ihrer Entstehung oft eine weite Verbreitung fanden, sind diese Schriften der modernen Öffentlichkeit kaum bekannt. Dies liegt auch darin begründet, dass sie lange Zeit weder in der Literatur- noch in der Religions- oder in der Geschichtswissenschaft beachtet wurden.

Bereits die Offenbarung des Johannes kann als Prototyp einer Schrift verstanden werden, die der Visionsliteratur zuzuordnen wäre. Eine der am weitesten verbreiteten frühen Jenseitsschilderungen aus christlicher Zeit³ ist die apokryphe *Visio sancti Pauli* aus dem 3. Jahrhundert. In dieser pseudo-paulinischen Schrift beschreibt der Apostel Paulus in der Ich-Perspektive seine Erlebnisse bei einer Reise durch verschiedene Jenseitsregionen. Ab dem 6. Jahrhundert nahm die Anzahl der visionären Jenseitsschilderungen stetig zu und fand ihren Höhepunkt im 12. Jahrhundert, und somit genau in jener Zeit, in der auch die hier edierte *Visio Tnugdali* entstand. Während dieser Zeit änderte sich auch der Typus des Visionärs. Erlebten anfänglich vor allem

¹ Vgl. dazu beispielhaft die zeitgenössische Argumentation des Abtes ARNOLD VON LÜBECK, *Chronica Slavorum* 3,3 (MGH.SS 21,144–146). Und dazu weiterführend LEHNER, *Prophetie zwischen Eschatologie und Politik* 68–76.

² Siehe dazu BIHRER, *Variable göttliche Offenbarung* sowie unten 64f Anm. 8 in der Übersetzung.

³ Einige wenige prominente pagane Unterweltsschilderungen und Jenseitsreisen, die zu erörtern die Grenzen dieser Einleitung sprengen würde, seien hier wenigstens kurz erwähnt: z. B. Ischtars Höllenfahrt, die Totenbeschwörung im 11. Buch der Odyssee, der Mythos des Er in Platons Staat oder die Unterweltsschilderung im 6. Buch der Aeneis.

Geistliche und Mächtige die Visionen, so häuften sich im Laufe der Zeit die Berichte über Visionäre, die breiteren Bevölkerungsschichten zuzuordnen sind, wie dem Ritter Tnugdäl, dem niederen Soldaten Gottschalk oder dem französischen Bauernmädchen Alpais von Cudot. Ab dem 12. Jahrhundert verlagerte sich der Fokus der Visionsdarstellungen zusehends ins Private: An die Stelle der Jenseitsreisen traten nun vor allem persönliche, innerliche Visionserlebnisse der Mystikerinnen, wie Hildegard von Bingen († 1179) oder Birgitta von Schweden († 1373), die von göttlichen Erscheinungen in der konkret erlebten Realität berichteten. Neben den bereits erwähnten Änderungen im 12. Jahrhundert wurden vor allem auch die Vernakularsprachen das prägende Element der Visionsberichte, immer mehr Visionen wurden in die europäischen Volkssprachen übersetzt. Mit der exklusiven Ausrichtung der Reformierten an der Bibel und dem beginnenden Rationalismus nahm die Zahl der Visionsberichte ab dem 16. Jahrhundert stetig ab.

2. Zur Echtheit von Visionen

Gerade in den späten 1980er Jahren bestand offenbar ein großes Interesse daran, zu kategorisieren, ob es sich bei den Visionsdarstellungen um „reale Erlebnisse“ gehandelt haben könnte. Dabei versuchte vor allem Peter Dinzelbacher durch einen Kriterienkatalog ein Raster zu erstellen, das helfen sollte, reale von vermeintlich fiktiven Visionen zu trennen. Dinzelbacher prägte zu jener Zeit das Diktum der „unalltäglichen Wirklichkeit“, wonach man bis zum Gegenbeweis davon ausgehen solle, dass es sich bei Visionen um echte Erlebnisse gehandelt habe.⁴ Dieser Position schlossen sich viele Wissenschaftler an.

Die Forschung versuchte grundsätzlich eine Kausalität von Erlebnis und Vision herzustellen, wenngleich eingeräumt wurde, dass der Visionär wohl in den seltensten Fällen seine Erlebnisse selbst niedergeschrieben haben dürfte; dies sei jedoch unter anderem

⁴ Vgl. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur* 139.

den Extremsituationen, denen die Visionäre meist unterlagen, sowie dem Analphabetismus geschuldet.⁵ Letztlich ist eine Konstruktion dieser Kausalität jedoch nur zweitrangig, wenn man versucht, Visionen als Kulturphänomene zu verstehen. Bei Kulturphänomenen geht es weniger um Kausalität, als vielmehr um Finalität, die entscheidende Frage lautet demnach: *Wozu* wurden die Visionen verschriftlicht? Die Frage nach der Echtheit ist somit eine untergeordnete, wenn man davon ausgeht, dass die Visionsberichte mit dem Impetus geschrieben wurden, Einfluss auf Lebenswelten zu nehmen.

Dass die Visionen gleichwohl bereits von Zeitgenossen auf ihre Echtheit hinterfragt wurden, demonstriert umso mehr, dass auch diese den Zweck der Visionsberichte erkannten. Denn Einfluss konnten sie nur gewinnen, wenn sie für echt gehalten wurden. In diesem Sinne findet sich in den Visionstexten eine Reihe von Strategien, durch welche die Authentizität (scheinbar?) gewährleistet werden sollte. So werden häufig Zeugen für das berichtete Ereignis genannt. In der *Visio Tnugdali* etwa werden „viele Bewohner der Stadt Cork“ als Bürgen erwähnt, welche den dreitägigen kataleptischen Zustand des Ritters bestätigen könnten.⁶ Ein weiterer häufig angewandeter Beleg für die Echtheit der Darstellung ist eine persönliche Bekanntschaft des Schreibers mit dem Visionär. Dieses Argument führt auch der Schreiber der *Visio Tnugdali*, Marcus⁷, an, wenn er sagt, dass er die Vision direkt aus dem Munde Tnugdals erfahren habe.⁸ Weiterhin werden die Geschehnisse im Jenseits häufig als Entsprechung oder Erfüllung eines biblischen Wortes dargestellt. Da das biblische Wort höchste Autorität besaß, konnte in solchen Übereinstimmungen ein Indiz für die Wahrhaftigkeit der gesamten Vision gesehen werden.⁹ In anderen Jenseitsvisionen wird

⁵ Vgl. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Visionsliteratur* 20.

⁶ Siehe Kap. 1,13.

⁷ Zum Autor siehe unten Einleitung II.2.

⁸ Siehe dazu unten Kap. 1,16; 1,36 und 14,7.

⁹ In der *Visio* finden sich hierfür zahlreiche Belege. Als Beispiel mag eine Szene im Strafraum der Diebe dienen, in der die Verzweiflung der Seelen auf der Brücke als Entsprechung einer Stelle aus dem Lukasevangelium gesehen wird. Siehe Kap. 8,38.

die Glaubwürdigkeit auch dadurch unterstrichen, dass der Visionär nach seiner Rückkehr ins Diesseits mit Beweisen für seine Reise aufwarten kann. So berichten die *Visio Godeschalci* und der sog. *Godeschalcus* davon, dass sich die Seele des Bauern Gottschalk im Jenseits bei der Durchschreitung eines Dornenfeldes Verwundungen an den Füßen zuzieht, woraufhin sich im Diesseits die Haut von seinen Füßen löst.¹⁰ Darüber hinaus ist der Visionär in der Lage, den himmlischen Gesang wiederzugeben, allerdings nur ein einziges Mal.¹¹

3. Funktionen von Visionen

An die Überlegungen zur Glaubwürdigkeit der Visionsberichte schließt sich die Frage an, welche Funktionen diese erfüllt haben. Um dies zu beantworten, müssen mindestens vier Ebenen unterschieden werden, welche die Funktion und Wirkung von Visionen beeinflussten: Inhalt, Form, Rezipient und Schreiber bzw. Vorleser.¹² Ebenso wie die Funktionen dürfen auch die

¹⁰ Vgl. *Godeschalcus und Visio Godeschalci* A 58; B 25,7 (146f. 196f ASSMANN). Weiterhin klagt er noch im Diesseits über Kopfschmerzen aufgrund des höllischen Gestankes (A 59; B 25,8 [146f. 196–198 ASSMANN]) oder kann bei einer Art Feuerprobe beweisen, dass er durch die jenseitigen Feuer zumindest einmalig immun gegen Verbrennungen und Schmerzen ist (A 57 B 25,6 [144–147.196f ASSMANN]). Solche Beglaubigungen von Jenseitsaufenthalten oder Visionen gehen ursprünglich auf neutestamentliche Episoden wie z. B. die Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Jerusalem oder die Geschichte vom ungläubigen Thomas zurück (vgl. Joh 20,19–29; Lk 24,36–49). Auch Hieronymus beteuert in seinem berühmten Brief an Eustochium, dass seine Vision von dem Jenseitsgericht echt gewesen sei. Nach dem Aufwachen aus der Traumvision habe er noch die Schläge gespürt, die er zur Strafe bekommen hatte (HIERONYMUS, *ep.* 22,30 [CSEL 54,190f]).

¹¹ Vgl. *Godeschalcus und Visio Godeschalci* A 55; B 25,5 (142f. 196f ASSMANN).

¹² Die Perspektiven der Letzteren werden der Übersichtlichkeit halber zusammengefasst, wengleich es sich hierbei im Regelfall um unterschiedliche Personen gehandelt haben dürfte. Da sie jedoch jeweils als eine Art Produzent mit Handlungsinteresse bei der Auswahl der Niederschrift bzw. des Vortrags gelten können, können ihre Perspektiven gemeinsam wiedergegeben werden.

Ebenen nicht als starres Konzept verstanden werden, schon gar nicht als Auswahlkriterium für die Niederschrift. Die genannten Funktionen und Ebenen sollen lediglich einen Hinweis darauf geben, wie komplex und vielschichtig ein und derselbe Text je nach eingenommenem Blickwinkel ist.

Weil sie in den meisten Texten ausdrücklich benannt wird, ist die erbauliche respektive didaktische Funktion am deutlichsten ersichtlich. So wird in der *Visio Tnugdali* sowohl in der Überschrift¹³ als auch durch einen Kommentar des immanenten Autors darauf hingewiesen, dass die *Visio* zur Belehrung bzw. Erbauung (*edifficatio*) der Menschen niedergeschrieben worden sei.¹⁴ Auf Inhaltsebene wird diese didaktische Perspektive auch vom Engel eingenommen, als dieser Tnugdali beauftragt, seine Erlebnisse öffentlich mitzuteilen.¹⁵ Visionen sollen einerseits der Ermahnung der Leser und Hörer dienen, ihre Lebensart kritisch zu überprüfen, und können andererseits erbaulich wirken, indem sie auf die himmlischen Freuden hinweisen. Die Tatsache, dass die Visionen regelmäßig ihren Schwerpunkt deutlich auf die Strafräume des Jenseits legen, spricht wohl aber dafür, dass vor allem der didaktische Aspekt dieser Funktion überwogen hat. Auch der Aufbau einiger Passagen in der Form scholastischer Lehrgespräche deutet auf eine starke didaktische Funktion des Textes hin.¹⁶

Ebenso erfüllen Visionen eine „politische“ Funktion. Weltliche und geistliche Große werden durch ihr Auftreten im Jenseits positiv oder negativ dargestellt. Die Verbindung zur didaktischen Funktion liegt hierbei auf der Hand, weil zeitgenössischen Amtsträgern ein mahnendes Beispiel geliefert wird. Ein in der politischen Funktion eingeschlossener Aspekt ist in der *Visio Tnugdali* sehr deutlich vertreten. Die *Visio* kann auch, wie es Dagmar Ó Riain-Raedel formulierte, als „Privatstück“ der Könige von Munster, der südlichsten Provinz Irlands, bezeichnet werden.

¹³ Kap. 1: *Incipit visio cuiusdam militis Hyberniensis ad edifficationem multorum conscripta.*

¹⁴ Siehe das Vorwort, bes. *prol.* 20: *ad vestram edificationem.*

¹⁵ Vgl. Kap. 17,6.

¹⁶ Siehe dazu auch unten 14 mit Anm. 24.

So könnten die finanziellen Zuwendungen der Könige an das Regensburger Schottenkloster¹⁷ das Auftreten von Vertretern der Königsfamilie im Jenseits zur Folge gehabt haben.¹⁸ Damit kann die *Visio* auch als Versuch verstanden werden, das Gedenken eines Königsgeschlechts aufrecht zu erhalten, was einer (politischen) Legitimation dienlich sein konnte.

Auf der Formebene könnten der gleichartige Aufbau der Kapitel und die steten Querverweise und Wiederholungen der *Visio Tnugdali* darauf hinweisen, dass diese Art der Darstellung gewählt wurde, damit die einzelnen Episoden memoriert¹⁹ oder kapitelweise im Refektorium, dem klösterlichen Speisesaal, vorgelesen werden konnten.²⁰ Dies lässt sich als memorierende bzw. liturgische Funktion bezeichnen.

Vor allem auf der Ebene der Rezipienten lässt sich eine „individuelle“ Funktion ausmachen. Es darf davon ausgegangen werden, dass Visionen aus unterschiedlichsten Gründen rezipiert wurden. Die persönliche Frömmigkeit und innere Selbstzurechtweisung, um auf dem rechten Weg zu bleiben, sind dabei wohl die einleuchtendsten Beispiele. Weiterhin ist es durchaus nicht ausgeschlossen, dass vom Schauerlichen eine gewisse Faszination ausging und bestimmte, grausame Darstellungen reizvoll gewesen sein mögen.²¹

¹⁷ Als Schottenklöster bezeichnet man jene Klöster auf dem europäischen Festland, welche von iroschottischen Mönchen gegründet wurden. Diese befinden sich vorwiegend im heutigen Süddeutschland und Österreich. Angestoßen wurde diese zweite iroschottische Mission von Marianus Scottus († ca. 1081 in Regensburg).

¹⁸ Kap. 17. *De Conchabro et Donacho regibus* und Kap. 18. *De Cormacho rege*. Vgl. Ó RIAIN-RAEDEL, *Promotion of Irish Saints' Cults* 227.

¹⁹ Vgl. FLACHENECKER, *Hagiographische Werke* 100.

²⁰ Vgl. RÖCKELEIN, *Otloh, Gottschalk, Tnugdali* 157.

²¹ Der letzte Punkt ist freilich textlich nicht nachzuweisen, zumal hier nur darüber reflektiert wird, wie Visionsberichte genutzt worden sein könnten und diese Überlegung keinesfalls so verstanden werden sollte, dass es sich hierbei gar um einen Hauptverwendungszweck dieser Texte handelte. Für die Vormoderne muss vor allem der spirituell-religiöse Aspekt als besonders relevant erachtet werden.

II. Die *Visio Tnugdali*

1. Inhalt und Werk

Die *Visio Tnugdali* wird in Übereinstimmung mit sämtlichen frühen Handschriften auf das Jahr 1149 datiert.²² Protagonist ist ein irischer Ritter namens Tnugdäl. Er wird als stolz, leichtlebig und nicht besonders glaubensstark beschrieben. Eines Tages besucht er einen Freund, der bei ihm verschuldet ist, um von diesem seine Verbindlichkeiten einzutreiben. Da jener seine Schuld nicht begleichen kann, lädt er Tnugdäl zum Essen ein, um ihn zu besänftigen. Während des Essens fällt der Ritter mitten in der Unterhaltung um und zeigt alle Anzeichen des Todes. Nur eine leichte Wärme, die der linken Seite seines Körpers entströmt, hält die eintreffende Bürgerschaft davon ab, ihn zu bestatten. Während der drei Tage, die er darniederliegt, bevor er wieder aufwacht, wird seine Seele von einem Engel durch die Räume des Jenseits geführt. Vom Haus des Schuldners aus reisen sie bis in den tieferen Bereich der Hölle²³, besuchen allerlei Strafräume, in denen er auch einiges durchleiden muss, bis sie zu Luzifer, dem Fürsten der Schatten, kommen. Von dort aus setzen sie ihre Reise zu den himmlischen Lohnräumen fort, bis Tnugdäls Seele schließlich in ihren Körper zurückkehren muss. Von diesem Zeitpunkt an führt Tnugdäl ein geläutertes und gottgefälliges Leben.

Der Text ist in einer klar gegliederten, kapitelweisen Form niedergeschrieben. Zu Beginn der entsprechenden Kapitel über die Jenseitsräume wird üblicherweise mit wiederkehrenden Formulierungen die Reise zum jeweiligen Jenseitsort angegeben, bevor die Beschreibung des Raumes und der Erlebnisse von Tnugdäls Seele im Jenseits folgen. Darüber hinaus ist das Werk stellenweise nach Art eines scholastischen Lehrgesprächs aufgebaut.²⁴ Die

²² Siehe zur Datierung auch unten 66 Anm. 11 in der Übersetzung.

²³ Siehe dazu unten 136f Anm. 102 in der Übersetzung.

²⁴ Siehe dazu auch unten 152 Anm. 119 in der Übersetzung. Damit erinnert das Werk stilistisch stellenweise an das *Elucidarium* des Honorius Augustodunensis. Siehe zu weiteren Gemeinsamkeiten unten Einleitung III.4.

Seele Tnugdals fragt in der Rolle eines Schülers den Engel nach dem Sinn des Gesehenen oder welche Seelen die Strafen oder Freuden verdienten. Dieser antwortet daraufhin in der Rolle des Lehrers, häufig auch mit didaktischem Impetus; so solle die Seele das Gesehene gut im Kopf behalten, um Strafen zu vermeiden oder den Lebenden vom Jenseits zu berichten.

2. Autor

Der Autor der *Visio* bezeichnet sich selbst zu Beginn des Prologs als *frater Marcus* und gibt damit in seinem gesamten Werk nicht mehr bekannt, als dass er ein Mönch namens Marcus sei. Aufgrund der Wirkung seines Werkes wurde vielfach versucht, die Person näher zu fassen, doch ist dies nicht gelungen. Durch die ausgesprochen wenigen Worte, die der Autor über sich verliert, war die Forschung darauf angewiesen, mit Hilfe seines Textes Rückschlüsse über die Person zu ziehen. So wurde versucht, in einigen Informationen, die in der Vision Tnugdals zugeordnet sind, autobiografische Mitteilungen des Marcus zu erkennen: Dies betrifft in erster Linie die Beschreibung der Zusammenkunft mit König Cormac, aus der auf eine Anstellung Marcus' am Königshof in Cashel geschlossen wird; ebendort habe er nach dem Tod des Königs die Vision aus dem Munde Tnugdals empfangen und sei anschließend über Clairvaux nach Regensburg gelangt.²⁵

Gesichert scheint, dass Marcus gebürtiger Ire war, denn in seiner *Visio* berichtet er, dass Tnugdall ihm die Erlebnisse in der Volkssprache erzählt habe (*barbarico eloquio*).²⁶ Auch sein Wissen über das Land, so z. B. bei der überschwänglichen Beschreibung der Insel²⁷ und die Darstellung der „Eigenarten“ der Menschen, wie z. B. die Bewaffnung mit einer Axt, könnten

²⁵ Kap. 18. *De Cormacho rege*; vgl. SEYMOUR, *Studies* 88–90.

²⁶ Siehe *prol.* 7.

²⁷ Beschreibung Irlands: Kap. 1,1–6. Gerade dieses ausschweifende Lob könnte darauf hinweisen, dass es sich bei Marcus um einen Wandermönch gehandelt hat. Vgl. dazu SPILLING, *Visio Tnugdali* 7.

dafür sprechen, dass Marcus selbst irischer Abstammung war.²⁸ Gleichwohl ist das vermeintliche Spezialwissen über Irland nicht unbedingt als exklusiv zu bezeichnen. So weist beispielsweise die Beschreibung Irlands deutliche Parallelen zu Bedas Kirchengeschichte auf.²⁹ Zudem zeigt sein Latein keine Hinweise, die in besonderer Weise für das Latein eines Iren des 11. oder 12. Jahrhunderts sprechen würden, sodass die Überlegung angestellt wurde, ob es sich bei Marcus nicht eher um einen Mönch des Kontinents handelte, der zwar Wandermönch³⁰ gewesen sein könnte, jedoch in einem Schottenkloster ausgebildet worden war, oder gar einem Schottenkloster angehörte.³¹

Aufgrund der Kenntnisse über die Zwistigkeiten des Königshauses von Munster wurde jedoch vermutet, dass Marcus – ebenso wie Tnugdäl – aus Süd-Munster stammte, eventuell sogar aus demselben Ort kam, nämlich Cashel.³² Diese Überlegung blieb jedoch nicht ohne Kritik³³ und so bleibt der Geburtsort, genau wie die meisten anderen Details über das Leben des Marcus, nichts weiter als eine Vermutung.

Weil in der *Visio* aus der Benediktsregel zitiert wird, wurde eine enge Verbindung zum Orden des heiligen Benedikt angenommen.³⁴ Weiterhin wurde gemutmaßt, dass Marcus zumindest für einige Zeit unter der Observanz des Klosters Lorrha gestanden habe, weil sich Ruadanus, der Gründer des Klosters in Lorrha, in der *Visio* als Patron Tnugdäls bezeichnet (Kap. 24,2).³⁵ Der Versuch, Marcus mit Honorius Augustodunensis gleichzusetzen,³⁶ der vermutlich als Inkluse in einem Regens-

²⁸ Axt: Kap. 1,22.24. Vgl. SPILLING, *Visio Tnugdali* 5f (ausführliche Aufzählung der Hinweise: ebd. 5–8).

²⁹ Siehe dazu unten 73 Anm. 26 in der Übersetzung.

³⁰ So SPILLING, *Visio Tnugdali* 7, die hierfür auch das Lob der Insel als Argument benennt.

³¹ Vgl. PICARD/PONTFARCY, *Vision of Tnugdäl* 82.

³² Vgl. SPILLING, *Visio Tnugdali* 10.

³³ Vgl. PICARD/PONTFARCY, *Vision of Tnugdäl* 83.

³⁴ Vgl. WAGNER, *Visio Tnugdali* XXVII; SEYMOUR, *Studies* 102; PICARD/PONTFARCY, *Vision of Tnugdäl* 84. Siehe dazu unten 130.151.176 Anm. 94. 118.150 in der Übersetzung.

³⁵ Vgl. SPILLING, *Visio Tnugdali* 9f.

burger Kloster starb und an dessen *Elucidarium* sich Anklänge finden lassen,³⁷ muss als gescheitert angesehen werden.³⁸

Über den Aufzeichnungsort gibt uns der süddeutsche Prämonstratenser Alber von Windberg in seiner um 1191 angefertigten volkssprachigen Adaption der *Visio* Auskunft. Dort hält Alber fest, dass Marcus den Bericht im Regensburger Nonnenkloster St. Paul aufgeschrieben habe.³⁹ In der Forschung hat sich jedoch die Ansicht durchgesetzt, dass die Aufzeichnung im Regensburger Schottenkloster St. Jakob stattfand.⁴⁰ Dafür spricht auch die Tatsache, dass die im Text genannten irischen Könige eine enge Beziehung zu den Äbten in St. Jakob pflegten und dass König Cormac im Nekrolog des Regensburger Jakobsklosters gedacht wird.⁴¹ In jedem Fall fand die Schrift ihre weiteste Verbreitung im süddeutschen Raum. Neben Albers Adaption finden sich keine weiteren Quellen, die Aufschluss über Marcus' Leben geben könnten, sodass Marcus' Verbleib nach dem Aufenthalt in Regensburg unklar ist und sein weiterer Lebensweg im Dunkeln bleibt.

³⁶ Vgl. dazu GWYNN, *Continuity*; GARRIGUES, *L'auteur* versuchte später, die These nochmals zu untermauern.

³⁷ Zu weiteren Gemeinsamkeiten siehe unten Einleitung III.4.

³⁸ Widerlegt wurde diese These durch DINZELBACHER, *Latin Visio Tnugdali* 113.

³⁹ Vgl. *Albers Tnugdali* V. 44–49 (122 WAGNER): sît brâht ez ein münich guot | ze Regensburc in die stat. | dô wîsete in daz phat | ze einer same-nungen, | dâ sint vrouwen nunnen, | von sante Paul ist ez genannt.

⁴⁰ Es ist wahrscheinlicher, dass der Ire Marcus Aufnahme bei seinen Landsleuten gefunden hat – wenngleich freundschaftliche Beziehungen des Nonnenklosters zu den irischen Konventen in Regensburg bestanden haben. Vgl. dazu SPILLING, *Visio Tnugdali* 12; darüber hinaus sprechen auch die typischen Reiserouten der schottischen Mönche für diese Annahme: WOCHNIK, *Die Mönche von St. Jakob* 504f.

⁴¹ Siehe dazu 162 Anm. 132 in der Übersetzung.

3. Publikum

Bei der Deutung eines Werkes ist stets auch die Frage nach dessen Publikum zu berücksichtigen. Sämtliche frühen Handschriften⁴² beginnen mit einer Widmung des Werkes an eine Äbtissin mit dem Anfangsbuchstaben „G“. Diese habe, so heißt es im Text, die Niederschrift der *Visio Tnugdali* erbeten. Hedwig Röckelein vermutete daher, dass der Text abgefasst worden sei, um im Refektorium vorgelesen zu werden.⁴³ Wie oben ausgeführt, hat das Werk vor allem eine belehrende Funktion, der eventuell durch diesen Wunsch der Äbtissin Ausdruck verliehen wurde. Da Marcus potenzielle Leser und Zuhörer bis auf eine Stelle⁴⁴ nicht direkt anspricht, können die Adressaten lediglich indirekt erschlossen werden. Ob die vielfachen Anspielungen und Beschreibungen Irlands für ein Publikum sprechen, das der Grünen Insel mindestens verbunden war und eventuell sogar von dort stammte, oder ob Irland einem Publikum durch diese Anekdoten näher gebracht werden sollte, kann nicht vollends entschieden werden. Entsprechend können die meisten hier genannten Argumente in beide Richtungen verwendet werden.

Das außerordentliche Lob für Irland ist auch mit einem gängigen Topos mittelalterlicher Literatur in Verbindung zu setzen, wonach aus einem hervorragenden Raum auch hervorragende Menschen stammen. Gleichzeitig könnte dieses Lob darauf hinweisen, dass sich der Text an ein irisches Publikum richtete. Für sachkundige Adressaten des Berichts des Marcus spricht zudem, dass bereits die räumlich und zeitlich nahe entstandene mittelhochdeutsche Adaption der *Visio* durch Alber von Windberg die meisten dieser genuin irischen Thematiken entweder streicht oder deutlicher erklärt.⁴⁵ So werden dort beispielsweise die be-

⁴² Siehe dazu den Abschnitt zu den Handschriften Einleitung X.1.

⁴³ RÖCKELEIN, *Otlob, Gottschalk, Tnugdali* 157.

⁴⁴ Kap. 7,31: *Et tamen ne ipsam materiam videamur negligere, pauca de multis ad edificationem legentium volumus recitare*. Zusätzlich wird dieser Erbauungsgedanke noch in der ersten Überschrift deutlich.

⁴⁵ Im Laufe der Zeit erfuhr auch die Überlieferung des lateinischen Textes dahingehende Änderungen. Vgl. FLACHENECKER, *Hagiographische Werke*.

kannten irischen Sagenfiguren Fergusus und Conallus anonymisiert und zu einfachen Riesen gemacht, wohingegen eine Legende über das Leben und Wirken des Heiligen Patrick angefügt wurde, weil die Patricksvita Ende des 12. Jahrhunderts wohl allenfalls mündlich tradiert worden war.⁴⁶ Dass die Höllenstrafen mit den Namen Acheron (Kap. 2,7; 7,19) und Phristinus (Kap. 8,48; 9,13) verbunden werden, setzt weiterhin ein gebildetes Publikum voraus, dem zumindest zugetraut wird, damit verbundene Anspielungen zu verstehen. Bemerkenswert ist ferner das gehäufte Auftreten von irischen Königen in der *Visio* (Kap. 17f). Auch irische Bischöfe erhalten viel Aufmerksamkeit. Neben dem bereits erwähnten Patrick benennt Marcus vier weitere Bischöfe: Coelestin, Malachias, Christian und Nehemias (Kap. 25). Alle Bischöfe werden von Marcus kurz charakterisiert. Diese Darstellung von Königen und Bischöfen mag erneut auf ein irisches Publikum hinweisen. Ebenso kann die Rolle des Pilgerns in der *Visio* als typisch irisches Element verstanden werden, worauf noch genauer einzugehen sein wird.⁴⁷

4. Rezeption

Die *Visio Tnugdali* gehört zu den bekanntesten Jenseitsreisen des Mittelalters. Die Anzahl der bislang identifizierten lateinischen Handschriften ist außerordentlich hoch. Zudem finden sich zahlreiche vernakularsprachliche Übersetzungen. Zu den insgesamt über 150 Handschriften kommen in späterer Zeit noch zahlreiche Drucke hinzu.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. PFEIL, *Vision des Tnugdali* 113–115.

⁴⁷ Siehe unten Einleitung III.3.

⁴⁸ Ähnlich verbreitet waren der Patrickstraktat (mindestens 150 lateinische Handschriften) und die im Stile einer Jenseitsreise verfasste *Navigatio sancti Brendani* (125 vollständige lateinische Textzeugen). Im Vergleich kommt das Nibelungenlied „lediglich“ auf 37 Textzeugen, wobei ein Großteil nur fragmentarisch erhalten ist. Zahlreiche mittelalterliche Übersetzungen der *Visio Tnugdali* sind aufgelistet im *Repertorium „Geschichtsquellen des Deutschen Mittelalters“* s. v. Visio Tundali.

Diese Überlieferungsvielfalt ist nicht zuletzt der Aktualisierungspraxis mittelalterlicher Rezipienten zuzuschreiben. Zwar galten Texte, die authentisch göttliche Offenbarungen mitteilten – und als solche konnten Jenseitsreisen im Regelfall gelten –, als Instanz göttlichen Willens, doch waren sie deshalb keineswegs in ihrer Form stabil und unantastbar. Vielmehr wurden sie wechselnden Interessen und Kontexten angepasst, um zeitgemäß zu bleiben.⁴⁹ Dies ist vor allem nachvollziehbar, wenn man sich vor Augen führt, dass Gegenstand der Exegese nicht die Vision selbst sein kann, sondern lediglich ihre Schilderung. Die Verflechtung und offene Handhabung dieser Texte machen die Visionen und Jenseitsreisen zu einer offenen Quellengattung, die in Chroniken, Heiligenviten oder Predigten verwendet werden konnte.⁵⁰ So wird die *Visio* beispielsweise in gekürzter Form als mahnendes Beispiel im Fürstenspiegel des Vinzenz von Beauvais verwendet⁵¹ und wurde in das *Chronicon* Helinands von Froidmont aufgenommen⁵². Weiterhin findet sich auf einem Kirchenfresko in Todi eine Szene, die der Nagelbrücke aus der *Visio Tnugdali* zu ähnlich sieht, um sie als zufällig anzunehmen, nicht zuletzt, weil diese *Visio* kurz zuvor ins Italienische übersetzt worden war.⁵³ Die einzige bebilderte Handschrift der *Visio*, die uns überliefert ist, wurde um das Jahr 1475 durch den flämischen Meister Simon Marmion mit 20 Miniaturen illuminiert.

⁴⁹ Vgl. BIHRER, *Variable göttliche Offenbarungen* 241.

⁵⁰ Vgl. BIHRER, *Variable göttliche Offenbarungen* 243.

⁵¹ Vgl. VINZENZ VON BEAUVAIS, *Speculum historiale* XXVI,88–104 (Douai). In Ermangelung einer modernen Edition wird das Werk des Vinzenz von Beauvais gewöhnlich nach der Ausgabe Duaci (Douai) (ND Graz 1965) zitiert. Allerdings wurde die Bücherzählung rektifiziert, d. h. die Zählung wurde korrigiert. Entsprechend findet sich die Tnugdäl-Passage in älteren Ausgaben in Buch XXVIII (so etwa in der Ausgabe von Anton Koberger aus dem Jahre 1483). Vgl. auch das „Atelier Vincent de Beauvais“ mit der Transkription eines Manuskripts aus dem 14. Jahrhundert (online verfügbar).

⁵² Für das Jahr 1149 gibt Helinand den Visionsbericht so genau wieder, dass davon ausgegangen werden muss, dass er eine Abschrift zur Vorlage hatte; vgl. HELINAND VON FROIDMONT, *Chronicon* 48, Anno 1149 (PL 212, 1038–1055).

⁵³ Vgl. DE PETRIS, *Saint Patrick's Purgatory* 259.

Diese franco-flämische Handschrift befindet sich heute im J. Paul Getty Museum und lässt sich auch komplett online einsehen. Darüber hinaus wurden einige Frühdrucke mit Holzstichen illustriert.

III. Thematische Schwerpunkte und Besonderheiten

1. Irdische Sünder und jenseitige Strafe

Die Darstellung und Eigenart der Jenseitsräume und von allem, was darin geschieht, gibt dem Leser Einblick in den Verständnis- und Erwartungshorizont der Zeit. So können die Strafen und Vergehen in der Hölle als Spiegel mittelalterlicher Rechtsvorstellungen verstanden werden, denn wie auch beim irdischen Recht spiegelt sich in der Strafe das Vergehen wider.⁵⁴

Deutlich wird dies vor allem in jenen Räumen, in denen Strafen und Vergehen symbolisch miteinander verwoben sind, sei es durch spiegelnde Strafen im Raum der Schlemmer und Herumhurenden für eben jene Herumhurenden oder durch symbolische Andeutungen wie das Haus des Phristinus im selben Raum, das an einen Ofen erinnert.⁵⁵ Doch verflucht Marcus durchaus auch subtiler manche Strafe mit zeitgenössischen Rechtslehren.

So ist es auffällig, dass die Strafen nicht (immer) absolut sind, sondern sich auch nach der Schwere der Schuld richten können. Ausgeführt wird dies im achten Kapitel *De pena furum et raptorum*. Dort fragt die Seele nach Grund und Art verschiedener Strafen, die sie beobachtet. Der Engel erklärt daraufhin, diese Strafe, die sie sehe, sei für Tnugdäl selbst vorgesehen und jene, die so wie er Diebstahl begangen hätten. Dabei richte sich die Strafe nach der Höhe der Schuld – je größer der Diebstahl, desto schwerer sei die Strafe –, wobei das größte Vergehen der Kirchenraub sei.

⁵⁴ DINZELBACHER, *Die letzten Dinge* 148; ebenso OHLER, *Sterben und Tod* 174.

⁵⁵ Für weitere und deutlich ausführlichere Ausdeutungen siehe die Ausführungen im Kapitel V. Aufbau des Jenseits.

Diese Orientierung der Schuld an den Umständen ist eine durchaus gängige Praxis des kirchlichen Strafrechts seit dem frühen Mittelalter und findet auch eine biblische Begründung (Weish 11,17).⁵⁶

Ein weiteres Beispiel für die Verwobenheit des Textes mit zeitgenössischer Rechtspraxis zeigt sich bei den Riesen Fergusus und Conallus (Kap. 7,22). Obwohl sie Ehebruch und Mord begangen hatten, berichtet Marcus von keinem Leid der beiden. Dies kann dadurch erklärt werden, dass sie als Heiden mit christlichen Leitsätzen nicht vertraut waren und diesen folglich auch nicht unterlagen.⁵⁷ Gestützt wird diese These durch die mittelalterliche Rechtspraxis, wo etwa in dem um 1140 entstandenen *Decretum Gratiani* ausgeführt wird, dass der Strafanspruch auf Heiden nicht in gleicher Weise wie auf Christen ausgeweitet werden darf.⁵⁸

Wenn Marcus darüber hinaus Ungläubige und Reuelose auf eine Stufe der Verfehlungen stellt,⁵⁹ so zeigt sich auch hierin die Rechtslehre der Zeit. Fehlende Reue stellt ein zusätzliches Vergehen dar, das eine weitere Strafe folgen lässt, die Strafe sozusagen potenziert. Auch hier zeigt sich Marcus in seiner Zeit verwurzelt, denn Gratians *Decretum* erklärt, dass die Strafe eine Besserung der Sünder erzielen soll; wer jedoch keine Reue zeigt, dessen Strafe wird die Ewigkeit überdauern.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. dazu KÉRY, *Gottesfurcht* 126.

⁵⁷ Den heidnischen Glauben erschließen PICARD/PONTFARCY, *Vision of Tnugdál* 153f aus dem Wort *secta*.

⁵⁸ *Decretum Gratiani* C. 23 q. 4. c. 17 (905 FRIEDBERG/RICHTER): *In his uero, qui intus sunt, id est infidelibus, putredo resecanda est*. Vgl. KÉRY, *Gottesfurcht* 297f, bes. 297: „Man kann sie (sc. die Ungläubigen) weder mit den Mitteln der kirchlichen Disziplin, noch mit dem Tadel oder der *correctio*, die eine Anerkennung der kirchlichen Regeln und Wertvorstellungen voraussetzen, treffen. Deshalb kommt bei ihnen, wenn sie sich etwas zuschulden kommen lassen, allenfalls eine Ausgrenzung (*putredo resecanda est*) als Sanktion in Frage und damit eine *vindicta*, eine Sühnstrafe. Außerhalb der rein kirchlichen Gemeinschaft wird also noch eine Lebensgemeinschaft mit den Ungläubigen impliziert, in deren Rahmen die Kirche jedoch ihre Disziplinargewalt nicht mehr oder nur noch gleichsam mit negativen Vorzeichen ausüben kann.“

⁵⁹ Siehe dazu auch Einleitung IV.3 zur Reue.