

Die Vision Alberichs und die Esdras-Apokryphe

von Peter Dinzelbacher — Stuttgart

Seitdem die *Visio Alberici* im frühen 19. Jahrhundert publiziert worden war, galt sie eine Zeit lang als eine der wichtigsten Quellen, aus der Dante sein Material für die *Comedia* geschöpft haben soll¹. Die heutige Dante-forschung nimmt dagegen nicht mehr an, daß sie dem Dichter überhaupt bekannt war². Dafür finden diese mittelalterlichen Visionen mehr und mehr Interesse³, nicht nur als „*precursori di Dante*“, sondern um ihrer selbst willen, als Zeugnisse für die eschatologischen Vorstellungen und die Denkweise ihrer Epoche.

Von der Vision des Alberich von Settefrati existiert eine einzige mittelalterliche Handschrift, es ist dies der Codex Cassinese 257, abgedruckt in der *Bibliotheca Casinensis* Bd. V/1, 191–206, Monte Cassino 1894, bei Catello DE VIVO: *La Visione di Alberico*, Ariano 1899, und in den *Miscellanea Cassinese* XI, Montecassino 1932, 83–103, (a cura di Mauro Inguanez). Ein Manuskript des 18. Jahrhunderts in der römischen *Bibliotheca Alessandrina* (*Miscell. prof. mss.* I, i, 14p. 240ss)⁴ ist eine Abschrift des vorgenannten Kodex und als solche ohne Belang. Die letzte selbstständige Untersuchung⁵ zu dieser Vision, die über den Umfang eines Lexikonarti-

- 1) Darum sind in manchen Dante-Ausgaben die möglichen Parallelstellen mit dem Text der *Comedia* abgedruckt, z. B. in der Edition Padua 1822ss Bd. V, 287ss. Vergleiche Alberich — Dante bieten u. a. Octave DELEPIERRE: *Le Livre des Visions*, London s. a. II, 44s; Ernest J. BECKER: *A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell*, Diss. Baltimore 1899, 45s; Alessandro D'ANCONA: *Scritti danteschi*, Firenze s. a. 62s; dagegen z. B. Luigi GUERICIO: *Di alcuni rapporti tra le Visioni Medievali e la Divina Commedia*. Roma 1909, 29–49.
- 2) *Enciclopedia Dantesca* I, Roma 1970, 93.
- 3) Als Beispiele nenne ich: Herrad SPILLING: *Die Visio Tnugdali* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 21) München 1975; Nigel PALMER: *The German and Dutch Translations of the „Visio Tundali“ and their circulation in the later middle ages*. Diss. Oxford 1975; Hans Joachim KAMPHAUSEN: *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit* (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 4) Bern, Frankfurt 1975.
- 4) Gedruckt in den Dante-Ausgaben Padua 1822, Florenz 1830, bei Francesco CANCELLIERI: *Osservazioni intorno alle Questioni . . . sopra la Originalità del Poema di Dante*, Roma 1814.
- 5) Das ergab auch eine Anfrage bei der zuständigen Soprintendenza dei Monumenti.

kels hinausgeht, „excellente studio“⁶, veröffentlichte A. Mirra 1932 im Zusammenhang mit der Edition⁷. Er sah die Vorlagen der *Visio Alberici* allenthalben in islamischen Jenseitsschilderungen, hierbei einer Strömung in der Dantistik folgend, die vor allem durch das 1919 zum ersten Mal in Madrid erschienene Buch von Miguel Asín Palacios: „*La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*“ angeregt war. Tatsächlich entstammen die Hauptquellen des *Alberich* aber dem christlichen Bereich. Eine der wichtigsten darunter ist, wie im Folgenden zu zeigen, die *Visio Esdrae*.

Ehe wir aber die italienische Vision mit diesem Text vergleichen können, ist es nötig, einen Blick auf die Überlieferungsgeschichte der *Visio Esdrae* selbst zu werfen, um festzustellen, von welcher der vorliegenden *Esdra*-Varianten *Alberich* abhängt. Unter dem Namen des alttestamentlichen Schriftgelehrten und Priesters *Esdras* (auch *Ezra*, *Esra*) laufen mehrere, teilweise apokryphe Bücher bzw. Apokalypsen; die uns hier interessierende *Visio Esdrae* (Gesicht des *Esdras*) scheint essenischen Ursprungs zu sein⁸ und auf einen (uns nicht überlieferten) griechischen Text⁹ zurückzugehen. Ediert sind nur zwei mittellateinische Versionen: eine längere durch Adolfo Mussafia im Anhang an seine Untersuchung über die *Visio Tnugdali* – ohne ein Wort des Kommentars¹⁰ – und 30 Jahre später, doch ohne Kenntnis dieses schon existierenden Druckes eine kürzere durch Giovanni Mercati¹¹.

Wie ist das Verhältnis dieser beiden Redaktionen zueinander? Die kürzere (im folgenden V genannt) ist im Cod. Vat. lat. 3838 aus dem 12. Jahrhundert enthalten, geht aber auf eine wohl viel ältere Vorlage zurück. Das wird durch den Umstand nahegelegt, daß die mit der *Visio Esdrae* nahe verwandten apokryphen Apokalypsen des *Sedrach* und *Esdras* viele Spuren christlicher Überarbeitung aufweisen, wogegen es in unserem Text nur zwei Anspielungen gibt, die auf die neue Religion verweisen (*Herodes* und *Beichte*¹²). Mehrere Anklänge gibt es übrigens auch, wie noch nicht bemerkt, an die *Petrus-Apokalypse*, man vergleiche z. B. das Detail, daß Ehebrecherinnen sich nicht ihrer Männer wegen schmücken

-
- 6) So Anselmo LENTINI im *Dizionario Biografico degli Italiani* I, Roma 1960, 646.
 - 7) *Miscellanea Cassinese* XI, 33–79; von Gerardo RASETTI: Die Vision *Alberichs* in einem Fresko des 13. Jh., in: *L'illustrazione Vaticana* IV (II)/Jg. 1933, 103ss. sehe ich ab, da der Aufsatz weder Neues zur Vision bringt noch die Beziehung zu dem Wandgemälde so haltbar ist.
 - 8) Paul RIESSLER: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Heidelberg 1966, 1291.
 - 9) Giovanni MERCATI: *Note di Letteratura biblica e christiana antica* (Studi e Testi 5), Roma 1901, 68 läßt die Frage offen.
 - 10) Adolfo MUSSAFIA: *Sulla visione di Tundalo*, in *Sitzungsber. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* LXVII, Wien 1871, 157ss, 202–206.
 - 11) Wie oben Anm. 9), 61–73.
 - 12) Cf. RIESSLER 1273s., 1291; MERCATI 64ss.

(Petrus 9 — Esdra 17) usw.¹³. Die längere Variante (wir nennen sie L) ist ein Teil des um 1180/90 entstandenen *Magnum Legendarium Austriacum*¹⁴ aus dem Stift Heiligenkreuz in Niederösterreich (Cod. 11—14, 12. Jh.). Von dieser Kompilation gibt es noch eine Reihe anderer Handschriften¹⁵, die leider genausowenig ediert sind, wie der Rest des Heiligenkreuzer Legendariums. Die Vision Esdras steht dort neben der des Wetti und der des Tundal.

Vergleicht man nun V und L miteinander, so ergibt sich folgendes Bild: 1. Orthographische Differenzen, wie z. B. *celum, conlaudantes, susseperunt* (V) gegenüber *caelum, collaudantes, susceperunt* usw. (L) in 6,24,31 usw.¹⁶ sind belanglos, desgleichen 2. die Verwendung verschiedener Formen wie z. B. *videbo, tangebat, aliis* (V) gegenüber *videam, tetigit, alienis* (L) in 1,4,17 usw. Das Nämliche gilt 3. für einige Wortumstellungen (9ss, 18,60 usw.) 4. Näher dem klassischen Latein steht V: es heißt *ingrediebantur, respiraret, accipiet*, statt falschem *ingrediebant, respiravit, accipit* (35,66); 5. V ist auch sinngemäß richtiger als L: *monstraverunt* statt *monstrant* (41), *omnia iudicia* statt *iudicia* (57). 6. V bietet schließlich auch vollständigere Sätze: In der Stereotypformel „*Dixit Esdras*“ ist in L mehrmals das Subjekt ausgelassen. Punkt 4. bis 6. sprechen für eine größere Nähe Vs zum Archetyp; daß dagegen die Orthographie in L mehr der antiken entspricht, sagt nur etwas über die Tradition aus, in der dieser Schreiber stand. Der für uns wichtigste Unterschied liegt aber in 5 Einschüben, um die L gegenüber V erweitert ist: nach 36: ein Feuerfluß mit einer Brücke, die für die Gerechten ohne Schwierigkeiten ist, für die, die alles Böse getan, aber drahtschmal wird und sich zusammenzieht, so daß die Bösen hinabstürzen; nach 50: in einem Ofen werden nicht nur wie in V Kinder bestraft, die gegen ihre Eltern die Hand erhoben, sondern auch Gottesleugner und „*qui mercenariis iustam mercedem non dederant*“; nach 53 hängen Kindesmörderinnen, die keine Waisen stillen wollten, im Feuer, während Schlangen an ihren Brüsten saugen; nach 57: Grenzsteinversetzer und falsche Zeugen werden von Bestien verschlungen; nach 59: wer reichlich Almosen gab, wird der Himmelsfreuden teilhaftig, gleicherweise Arme, die wenigstens den guten Willen dazu hatten. Diese 5 Stellen müssen Interpolationen in L sein und können nicht bei V ausgefallen sein, wie folgende Überlegungen zeigen — auch wenn man das oben für das höhere Alter von V Gesagte nicht in Rechnung stellte: Die Jenseitsbrücke kommt weder in der Bibel noch den sonstigen Apokryphen vor; ihre früheste Erwähnung in der westlichen Literatur stammt aus dem späten 6. Jahr-

13) Petrus-Apokalypse bei BECKER 37.

14) Cf. folgende Anm. und Gerhard EIS in: Karl LANGOSCH (ed.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon* Bd. V, Berlin 1955, 600—606.

15) Aufgezählt bei Alphons LOTZKY: *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs* (Mitteilungen d. Inst. f. Österr. Gesch. Forschung, Erg. Bd. 19) Graz, Köln 1963, 220s.

16) Ich folge der Satzzählung MERCATI's.

hundert¹⁷. Sie ist eine sinnlose Dublette zum Pechkessel, von dem es ganz genauso heißt, nur die Gerechten können ihn überschreiten. Eine bewegliche Brücke tritt in der westlichen Tradition nicht vor dem Fis Adamnain auf (9. oder 10. Jahrhundert), d. h. erst die irische Überlieferung bringt sie in die christliche Visionsliteratur ein. Die Brücke hat keine verbindende Funktion zwischen zwei Jenseitsregionen, sondern ist beziehungslos in die Höllentopographie eingestreut, was auch bei anderen Texten der Fall ist, in die die Jenseitsbrücke nachträglich hineininterpoliert ist. Die anderen Strafarten beziehen sich immer auf spezielle Sünden, hier heißt es einfach „omnia mala“¹⁸. Da das *Magnum Legendarium Austriacum* besonders viele iroschottische Heiligenlegenden enthält und aus einem Schottenkloster stammen dürfte, ist das Motiv am wahrscheinlichsten von einer irischen Vision wie dem genannten Fis Adamnain oder dem *Tractatus de Purgatorio S. Patricii*¹⁹ entlehnt. Die Gottesleugner wurden schon in 8ss zerrissen, also ist ihre neuerliche Qual unlogisch. Daß die Betrüger von Mietlingen hier genannt werden, ist mir aus keiner anderen mittelalterlichen Vision erinnerlich und läßt möglicherweise auf einen so bezahlten Abschreiber schließen. Die Kindesmörderinnen sind genauso eine Dublette, da sie eben in einem Ofen bestraft wurden; neu ist das Motiv mit den Waisen und Schlangen, sicher die Mißdeutung eines Bildes²⁰. Desgleichen kam die Strafe des Verschlungenwerdens auch schon vor (in 8). Auch die Belohnung der Spendefreudigen muß ein Einschub sein, da von anderer Struktur, als der restliche Text: immer steht sonst Subjekt, Prädikat oder Konjunktion (stets et) an der Satzspitze, die einzige Ausnahme ist 56: hier aber beginnt etwas ganz anderes, nämlich das Kommen der Erzengel und die Himmelfahrt. Der passus „ibi est lux . . .“ wirkt wie ein Gegenbild zu Math. 13,42 oder 22,13 „ibi erit fletus . . .“.

L ist also eine gegenüber V jüngere Redaktion, die Interpolationen enthält, welche im (griechischen ?) Archetyp nicht vorhanden waren.

Nun zur *Visio Alberici*: wenn zwischen ihr und *Esdra* überhaupt ein Zusammenhang besteht, besteht dieser dann mit V oder mit L? Kannte man in Monte Cassino die alte Apokryphe, oder ihre „modernisierte“ d. h. interpolierte Form? Ein Textvergleich zwischen V, L und der italienischen Vision zeigt die Abhängigkeit Alberichs von L:

Esdra Einschub nach 53:

Et vidit alias mulieres in igne pen-

Alberich c. 4

. . . vidi transfixis uberibus mulie-

17) Peter DINZELBACHER: Die Jenseitsbrücke im Mittelalter (Dissertationen der Universität Wien 104), Wien 1973, 11ss.

18) Ic. 29s.

19) Niedergeschrieben ca. 1190; aber die Erzählung von diesem unterirdischen Fegefeuer wird in mündlicher Tradition schon früher umgelaufen sein. Text z. B. bei Philippe de FÉLICE: *L'autre Monde*, Diss. Montauban, Paris 1906.

20) Wie ich an anderer Stelle zeigen möchte.

dentes et serpentes mamillas earum sugentes . . . Istae sunt quae filios suos necaverunt et aliis orphanis mamillas non dederunt.

51ss: *Et vidit . . . fornacem ardentem in quem mittelbantur multae mulieres . . . Istae sunt, quae filios suos . . . necaverunt, et parvuli ipsi accusabant eas dicentes: Domine, animam quam dedistis nobis illae abstulerunt.*

34ss: *. . . vidit in obscuro loco vermem inextinguibilem; eius magnitudinem dinumerare nemo potuit et ante os eius stabant multi peccatores et cum duxit flatum ingrediebant in os eius quasi muscae, cum autem respiravit exibant omnes alio colore.*

3 . . . *vidit . . . duos leones iacentes de quorum ore et naribus et oculis exibat fortissima flamma . . .*

Einschub nach 36:
Et ambulavit amplius et vidit flumen igneum et pontem super magnum. Et venerunt iusti et transierunt cum laetitia et exultatione. Et venerunt peccatores et pons iste revertebatur in subtilitatem ut filium staminis et cadebant in hoc flumen . . .

res dependentes. et uniuscuiusque illarum mamillas duos serpentes ebibebant . . . essent quae orphanis et matres non habentibus dare ad bibendum mamillas noluerunt . . .

c. 6.

. . . flammam tamquam fornacis magne vidi . . . In eiusdem vero incendiis comburuntur mulieres pessime . . . quae . . . filios . . . abortivos . . . faciunt. quique ante ipsas stantes dicunt. vos verstris impietatibus vitam nobis et salutem auferentes. ad christianitatem venire non sivistis . . .

c. 9.

. . . loca . . . horridis tenebris . . . vermis erat infinite magnitudinis . . . Ante os ipsius vermis animarum innumerabilis stabat multitudo. quas omnes quasi muscas simul absorbebat. ita ut cum flatum traheret, omnes simul deglutiret. cum flatum emitteret, omnes in favillarum modum reiceret exustas.

c. 14

. . . vidi duos malignos spiritus in figura canis, et leonis de quorum ore flammeus ac sulphureus exibat flatus.

c. 17

. . . vidi flumen magnum . . . ardens, atque piceum. in cuius medio pons erat ferreus multam habens latitudinem. per quem pontem iustorum anime tam facilius tamque velocius transeunt, quam immunes inveniuntur a delictis. Peccatorum autem ponderibus gravati cum ad medium eius venerint, tam efficitur subtilis, ut ad fili quantitatem

eius latitudo videatur redigi. Qua illi difficultate prepediti. *in eundem flumen corruunt.*

Einschub nach 59:

Ibi est lux, gaudium et salus, et cottidie habent manne de coelo . . .

c. 20

ibi manne omniumque eternarum deliciarum redundat abundantia.

Weiters entsprechen Esdra 10 Alberich c. 5 (Verbot des Geschlechtsverkehrs an Sonntagen) und Esdra 48ss Alberich c. 6 (Die Mächtigen der Welt werden von den von ihnen Unterdrückten verklagt), aber ohne daß auch Wortankläge festzustellen wären.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus der Zusammengehörigkeit der beiden Texte? Zunächst muß Alberich von Esdra abhängig sein, und nicht umgekehrt, da auch der ältere Text der Apokryphe Partien enthält, die von Alberich verwendet wurden, d. h. nicht nur die Einschübe, sondern auch beiden Esdras-Versionen Gemeinsames im Alberich aufscheint. Andererseits geht aus der Verwendung der Interpolationen hervor, daß ein Text der Klasse, in die L gehört, Vorbild für die italienische Vision war. L müßte daher schon vor 1111 in der Form existiert haben, in der es in das erst Ende des Jahrhunderts zusammengestellte *Magnum Legendarium* aufgenommen wurde. Natürlich gibt es auch die Möglichkeit, Alberich habe Einzelnes aus V genommen, die Brücken-Episode und die stillungsunwilligen Mütter seien Alberich zu eigen und aus diesem dann wieder für L entlehnt worden, was aber doch wohl nicht so wahrscheinlich ist.

Gegen Mirra ist durch den Textvergleich gezeigt, daß die Brücke nicht direkt von der orientalischen Činvat/Sirat-Brücke kommt²¹, sie ist keineswegs „la prova più lampante dell'origine orientale di gran parte delle visioni cristiano-europee“. Genausowenig können, wie oben gezeigt, die anderen Punkte von muslimischen Quellen hergeleitet werden, wie Mirra will²², der diesen Thesen zuliebe sogar soweit geht, die Vision als Traumvision zu bezeichnen²³, um sie von islamischen isrá herleiten zu können, obwohl im Text ausdrücklich von Scheintod und nicht von Traum die Rede ist. Übrigens sind Traumvisionen auch in der westlichen Tradition so verbreitet, daß sich jede weitere Polemik erübrigt.

Ich nenne nur noch einige weitere Stellen, die Mirra aus den östlichen Quellen, Texten einer feindlichen, — buchstäblich bis aufs Blut bekämpften Religion also! — ableiten möchte. Etwas anderes ist es, wenn es sich um Wissenschaft, Märchen u. ä. handelt, aber Visionen vom Jenseits sind der „Unterbau“ der religiösen Dogmatik, und man wird nicht gerade hier bewußt aus Islamischem entlehnt haben. Von einer einzigen muslimischen Jenseits-

21) MIRRA 41, 6.

22) l. c. 59, 56, 54, u. ö.

23) l. c. 48.

vision wissen wir, daß sie im Mittelalter in europäische Sprachen übersetzt war; in der christlichen Visionsliteratur hat sie jedoch keine nachweisliche Spur hinterlassen^{23a}.

Daß die Seele Vogelgestalt hat, ist nicht eine Reminiszenz an den Engel Gabriel, der Mohammed das Herz herauszieht²⁴; der Seelenvogel kommt vielmehr immer wieder im lateinischen Schrifttum vor: bei Augustinus²⁵ in einem Brief des hl. Bonifatius²⁶, in irischen Quellen²⁷, in der *Visio Baronti*²⁸ (Ende 7. Jh.) usw., also lauter gut katholischen Texten, die in Montecassino sicher mehr gelesen wurden als muslimische. Konkret war es hier eine Stelle aus dem Benediktiner-Offizium, in dem Alberich gelesen haben muß, wie Benedikt die Seele seiner Schwester Scholastica „de corpore ergressam, in columbae specie, coeli secreta penetrare“²⁹ sah. Ihr Grab befand sich ja im Chor der Montecassiner Kirche³⁰. Daß auch Augustinus rezipiert wurde, macht die Übernahme seiner Theorie von der Schuld der Kleinkinder (C. Julian. V, 11⁴⁴; Conf. I,7) im 3. Kapitel der Vision wahrscheinlich. Wollte man hier schon auf nichtchristliche Vorbilder verweisen, dann war den Mönchen des hl. Benedikt die Aeneis immer noch eher zur Hand, als der Koran³¹! Mirra selbst hat in einem eigenen Aufsatz das Studium Vergils für Mt. Cassino nachgewiesen³². Stünde ein Motivkatalog der mittelalterlichen Visionen zur Verfügung³³, könnte man gewiß noch Vieles, was Alberich gesehen, auf christliche Quellen zurückführen. Beispielsweise kommt das verschieden tiefe Eintauchen der Sünder (c. 3) gemäß ihrer Schuld ähnlich in der Petrus-Apokalypse und der *Visio Pauli* vor³⁴, die brennende Leiter (c. 5) bei Petrus Damiani und Gregor VII.³⁵,

23a) Cf. DINZELBACHER 76ss.

24) MIRRA 49.

25) So Wilhelm WACKERNAGEL: Predigten, in *ZdA* 7, 1849, 144 ohne Angabe der Stelle.

26) MGH Epp. sel. I, 9s.

27) Rudolph WILLARD: *Two Apocrypha in Old English Homilies* (Beiträge zur Englischen Philologie 30), Leipzig 1935, 43; W. STOKES (ed.): *Imram Curaig Mailduin inso*, in: *Rev. Celtique* 14, 1893, 49; weitere Beispiele: D. D. R. OWEN: *The vision of hell*. Edinburgh, London 1970, 198 A. 44; Bildbeispiele und weitere Literatur cf. LThK s. v. Seele 8.

28) MGH SS rer. Merov. V 368—94.

29) Zum 10. Februar. GUERICIO 30.

30) Cf. Gregorius Magnus, *Dialogi* II, 34.

31) Aen. 6, 426—9; cf. Moltke MOE: *Limbus Puerorum, et par vers av Draumkvaedet*, in: *Samlede Skrifter III* (Institutet for Sammenlignende kulturforskning Serie B IX) Oslo 1927, 346—356.

32) MIRRA 51, A. 2.

33) Der Autor dieses Aufsatzes bereitet einen solchen im Rahmen einer umfassenden Geschichte der mittelalterlichen Visionsliteratur vor.

34) BECKER 47.

35) DINZELBACHER 155s.

das vom Führer Verlassenwerden in der Vision des Driethelmus³⁶ u. ö. Es gibt also in unserer Vision viele topoi der christlichen Visionsliteratur, so daß eine Herleitung vom Islam überflüssig ist³⁷.

Was bedeutet die Abhängigkeit von der Esdra-Apokryphe und früheren Visionen für Alberich³⁸? Wie kommt ein „*puer decimo anno nativitatissue*“ zu einer so detaillierten Vision? Folgende „Entstehungsgeschichte“ scheint mir wahrscheinlich: Dem Knaben wurden, als er bei seinen Eltern lebte, Geschichten von der anderen Welt erzählt oder vorgelesen, darunter die Esdras-Apokryphe. Während des scheinbaren neuntägigen Zustandes seiner Krankheit erlebte er die Szenen, die ihn besonders beeindruckt hatten, nach, sie mit anderen Bildern vermengend: Bilder ist wörtlich zu nehmen, ich erinnere an die Beschreibung des hl. Petrus (c. 45). Diesem Kern wurden dann fremde Erzählstoffe usw. in mehreren Redaktionen hinzugefügt, worüber Alberich selbst in dem der Vision vorangestellten Brief klagt. Diese von einem „*quidam*“ herrührenden Änderungen lassen sich teilweise identifizieren: so sind die „*nauleri qui erraverunt in mare*“ wohl ein Einschub nach der Brandanlegende³⁹, die Adam, Moses und Noe-Kapitel aus dem Alten Testament oder aus Apokryphen etc. 1127 erstellte der nunmehr sechsundzwanzigjährige Mönch und Priester Alberich unter Mitarbeit von Petrus Diaconus und Guido Presbyter eine „authentische“ Fassung, bei der offensichtlich aber noch Vieles stehengelassen wurde, was der Knabe so nicht erfahren haben konnte: in c. 8 werden Kirchenvolk, Patron und Bischof gemartert, die einen schlechten Priester duldeten, c. 18 ist ein typisches Predigtexempel⁴⁰, c. 22ss handeln über Mönchstugenden: „*Beatissimus vero Benedictus . . . gloriam tamen habet maiorem quam alii. Omnes autem qui eius precepta inoffense secuti sunt, cum eo sunt.*“ Das stammt kaum von dem zehnjährigen Rittersohn. 32ss sind eine naturwissenschaftliche Kosmologie, in 42 scheint wieder ein Exempel eingefügt. Diese Stücke unterscheiden sich sowohl durch ihre Länge als auch stilistisch von den anderen Episoden der Vision. Die Verfasser werden sich hierbei kaum einer Verunechtung schuldig gefühlt haben, da dies ja dem Zweck des Werkes vortrefflich diene: „*ut qui Scripturarum predicationibus et minis quadam mentis obstinatione sumus increduli, his saltem visionibus instructi. nostrarum animarum ruinas timeamus.*“ So Guido in seinem Prolog.

Für die allgemeine Geschichte der Visionsliteratur wird schließlich noch der Schluß zu ziehen sein, daß sie weit mehr, als bisher angenommen, von Apokryphen abhängen dürfte, deren Umlauf im Mittelalter ein noch zu schreibendes Kapitel der Literaturgeschichte bildet.

36) Beda Venerabilis, *Hist. Eccl.* 5, 12.

37) Weiteres bei BECKER 37–49.

38) Zur Person Alberichs cf. Achille LAURI: *Dei due Alberici da Settefrati, Monaci di Montecassino*, in: *Rivista storica benedettina* 6, 1911, 208–220.

39) Literatur dazu bei OWEN 47s.

40) Nicht bei Frederic C. TUBACH: *Index Exemplorum*, Helsinki 1969 (FFC 204).