

Arme Seelen und helfende Tote
Eine Studie zum Bedeutungswandel der Legende

Von Mathilde Hain

Im Jahre 1420 begannen die wohlhabenden Bürger der Stadt Bern den Bau des Münsters, das als die reichste Kirche der Spätgotik in der Schweiz angesehen wird¹. Von volkskundlichem Interesse ist der Armenseelen-Altar des Münsters, der sich jetzt im Kunstmuseum Bern befindet. Er war eine Stiftung des Berner Stadtsehreibers Dr. Thüring Fricke, der einem uns unbekanntem Maler den Auftrag gab und auch die Themen der Bilder festlegte. Das Mittelstück des Flügelaltars zeigt die Armen Seelen in der Qual. Die beiden Altarflügel stellen zwei Themen aus der zeitgenössischen Armenseelenlegende dar, auf der Außenseite den „Geistergottesdienst“, auf der Innenseite die „Waffenhilfe der Toten“. Der Altar wurde 1506 aufgestellt.

An Hand der prächtigen Farbtafeln in Hans R. Hahnlosers schon genanntem Werk lassen sich die Darstellungen kurz beschreiben: 1. Der Geistergottesdienst²: Vor dem Tor der ummauerten Stadt öffnet sich der Friedhof mit dem Karner, aus dem die aufgestapelten Totenschädel weiß aufleuchten. Nicht weit davon steht ein Kirchlein, das — obwohl es Nacht ist und alle Türen verschlossen sind — von innen her erhellt ist. Mit eiligen Schritten kommt der Küster den Friedhofsweg daher, in der Hand das Schlüsselbund und die brennende Kerze. Auf seinem Gesicht die Frage: Was spielt sich in der Kirche ab? Der rechte Altarflügel gibt den Blick in die geöffnete Kirche frei, in deren Mitte ein Katafalk mit Leuchtern und Weihwassergefäß steht. An drei Altären lesen Geistliche im schwarzen Ornat die Messe. Schaut man näher zu, so erkennt man, daß es Totengerippe sind, die in priesterlichen Gewändern feierlich zelebrieren. Ihre kleine, betende Gemeinde besteht aus Toten, aus Knochengestalten, die nur notdürftig sich mit weißen Tüchern bedecken. Noch stoigen einige Tote aus den Grabplatten vor der Kirche empor; eine Frau mit aufgelöstem Haar, in dem sich die Würmer der Verwesung winden, zerrt ihren Mann aus dem Grabe. Alle drängen zur Kirche, zum mitternächtlichen Gottesdienst der Toten. Entsetzt wendet sich der Küster ab und will fliehen. Aus einer Grabspalte greift eine dürre Knochenhand heraus und umklammert das Fußgelenk des Küsters. Er muß bleiben.

¹ Vgl. Hans R. Hahnloser, Chorfenster und Altäre des Berner Münsters, Bern-Bümpliz 1950.

² A. a. O. Tafel VII, s. Abb. 1

2. Die Waffenhilfe der Toten³: Zwei kriegerische Szenen spielen sich auf dem Hintergrunde einer befestigten Stadt ab. Auf dem linken Altarflügel ist die Zelte des Belagerers im Halbkreis vor der Stadtmauer aufgebaut. Im Vordergrund reitet eine Schar bewaffneter Ritter, angeführt vom Herzog in kostbarer Rüstung auf weißem Pferd. Sie treffen auf eine Reitergruppe von toten Rittern, deren bleiche Schädel sich wohlwollend dem Herzog zuwenden. Die Panzer der Toten sind teilweise von langen, weißen Grabtüchern bedeckt, die sich von den dunklen Pferden gespenstisch abheben. Die dürren Knochenhände tragen verschiedene Waffen, auch eine Sense. Während der Läufer des Herzogs vor den gespenstischen Reitern zurückschreckt, hört der Herzog dem Führer der Totenschar mit großer Aufmerksamkeit zu. Was die Toten mitzuteilen haben, wird auf dem rechten Altarflügel dargestellt: im Hintergrunde sammeln sich unter einer schwarzen Standarte mit Totenkopf die unübersichtbaren Scharen bewaffneter Toter. Sie sind kampfbereit. Schon stößt eine Vorhut von ihnen auf die wohl ausgerüstete Legion des Herzogs, der voll Vertrauen die Seinen in die Schlacht führen will. Beide Heere wollen gemeinsam die Stadt erobern. Da erscheint der Bote des Feindes und bietet auf den Knien die Unterwerfung an. Der Anblick des furchtbaren Totenheeres hat den Übermut des Feindes gebrochen.

H. R. Hahnloser zieht zur Deutung der Bildtafeln mit Recht die um 1500 weitverbreitete Sammlung des „*Speculum Exemplorum*“⁴ heran, die um 1480 in Niederdeutschland entstand und schon um 1497 fünf Auflagen erlebt hatte. Auch wenn man nicht mit Hahnloser eine unmittelbare Übertragung des Legendentextes ins Bildnerische annimmt, kann man in den Erzählungen des „*Speculum*“, in den Distinktionen III, Nr. 64 und IX, Nr. 184, das Legendematerial vorliegen sehen, das der Maler der Altarbilder künstlerisch gestaltet hat. Beide Erzählungen stehen in einer langen Tradition, auf die hier nur hingewiesen werden kann⁵. Da das „*Speculum exemplorum*“ nur schwer zugänglich ist, seien beide Texte hier (auszugsweise) wiedergegeben.

³ A. a. O. Tafel VIII, s. Abb. 2

⁴ Hagenau 1507.

⁵ Zur Tradition der Erzählung vom „Geistergottesdienst“ s. Bernward Deneke, *Legende und Volkssage. Untersuchungen zur Erzählung vom Geistergottesdienst*, Diss. Frankfurt/Main 1958; zur Erzählung von der „Waffenhilfe der Toten“ vor dem 15. Jh. s. u. a. Exordium magnum Cisterciense VI, 6 — Migne, *Patr. Lat.* 185, 1191; Caes. v. Heisterbach, *Libri Miraculorum II*, hsg. v. Alfons Hilka = *Publ. d. Gesellsch. f. rhein. Gesch. Kde.* XLIII, Bd. III, Bonn 1937, S. 140; Thomas Cantimpranus, *Bonum universale de apibus*, hsg. v. G. Colvenerus, *Duaci* 1627, II, 53 § 30; *Legenda Aurea*, hsg. v. Rich. Benz, *Jena* 1925 Bd. II, S. 346.

Dist. III, Nr. 64.

In partibus minoris Britanniae erat aliquando homo secularis . . . Inter cetera vero bona que vel publice vel privatim solo deo testante faciebat, . . . sibi fecerat consuetudinem ut ad ecclesiam vadens vel inde rediens . . . cimiterium transiens pro animabus fidelium ibidem pausantium devotam . . . precem liberaret.

Der Mann starb, nachdem der Diakon Daniel ihm die hl. Wegzehrung gebracht hatte.

Diaconus . . . rediens ubi ostio ecclesie appropinquavit invenit illud apertum quod clausam dimiserat. Undo cum multum obstupisset . . . mox divina virtute in eodem loco defixus est ut se inde movere non posset. Et ecco repente in cimiterio illo audita est vox clamantis et dicentes: Surgite fideles univorsi . . . et exite de tumulis vestris . . . ut convenientes in ecclesia commendemus animam defuncti charissimi nostri et rependamus ei vicem beneficii sui! . . . Ad hanc vocem defuncti copere velociter exsurgoro mortui: factusque est fragor atque tumultus grandis cum egredierentur de tumulis suis. Porro in ecclesia videbantur cerei multi hincinde parietibus affixi, qui eandem basilicam copioso lumine illustrabant.

Cum defuncti illi ingressi fuissent, ceperunt melodia suavi ibi dominum in communi laudare et commendationis officium solomniter decantare . . . Commendatione completa clamatus est denuo ut singuli reverterentur ad loca sua. Quibus egressis de oratione factus est iterum sonitus et collisio tumulorum usque se in eis relocaverunt. Tunc paulatim ceperit deficere luminaria illa qua in ecclesia videbantur; . . . solutus est clericus illo . . . et intrans oratorium reposuit ibi sacramentalia vasa qua secum detulerat . . .

Dist. IX, Nr. 184 (Von der Waffenhilfe der Toten).

Von Eusebius, dem Herzog von Sardinien, wird berichtet:

Erat autem Eusebio summum studium circa defunctos in celebratione missarum et in largitionibus elemosynarum . . . Preterea unam civitatum suarum . . . deo et liberandis fidelium animabus constituit.

Diese Armenseelenstadt hatte ihm sein Feind, der Herzog Ostorgius von Silicien, wegenommen. Eusebius belagerte die Stadt; da nähert sich von dort plurimam nivei exereitus aciem in niveis equis cum niveis vexillorum signis et candida armatura. Eusebius reitot ihnen entgegen und erfährt: Nos enim de familia summi regis sumus et nunc . . . ad bellandum hostem venimus adiutores fidelissimi. Nun wagt Eusebius eine Schlacht gegen die Übermacht des Feindes. Dieser aber bietet beim Anblick des furchtbaren Totenheeres die Übergabe an: statimque Ostorgius . . . sese cum suis omnibus Eusebio subdidit. Die Toten sagen, bevor sie sich zurückziehen: Nos, inquit, sumus defunctorum anime quas tuis beneficiis et elemosynis larga domini donavit indulgentia: quibus iam liberatis a peccati et diaboli captivitate, lucidas mansiones tribuit in eterna requie.

Beide Erzählungen, deren innere Zusammengehörigkeit schon der Berner Armenseelenaltar von 1506 dokumentiert, scheinen mir geeignet, als Grundlage für einige Erwägungen über den Bedeutungswandel der Legende zu dienen. Es erhebt sich zunächst die Frage: Sind es eigentlich Legenden im Vollsinn des Wortes? Daß den weitverbreiteten Erzählungen die Ehre der Altäre zuteil

wurde, bestätigt ihren Legendencharakter für die Zeit um 1500. Der fromme Statuar, der den Altar weithin sichtbar am Letztner des Berner Münsters aufstellen ließ, wollte eine christliche Wahrheit, die seine Frömmigkeit maßgeblich bestimmte, zur allgemeinen Erbauung sinnfällig vor Augen führen. Zugleich sollte der Betrachter, vor allem durch die „Werktagssseite“ des geschlossenen Flügelaltars mit der Darstellung vom Gottesdienst der Toten, zur aktiven Teilnahme am Armenseelenkult angeregt werden. Zwar entsprang der religiöse Gehalt der Altarbilder nicht einem altkirchlichen Dogma, wie es bei den mittelalterlichen Hostien- und Marienlegenden der Fall war; er war vielmehr dem Boden der Volksfrömmigkeit entwachsen, dem mittelalterlichen Armenseelenkult, der schon in der Legendenwelt⁶ um 1200 in Blüte stand, aber erst 1439 auf dem Konzil zu Florenz die kirchliche Billigung fand. In unseren Erzählungen fehlen die großen Gestalten der mittelalterlichen Legende, die Engel und Heiligen. Ihre gottgefügte Stellung in der christlichen Heilshierarchie vermittelte die „mirabilia Dei“ und ließ sie im Legendengeschehen offenbar werden. Anders in den Armenseelenlegenden, in denen nur die beiden untersten Stufen im Ordo der Communio Sanctorum sichtbar werden: die Armenseelen und die Menschen. Die Armenseelenritter des „Speculum Exemplorum“ sind sich ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen wohl bewußt; sie versichern, aus der „familia summi regis“ zu sein. Ihre große Macht, die Messe zu feiern und Waffenhilfe zu leisten, läßt sich nicht aus der kirchlichen Lehre ableiten. Hier war der Volksglaube am Werk, der die in Gott Verstorbenen und im Fegefeuer Leidenden mit Machtbefugnissen ausstattete, die die dichtende Volksphantasio zu immer neuen Ausgestaltungen reizten.

Eine Betrachtung über die mittelalterlichen Ausprägungen unserer beiden Legendenstoffe vermog zu zeigen, wie die Legende die Stufen der Seinsordnung zwischen Himmel und Erde herabsteigt. Der Stoff vom Geistergottesdienst geht, wie die Dissertation von Deneke⁷ zeigt, seit den orientalischen Mönchslegenden des 4. Jahrhunderts in zwei Traditionslinien durch das Mittelalter: 1. Engel und Heilige halten in einer irdischen Kirche feierlichen Gottesdienst; 2. abgeschiedene Seelen versammeln sich nachts in der Kirche zu Messen und Gebet. Obwohl die Gleichzeitigkeit beider Überlieferungsformen belegt ist, möchte ich annehmen, daß der Gottesdienst der Himmlischen, die in einer irdischen Kirche den ewigen Kult der Seligen wiederholen, die primäre Vorstellung war. In dieser Primärform ist beispielhaft ausgedrückt, was zur

⁶ Vgl. Caesarius v. Heisterbach, Dialogus miraculorum, hsg. v. J. Strange, Köln 1854, Dist. XII. X

⁷ S. oben Anm. 5

Wesenstruktur der Legende als solcher gehört: das Überirdische, das Ganz-Andere, das Numinose bricht selbstherrlich in die menschliche Welt ein. Der begnadete Mensch erlebt die Begegnung damit zunächst als ein „tremendum“, das aber immer mehr von einem „fascinans“ überhöht wird.

Anders ist das Spannungsverhältnis zwischen fascinans und tremendum in den Erzählungen vom Gottesdienst der Toten. Schon in der Legendensammlung des Gregor von Tours „In gloria Confessorum“ (um 600)⁸ wird deutlich, wie die Zuhörer der psallierenden Toten, obwohl angelockt von der Süßigkeit des Gesanges, vor Schrecken erstarren („attoniti, stupore percussi...“). Das tremendum überwiegt. Nicht anders ist es beim Diakon Daniel in der oben wiedergegebenen Legende aus dem „Speculum Exemplorum“ (um 1480); auch er erschrickt heftig und bleibt wie festgebannt stehen. Der Legendentext fügt hinzu „divina virtute“ und will damit versichern, daß Gott den Diakon zum Zeugen des Mirakels bestellt hat. Der Maler des Berner Armenseelenaltars geht noch weiter und nähert das tremendum dem Grausen an: eine Totenhand hält den Flichenden mit Gewalt fest.

Nicht weniger deutlich ist der Wandel im Spannungsverhältnis von fascinans und tremendum im Traditionsablauf der Erzählung von der Waffenhilfe der Toten aufzuweisen. Ein früher Beleg findet sich in den Libri miraculorum des Caesarius v. Heisterbach⁹: ein Ritter, der auf allen Friedhöfen für die Armen Seelen betete, wird von Feinden verfolgt und flüchtet auf den Friedhof. Et ecce! omnes defuncti surrexerunt de sepulcris cum instrumentis suis, sacerdotes cum stolis suis et milites cum armis suis. Auch hier wird der Feind zum Frieden gezwungen. Der Dialogus des Caesarius kennt aber auch das Motiv von der Waffenhilfe der Heiligen¹⁰. Maria vortritt ihren treuen Verehrer Walter von Birbeck im Turnierkampf und erringt den Sieg für ihn. Schon die frühchristliche Legende enthält zahlreiche Beispiele¹¹, wie Engel und Heilige als Schlachtenhelfer erscheinen. So ist auch hier erwiesen, daß die Heiligen als Schlachtenhelfer den Armen Seelen als Schlachtenhelfern zeitlich und entwicklungsgeschichtlich vorangehen. Für unsere Gedankenführung zum Spannungsverhältnis von fascinans und tremendum bedeutet dies, daß die Legenden von der himmlischen Waffenhilfe weit mehr zum Erlebnisbereich des Wundervollen, des fascinans, gehören. Damit läßt sich in der durch die Jahrhunderte

⁸ In: Monumenta German. histor., Ser. rer. Merov. I, S. 744ff.

⁹ Hsg. v. A. Hilka (s. Anm. 5), S. 221.

¹⁰ Dialogus, Dist. VII, c. 38.

¹¹ S. Heinr. Günter, Psychologie der Legende, Freiburg 1949, S. 156ff.

von der Tradition der beiden hier behandelten Legendenstoffe ein deutliches Gefühl vom Fascinans zum tremendum aufzeigen. Die Erlebnisweisen des Numinosen wandeln sich; die religiösen Kräfte zum Erleben des Heiligen, worauf der ursprüngliche Sinn der Legende gerichtet war, sind am Ende des Mittelalters erschöpft.

Die beiden Legendendarstellungen des Armenseelenaltars im spätmittelalterlichen Bern verdeutlichen diese Gedankengänge. Durch ausführliche Berichte in der Berner Chronik von Anshelm¹² lassen sich Aufnahme und Auswirkung der gemalten Legenden verfolgen. Obwohl die Chronik erst 1529 vom Standpunkt des aufgeklärten Humanisten geschrieben wurde, gibt sie die frömmigkeitsgeschichtliche Situation von 1506 genau wieder. Zwischen Dominikanern und Franziskanern entstand ein erbitterter Kanzelstreit um die messelesenden Toten des Altarbildes. Da nach streng kirchlicher Lehre ein verdienstliches Tun nach dem Tode unmöglich ist, verwarfen die Franziskaner diese Darstellung, während die Dominikaner den Volksglauben teilten. Beiden aber waren die Toten als Schlachtenhelfer nicht problematisch. Auch innerhalb der Stadtbevölkerung bildeten sich zwei Parteien für und wider das umstrittene Altarbild. Der Rat der Stadt glaubte den Streit beilegen zu können, indem er die messelesenden Totengerippe im Jahre 1509 „in lebendiger Pfaffen Gestalt“ übermalen ließ. Inzwischen hatte sich die visionäre Phantasie des Dominikanernovizen Jetzer¹³ an den Bildern so entzündet, daß die religiöse Erregung die ganze Stadt ergriff und vier Dominikaner in einen Prozeß verwickelt wurden, der sie auf den Scheiterhaufen brachte. Vom volkskundlichen Blickpunkt aus wird hier die Zwiespältigkeit im Legendenglauben der Zeit sichtbar: während der Kreis um den Stifter des Armenseelenaltars in der traditionellen Volksfrömmigkeit verharrte, zeigten weite Kreise der weltoffenen Stadt Bern schon eine kritische Haltung inmitten ihrer Legendengläubigkeit. Das alles kennzeichnet eine Situation des Umbruchs, der schon vor der Reformation einsetzte.

Auch nach der Reformation leben unsere beiden Armenseelenlegenden in breiten Volksschichten fort. Haben sie sich der veränderten Zeit angepaßt? Als Quelle für die Erzählung vom Geistergottesdienst bietet sich uns die Chronik des Wittenberger Magisters Enoch Widmann¹⁴ (gest. 1615), der die

¹² S. Hahnloser a.a.O. S. 44ff.

¹³ Ebd. S. 45.

¹⁴ Chronik der Stadt Hof, hsg. v. Ch. Meyer, Quellen zur Geschichte der Stadt Hof, 1896.

historischen Ereignisse in seiner Vaterstadt Hof bis zum Jahre 1601 aufzueich-
note. Er berichtet von einem Ereignis, das sich anno 1516 auf dem Kirchhof
der Lorenzkirche zugetragen hat:

Als ein andechtige alte fromme matron ihrer gewohnheit nach eins mahls frue morgens
vor tags hinaus gen s. Lorentz in die ongelmess gehen wollen, in moingung, es sei rechte
zeit, und umb mitternacht fur das ober thor kombt, findet sie dasselbe offen und gehet
also hinaus in die kirchen, do sie dann einen alten unbekannton pfaffen die mess vor dem
altar verrichten sihet; vil leut, mehrers teils unbekannte, sitzen hin und wieder in den
stuolen zu beden seiten auch eins teils ohne köpf, und unter denselben etliche, die unlangst
gestorben waren, die sie in ihrem loben wol gekant hatte. Das Weib setzet sich mit grosser
furcht und schrecken in der stuel einen, und weil sie nichts dann verstorbene leut sihet,
bekannte und unbekannte, vermeinet, es weren der verstorbenen seelen, auch nicht weiss,
ob sie wieder aus der kirchen gehet oder drinnen bleiben sollen, weil sie vil zu frue kommen
war, ihr auch haut und haar gen borg gestanden. Da gehet ein aus dem haufen, welche bei
loben (wie sie meinte) ihr gevattorin gewesen und vor dreien wochen gestorben, . . . hin
zu ihr, zupft sie bei der kurssen, bout ihr ein guten morgen und spricht: . . . ich bitt euch
umb gottes und seiner lieben mutter willen, habt eben acht auf mich, wann der priester
wandelt oder consecrirt, so lauft weil ihr laufen könnt und seht euch nur nicht umb, es
kostet euch sonst ewor leben. Darauf sie . . . aus der kirchen geeilet, so sehr sie gekunnt,
und hat hinder ihr ein gewaltig geprasel, als wann die ganze kirch einfiel, gehört, ist ihr
auch alles gespenst aus der kirchen nachgelaufen und hat sie noch auf dem kirchhof
erwischt, ihr auch die kurssen (wie die weiber damals getragen) vom hals gerissen . . . ist
zu haus gangen und am leben unbeschädigt blieben, obwol sie wegen des eingenommenen
schreckens 2 tag zu beth hat liegen müssen . . .

Der Chronist, der uns diese „wunderbarliche, doch wahrhaftige geschicht“
berichtet, stellt die Toten in einen andern Bezug als die mittelalterlichen
Legendenerzähler. Sie lassen nichts mehr von ihrer Zugehörigkeit zur „familia
Dei“ erkennen; ja, die Communio Sanctorum, die in den oben behandelten
Legenden ein freundschaftliches Mit- und Füreinander zwischen Armenseelen
und frommen Menschen ermöglichte, ist hier in direkte Feindschaft umge-
schlagen: die dämonisierten Toten, in den Zustand elementarer Geister
zurückgefallen, stürzen sich als Nachzehrer auf den einsamen Menschen, um ihn
in ihren Kreis zu ziehen. Der mitternächtige Gottesdienst ist zum unbedeutenden
Requisit geworden. Der Hauptakzent der Erzählung liegt auf dem Grausigen,
wobei die numinose Kraft des tremendum längst geschwunden und einem heil-
losen, den Menschen zerstörenden Schrecken gewichen ist. Das widerspricht der
inneren Wesensart der Legende, die auf Erbauung (ad aedificationem) und imita-
tio angelegt war. Das agens der Handlung ist nicht mehr das Geschehen von oben,
die mirabilia Dei. Der Mensch und sein Erlebnis stehen vielmehr im Mittelpunkt;
eine detaillierte Schilderung hält alle Phasen und Nuancen des Erlebens fest.

Der Glaube an die „mirabilia Dei“ hat sich gewandelt in den Glauben an
das „Wunderbarliche“, das in den Nachtseiten der Natur erfahren wird.
Damit sind wir in der Welt der Sago, in der dämonische Kräfte den Ausblick
auf ein metaphysisch geordnetes Weltbild verstellen.

Die Überlieferung von der Waffenhilfe der Toten hält sich noch einige Jahr-
hunderte in der Exempelliteratur; aus dem Speculum Exemplorum von 1480
geht sie 1603 in das erweiterte „Magnum Speculum Exemplorum“¹⁵ des
Jesuiten Johannes Major von Douai über, der der alten Sammlung noch
160 neue Exempla einfügte. Die große Verbreitung des Werkes bezeugen seine
siebzehn Auflagen, die letzte erschien 1718. Daneben muß noch eine andere
uns unbekannt literarische Überlieferung wirksam gewesen sein, die uns in dem
Predigtwerk des Geiler von Kaisersberg begegnet. Der Straßburger
Münsterprediger hielt in der Fastenzeit des Jahres 1508 einen Zyklus von
Predigten, denen er den Titel „Die Emeis“¹⁶ gab. Die uns vorliegende
gedruckte Predigtsammlung, die auf einer Nachschrift des Barfüßers
Johannes Pauli beruht, legt in ihrer verkürzten, zusammengedrängten Form
großen Wert auf die Exempla. Dennoch vermischen wir gerade hier die lebendig-
ausführliche Darstellung durch den großen Prediger. Die Exempla wahren im
Stofflichen die überlieferten Motive, bieten aber wenig für eine sprachliche
Interpretation. Geiler bezieht sich ausdrücklich auf eine schriftliche Quelle:
„als wir lesen von ein ritter . . .“ Er ordnet die Erzählung in sein Predigtthema
„von dem wütischen heer“ ein, das die Herkunft der nächtlich umfahrenden
Geister behandelt. Es können Engel, böse Geister oder Arme Seelen sein, die
den Menschen erscheinen. Der Text des Exempels lautet¹⁷:

. . . so kummet es von den selen in dem fogfeur, die etwan erscheinen in einer sele das sie
hilff bogen von den lebendigen als wir vil exempel des hond (haben) — etwan so er-
scheinen sie zu beschirmen ire diener vor iren feigenden (Feinden) / Als wir lesen von ein
ritter der den selen dient wen er vbor ein kirchoff gieng / so betot er ein pater noster vnd
befall die selen got dem herron. Es sieget sich das seine feigent vff ein mal vff in wartoten
vnd wolten in zetodt hon geschlagen / er wardt gowarnet das er sie flohe / sie ilten im
nach / Es begab sich das er vbor ein kirchoff fliehen müst / da gedacht er an sein gwonheit
ob er das pater noster beten wolt oder nit vnd gedach du wilt ee storben den du deine
gewohnheit vnder wagen lon (lassen) wilt / vnd bottet. Da die feigent vff den kirchoff
trotten wolten. Da sahen sie vil goharnischet laut da ston / da orschrakon sie so vbel das
sie hinweg fluhon also ward der ritter behüt von den selen.

¹⁵ Köln 1611.

¹⁶ Straßburg 1516.

¹⁷ A. a. O. S. 39a.

Die Aufnahme der Erzählung in den Rahmen der Predigt zeigt, daß Prediger und Zuhörer ihr vollen Glauben schenkten, ohne den die Funktion des Exempels nicht möglich ist. Zwar hat Geilers Predigtsammlung die Eigenart, daß der Volksglaube sehr zu Worte kommt, den der Theologe keineswegs immer teilt. Es heißt des öfteren, „also redt der gemein man darvon“; dann aber setzt der Prediger mit einer kritischen Betrachtung ein und versucht zuweilen, die volkstümlichen Glaubensvorstellungen auf natürliche Weise zu erklären (z. B. die nachtfahrenden Weiber S. 37a, oder die Werwölfe S. 41 ff.). Mehr Überzeugungskraft traut der Prediger seinen Exempla zu, die er aus religiösen Quellen schöpft. Sie dienen dazu, eine Glaubenswahrheit zu illustrieren. So leuchten in dem kurzen Exempel zwei Wahrheiten des Armenseelenglaubens auf: da die Verstorbenen für sich nichts mehr wirken können, „sie hilf begeren von den lebendigen“; anderseits kommen die Armen Seelen denen zu Hilfe, die mit Gebet und frommen Werken ihrer gedacht haben. In diesem wechselseitigen Geben und Nehmen wirkt sich die *Communio Sanctorum* aus, die den Legendencharakter unserer Erzählung verbürgt.

Auch in der bildlichen Überlieferung, der vor allem Philipp Maria Halm¹⁸ nachgegangen ist, hält sich unser Motiv im religiösen Bereich der Legende. Schon vor den Bildtafeln des Armenseelenaftars im Berner Münster ist die Darstellung von der Waffenhilfe der Toten an Schweizer Friedhöfen und Beinhäusern anzutreffen¹⁹. Im 16. und 17. Jahrhundert lassen sich Darstellungen an bayerischen Klöstern und Totenkapellen nachweisen. Die großen Altarbilder im Dom zu Kolberg (1492) und in der Marienkirche zu Frankfurt a. O. (um 1520)²⁰ geben einen Hinweis auf die weite Verbreitung der Legende in vor-reformatorischer Zeit. Die detaillierte Ausstattung der Totengerippe mit den handwerklichen Geräten ihres irdischen Berufes, die an den oben genannten Altarbildern auffällt, ist schon im Legendentext des Caesarius von Heisterbach angelegt²¹ („omnes defuncti surrexerunt . . . cum instrumentis suis“). Sie zeigt sich dann in den Schweizer Darstellungen und auch in den bayerischen Votivbildern des 18. Jahrhunderts²², die als letzte Ausläufer des Legendemotivs von der Waffenhilfe der Toten zu werten sind. Hier sind die Armen

¹⁸ Ph. M. Halm, Altbayerische Totendarstellungen, in: Münch. Jahrb. d. bild. Kunst IV, 1909, S. 143 ff.; Ders., Ikonographische Studien zum Armenseelenskultus, ebd. XII, 1921/22, S. 1 ff.; Ders., „Armenseelen“, in: Reallexikon z. dt. Kunstgeschichte, Bd. I, 1937.

¹⁹ H. R. Hahnloser a. a. O. S. 43.

²⁰ Vgl. Hans Buchheit, Beiträge zum Armenseelenskultus, Bayr. Heimatschutz 30, 1934, S. 70f.

²¹ Libri miraculorum, hsg. v. A. Hilka (s. Anm. 5), Bd. III, S. 221.

²² S. Abb. 3: Bayer. Votivbild aus dem 18. Jh. (Bayer. Nat. Mus. München). Desgl. s. Lenz Kriss-Reitenbeck, Das Votivbild, München 1958, S. 150f., Anm. 56.

Seelen auf die Stufe der Heiligen gestellt. Auch sie haben als überirdische Helfer Anspruch auf ein Ex-Voto. Die unserer Legende von Anfang an inwohnende Funktion, auf Gebet und fromme Werke der Gläubigen einzuwirken, hat im Votivbild einen vielsagenden, sinnfälligen Ausdruck gefunden. Dies war nach dem 16. Jahrhundert nur in katholischen Landschaften möglich, die von der Ablehnung des Armenseelenskultes durch die Reformation unberührt geblieben waren.

Was hat der protestantische Volksglaube mit dem Motiv von der Waffenhilfe der Toten angefangen? Die dürftige Überlieferung ist gewiß nicht zufällig. Als Schwundstufe unserer Legende kann die knappe Erzählung angesehen werden, die die Brüder Grimm aus der Otmarischen Sammlung von 1800 in ihre „Deutschen Sagen“ aufgenommen haben. Der Text lautet²³:

Wehrstedt, ein Dorf nahe bei Halberstadt, hat nach der Sage seinen Namen davon erhalten, daß bei einem gefährlichen Überfall fremder Heiden, da die Landesbewohner der Übermacht schon unterlagen, die Toten aus den Gräbern aufstanden, diese Unholde tapfer abwehrten und so ihre Kinder retteten.

Aus unserer Legende ist eine ätiologische Sage geworden, die den Ortsnamen erklärt und auf jeden religiös-überirdischen Bezug verzichtet. An Stelle der *Communio Sanctorum*, die Lebende und Tote im gottgesetzten Ordo verbindet, ist die rein menschliche Bindung von Eltern und Kindern getreten.

Die Erzählung vom Gottesdienst der Toten erscheint in auffallend zahlreichen Beispielen in den Sagensammlungen des 19. und 20. Jahrhunderts²⁴. Das besagt, daß dieser Stoff jahrhundertlang überwiegend in der mündlichen Tradition lebte. So verwundert es nicht, daß die alte Legende in vielen Varianten vorkommt und daß sie mit andern Motiven aus dem Totenglauben zahlreiche Kombinationen eingegangen ist. Alle Erzählungen stimmen jedoch darin überein, daß eine Begegnung mit den Toten beim Gottesdienst gefährlich ist. Selbst in katholischen Landschaften, die viele legendäre Züge unserer Erzählung bewahrt haben²⁵, ist die ursprüngliche Substanz der Legende verlorongegangen. Es bedeutet nur eine äußere Anpassung an das Milieu, wenn in protestantischen Gegenden der messelesende Priester durch einen Prediger ersetzt wird²⁶. In das alte Legendenschema ist im Laufe der Jahrhunderte

²³ Jac. u. Wilh. Grimm, Deutsche Sagen, 4. Aufl., Berlin 1905, Nr. 327.

²⁴ Vgl. Deneke a. a. O.

²⁵ Vgl. Georg Graber, Sagen und Märchen aus Kärnten, Graz 1944, S. 38; ferner: Rich. Beitzl, Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg, 1953, Nr. 333.

²⁶ Vgl. Karl Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, Wien 1879, Nr. 498.

immer mehr der zeitlos-primitive Volksglaube eingedrungen mit den Gestalten des Wiedergängers, der Versäumtes nachholen muß, des Nachzehrers und Vampyrs, der alles Lebendige ins Totenreich hinabzieht. Damit ist die innere Umwandlung der Legende vollzogen; ihre Bedeutung und ihre Funktion haben sich geändert. Man kann eine derart gewandelte Erzählung, die mehr mit einem Grausen als einem numinosen tremendum erlebt wird, nur als Sage bezeichnen.

Zum Abschluß sei hier eine badische Sage (von 1851) angeführt, die als Schwundstufe in der Traditionsreihe der Legende vom Gottesdienst der Toten zu werten ist:

Zwei Rheinwächter sahen einmal die Grüninger Kapelle noch spät nachts hell erleuchtet. Da ließ sich der eine vom andern zu dem einen Fenster hinaufheben und sah hinein; aber sofort verlangte er wieder hinab. Auf die Frage, was er in der Kapelle gesehen habe, antwortete er nur: „Schau selbst!“ — und am dritten Tage war er eine Leiche²⁷.

²⁷ B. Baader, Volkssagen aus dem Lande Baden, Karlsruhe 1851, Bd. II, Nr. 43

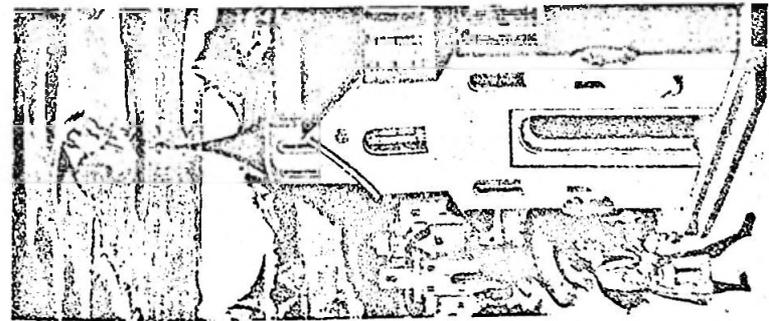


Abb. 1: Der Gottesdienst der Toten Außenseiten der Flügel vom Armenstuhlar des Berner Münsters

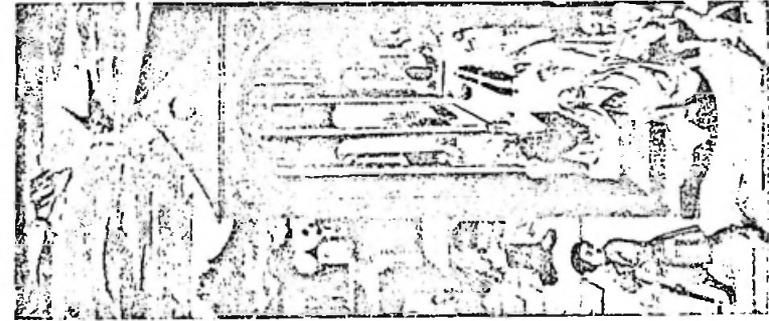


Abb. 2: Die Waffenhilfe der Toten Innenseiten der Flügel vom Armenstuhlar des Berner Münsters



Abb. 2: Die Waffenhilfe der Toten Innenseiten der Flügel vom Armenstuhlar des Berner Münsters



Abb. 2: Die Waffenhilfe der Toten Innenseiten der Flügel vom Armenstuhlar des Berner Münsters

Katholische Horn, ohne Seelen und heilige Tote.

Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 9. Jg. Bonn 1958.