

Kult und Kollektiv. Überlegungen zur Funktion der altsächsischen Allerheiligenpredigt aus Essen

1 Einleitung

Der vermutlich aus dem Essener Frauenstift stammende Codex B 80¹ enthält nach einem Haupttext, dem zweiten Teil der lateinischen ‚Evangelienhomilien‘ Gregors des Großen (Homilie 22 bis 44), die wahrscheinlich im „2. Viertel des 10. Jahrhunderts“² aufgezeichnet wurden, auf den letzten Seiten (fol. 152v bis 153v) drei nachgetragene Texte (vgl. Abb. 1, 2 u. 3). Von diesen sind zwei in der Volkssprache abgefasst, nämlich ein altsächsisches Heberegister (fol. 153v) und eine altsächsische Allerheiligenpredigt (fol. 153r, Schlusszeile: fol. 152v), die im Fokus dieses Beitrags steht.

Das Heberegister (vgl. Abb. 1), das eine „Liste von Naturalienabgaben umliegenden Höfe an das Essener Kanonissenstift bzw. das dortige Brauamt (?)“³ enthält, also eine Art Lieferverzeichnis darstellt, und der geistlich-homiletische Text (vgl. Abb. 2 u. Abb. 3), der als Teilübersetzung einer lateinischen Homilie über den Ursprung des Allerheiligenfestes eine liturgische Praxis vorstellt und an diese aktualisierend anknüpft, weisen in inhaltlicher und formaler Hinsicht kaum Gemeinsamkeiten auf. Zudem gibt es bezüglich ihrer Zuordnung deutliche Differenzen: Das Heberegister hat einen konkreten Bezug zu bzw. „gehört“ nach Essen,⁴ die Allerheiligenpredigt, die „eine freie Wiedergabe des einleitenden Abschnitts der lat. Vorlage“⁵ darstellt,⁶ zeigt keine direkten Anschlüsse an den Essener Kontext, sondern nimmt Bezug auf Ereignisse, die sich Anfang des 7. Jahrhunderts in Rom zugetragen haben. Nicht nur im Hinblick auf die unterschiedlichen Texttypen ‚Register‘ und ‚Predigt‘ stellt sich dementsprechend die Frage, ob die beiden altniederdeutschen Texte etwas miteinander verbindet. Auch hinsichtlich ihrer Aufzeichnung erscheint es fraglich, ob von einem Bezug der Texte zueinander ausgegangen werden kann, der über offensichtliche sprachliche und kodikologische Berührungspunkte hinausreicht, denn die Nachträge, für die eine Entste-

1 Es handelt sich um folgende Handschrift: ULB Düsseldorf, Ms. B 80. Vgl. das Digitalisat unter: <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-235234>.

2 Tiefenbach 2013a, S. 17.

3 Overgaauw / Ott / Karpp 2005, S. 273.

4 Vgl. Tiefenbach 2013b, S. 80.

5 Tiefenbach 2013a, S. 16.

6 Zur lateinischen Vorlage *Legimus in ecclesiasticis historiis* vgl. den Beitrag von Verio Santoro in diesem Band sowie Santoro 1992/1993.

hung zwischen dem Ende des 10. und der Mitte des 11. Jahrhunderts diskutiert wird,⁷ sind wohl mit zeitlichem Abstand zueinander⁸ und evtl. von unterschiedlichen Händen vorgenommen worden.⁹ Aufgrund dieser Ausgangssituation scheint nicht viel dagegenzusprechen, einen kontingenten Überlieferungszusammenhang zwischen den beiden altsächsischen Texten anzunehmen.

Allerdings lassen Indizien darauf schließen, dass ein weitergehender Zusammenhang zwischen den beiden altsächsischen Texten besteht. Vor allem die Daten bzw. terminlichen Angaben aus dem Heberegister (vgl. Abb. 1), das im Folgenden nach der Edition Elis Wadsteins wiedergegeben ist, legen dies nahe:

(fol. 153v, Z. 1) Van uehus ahte ende ahtedeg mudde maltes / ende ahte brod tuena sostra erito uiar mudde / gerston uiar uother thiores holtes. te thrim hoge / tidon ahtetian mudde maltes ende thriuu uother / (Z. 5) holtes. ende uiarhteg bikera. ende usero herino / misso tua crukon. Van ekanscetha similiter. / Van rengerengthorpa similiter. Van hukre / tha similiter ana that holt te then hoge / (Z. 10) tidon. that ne geldet thero ambahto neuue / thar. Van brokhuson. te then hogetidon / nigen mudde maltes ende tuenteg bikera. / ende tua crukon. Van horlon nigen ende / uiftech mudde maltes ende tue uother / (Z. 15) thiores holtes. tue mudde gerston. uiar brot. / en susster erito. tuenteg bikera. endi tua / crukon. nigen mudde maltes te then ho / getidon. Van nianhus similiter. Van / borthbeki similiter. Van drene te usero / (Z. 20) herano misso tian ember honegas. Te pin / coston siuondon haluon ember honegas / endi ahtodoch bikera. endi uiar crukon.¹⁰

(„Vom Viehhof achtundachtzig Scheffel Malz und acht Brote, zwei Sester Erbsen, vier Scheffel Gerste, vier Fuder trockenes Holz, zu den drei Hochfesten achtzehn Scheffel Malz und drei Fuder Holz und vierzig Becher und zum Fest unserer Herren zwei Krüge. Von Eickenscheidt desgleichen. Von Ringeldorf desgleichen. Von Huckarde desgleichen ohne das Holz zu den hohen Festen – das zahlt keines dieser Ämter. Von Brockhausen zu den hohen Festen neun Scheffel Malz und zwanzig Becher und zwei Krüge. Von Hordel neunundfünfzig Scheffel Malz und zwei Fuder trockenes Holz, zwei Scheffel Gerste, vier Brote, ein Sester Erbsen, zwanzig Becher und zwei Krüge, neun Scheffel Malz zu den Hochfesten. Von Nienhausen desgleichen. Von Borbeck desgleichen. Von Drehnhausen zum Fest unserer Herren zehn Eimer Honig, zu Pfingsten sieben halbe Eimer Honig und achtzig Becher, und vier Krüge.“¹¹)

Das Heberegister verzeichnet Abgaben an das Frauenstift, „die von neun umliegenden Höfen, wohl für das Brauamt des Stiftes, abzuführen gewesen sind.“¹² Für den listenförmigen Charakter stellen die neun Ortsbezeichnungen das zentrale Ordnungskriterium dar: Genannt werden Viehhof, Eickenscheidt, Ringeldorf, Huckarde, Brockhau-

⁷ Vgl. Tiefenbach 2013a, S. 17.

⁸ Vgl. Bodarwé 2000a, S. 142 u. 330. Vgl. Seidel 2005, S. 52.

⁹ Vgl. Tiefenbach 2013a, S. 80. Vgl. Overgaauf / Ott / Karpp 2005, S. 269. Anders Bischoff 1971, S. 130, der von einer Hand ausgeht.

¹⁰ Wadstein 1899, S. 21. Anders als bei Wadstein wird hier auf Zeilentreue verzichtet und Schaft-s wird als rundes s realisiert.

¹¹ Die nhd. Übersetzung stammt von der Verfasserin.

¹² Schmidt-Wiegand 1980, Sp. 634.

Van uehus altes ende altesdeg mudde maltes
 ende altes brod tuena sostra eruo uas mudde
 gerston uar uoher thiores holtes. tethrumhoge
 tidon altes tian mudde maltes ende thruu uoher
 holtes. ende uarhteg biketa. ende usero heruo
 misso tua crukon.

Van ekansecha similiter.

Van rengereng thorpa similiter. Van hukre
 cha similiter ana that holt te then hoge
 tidon. that negeldet thero ambalto neuue
 thar. Van brokhuson. tethenhogetidon
 nigen mudde maltes ende tuenteg biketa
 ende tua crukon. Van horlon nigen ende
 uistech mudde maltes ende tue uoher
 thiores holtes. tue mudde gerston. uar brod.
 en suster eruo. tuenteg biketa. endi tua
 crukon. nigen mudde maltes tethenho
 getidon. Van nuan hus similiter. Van
 borthbeki similiter. Van drene te usero
 herano misso tian ember honegal. Tepin
 cofton suondon haluon ember honegal
 endi althodoch biketa. endi uar crukon.

Abb. 1: Essener Hebereger, Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Ms. B 80, fol. 153v (ULB Düsseldorf, <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-235234>).

sen, Hordel, Nienhausen, Borbeck, Drehnhausen bzw. Auf dem Dren.¹³ Auf die Ortsnennungen folgen die entsprechenden Abgaben: Es handelt sich um Malz, Brot, Erbsen, Gerste, Holz und Honig, deren Mengen in verschiedenen Einheiten angegeben werden. Schließlich nennt der Text auch einige Daten im Kirchenjahr, zu denen von den einzelnen Höfen jeweils bestimmte Abgaben fällig wurden oder eben auch gerade nicht. Die Daten beziehen sich auf Festtage: Erwähnt werden verschiedene Lieferungen *te then hogetidon* (Z. 3, 9 f., 11: ‚zu den Hochfesten‘), also zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten. *pin / coston* (Z. 20 f., Pfingsten) findet nochmals spezifisch in Bezug auf die Abgabe von Honig Erwähnung. Zudem wird ein weiterer Termin erwähnt, nämlich *usero herino misso* (Z. 5, Z. 19 f.: ‚Fest unserer Herren‘). Welches Fest mit dieser Angabe genau gemeint ist, ist nicht klar. Erwogen wurde, dass hier wohl an die Essener Patrone Kosmas und Damian bzw. deren Festtag am 27. September zu denken wäre, doch zuletzt hat Stefan Esders im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den Überlieferungs- und Gebrauchskontexten des Heberegisters gezeigt, dass das Datum auf das *festum omnium sanctorum* zu beziehen ist, da zu diesem Fest am 1. November nicht nur Kosmas und Damian verehrt werden konnten, sondern auch die anderen Essener Patrone.¹⁴ Seine Annahme erhärtet er u. a. mit einem Verweis auf eine Urkunde Ottos I. aus dem Jahr 947, da aus dieser hervorgeht, dass das Essener Stift *in honore sancti Salvatoris sanctaeque dei genitricis et venerandorum Cosmae et Damiani martyrum nec non et omnium sanctorum constructi* (‚zu Ehren des heiligen Erlösers, der heiligen Gottesmutter, der ehrwürdigen Märtyrer Kosmas und Damian sowie aller Heiligen errichtet‘) worden sei.¹⁵ Esders kommt dementsprechend zu folgender Überlegung:

Geht man davon aus, dass das im Heberegister eher unspezifisch genannte ‚Fest unserer Herren‘ neben Kosmas und Damian auch die anderen heiligen Patrone des Stiftes mit einschloss, kommt eigentlich nur noch der 1. November als Termin in Frage [...]. In jedem Fall ergibt sich hierüber eine sehr enge Verbindung zum Gegenstand und Argumentationsziel des volkssprachlichen Allerheiligentextes, welcher die Romorientierung des Festes sehr deutlich hervorhebt und die Verpflichtung sämtlicher Christen in den Mittelpunkt rückt, überall in der Welt an diesem Tag in den Kirchen aller Heiligen zu gedenken. Der Heiligenkalender und das Allerheiligenfest insbesondere bilden somit im liturgischen wie im grundherrschaftsorganisatorischen Sinn einen wichtigen Hintergrund zum Verständnis der hier interessierenden volkssprachlichen Texte.¹⁶

Das Allerheiligenfest am 1. November, so lässt sich auf der Grundlage von Esders' Ausführungen annehmen, stiftet als gemeinsamer Anlass eine Verbindung zwischen den beiden altsächsischen Texten in dieser Handschrift. Im Anschluss an diese Annahme

¹³ Vgl. Tiefenbach 2013b, S. 80.

¹⁴ Vgl. Esders 2017; Esders 2020.

¹⁵ Vgl. Esders 2020, S. 397. Vgl. MGH, DD Otto I., Nr. 85, S. 167 (Z. 17–19). Hinweise finden sich auch bei Bodarwé 2000b, S. 358.

¹⁶ Esders 2017, S. 76.

möchte ich im Folgenden einige Überlegungen zum funktionalen Profil der Allerheiligenpredigt vorstellen. Dafür setze ich Überlieferungs- und Textbefunde in Bezug zum historischen Kontext. Entsprechend nehme ich die Verbindung der altsächsischen Texte, insbesondere der Predigt, zum Essener Heiligenkult in den Blick. Denn gerade für diesen homiletischen Text, der ganz konkret Bezug auf eine Heiligenkultpraxis nimmt, lässt sich ein „Zusammenhang mit der kultischen, eng an den liturgischen Kalender gebundenen Verehrung der Heiligen“¹⁷ konstatieren, wie ihn Norbert Kössinger für volkssprachige hagiographische Texte des frühen Mittelalters im Allgemeinen beschrieben hat. Bezogen auf die Glossierung des lateinischen Hauptteils des Codex B 80¹⁸ hat Katrinette Bodarwé von einem „intensiven Bemühen um volkssprachige Vermittlung theologischer Inhalte“¹⁹ gesprochen. Analoges lässt sich, so möchte ich zeigen, auch für die altsächsische Predigt im Hinblick auf die volkssprachige Vermittlung kultischer Inhalte festhalten. Aus der Kotextualität der volkssprachigen Texte lässt sich ableiten, dass Allerheiligen in der Predigt als Essener „Kollektivfest“²⁰ profiliert wird, das zum einen Optionen bereitstellt, mit der Vielzahl Essener Heiliger und den daraus folgenden kultischen Anforderungen umzugehen, und das zum anderen verdeutlicht, wie heilsbringend die Teilhabe an diesem Fest für jeden gläubigen Menschen auch außerhalb der geistlichen Gemeinschaft ist. Damit zeigt sich für das Essener Stift in spezifischer Weise die von Peter Gemeinhardt für das spätantike Christentum beschriebene charakteristische Vorstellung der „raumzeitliche[n] Erstreckung der *communio sanctorum*: Die Gemeinschaft mit *den* Heiligen dehnt sich auch auf die Lebenden aus“²¹.

2 Textanalyse

In der folgenden Analyse orientiere ich mich an der zweiteiligen Struktur der Allerheiligenpredigt (vgl. Abb. 2 u. Abb. 3), die ich ebenfalls nach der Edition Wadsteins wiedergebe:

(fol. 153r, Z. 1) Vui lesed tho sanctus bonifacius pauos an roma uuas. / that he bedi thena kiesur aduocatum. that / he imo an romö en hus gefi. that thia luidi / uuilon pantheon heton. wan thar uuor / (Z. 5) thön alla afgoda inna begangana. So he / it imo tho ieguan hadda. so wieda he it an / uses drohtines era. ende usero fruon sancte / mariun. endi allero cristes martiro. te thiü / also thar er inna begangan vuarth thiü / (Z. 10) menigi thero diuuilo. that thar nu inna began / gan

¹⁷ Kössinger 2015, S. 92 f.

¹⁸ Zur ersten Übersicht über die Glossierung im Codex B 80 vgl. Bergmann / Stricker 2005, S. 321–323 (Nr. 104).

¹⁹ Bodarwé 2013, S. 575.

²⁰ Schneemelcher 1950, Sp. 299.

²¹ Gemeinhardt 2012, S. 409 (Herv. im Orig).

uuertha thiu gehugd allero godes / heligono. He gibod tho that al that folk thes / dages also the kalend nouember anstendit / te kerikön quami. endi also that gödlika / (Z. 15) thianust thar al gedön was. so wither gewarf / manno gewilik fra endi blithi te hus. Endi / thanana so warth gewonohed that man hödigö / achter allero thero waroldi beged thia gehugd / allero godes heligono. te thiu so vuat so vui an / (Z. 20) allemo themo gera uergomelosen that wi it / al hödigö gefullon. endi that vui thur thero / heligono gethingi bekuman te themo ewigon / (fol. 152v, Z. 1) liua. helpandemo usemo drohtine.²²

(„Wir lesen, dass der heilige Bonifacius, als er Papst in Rom war, den Kaiser bat, ihm in Rom ein Gebäude zu überlassen, das die Leute früher Pantheon genannt hatten, denn darin waren alle Abgötter verehrt worden. Als der Kaiser es ihm übereignet hatte, da weihte er es der Verehrung unseres Herrn und unserer Herrin, der Heiligen Maria, und allen Märtyrern Christi, damit da, wo früher die Menge der Teufel verehrt worden war, von nun an das Gedächtnis aller Heiligen Gottes begangen werde. Er ordnete an, dass die gesamte Bevölkerung am ersten November zur Kirche kam; und als der Gottesdienst zu Ende war, ging jedermann froh und hochgestimmt wieder nach Hause. Und von da an wurde es zur Gewohnheit, dass man heute überall auf der Welt das Gedächtnis aller Heiligen Gottes begeht, damit wir all das, was wir im ganzen Jahr verabsäumt haben, am heutigen Tag erfüllen, so dass wir durch die Fürsprache der Heiligen zum ewigen Leben gelangen, wozu uns unser Herr verhelfe.“²³)

Der Text, der fast vollständig auf fol. 153r eingetragen wurde, wobei „die Fortsetzung des unvollständigen letzten Satzes auf der vorausgehenden Seite“²⁴ zu finden ist (vgl. Abb. 3), wird in der Forschung inzwischen nicht mehr als unvollständige Teilwiedergabe bzw. als „Bruchstück einer früher fälschlich Beda zugeschriebenen Homilie in altsächsischer Übersetzung“²⁵ charakterisiert,²⁶ sondern gilt als in sich abgeschlossene textuelle Einheit.²⁷ Er stellt im ersten narrativen Teil (Z. 1–19) die Ätiologie des Allerheiligenfests als in der Vergangenheit liegendes Ereignis dar: Als der Heilige Bonifacius *pauos an roma uuas* (Z. 1: ‚Papst in Rom war‘), sei diesem auf seine Bitte hin das *pantheon* (Z. 4) genannte Gebäude, in dem *alla afgoda* (Z. 5: ‚alle Abgötter‘) verehrt worden waren, vom Kaiser überlassen worden. Bonifacius *wieda [...] it an / uses drohtines era. ende usero fruon sancte / mariun. endi allero cristes martiro* (Z. 6–8: ‚weihte es der Verehrung unseres Herrn und unserer Herrin, der Heiligen Maria, und allen Märtyrern Christi‘), damit dort nicht mehr die Teufel, sondern *nu inna began / gan uuertha thiu gehugd allero godes / heligono* (Z. 10–12: ‚von nun an das Gedächtnis aller Heiligen Gottes begangen werde‘). Danach wird die damit initiierte Kultpraxis dargestellt: Bonifacius habe angeordnet, dass *al that folk thes / dages also the kalend nouember anstendit* (Z. 12 f.: ‚die gesamte Bevölkerung am ersten November‘) zu dieser Kir-

22 Wadstein 1899, S. 18. Anders als bei Wadstein wird hier auf Zeilentreue verzichtet und Schaft-s wird als rundes s realisiert.

23 Die nhd. Übersetzung stammt von der Verfasserin.

24 Tiefenbach 2013a, S. 17.

25 Bischoff 1971, S. 130.

26 Die falsche Zuschreibung der Vorlage findet sich etwa noch im Verfasserlexikon-Artikel von Sanders 1978.

27 Vgl. Hofstra 1999, S. 106; Müller 2009, S. 310.

153r
Vun leſed tho ſc̄ſ bonifaciuſ pauſ auroma uuaf.
 that he bedithena kiefur aduocatiū. that
 he imo an romē en huſ geſt. that thia luidi
 uuilon pantheon heton. wan thar uuor
 thdn alla af goda inna begangana. So he
 it imo tho iegruan hadda. ſo wieda he it an
 uſel drohtneſ era ende uſero friuan ſc̄ſ
 mariun. endi allero criſtel martiro. te thiū
 alſo thar er inna begangan vuarth thiū
 mengi thero diuulo. that thar nu inna bega
 gan uuer tha thiū ge hugd allero godes
 heligono. He gi bod tho that al that folk theſ
 daſeſ alſo the Kalend nouem ber anſtendit
 te kerikōn quami. endi alſo that gödlika
 thianuſt thar al ge ddn vvaſ. ſo writher gewiſſ
 manno gewilik fra endi blrthi te huſ. Endi
 thanana ſo vvarth gewonohed that man hddigd
 ahter allero thero waroldi beged thiū ge hugd
 allero godes heligono. te thiū ſo vvat ſo vii an
 allemo themo gera uer gome loſon that wi it
 al hddigd ge fullon. endi that vii thiur thero
 heligono gethingi bekuman te themo ewigon ^{fr}

Abb. 2: Essener Allerheiligenpredigt, Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Ms. B 80, fol. 153r (ULB Düsseldorf, <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-235234>).

participari quod habent. Pensate quod ore
magistri gentium dicitur: In hoc tēpore ur̄a
habundantia illorū inopiā suppleat. ut &
illorum habundantia ur̄e inopiē sit supple-
mentum; Pensate quod ipsa per se ueritas
dicit: Quam diu fecistis uni de his fratribus
meis minimis: mihi fecistis. Ad retribuendū
ergo pigri cur estis. quando hoc quod
iacenti in terra pos^{it}is. sedenti in celo da-
tis; Sed hec omnipotens dī qui per me in
ur̄is auribus loquitur. per se in ur̄is menta-
bus loquitur. qui uiuit & regnat in uni-
tate sp̄s sc̄i dī per omnia sēta sēto rū AMEN.
De p̄dio eius p̄p̄e. Greia. x. fiet.

De nouo p̄dio. An fīclō an roh burson.
An tadthorpa. An hamuinkile xxx denario.
An lindenun. An fīclō. An berg haleherun. iii.
fiet. & sex den. An hupelesuink. An fīclō & iii den.
An brehton xxx den. An driuere. unū fiet. An
ueteringe. An fīclō. An hancuier. iii. fiet. & vi. den.
An yunnine thorpa. iii. fiet. An rinherre. iii. fiet.
An bekehem. ii. An huncesberga. v. fiet. An ftengraun.
iiii. fiet. An hancuier.
Lina helpandemo usemo drohtine.

Abb. 3: Essener Allerheiligenpredigt (nachgetragene Schlusszeile), Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, Ms. B 80, fol. 152v (ULB Düsseldorf, <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-235234>).

che kommen solle. Nach dem *göðlika / thianust* (Z. 14 f.: ‚Gottesdienst‘) gingen dann alle wieder *fra endi blithi te hus* (Z. 16: ‚fröhlich und hochgestimmt nach Hause‘). Daraus entwickelte sich eine kultpraktische *gewonohed* (Z. 17: ‚Gewohnheit‘), die auch heute noch bestehe: Überall auf der Welt gedenke man in dieser Weise *allero godes heligono* (Z. 19: ‚allen Heiligen Gottes‘), also indem man am 1. November in die Kirche gehe und das Allerheiligenfest feiere.

Mit dem Übergang ins Präsens endet der narrative Teil des Textes, der verdeutlicht, wie das christliche Allerheiligenfest entstanden ist: Das römische Pantheon wurde von Bonifatius IV. Anfang des 7. Jahrhunderts dazu in seiner religiösen Funktion transformiert. Statt der heidnischen Götter sollten dort Christus, Maria und alle christlichen Märtyrer verehrt werden. Doch auch wenn die Umwidmung des Tempels mit einem grundsätzlichen Wandel von einer polytheistischen zu einer monotheistischen Religion verbunden war und die ‚Abgötter‘ durch die christlichen Heiligen substituiert wurden, blieb ein Aspekt gleich: Die Kultpraxis im Pantheon war weiterhin auf ein personales Kollektiv ausgerichtet. Bei der Einführung des christlichen „Kollektiv-fests“²⁸ Allerheiligen nutzte der Papst das bewährte Prinzip einer kollektiven Verehrungspraxis. Dabei setzte Bonifacius IV. in Rom um, was Gregor der Große bereits zur Missionierung Englands empfohlen hatte: Man sollte dort die bestehenden Heiligtümer und Tempel in Kirchen umwandeln, um dadurch die Christianisierung der Bevölkerung zu unterstützen.²⁹ Mit der Transformation des Pantheons zur Kirche aller Heiligen wurde – das macht der Text deutlich – nicht nur ein Ort für die Verehrung der Vielzahl der frühchristlichen Märtyrer gefunden,³⁰ sondern auch die Grundlage für eine kultische *gewonohed* (Z. 17) etabliert, welche die Verehrung der Heiligen prospektiv sicherte. Zudem war dieses Prinzip erweiterbar und anschlussfähig: So wurde im 8. Jahrhundert das Fest auf den 1. November gelegt,³¹ auf andere Heiligtypen ausgedehnt und fiel – nachdem sich Allerheiligen im 9. Jahrhundert im gesamten fränkischen Reich etabliert hatte –³² spätestens im 10. Jahrhundert im Essener Frauenstift auf fruchtbaren Boden. Dazu könnte beigetragen haben, dass man in Essen einen Umgang mit einer Vielzahl heiliger Personen etablieren musste. Hedwig Röckelein hat gezeigt, dass beispielsweise unter der Äbtissin Mathilde II. (973–1011), unter der eventuell auch das Heberegister in den Codex eingetragen wurde,³³ um die Jahrtausend-

28 Vgl. oben Anm. 20.

29 Vgl. Wallraff 2004, S. 139.

30 Die Menge der Heiligen wird darin ersichtlich, dass ihre Gebeine zu diesem Zweck auf 28 Karren aus den Katakomben ins ehemalige Pantheon gebracht worden sein sollen. So will es jedenfalls eine erste im 16. Jahrhundert auch textuell greifbare Version, die immerhin dazu führte, dass die 28 Wagenladungen in die Reliquienlisten aufgenommen wurden (vgl. Wallraff 2004, S. 141).

31 Vgl. Tiefenbach 2013a, S. 17.

32 Vgl. Esders 2020, S. 398; Seidel 2005, S. 56.

33 Vgl. Bodarwé 2000a, S. 198.

wende verschiedenste Reliquien ins Stift kamen.³⁴ Passenderweise besaß man in Essen bereits im 10. Jahrhundert auch verschiedene Legendenhandschriften: Man weiß, dass Legendensammlungen vorhanden waren und es z. B. die Viten von Blasius und Vitus, Walburga, Pinnosa und Kosmas und Damian gegeben haben muss. Obwohl sich leider keine dieser Legenden erhalten hat,³⁵ lässt sich u. a. aus liturgischen Verzeichnissen sowie aus Essener Heiligendarstellungen schließen,³⁶ dass in dem Stift eine Vielzahl von Heiligen eine Rolle spielte. Dies bedeutete allerdings auch, dass deren Verehrung irgendwie organisiert werden musste. Die Organisation des Heiligenkults war keineswegs statisch, denn der Heiligenkult in Essen war, so erläutert Röckelein, bestimmten ‚Moden‘ unterworfen.³⁷ Die Gründungspatrone Kosmas und Damian avancierten beispielsweise wohl erst mit dem 11. Jahrhundert zu regelrechten Stars des Essener Heiligenkollektivs:

In den Essener Sakramentaren und Kalendaren des 9. und 10. Jahrhunderts wird den Ärzteheiligen noch kein herausgehobener Kultus zuteil. Die Festeinträge zu Cosmas und Damian am 27. September sind in den Handschriften Düsseldorf D 1 – D 3 nicht herausgehoben: Es fehlt der Zusatz *celebrandum*, eine Vigil- oder Oktavfeier ist nicht vorgesehen, der Meßtext nimmt keinen Bezug auf das Heiligenfest.³⁸

Auch Bodarwé betont mit Blick auf die entsprechenden Essener Verzeichnisse, dass die Intensität der Heiligenverehrung historisch variabel war bzw. bestimmte Heilige zu bestimmten Zeiten für das Essener Stift eine größere kultische Bedeutung besaßen als andere.³⁹ Mit Blick auf Allerheiligen ist dieser Beobachtung zuzustimmen. In den entsprechenden liturgischen Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrhundert wird das Allerheiligenfest erwähnt,⁴⁰ wobei sich jedoch Unterschiede feststellen lassen: Wäh-

³⁴ Vgl. Röckelein 2000, S. 88.

³⁵ Vgl. Bodarwé 2004, S. 106.

³⁶ Zeichnungen lassen erahnen (vgl. Bodarwé 2000a, S. 105), dass gerade die Prachthandschrift, welche die Pinnosa- und Kosmas-und-Damian-Legenden enthielt, in buchgestalterischer Hinsicht Ähnlichkeiten mit dem Prachteinband des Essener Theophanu-Evangeliars aus der Mitte des 11. Jahrhunderts aufwies (vgl. den Katalogeintrag von Hermann 2011: urn:nbn:de:0238-di081d007k000200). Darauf findet sich ein Goldrahmen, der eine Elfenbeintafel mit den Szenen Christi Geburt, Kreuzigung und Himmelfahrt umgibt. Auf diesem sind verschiedene Heilige dargestellt, von denen es in Essen Reliquien gab: Die männlichen Heiligenpaare Petrus und Paulus sowie Kosmas und Damian stehen einander links und rechts unterhalb des oben abgebildeten Weltenherrschers gegenüber, am unteren Rand sieht man die Darbringung des Evangeliars durch die Äbtissin Theophanu an die Gottesmutter. Links und rechts davon stehen die Essener Heiligen Pinnosa und Walburga.

³⁷ Vgl. Röckelein 2000, S. 87.

³⁸ Röckelein 2000, S. 93.

³⁹ Vgl. Bodarwé 2000b, S. 357.

⁴⁰ Vgl. die in folgenden Handschriften erfolgten Nennungen des Allerheiligenfests: ULB Düsseldorf, Ms. D 1: fol. 222r: *Omnium Sanctorum* (vgl. <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ms/content/pageview/3665442>); ULB Düsseldorf, Ms. D 2: fol. 16r: *Vigil zu Omnium sanctorum* (vgl. <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ms/content/pageview/3665442>).

rend im Essener Kalendar der Handschrift D 1 vom Ende des 9. Jahrhunderts keine besondere Heraushebung mit der Nennung des Fests verbunden ist, wird im Kalendar der Handschrift D 2 aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts Allerheiligen als Hochfest verzeichnet, dem am 31. Oktober eine Vigil vorausgeht. Der liturgische Status des Fests in Essen dürfte sich also in den Jahrzehnten, die zwischen der Entstehung beider Kalendarien liegen, verändert haben. Es stellt sich die Frage, wie genau die Allerheiligenpredigt sich in diesem Horizont verorten lässt. Wegen der nicht ganz klaren Datierung des altsächsischen Texts wie auch der Kalendarien lässt sich allerdings nicht sagen, ob die Predigt bereits auf die Aufwertung des Fests zum Hochfest reagiert oder dieser vorausgeht. Beides erscheint plausibel: Der Text könnte durchaus im Sinne eines Appells interpretiert werden, der kultischen *gewonohed* in Essen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Denkbar ist auch, die Predigt als Reaktion auf das bereits in Essen etablierte Hochfest Allerheiligen zu verstehen. Dann lässt sie sich als eine Art Selbstvergewisserung interpretieren, mit der das Stift verdeutlicht, dass es an eine päpstlich autorisierte kultische Tradition anschließt.

Das Allerheiligenfest stellte jedenfalls für eine ‚Gemengelage‘, in der kultische Interessen und liturgische Vorgaben auseinandertreten konnten, praktikable Verehrungsoptionen bereit: So profiliert die Allerheiligenpredigt mittels der Darstellung der historischen Ereignisse ein Fest, dessen Ausrichtung im Hinblick auf die Verehrung heiliger Personen besonderen Charakter hat, weil kein heiliges Individuum im Mittelpunkt steht, sondern alle Mitglieder der *communio sanctorum* berücksichtigt werden. Mit den Reliquien der Heiligen „wird die eschatologische *communio sanctorum* sichtbar und erfahrbar“⁴¹, mit dem Allerheiligenfest wird sie zudem selbst zum Gegenstand der Verehrung. Es weicht von der üblichen liturgischen Frequenz des Heiligenkalenders ab und bietet, statt der oftmals individuell ausgerichteten Feste, die heilige Personen einzeln oder – wie etwa im Fall des Geschwisterpaares Kosmas und Damian – in kleinen Gruppen berücksichtigen, einen kollektiv ausgerichteten Kult, durch den innerhalb der liturgischen Ordnung eine Pluralisierung ermöglicht wird,⁴² die ein integratives Angebot für verschiedene kultische Interessen unterbreitet: Die Begründung des Kults in Rom, welche die Zelebranten *fra endi blithi* gemacht haben soll, entwirft ein verheißungsvolles Modell, an das anzuschließen es dem Essener Stift etwa ermöglichte, die Heiligen zu verehren, denen der Zusatz *celebrandum* in den Sakramentaren fehlte.⁴³

dorf.de/man/content/pageview/4587699), fol. 17v: Sollemnitas Omnium sanctorum (<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/man/content/pageview/4587700>); ULB Düsseldorf, Ms. D 3: fol. 3v: Festivitas Omnium sanctorum (<http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ms/content/pageview/3822308>).

⁴¹ Gemeinhardt 2012, S. 409.

⁴² Zur Pluralisierung von Heiligkeitsmodellen und -konzepten im Hinblick auf legendarisches Erzählen vgl. Weithrecht et. al. 2019.

⁴³ Vgl. Röckelein 2000, S. 93.

Das Allerheiligenfest bot dem Essener Stift wohl auch eine Möglichkeit, denjenigen Heiligen Aufmerksamkeit zu schenken, die über das Kirchenjahr hinweg eventuell nicht ausreichend zelebriert worden waren. Die Option, mögliche kultische Nachlässigkeiten oder Versäumnisse, die sich über das Jahr ergeben haben konnten, auszugleichen, wird im extranarrativen Teil der Predigt (Z. 19–23) explizit benannt. Im deutlich homiletischen Modus, der an der kollektiven Anredeform zu erkennen ist, den Pronomina *vui/wi* (Z. 1, 19–21: ‚wir‘), werden vor allem zwei Funktionen des Allerheiligenfests thematisiert, nämlich der Ausgleich kultischer Versäumnisse sowie die Fürsprache der Heiligen: Die Verehrung aller Heiligen Gottes am 1. November habe den Sinn, *te thiū so vuat so vui an / allemo themo gera uergomelōson that wi it / al hōdigō gefullon* (Z. 19–21: ‚damit wir all das, was wir im ganzen Jahr verabsäumt haben, am heutigen Tag erfüllen‘), was dazu führen solle, *that vui thur thero / heligono gethingi bekuman te themo ewigon / liua* (Z. 21–23: ‚dass wir durch die Fürsprache der Heiligen zum ewigen Leben gelangen‘). An welche Art von Versäumnissen hier zu denken ist, wird im Text nicht spezifiziert. Ein Blick in die weitere Entwicklung des Allerheiligenkults zeigt, dass hinsichtlich dieses Aspekts offensichtlich Klärungsbedarf bestand. So verzeichnet die *Legenda aurea*, die Allerheiligen umfangreich berücksichtigt (und dabei auf die lateinische Vorlage der altsächsischen Predigt verweist), vier Gründe für das Fest, wobei gleich zwei sich auf Nachlässigkeiten bzw. Versäumnisse beziehen:

Primo [...] *propter cuiusdam templi dedicationem* (‚Erstens wegen der Weihe eines Tempels‘).
Secundo [...] *propter omissorum suppletionem* (‚Zweitens zum Nachholen des Versäumten‘).
Tertio [...] *propter negligentiarum expiationem* (‚Drittens zur Sühnung von Nachlässigkeiten‘).
Quarto [...] *propter faciliorem orationum nostratum impetrationem* (‚Viertens zur leichteren Erhöhung unserer Bitten‘).⁴⁴

Auffällig sind die inhaltlichen Parallelen zur altsächsischen Predigt, die im ersten Teil die Weihe des Pantheons (1.), im zweiten Teil die Möglichkeit, Versäumnisse bzw. Nachlässigkeiten auszugleichen (2. u. 3.), sowie schließlich den Aspekt der Fürsprache (4.) thematisiert. Jacobus de Voragine führt dabei – anders als der altsächsische Text – aus, was er unter Versäumnissen und Nachlässigkeiten versteht: Es gehe zum einen um Heilige, die übergangen worden seien, deren Gedächtnis man also nicht gefeiert habe (vgl. 2.), weil es einfach zu viele heilige Personen gebe, die Zeit zu kurz bemessen sei oder aber aufgrund grundsätzlicher menschlicher Unzulänglichkeiten. Zum anderen bezieht Jacobus sich auf die Heiligenfeste, die man begangen, aber zu nachlässig abgehalten habe (vgl. 3.). Während Jacobus also erläutert, welche kultischen Mängel durch Allerheiligen beseitigt und nachgeholt werden könnten, fehlt eine solche Konkretisierung in der Allerheiligenpredigt. Vielleicht lässt sich darin eine Textstrategie sehen, denn durch die relativ allgemeine Formulierung können ganz verschiedene

⁴⁴ Vgl. Häuptli 2014, S. 2082–2104.

glaubensbezogene Versäumnisse und Nachlässigkeiten angesprochen sein, sodass das Allerheiligenfest regelrecht als ‚Paketlösung‘ für unterschiedliche kultbezogene Versäumnisse erscheint. Mit Blick auf die Nachbarschaft der Allerheiligenpredigt zum Heberegister lässt sich verdeutlichen, dass diese ‚Paketlösung‘ nicht nur für Angehörige einer geistlichen Gemeinschaft von Interesse gewesen sein dürfte. Von der Forschung wurde bereits beschrieben, dass das Heberegister als Gebrauchstext im direkten oder indirekten administrativen Zusammenhang der grundherrschaftlichen Organisation zu sehen sei. Die Verwaltung des Stifts erforderte es nicht nur, einen Überblick über die Abgaben zu haben, die häufig zu bestimmten Heiligenfesten zu entrichten waren, sondern auch mit den Abgabestellen in Kontakt zu treten.⁴⁵ Esders geht von einer regelmäßigen „Kommunikationssituation an bestimmten Festtagen oder in deren unmittelbarem Vorfeld“⁴⁶ aus, bei der „für ein und dieselbe Person eine Rechtfertigung dieses Festes in der Volkssprache zu geben war und zugleich genaue Information über die Lieferpflichten der Essener Haupthöfe parat zu haben sinnvoll erschien“⁴⁷. Vor dem Hintergrund von Bodarwés Feststellung, dass die volkssprachigen Schriftzeugnisse aus Essen „einer Durchdringung der sächsischen Sprachkultur mit christlichen Inhalten gedient haben“⁴⁸, erscheint es naheliegend, dass der administrativ ausgerichtete Kontakt zu den Höfen auch für die Vermittlung von Kult- bzw. Verehrungspraktiken genutzt wurde. Wenn man davon ausgeht, dass die altsächsische Predigt in diesem Sinne gebraucht wurde, stellt sich allerdings die Frage, auf welche Weise genau darin die Glaubensinhalte kommuniziert werden. Esders nimmt an, dass der Text das „Allerheiligenfest und den damit verbundenen Kirchgang vor einer Gruppe von Laien [...] rechtfertigen“⁴⁹ sollte bzw. er „sich allein auf die historische Rechtfertigung des Allerheiligenfestes“⁵⁰ beschränke. Dementsprechend versteht Esders den Text nicht als Predigt. Allerdings lässt dieser durchaus homiletische Merkmale erkennen. Dazu gehört die spezifische Anredeform, die schon in der Eingangsformel (vgl. Z. 1) greifbar ist und dann, nach dem narrativen Teil, im zweiten Teil des Textes wieder in den Vordergrund (vgl. Z. 19–21) tritt. Der Allerheiligentext ist zudem funktional auf die Aktualisierung⁵¹ der in der Vergangenheit etablierten Allerheiligenkultpraxis ausgerichtet, über die das Fest in Essen eventuell innerhalb des Stifts beworben, aber wohl auch außerhalb der Klostermauern institutionalisiert werden sollte. Dass Allerheiligen nicht nur als Kollektivfest für die *communio sanctorum*, sondern auch als Fest für das Kollektiv der Gläubigen zu verstehen ist, stellt der Text bereits vorher heraus: Schon in Rom war schließlich die gesamte Bevölkerung zum Fest zusammengekom-

45 Vgl. Esders 2017, S. 72.

46 Esders 2017, S. 84.

47 Esders 2017, S. 83 f.

48 Bodarwé 2000a, S. 333.

49 Esders 2017, S. 79.

50 Esders 2017, S. 78.

51 Vgl. Hasebrink / Schiewer, S. 151.

men und danach hochgestimmt wieder heimgekehrt. Die besondere Festfreude wird erklärt: Der in der *Legenda aurea* an vierter Stelle genannte Grund (4.) für das Begehen des Allerheiligenfests findet auch schon in der altsächsischen Predigt Erwähnung. Der Kult soll zur Aktivierung der Heiligen als Instanzen der Fürsprache beitragen. Durch das Allerheiligenfest entsteht, so wird hier nahegelegt, eine Verbindung zwischen dem Kollektiv der Gläubigen und dem Kollektiv der Heiligen, aus der sich interzessorische Leistungen begründen. Wer die Fürsprache der Heiligen will, so lässt sich die Predigt verstehen, kann seine Chancen darauf durch eine Beteiligung am Allerheiligenfest erhöhen, denn das Fest zu feiern, stellt eine aussichtsreiche Form der Partizipation am christlichen Heiligenkult dar: Es kann den beteiligten Gläubigen die Fürsprache einer ganzen Schar von heiligen Personen sichern und stellt dadurch die Teilhabe an der Heilsgemeinschaft nach dem Tod in Aussicht. Durch diese predigttypische appellative und persuasive⁵² Verheißungsrhetorik wird im zweiten Teil des Textes für das Allerheiligenfest geworben.

Auch der Haupttext des Codex B 80 scheint eine Zuordnung des Allerheiligentextes zum Texttyp der Predigt nahezulegen: Die hier überlieferte zweite Hälfte der ‚Evangelienhomilien‘ Gregors des Großen⁵³ sind von Gregor selbst vor einem sehr disparaten römischen Publikum vorgetragen worden, das keineswegs nur aus gebildeten oder gar theologisch versierten Zuhörern bestand. Natürlich finden sich grundsätzliche Unterschiede zwischen den Gregor-Homilien und der altsächsischen Allerheiligenpredigt, dennoch lässt sich – gerade aufgrund der Glossierung der ‚Evangelienhomilien‘, die für eine Auseinandersetzung mit diesen spricht – annehmen, dass Gregors Predigtverständnis eine Art modellbildenden Charakter für das Essener Stift gehabt hat, das mit der volkssprachigen Allerheiligenpredigt auch Menschen außerhalb der klösterlichen Gemeinschaft das Allerheiligenfest nahebringen wollte. Dazu eignete sich die Predigt als wichtiges „Medium autorisierter religiöser Kommunikation“⁵⁴ in besonderer Weise. Ähnlich wie die Gregor-Homilien, die das Publikum dazu bewegen sollten, die „Lebenspraxis aus eigener Überzeugung mit dem Glauben in Übereinstimmung zu bringen“⁵⁵, setzt auch die altsächsische Predigt zur Kultwerbung auf Überzeugungsstrategien, die gerade keinen autoritären Gestus verwenden und auch nicht nur eine historische Kultpraxis rechtfertigen, sondern zum Anschluss an eine kulturelle *gewonohed* im Hier und Jetzt anregen, also für den Kult werben. Dieser Anschluss wird vor allem im zweiten Teil des Textes, der auf die Gegenwart ausgerichtet ist, als Verheißung ausgestaltet: Weil Allerheiligen nach Auskunft der Predigt *hōdigō* (Z. 17, 21: ‚heute‘) stattfindet, wird dem Publikum eine ganz konkrete Möglichkeit in Aussicht gestellt, Wiedergutmachung für liturgische Versäumnisse zu leisten und sich die Fürsprache der Heiligen und damit die Aussicht auf das ewige Leben zu sichern.

⁵² Vgl. Hasebrink / Schiewer, S. 151 u. 155.

⁵³ Zur Bedeutung Gregors für das Essener Stift vgl. Bodarwé 2000a, S. 343.

⁵⁴ Hasebrink / Schiewer, S. 151.

⁵⁵ Fiedrowicz 1997/1998, Bd. 1, S. 33.

3 Fazit

Das altsächsische Heberegister und die altsächsische Allerheiligenpredigt aus dem Essener Codex B 80 haben kaum inhaltliche oder formale Gemeinsamkeiten. Allerdings lässt sich festhalten, dass es sich um zwei Texte handelt, die aufgrund ihres Charakters auf Vollzüge ausgerichtet bzw. in Vollzüge eingebunden sind. Auch wenn dabei jeweils unterschiedliche Vollzugssysteme in Anschlag zu bringen sind – in einem Fall grundherrschaftlich-administrative, im anderen religiös-kultische –, so stehen diese durch einen Anlass, nämlich das Allerheiligenfest, in Verbindung zueinander. Der am Heiligenkalender, der als organisatorisches Grundgerüst für verschiedene Aktivitäten des Klosters diente, ausgerichtete Termin ist für beide Vollzugssysteme wichtig. So wird der 1. November als Abgaben- oder Liefertermin wahrscheinlich Anlass für Kontakt zwischen Mitgliedern des Stifts und Laien gewesen sein. Dieser Kontakt wiederum ist vermutlich genutzt worden, um mittels der Allerheiligenpredigt für das Allerheiligenfest auch außerhalb der klösterlichen Gemeinschaft zu werben.

Mit Blick auf die Kontextualität der altsächsischen Predigt und des altsächsischen Registers im Codex B 80 scheint dabei relevant, dass die Gläubigen dem Kloster in einer doppelten Weise verpflichtet sind. Um die Partizipation am Allerheiligenfest anzuregen, bedient sich die Predigt einer „*language of debt: if one did not fulfil their obligations completely in the course of the preceding year, they should now finally fulfil them on All Saints' Day, as it is the saints who can intervene on their behalf to secure eternal life*“⁵⁶. Im Rahmen der Anlieferung von Abgaben in Form von Naturalien für die Brauerei des Stifts wird durch die Predigt also verdeutlicht, dass auch geistliche Abgaben zu leisten sind. Dabei wird für die Begleichung der kultischen Schulden aber ein Lohn in Aussicht gestellt, denn Allerheiligen wird im homiletischen Modus als eine im Hinblick auf die Heilsvorsorge verheißungsvolle kultische Praxis für das Kollektiv der Gläubigen entworfen, weil es die Fürsprache aller Heiligen verspricht, die zum ewigen Leben führen kann. Diese Verheißungslogik lässt sich eventuell auch als geistliche Vergütung für die zu leistenden Warenlieferungen verstehen. Diese wurden kurz vor dem bzw. zum 1. November (und zu anderen Festtagen) in Essen nicht nur einem Grundherrschaftsbesitzer geliefert, sondern einer religiösen Vermittlungsinstanz. Dabei spielte das Stift als Reliquienstätte, die mit den am Festtag Allerheiligen gefeierten heiligen Patronen in besonderer Weise verbunden war, eine wichtige Rolle. Das Stift konnte sich über die Allerheiligenpredigt als kultisch-administrativer ‚Dienstleister‘ präsentieren, bei dem die Lieferanten im Tausch gegen ihre Waren die Möglichkeit zur Partizipation an einem Heiligenkult erhielten, der nicht nur retrospektiv die Begleichung der kultischen Schulden eines Jahres in Aussicht stellte, sondern – vermittelt über die Fürsprache aller Heiligen – auch prospektiv das ewige Leben. Das „intensive Bemühen

⁵⁶ Esders 2020, S. 390.

um volkssprachige Vermittlung theologischer Inhalte⁵⁷ lässt sich mit Blick auf das funktionale Profil der Allerheiligenpredigt entsprechend als Kultwerbung beschreiben, die mit einer heilsökonomischen Aufwertung der grundherrschaftlich ausgerichteten ökonomischen Prozesse verbunden ist.

Literaturverzeichnis

Handschriften

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. B 80: *Homiliae in evangelia*, wahrscheinlich Frauenstift Essen, 2. Viertel 10. Jh.; Digitalisat: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/man/content/pageview/5588451>, besucht am 08.06.2024.

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. D 1: *Sakramentar*, Belgien (?) / Essen, um 870; Digitalisat: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ms/content/pageview/3664970>, besucht am 08.06.2024.

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. D 2: *Liturgische Sammelhandschrift*, Essen, 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts; Digitalisat: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/man/content/pageview/4587667>, besucht am 08.06.2024.

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. D 3: *Missale*, Essen, 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts; Digitalisat: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ms/content/pageview/3822301>, besucht am 08.06.2024.

Quellen und Editionen

Fiedrowicz, Michael (Hrsg.) 1997/1998: *Gregor der Große: Homiliae in Evangelia – Evangelienhomilien*. 2 Bde. Freiburg im Breisgau (Fontes Christiani 28).

Häuptli, Bruno (Hrsg.) 2014: *Jacobus de Voragine / Jacopo da Verrazze: Legenda aurea – Goldene Legende*. 2. Bde. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar. Freiburg im Breisgau (Fontes Christiani Sonderband).

MGH DD Otto I., Nr. 85 = Sickel, Theodor (Hrsg.) 1879–1884: *Monumenta Germaniae Historica Diplomata regum et imperatorum Germaniae. Bd. 1. Die Urkunden Konrad I., Heinrich I., und Otto I.* Hannover, S. 116–168.

Wadstein, Elis (Hrsg.) 1899: *Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler. Mit Anmerkungen und Glossar*. Norden / Leipzig (Niederdeutsche Denkmäler 6).

Forschungsliteratur

Bergmann, Rolf / Stricker, Stefanie 2005: *Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften*. Bd. 1. Berlin / New York.

⁵⁷ Bodarwé 2013, S. 575.

- Bischoff, Bernhard 1971: Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit. In: *Frühmittelalterliche Studien* 5, S. 101–134.
- Bodarwé, Katrinette 2000a: Sanctimonialia litteratae. Schriftlichkeit und Bildung im ottonischen Essen. In: Berghaus, Günter / Thomas Schilp / Michael Schlagheck (Hrsg.): *Herrschaft, Bildung und Gebet. Gründung und Anfänge des Frauenstifts Essen*. Essen, S. 101–117.
- Bodarwé, Katrinette 2000b: Roman Martyrs and their Veneration in Ottonian Saxony. The Case of the Sanctimonialia of Essen. In: *Early Medieval Europe* 9, S. 345–365.
- Bodarwé, Katrinette 2004: *Sanctimonialia litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg*. Münster (Quellen und Studien. Veröffentlichungen des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 10).
- Bodarwé, Katrinette 2013: Werden und Essen. In: Schubert, Martin (Hrsg.): *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*. Berlin / Boston, S. 549–578.
- Esders, Stefan 2017: ‚Te usero herano misso‘. Überlieferungs- und Gebrauchskontext des Essener altsächsischen Heberegers aus dem 10. Jahrhundert. In: *Frühmittelalterliche Studien* 51, S. 57–86.
- Esders, Stefan 2020: Vernacular Writing in Early Medieval Manorial Administration. Two 10th-century documents from Werden and Essen. In: Gallagher, Robert / Roberts, Edward / Tinti, Francesca (Hrsg.): *The Languages of Early Medieval Charters. Latin, Germanic Vernaculars and the Written Word*. Leiden (Brill's series on the early Middle Ages 27), S. 378–411.
- Gemeinhardt, Peter 2012: Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen. In: Gemeinhardt, Peter / Heyden, Katharina (Hrsg.): *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*. Berlin / Boston (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61), S. 385–414.
- Hasebrink, Burkhard / Schiewer, Hans-Jochen 2003: Predigt. In: Fricke, Harald et. al. (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 3. Berlin / New York, S. 151–156.
- Hermann, Sonja 2011: Domschatzkammer (DI 81, Stadt Essen, Nr. 20). In: www.inschriften.net (urn:nbn:de:0238-di081d007k0002002), besucht am 08.06.2024.
- Hoftstra, Tette 1999: ‚Vui lesed‘. Zur volkssprachlichen Allerheiligenhomilie. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 52 [= Quak, Arend (Hrsg.): *Speculum Saxonum. Studien zu den kleineren altsächsischen Sprachdenkmälern*], S. 105–115.
- Kössinger, Norbert 2015: Deutschsprachige Legenden und Liturgie. Beobachtungen zur Ulrichslegende Albrechts von Augsburg. In: Herberichs, Cornelia / Kössinger, Norbert / Seidl, Stephanie (Hrsg.): *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*. Berlin / Boston (Lingua Historica Germanica 10), S. 91–110.
- Müller, Stephan 2009: Altsächsische Allerheiligenpredigt / Essener Heberolle. In: Kroker, Martin / Stiegemann, Christoph (Hrsg.): *Für Königtum und Himmelreich. 1000 Jahre Bischof Meinwerk von Paderborn*. Regensburg, S. 308–310.
- Overgaauw, Eef / Ott, Joachim / Karpp, Gerhard 2005: *Die mittelalterlichen Handschriften der Signaturengruppe B in der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf. Teil 1. Ms. B 1 bis B 100*. Wiesbaden (Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf. Kataloge der Handschriftenabteilung 1).
- Röcklein, Hedwig 2000: Leben im Schutz der Heiligen. Reliquientranslationen nach Essen vom 9. bis 11. Jahrhundert. In: Berghaus, Günter / Schilp, Thomas / Schlagheck, Michael (Hrsg.): *Herrschaft, Bildung und Gebet. Gründung und Anfänge des Frauenstifts Essen*. Essen, S. 87–100.
- Sanders, Willy 1978: Altsächsische Homilie Bedas. In: Ruh, Kurt et al. (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 1. 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin u. a., Sp. 317 f.
- Santoro, Verio 1992/1993: La versione in sassone antico della prima ‚lectio‘ del sermone ‚In festiuitate omnium sanctorum‘. In: *Romanobarbarica* 12, S. 223–249.
- Schmidt-Wiegand, Ruth 1980: Essener Heberolle. In: Ruh, Kurt et al. (Hrsg.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 2. 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin u. a., Sp. 634 f.
- Schneemelcher, Wilhelm 1950: Allerheiligen. In: Klauser, Theodor (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Bd. 1. Stuttgart, Sp. 299 f.

- Seidel, Kurt Otto 2005: ‚Vui lesed ...‘. Geistiges Leben im Essener Damenstift im Spiegel einer Handschrift des 10. Jahrhunderts. In: *Essener Unikate* 26, S. 50–59.
- Tiefenbach, Heinrich 2013a: Altsächsische Allerheiligenpredigt. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 16–18.
- Tiefenbach, Heinrich 2013b: Essener Heberegister. In: Bergmann, Rolf (Hrsg.): *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin / Boston, S. 79–81.
- Wallraff, Martin 2004: Pantheon und Allerheiligen. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47, S. 128–145.
- Weitbrecht, Julia et. al. 2019: *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter*. Berlin (Philologische Studien und Quellen 273).