

UNTERSUCHUNGEN

Das Grab in der Topographie der Erinnerung

Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens
im Christentum vor der Moderne

Von Michael Borgolte

Vor einiger Zeit wandte sich das Zentralinstitut für Sepulkralkultur in Kassel mit angeblich alarmierenden Befunden zum Wandel im Totengedenken an Wissenschaft und Öffentlichkeit¹. Danach vollziehe sich in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts im Bestattungswesen eine grundlegende Veränderung. Die Gesellschaft trenne sich von den ältesten Ritualen der Menschheit, es drohe gar der Verlust jeglicher Todesrituale. Anlaß für diese Diagnose gab die Beobachtung, daß die Anzahl anonymer Bestattungen zunehme – die Menge von Begräbnissen also auf der grünen Wiese ohne jedes Erinnerungsmal; besonders sei dies im protestantischen Norden und Osten unseres Landes der Fall. In der Deutschen Demokratischen Republik sei diese Entwicklung überdies aus ideologischen Gründen gefördert worden. Mit der Auslöschung der persönlichen Grabstätte, so wurde argumentiert, sei geradezu ein Mnemozid am Individuum verbunden; da die Anonymisierung der Gräber ein soziales Gedenken an bestimmte Tote verstelle, werde das Erinnern in den Bereich des Privaten abgedrängt. Die zeitkritisch akzentuierte Bestimmung aktueller Lebensumstände bezog ihre Argumente aus dem Vergleich mit der Vergangenheit. Nachweislich seit 100.000 Jahren habe der Tod dazu geführt, daß Menschen durch Formen kollektiven Erinnerns ihrer eigenen Vergänglichkeit entgegenzuwirken suchten; jetzt aber erleide das soziale Totengedächtnis einen Bedeutungsverlust, den man pointiert eben nur als seine Ermordung bezeichnen könne.

Der historische Vergleich zur Einordnung eines als neuartig empfundenen Phänomens der Wirklichkeit reichte, wie man sieht, bis in die schriftlo-

¹ Undatiertes Papier (von Mitte Mai 1997) für das Interdisziplinäre Symposium „Kontinuität und Wandel im kollektiven Totengedächtnis“ vom 19.–20. September 1997 im Museum für Sepulkralkultur in Kassel (anonym). Zugrundeliegt offenbar der Aufsatz von Barbara Happe, Anonyme Bestattung. Tote entschwinden dem Gedächtnis, in: Deutsche Friedhofskultur 1 (1997) 72–76. – Im folgenden wird mein Vortrag bei dem Symposium wiedergegeben, ergänzt nur um die nötigen Anmerkungen. Zu Verlauf und Ergebnissen der Tagung im ganzen vgl. Imma Schmidt, Veränderung im kollektiven Totengedächtnis, in: Friedhofskultur 87 (1997) 526 f.

sen Kulturen zurück. Und tatsächlich ist bekannt, daß die Formen des Totengedenkens eine Erscheinung langer, sehr langer Dauer sind. In geschichtlicher Zeit bilden die heidnische Antike, das christliche Mittelalter und die Jahrhunderte nach der Reformation einen Abschnitt, an dem sich neben der Beharrung aber auch der historische Wandel ablesen läßt. Deshalb konnte die These eines sich gegenwärtig vollziehenden radikalen Umbruchs in der kollektiven Memoria auch den Mediävisten zum Vergleich herausfordern: Stellt denn die anonyme Bestattung der Vielen in weiter historischer Sicht tatsächlich eine Neuerung dar? Und welche Bedeutung hat das Grab im Totengedenken der Vormoderne überhaupt gehabt? Beide Fragen waren in der Forschung in dieser Weise noch nicht aufgeworfen worden; das ist vielleicht deshalb überraschend, weil seit einigen Jahrzehnten intensiv über Grabsorge und Totenmemoria gearbeitet wird, und zwar, wie es das Thema erfordert, in verschiedenen Einzelfächern und interdisziplinär². Wenn ich im folgenden Antworten zu geben versuche, kann ich mich also auf zahlreiche neuere Studien stützen; andererseits lassen die veränderten Akzente des Erkenntnisinteresses oft nur vorsichtige und tastende Auskünfte zu.

Wo der Übergang zur anonymen Beisetzung für die Gegenwart festgestellt oder für die Zukunft befürchtet wird, bezieht man sich allgemein auf die große Mehrzahl der Bestattungen; exklusive Grablegen werden damit nicht ausgeschlossen. Dafür gibt es ja auch Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit. Als in der DDR die Urnengemeinschaftsanlagen propagiert wurden, um noch im Tode die Idee sozialistischer Gleichheit zu demonstrieren, blieben doch Einzelgräber mit monumentalen Zeichen verdienten Genossen und Staatsfunktionären vorbehalten³. Wahrscheinlich markiert die-

² Vgl.: Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750–1850 (= Kasseler Studien zur Sepulkralkultur 1), Mainz 1979. – Für die deutsche Mediävistik (Mittelalterforschung) bahnbrechend wurde der Band: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (= MMAS 48), München 1984 (Tagung Münster/Westf. von 1980). Für Frankreich: Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, dt.: *Geschichte des Todes*, München-Wien 1980. Eine sehr gute Zusammenfassung eigener und fremder Forschungen zum Thema bietet Otto Gerhard Oexle, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*, in: Joachim Heinze (Hrg.), *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt am Main-Leipzig 1994, 297–323; jetzt auch Michael Borgolte, *Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts*, in: *ZfG* 46 (1998) 197–210. – Auf Spätmittelalter und frühe Neuzeit konzentriert sich neuerdings die vorzügliche Abhandlung von Martin Illi, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*, Zürich 1992.

³ Happe (wie Anm. 1) 74 f. – Zu einem zentralen Monument dieser Art vgl.: Autorenkollektiv unter Leitung von Joachim Herrmann, Berlin. Ergebnisse der heimatkundlichen Bestandsaufnahme, Berlin 1987, 308: „Die Gedenkstätte der Sozialisten in Berlin-Friedrichsfelde besteht aus einer kreisförmigen Mauer, welche die Urnen verdienter Kämpfer für den Sozialismus aufnimmt, aus einer Rednertribüne, aus einem Gedenkstein mit Inschrift ‚Die Toten mahnen uns‘ sowie aus Gedenksteinen für Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, Ernst Thälmann, Rudolf Breitscheid, Wilhelm Pieck, Otto Grotewohl, Walter Ulbricht, John Schehr, Franz Mehring und Franz Künstler, aus Grabsteinen vom Friedhofsplatz der alten Sozialisten, aus einer Grabstätte mit 53 Urnen anti-

ser scheinbar widersprüchliche Bestattungsbrauch auch die äußerste Grenze bei der Entindividualisierung von Grabanlagen. Denn es ist zweifelhaft, ob eine Gesellschaft, ein Staat oder nur eine soziale Gruppe ohne die Gräber ihrer Gründer oder Helden, mindestens aber ohne das Wissen um den Ort dieser Bestattungen auskommen könnte⁴. Nehmen wir also an, daß die anonyme Beisetzung als Massenerscheinung die Hervorhebung einzelner Gräber nicht ausschließt, dann gibt es zur Gegenwart wohl mehrere Parallelen in der Geschichte. Im reformierten Zürich wurden unter dem Einfluß Zwinglis in den 1520er Jahren alle Grabsteine und sonstigen Grabinschriften abgeschafft; auf diese Weise sollte das herkömmliche Totengedenken der alten Kirche am Ort der Beisetzung unterbunden werden⁵. Schon hundert Jahre später setzten sich aber die Epitaphien bei der Oberschicht wieder durch; für die übrige Bevölkerung dauerte die Revision des reformatorischen Rigorismus bei den Grabzeichen dann noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts⁶. Eine Analogie zur modifizierten anonymen Bestattungssitte scheint am Beginn unseres Untersuchungszeitraumes auch die sogenannte Reihengräberzivilisation darzustellen⁷. Damit kennzeichnet man den Bestattungsbrauch vor- und frühchristlicher Zeit im fränkischen Merowingerreich und in seinem Umfeld, in West- und Mitteleuropa also. Die Toten wurden hier jeweils parallel zum unmittelbar vorher verstorbenen Dorfgenossen beigesetzt; meist wurden die Leichen ‚orientiert‘, der Kopf

faschistischer Widerstandskämpfer und aus einem Ehrenhain. – Auf dem städtischen Zentralfriedhof in Friedrichsfelde waren schon vor der Novemberrevolution von 1918 populäre Arbeiterführer wie Wilhelm Liebknecht und Paul Singer beigesetzt worden. Da der Berliner Polizeipräsident 1919 die Beisetzung auf dem traditionellen Friedhof der Arbeiterbewegung im Friedrichshain untersagte, wurden die Opfer der damaligen Januarkämpfe – unter ihnen K. Liebknecht und R. Luxemburg – hier bestattet. Ihnen folgten die Opfer der Märzkämpfe von 1919 (...). Im Juni 1926 ist auch Franz Mehring hierher umgebettet worden. – Die offizielle Einweihung des von dem Architekten Ludwig Mies van der Rohe entworfenen Revolutionsmonuments erfolgte am 11. Juli 1926. In den folgenden Jahren veranstaltete die KPD alljährlich im Januar Kampfdemonstrationen zur Grabstätte der Revolutionskämpfer. – Im Jahre 1935 zerstörten die Faschisten das Revolutionsmonument, ebneten die Gräber ein und vernichteten die Grabsteine. Die Bemühungen der KPD bzw. SED, nach 1945 die Gedenkstätte zu restaurieren, wurden von den reaktionären Kräften des Berliner Magistrats sabotiert. Erst unter dem Magistrat von Friedrich Ebert konnte das Vorhaben verwirklicht werden. Die Gedenkstätte wurde in ihrer heutigen Form am 14. Januar 1951 von W. Pieck, dem damaligen Präsidenten der DDR, eingeweiht⁸. Die Abb. auf S. 309 zeigt konzentrisch um einen Denkstein angeordnete Gräberreihen, eine innere mit liegenden und eine äußere mit aufrecht stehenden Steinen. – Frdl. Hinweis von Dr. Wolfgang E. Wagner (Berlin).

⁴ Vgl. Michael Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989, ²1995; Ders., Papstgräber als „Gedächtnisorte“ der Kirche, in: HJ 112 (1992) 305–323; Ders., Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte, in: Wilhelm Maier/Wolfgang Schmid/Michael Viktor Schwarz (Hrg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung, Berlin 2000, 129–146.

⁵ Illi (wie Anm. 2) 115 f.

⁶ Ebd. 138, 142, 153 f.

⁷ Zum Folgenden vor allem Rainer Christlein, Die Alamannen. Archäologie eines lebendigen Volkes, Stuttgart-Aalen 1978, bes. 50 ff.; neuere Lit. in der folgenden Anm.

wurde also im Westen zur Ruhe gebettet mit Blickrichtung nach dem Osten. Ein familiärer Zusammenhang konnte bei streng sequentieller Anordnung der Gräber nicht gewahrt werden. Überwiegend bestanden die Reihenbestattungen der Merowinger- und Karolingerzeit aus Flachgräbern. Oberirdische Markierungen der einzelnen Gräber sind hier nicht nachgewiesen; wenn es sie überhaupt gegeben hat, dann wohl zum Schutz vor Zerstörung bei neuen Beisetzungen⁸. Irgendwelche Hinweise auf ein persönliches Gedenken am Grab, das in späteren Zeiten durch Steine, Totenbretter oder Kreuze ermöglicht wurde, fehlen ganz, während mehr oder weniger reiche Beigaben das Fortleben der Verstorbenen im Jenseits gemäß Gewohnheit und Stand im Diesseits ermöglichen sollten. Die Reihengrabsitte dürfte also eine überwiegend anonyme Form der Bestattung dargestellt haben. Gleichwohl gab es auch besondere Gräber mit obertägigen Kennzeichnungen; neben Holzbauten kennt man vor allem weit aufragende kreisförmige Hügel aus Erde und Steinen. Diese „Fürsten-“ oder „Adelsgräber“ waren in der Nekropole oder überhaupt separiert, häufig handelte es sich zudem um mehrere Bestattungen in variierender Lage. Bei Oberschichtenbestattungen dieser Art konnte sich ein persönliches Gedenken der Toten durch die Lebenden entfalten, während sich die übrigen Bestattungen auf Gräberfeldern schon auf mittlere Sicht allenfalls zur kollektiven Verehrung eigneten. Die sogenannte Reihengräberzivilisation dauerte in Europa unterschiedlich lange; beim Stamm der Alemannen beispielsweise endete sie nach etwa zweieinhalb Jahrhunderten um 700 n. Chr.

Genauer über den Totenkult als bei den germanischen Reihengräbern wissen wir von der anderen vorchristlichen Bestattungskultur, die für unseren Lebensraum Bedeutung erlangte, der römischen⁹. Wie es in der Alten Welt allgemein üblich war, trennten die Römer strikt die Lebenden von den Toten; ihre Nekropolen befanden sich daher außerhalb der Städte, und zwar meist an den Ausfallstraßen, um von den Siedlungen her gut erreichbar zu sein und den Vorüberziehenden spontan ins Auge zu fallen¹⁰. Die monumentalen Grabanlagen, die auf dem Grundbesitz der großen Familien er-

⁸ Günter P. Fehring, Einführung in die Archäologie des Mittelalters, Darmstadt 1992, 62. Vgl. Ingo Stork, Als Persönlichkeit ins Jenseits. Bestattungssitte und Grabbau als Kontrast, in: Die Alamannen. Hrg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg, Stuttgart 1997, 418 f., 428. – Rein technische Grabmarkierungen müssen noch tausend Jahre später auf den Friedhöfen des reformierten Zürich gebräuchlich gewesen sein, obwohl hier das individuelle Grabzeichen abgeschafft wurde: Illi (wie Anm. 2) 109 ff., bes. 115–120, 126 f., 128–132, 142–144, 146, 148, 154, dazu Abb. 71 und 76 f.

⁹ Neuere Lit.: Gabriele Wesch-Klein, *Funus publicum*. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen (= Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 14), Stuttgart 1993; Ian Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992; Henner von Hesberg, *Römische Grabbauten*, Darmstadt 1992; Jocelyn M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London-Southampton 1971.

¹⁰ Bernhard Kötting, Die Tradition der Grabkirche, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 69 f.; Ders., Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (= Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 123), Köln-Opladen 1965, 10 f.; von Hesberg (wie Anm. 9) passim.

richtet wurden, sind die Schauplätze des periodischen Totenkults gewesen; in der Regel waren dafür der Geburtstag des Verstorbenen und die allgemeinen kalendariisch fixierten Totengedenktage bestimmt¹¹. Zu diesem Anlaß versammelten sich keineswegs nur die Freunde, Verwandten und Nachkommen am Grab, sondern etwa auch die Freigelassenen des Toten¹² oder gänzlich Fremde. Um das Gedenken zu sichern, und zwar möglichst auf lange Zeit, errichtete man nämlich Totenstiftungen, die besondere Personen- gruppen zum Begängnis auf Dauer verpflichteten¹³. Im Mittelpunkt des Kultes stand das Totenmahl, an dem der Tote selbst als Teilnehmer, ja als Spender erfahren wurde¹⁴. Archäologisch ist bei den Monumenten die *cathedra* nachgewiesen, die als Sitzplatz des Verstorbenen für das Mahl mit den Lebenden eingerichtet wurde¹⁵. Die Konzentration der Memoria auf die Gräber kennzeichnet den Totenkult der heidnischen Römer besonders; Stiftern von Alimenten oder anderer Wohltaten konnte freilich auch vor ihren anderswo errichteten Statuen gedacht werden¹⁶. Und selbstverständlich war die Wohnstätte selbst ein Ort der Erinnerung. Im Atrium des senatorischen Hauses waren die Ahnenbilder und *tituli* der Vorfahren aufgestellt, die jeden Morgen die Klienten beeindruckten und bei jedem neuen Leichenzug mitgeführt wurden¹⁷.

Freilich, all das, was Testamente, subterrane Überreste und Kunstwerke noch über diesen Totenkult der Römer erkennen lassen, bezieht sich vor allem auf die Oberschicht. Armen und Zugewanderten wurde allenfalls ein bescheidener Kult zuteil¹⁸. Die römischen Armen und Sklaven wurden oft in Massengräbern beigesetzt, den sogenannten Brunnenlöchern (*puticuli*), in die die Leichen ohne Sarg hineingeworfen wurden. Cicero sagt von den Beisetzungen dieser Schichten deutlich: *sine imaginibus, sine cantu atque ludis, sine exequiis, sine lamentis, sine laudationibus*. Auf dem großen Friedhof der

¹¹ Eberhard Bruck, Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer, in: Ders., Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, 46–100; Wesch-Klein (wie Anm. 9) 91–101; Toynbee (wie Anm. 9) bes. 43 ff.

¹² Michael Borgolte, Freigelassene im Dienst der Memoria. Kultradtition und Kulturwandel zwischen Antike und Mittelalter, in: FMSt 17 (1983) 234–250.

¹³ Bruck (wie Anm. 11); Michael Borgolte, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZSRG.K 74 (1988) 71–94.

¹⁴ Otto Gerhard Oexle, Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: FMSt 18 (1984) 401–420; ders., Die Gegenwart der Toten, in: Herman Braet/Werner Verbeke (Hrsg.), Death in the Middle Ages, Leuven 1983, 19–77.

¹⁵ Theodor Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, 1927, Münster ²1971; Brigitta Rotach, Der Durst der Toten und die zwischenzeitliche Erquickung (Refrigerium interim), in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog von Peter Jezler, Zürich ²1994, 36.

¹⁶ Bruck (wie Anm. 11) 67 ff.

¹⁷ Egon Flaig, Die Pompa Funerbris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Memoria als Kultur (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995, hier bes. 118 f.

¹⁸ Dies und das Folgende eng angelehnt an Bruck (wie Anm. 11) 94 mit Anm. 3 (mit Cicero-Zitat). Ferner Wesch-Klein (wie Anm. 9) 60 f.; Toynbee (wie Anm. 9) 101 ff.

Isola Sacra bei Ostia ragen Amphoren als Leichenbehältnisse der Armen allerdings zur Hälfte aus dem Erdreich, vielleicht um den Ort des Grabes zu kennzeichnen und den Totenkult zu ermöglichen¹⁹. Um das würdige Begräbnis ihrer Mitglieder sorgten in Rom auch verschiedene Vereine, die als *collegia tenuiorum* auf die Unterschicht konzentriert sein konnten²⁰.

Das Christentum hat Bestattungswesen und Totenkult noch in der Antike tiefgreifend verwandelt. Die eine wichtige Neuerung war der Gemeindefriedhof²¹. Die christliche Gemeinde erwarb also weiträumige Areale, um ihre eigenen Angehörigen zu bestatten; Heiden waren hier nicht zugelassen, während die Juden eigene Friedhöfe hatten²². Da die Christen von Anfang an auf ein würdiges Begräbnis Wert legten und sich deshalb insbesondere um die Armen kümmerten, hat sich die Fläche der Friedhöfe *sub divo* wohl bald erschöpft; darin dürfte die Ursache für die Anlage der unterirdischen Grabgalerien, der Katakomben also, gelegen haben²³. Der erste bekannte Friedhof dieser Art war die Calixtus-Katakombe an der römischen Via Appia, entstanden am Beginn des 3. Jahrhunderts²⁴. Hier wie in den anderen Coemeterien führte die gemeindliche Verwaltung dazu, daß sich die traditionelle familiäre Totensorge nicht mehr ganz frei, sondern eben nur noch im Rahmen des Kirchlichen entfalten konnte; darin lag auch ein Keim für künftige Konflikte²⁵. Wichtiger für unsere Fragestellung ist aber ein anderer Effekt des exklusiven christlichen Friedhofs: Jedes tote Gemeindeglied konnte künftig in die Liturgie des christlichen Totengedenkens einbezogen werden, auch wenn das einzelne Grab vielleicht unbeachtet geblieben ist. Im übrigen dürften Nameninschriften und Malereien an den Sepulturen, die meist in die Wände eingelassen waren (*loculi*), aber ein spezifisches Totengedenken ermöglicht haben. Seit etwa 235 scheint die römische Christengemeinde für ihre Bischöfe Anniversare begangen zu haben, jährliche Todesgedenktage also²⁶.

Die zweite, nicht weniger bedeutende Änderung des christlichen Totengedenkens betraf einen besonderen Kreis von Toten und die Formen des

¹⁹ Toynbee (wie Anm. 9) 49, 87, 101, Abb. 18 f. (nach S. 64).

²⁰ Die *collegia funeraticia*, also spezielle Begräbnisvereine, hat es dagegen nicht gegeben; sie sind eine Erfindung Theodor Mommsens: Frank M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches (= Frankfurter Althistorische Studien 11), Kallmünz/Oberpfalz 1982, 22–25, 59–71; Wesch-Klein (wie Anm. 9) 61; Toynbee (wie Anm. 9) 54 f.

²¹ Bernhard Kötting, Art. Grab, in: RAC 12 (1983) 385 f.; Friedrich Wilhelm Deichmann, Einführung in die christliche Archäologie, Darmstadt 1983, 46–53.

²² Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult (wie Anm. 10) 12 Anm. 24; vgl. Hanelore Künzl, Art. Friedhof, D. Judentum, in: LMA 4 (1989) 929 f.; Adolf Hüppi, Kunst und Kult der Grabstätten, Olten 1968, 14–16; Illi (wie Anm. 2) 55, 61 f.; Toynbee (wie Anm. 9) 237 ff.

²³ Deichmann (wie Anm. 21) 48.

²⁴ Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation (wie Anm. 4) 27 f.

²⁵ Vgl. Michael Borgolte, Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 13 (1983) 27–38.

²⁶ Ders., Petrusnachfolge und Kaiserimitation (wie Anm. 4) 30 f.

Kultes selbst. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts hatten die Christen nämlich damit begonnen, die Gräber ihrer Märtyrer besonders zu verehren²⁷. Das drückte sich häufig dadurch aus, daß man die Märtyrergräber mit Grabhäusern überbaute und bald in diesen Memorien auch Gottesdienst hielt²⁸. Dabei wurde das heidnische Totenmahl durch die eucharistische Mahlfeier verdrängt. Von den Heiligen, die man im Himmel währte, erwarteten sich die Christen besondere Hilfe und Fürsprache beim Jüngsten Gericht; deshalb suchten die Gläubigen für ihre eigene Ruhestätte die Nähe des Märtyrergrabes. Im 4. Jahrhundert begannen Kaiser und Bischöfe, die Reliquien in die innerstädtischen Gemeindegkirchen zu überführen und unter den Altären zu bergen²⁹. Mit diesen intramuranen Beisetzungen erwies man den Märtyrern die gleiche Auszeichnung wie den Heroen in Griechenland oder den Herrschern in Rom, die ebenfalls ausnahmsweise inmitten der Städte beigesetzt worden waren. Die gewöhnlichen Christen ließen sich freilich von ihren Heiligen nicht mehr trennen; so folgten ihre Gräber den Märtyrerreliquien in die Stadt, und zwar in die Kirchengebäude selbst oder mindestens in deren Umkreis³⁰. Die Kirchhöfe entstanden; wie sie im Süden an die Stelle der Nekropolen an den großen Straßen traten, ersetzten sie nördlich der Alpen die Reihengräberfelder bei den dörflichen Siedlungen.

Neben dem Gemeindefriedhof sowie dem Märtyrerkult mit der Bestattung der Gläubigen in oder bei ihrer Gemeindegkirche hat das Christentum noch eine dritte einschneidende Neuerung in der Totenmemoria hervorgebracht. Merkwürdigerweise ist sie bisher noch nicht erkannt worden, obwohl die Tatsachen selbst der Forschung geläufig sind. Ich meine die Dispersion der Gedenkstätten für eine und dieselbe Person weit über den Ort des Grabes hinaus. Wahrscheinlich ist das Christentum universalhistorisch gesehen diejenige Religion und Kultur, die sich am intensivsten um die Verbreitung der Memoria an gewöhnliche Sterbliche bemüht hat³¹. Man kann geradezu von einer potentiellen Ubiquität des Gedenkens für jedermann sprechen, und eine konsequente Kartierung der Gedächtnisbeziehungen würde Mechanismen und Kohärenz vormoderner Gesellschaften wohl besser erhellen als diejenige von Handel oder Politik³². Natürlich war in der

²⁷ Ebd. 20 (mit Lit.); Gerd Buschmann, Das Martyrium des Polykarp (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6) Göttingen 1997.

²⁸ Kötting (wie Anm. 10).

²⁹ Ergänzend zu Kötting (wie Anm. 10): Ernst Dassmann, Ambrosius und die Märtyrer, in: JAC 18 (1975) 49–68.

³⁰ Als quellengeleitete Darstellung noch immer nicht ersetzt: Philipp Hofmeister, Das Gotteshaus als Begräbnisstätte, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 111 (1931) 450–487. Zur ältesten bekannten Bestattung *ad sanctos* (um 295): Viktor Saxer, Die Ursprünge des Märtyrerkultes in Afrika, in: RQ 79 (1984) 4 f.; vgl. Yvette Duval, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, T. 2 (= Collection de l'École française de Rome 58) Rome 1982, 499–523.

³¹ Gemeint ist hier die Dispersion des Gedenkens an dieselbe Person über einen einzigen Platz hinaus. Zu Ägypten mit seiner Denkmälerkultur vgl. dazu Jan Assmann, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991, bes. 169 ff.; Ders., Stein und Zeit. Das „monumentale“ Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: Ders./Tonio Hölscher (Hrg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1988, 87–114.

³² In der mediävistischen Memoria-Forschung ist mit Karten bisher leider nur sehr

räumlichen Streuung der Memoria aber auch eine Tendenz zur Relativierung der Grabstätten selbst angelegt.

Anfänge und Motive der Dispersion lassen sich in unübertrefflicher Klarheit in einem Text der Weltliteratur fassen, in den *Confessiones* des Kirchenvaters Augustinus³³. Als sich Augustin im Jahr 387 zum Christentum bekehrt hatte, wollte er mit seinem Bruder und mit seiner Mutter Monnica von Italien in die afrikanische Heimat zurückkehren. Monnica, die schon lange Christin gewesen war, erkrankte jedoch in Ostia auf den Tod. Sie wußte selbst, wie es um sie stand, und wandte sich an die Söhne mit den Worten: „Ihr begrabt hier eure Mutter“³⁴. Augustinus fährt fort: „Ich schwieg und kämpfte mit dem Weinen. Mein Bruder aber sagte einige Worte, er sähe sie doch lieber in der Heimat als hier in der Fremde sterben; das wäre glücklicher gestorben. Worauf nun sie erschreckten Gesichtes mit einem Blick es ihm verwies, so zu denken, dann aber mich ansah: ‚Sieh doch, was er sagt!‘ Und dann zu uns beiden: ‚Begrabt diesen Leib woimmer, er soll euch keine Sorge machen. Nur um das eine bitt ich euch, daß ihr am Altar des Herrn meiner gedenkt, wo ihr auch seid‘. Als sie diesen Wunsch in Worten, so gut es noch ging, ausgedrückt hatte, verstummte sie, und die Krankheit packte sie schwerer. – Ich aber, wie ich so Deine Gaben erwog, Gott, Du Unsichtbarer, die Du hineinsenkst in die Herzen Deiner Gläubigen, daraus dann wunderbare Früchte erwachsen, ich freute mich und dankte Dir, denn ich bedachte immer wieder, was ich schon wußte: wie leidenschaftlich sie immer um das Grab besorgt gewesen, das sie neben der Ruhestätte ihres Mannes sich vorgesehen und auch schon zubereitet hatte. Weil sie doch beide recht in Eintracht gelebt, so sollte nach ihrem Wunsche – wie Menschen-sinn nun einmal ist, solange es ihm an der vollen Empfänglichkeit für das Göttliche fehlt – zu jenem ersten Glück sich auch noch das andere fügen und von der Welt besprochen werden, daß nach der weiten Reise übers

wenig gearbeitet worden; vgl. aber: Karl Schmid/Otto Gerhard Oexle, Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny, in: *Francia* 2 (1974) 91, 93; Johanne Autenrieth/Dieter Geuenich/Karl Schmid (Hrg.), *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau* (Einleitung, Register, Faksimile) (= MGH Libri Memoriales et Necrologia. Nova Series I), Hannover 1979, LXI; Dietrich Poeck, Totengedenken in Hansestädten, in: Franz Neiske/Dietrich Poeck/Mechthild Sandmann (Hrg.), *Vinculum Societatis*. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag. Sigmaringendorf 1991, 202 f., 229–232; Ders., Laienbegräbnisse in Cluny, in: *FMSt* 15 (1981) 68–179, passim.

³³ Die Bedeutung der Memoria in diesem Werk ist in der Forschung schon wiederholt hervorgehoben und behandelt worden, z.B.: Friedrich Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 22 f.; Otto Gerhard Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: Karl Schmid (Hrg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet.* (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München-Zürich 1985, 74–107; Gerard O’Daly, *Remembering and Forgetting in Augustine, Confessions X*, in: Anselm Haverkamp/Renate Lachmann (Hrg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern* (= Poetik und Hermeneutik 15), München 1993, 31–46. – Im folgenden werden z.T. andere Akzente gesetzt.

³⁴ *Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim. Rec. Pius Knöll* (= CSEL 33), Prag-Wien-Leipzig 1896, 218 c. IX.11; Übers. v. Joseph Bernhart, Augustinus. *Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch*, Frankfurt am Main 1987, 469. Hier auch das Folgende: Ed. Knöll, 218–220, Übers. 469 f.

Meer nun doch die vereinte Erde die Erdenreste der beiden ehelich Vereinten bedecke. – Wann nun dieser armselige Wunsch dank der Fülle Deiner Güte in ihrem Herzen sich verloren hatte, ich wußte es nicht, und in meiner Verwunderung freute ich mich, daß ich jetzt auf solche Weise es erfuhr. Freilich, schon bei jenem Gespräch am Fenster, als sie sagte: ‚Was tu ich noch hier?‘, hatte sich ein Verlangen, in der Heimat zu sterben, nicht mehr gezeigt. Ich hörte auch später, daß sie damals schon in Ostia eines Tages (...) mit einigen meiner Freunde in mütterlicher Vertraulichkeit von der Verachtung des Lebens hier und der Wohltat des Sterbens gesprochen habe, wobei denn die Freunde die Seelengröße der Frau (...) bewunderten und fragten, ob es ihr nicht furchtbar wäre, so fern der Heimat ihren toten Leib zu lassen, worauf sie erwiderte: ‚Nichts ist fern von Gott, es ist auch nicht zu fürchten, daß er beim Ende der Welt nicht wüßte, wo er mich erwecken soll‘. Und also ward am neunten Tage ihrer Krankheit, im sechsundfünfzigsten Jahre ihres Lebens, im dreiunddreißigsten meines Lebens diese gottverbundene, edle Seele aus ihrem Leibe gelöst“. Tatsächlich wurde Monnica dann in Ostia begraben; Augustinus widmet der Beisetzung freilich nur wenige Worte. Neben dem noch unbestatteten Leichnam seien das eucharistische Opfer dargebracht und Gebete gesprochen worden³⁵. Stattdessen wendet er sich noch einmal dem Gebetsgedenken zu, das er erneut mit der Grabsorge kontrastiert. In seiner Zwiesprache mit Gott bittet er um Vergebung für Monnicas Sünden und erinnert an die Werke ihrer Barmherzigkeit. Augustin ist zwar überzeugt, daß die Mutter bereits die Gnade des höchsten Richters gefunden hat, hält jedoch seine Intervention im Gebet noch immer für nützlich: „Ich glaube“, schreibt er, „schon hast Du getan, worum ich Dich bitte; aber nimm auch ‚die überschüssigen Opfer meines Mundes auf, o Herr‘. Denn als jener Tag ihrer Auflösung nahte, machte sie sich keine Sorgen um eine kostbare Bestattung ihres Leibes oder Einbalsamierung, verlangte nicht das ausersehene Denkmal und kümmerte sich nicht um das Grab in der Heimat: nichts von alledem trug sie uns auf. Nur eines wünschte sie sehnlich: ihr Gedächtnis sollte begangen werden an Deinem Altare, dem zu dienen sie auch nicht einen Tag unterlassen hatte: dort wußte sie doch das heilige Opfer verwaltet, durch welches ‚der Schuldschein vernichtet ist, der gegen uns zeugte‘ (...). An das Sakrament dieses Lösepreises hat Deine Magd ihre Seele festgebunden mit dem Bandes des Glaubens“³⁶. Am Schluß des neunten Buches steigert Augustin das Thema der Gebetsfürsorge für die Toten noch einmal: „Gib es, mein Herr, mein Gott, Deinen Knechten ein, meinen Brüdern gib es ein, Deinen Söhnen und meinen Herren, denen ich diene mit Herz und Mund und Schrift, daß ihrer alle, die dies lesen, an Deinem Altare gedenken Deiner Dienerin Monnica, zusammen mit Patricius, ihrem toten

³⁵ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim (wie Anm. 34) 221 f. c. IX.12, Übers. 475; zur Ablösung des Totenmahls am Märtyrergab durch Gebet, Armenspende und Eucharistiefeier (ebd. 114 f. c. VI.2) vgl. Oexle (wie Anm. 33) 79 f.

³⁶ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim (wie Anm. 34) 224 f. c. IX.13, mit Zitaten von Psalm 118, 108 (*uoluntaria oris mei adproba, domine*) und Kol. 2, 14 (*deletum est chirografum, quod erat contrarium nobis*); Übers. Bernhart (wie Anm. 34) 481.

Gatten, aus deren Fleisch Du mich hereingeführt hast in dieses Leben (...). Sie mögen frommen Sinnes ihrer gedenken, die meine Eltern waren in diesem flüchtigen Lichte hier (...). Dann wird dank des Betens vieler ihr letzter Wunsch an mich durch diese meine Bekenntnisse reichlicher als durch meine Gebete erfüllt“³⁷. Augustin betont also nicht nur die Wirkung des vielfach verteilten Gebets für das Seelenheil der Verstorbenen; er sah seine Confessiones selbst als Multiplikator der Memoria seiner Eltern an. Für ihn war sein Werk, das ja schon zu Lebzeiten sein meistgelesenes Buch werden sollte, ein wichtigeres Monument als Grab und Grabmal, und tatsächlich hat er bis heute damit recht behalten³⁸.

Die Vermehrung der Memorialstätten im Christentum diente der Steigerung des Gebetsgedenkens an bestimmte Tote durch Beteiligung möglichst vieler Personen und Personengruppen. Im Mittelalter konnten das neben einzelnen Priestern Mönchs- und Nonnengemeinschaften sein, Stiftskleriker, Gilden, Bruderschaften und Universitäten, vor allem auch die Armen, die traditionell im Totengedenken eine wichtige Rolle spielten. Diese Menschen und Menschengruppen waren den Verstorbenen entweder durch Verbrüderungen, also Verträge, oder durch Stiftungen zur Memoria verpflichtet³⁹. Es herrschte das Prinzip des Gabentauschs; Gebet wurde mit Gebet, materielles Gut mit Totenliturgie vergolten⁴⁰. Die räumlich weit verstreuten Träger des Gedenkens mußten untereinander nicht eng vernetzt sein; ihre eigentliche soziale Beziehung richtete sich auf den Toten oder eine bestimmte Gruppe von Toten. Indem sie der Verstorbenen gedachten, evozierten sie deren Gegenwart; das geschah vor allem durch die Namensnennung in Gebet und Messe, aber auch durch die kirchlicherseits nie ganz verdrängten Totenmähler⁴¹. Am Grabe wurde der Tote vergegenwärtigt, indem etwa am Jahrtag Geistliche wie Laien unter Glockengeläut zur Ruhestätte zogen, die

³⁷ Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri Tredecim (wie Anm. 34) 225 f. c. IX.13, Übers. Bernhart (wie Anm. 34) 483.

³⁸ Oexle (wie Anm. 33) 78 f. Zu Monnicas Grabmal in Ostia, von dem Fragmente noch im Sommer 1945 (!) entdeckt worden sind, s. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, 130 f.; Anselm Haverkamp, Lichtbild. Das Bildgedächtnis der Photographie: Roland Barthes und Augustinus, in: *Memoria. Vergessen und Erinnern* (wie Anm. 33) 59 f.

³⁹ Zum Verbrüderungswesen Karl Schmid, *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge*, Sigmaringen 1983, 469 ff.; Joachim Wollasch, *Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung*, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 215–232; Ders., *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche*, in: *DA 40* (1984) 1–20; Gerd Althoff, *Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert* (= MGH Schriften 37), Hannover 1992. Zu den Stiftungen: Borgolte (wie Anm. 13); Ders., *Art. Stiftung. Abendländischer Westen*, in: *LMA 8.1* (1996) 178–180 (mit Lit.). Zur Abgrenzung zwischen Verbrüderung, Stiftung und verwandten Phänomenen: Ders., *Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter*, in: *DA 47* (1991) 19–44. Künftig Ders., *Der König als Stifter. Streiflichter auf die Geschichte des Willens*, in: Ders. (Hrg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten* (= *Stiftungsgeschichten 1*), Berlin 2000.

⁴⁰ Otto Gerhard Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in: *FMSt 10* (1976) 70–95.

⁴¹ Ebd. sowie Oexle (wie Anm. 14 und Anm. 33).

durch ein Bahrtuch verhüllt und von Kerzen erleuchtet war, um dort Gebete zu sprechen oder den Psalter zu lesen. Neben den Nachlebenden, die Fürbitten und Opfer leisteten, blieben die Heiligen wichtig. Da man ja nur an einem Ort, in der Nähe eines Märtyrergabes also, bestattet werden konnte⁴², diente die Vermehrung der Gedenkstätten zweifellos auch dazu, die Patrone der jeweiligen Kirchen zur Fürsprache bei Gott zu gewinnen.

In den Memorialstiftungen tritt das Grab keineswegs zurück; wo Bischöfe des frühen, Könige des hohen und Kaufleute des späten Mittelalters ihre Memoria zu regeln suchten, widmeten sie häufig den Hauptteil ihres Erbes der materiellen und personellen Versorgung ihrer letzten Ruhe⁴³. Genauso signifikant sind aber eben auch die Zuwendungen an eine Mehrzahl von kirchlichen Institutionen und Personengruppen; ein wohlhabender Bürger des 14. oder 15. Jahrhunderts bemühte sich häufig darum, die meisten oder alle Kirchen seiner Stadt zu bedenken, wenn auch in wohlüberlegter Abstufung⁴⁴. Die Dispersion der Memorialstätten, unter denen das Grab nur eine, wenn auch oft die zentrale Position einnimmt, wird durch die vormoderne Überlieferung vieltausendmal belegt. Ich möchte an dieser Stelle ein besonders instruktives Beispiel geben, auf das mich meine Schüler Uwe Braumann und Katrin Proetel hingewiesen haben⁴⁵. Es handelt sich um den römisch-deutschen König Friedrich den Schönen aus dem frühen 14. Jahrhundert.

⁴² Von den Eingeweidebestattungen bei Königen und Päpsten sehe ich hier ab, vgl. Borgolte, Petrusnachfolge (wie Anm. 4) s.v. Intestina; Dietrich Schäfer, Mittelalterlicher Brauch bei der Überführung von Leichen, in: SPAW. Jg. 1920, 478–498; Joachim Ehlers, Grablege und Bestattungsbrauch der deutschen Könige im Früh- und Hochmittelalter, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1989, 40; Caspar Ehlers, Metropolis Germaniae. Studien zur Bedeutung Speyers für das Königtum (751–1250) (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 125), Göttingen 1996, 337 ff.

⁴³ Als Beispiele: Michael Borgolte, *Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit*. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616), in: Helmut Maurer/Hans Patze (Hrg.), Festschrift für Berent Schwineköper, Sigmaringen 1982, 5–18; Ders., Die Stiftungsurkunden Heinrichs II. Eine Studie zum Handlungsspielraum des letzten Liudolfingers, in: Karl Rudolf Schnith/Roland Pauler (Hrg.), Festschrift für Eduard Hlawitschka, Kallmünz 1993, 231–250; Johannes Schildhauer, Hansestädtischer Alltag. Untersuchungen auf der Grundlage der Stralsunder Bürgertestamente vom Anfang des 14. bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts (= Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte 28), Weimar 1992, bes. 22 ff., 117 ff.; Andrea Boockmann, Bespr. von: Dietrich Mack, Testamente der Stadt Braunschweig, 4 Bde., 1988–1993, in: GGA 246 (1994) 231–243; Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (= Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 31), Sigmaringen 1989. – Ein z.T. anderer Personenkreis ist behandelt in: Gabriele Schulz, Testamente des späten Mittelalters aus dem Mittelrheingebiet. Eine Untersuchung in rechts- und kulturgeschichtlicher Hinsicht (= Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 27), Mainz 1976. – S.a. die folgenden Anm.

⁴⁴ Vgl. Hartmut Boockmann, Leben und Sterben in einer spätmittelalterlichen Stadt. Über ein Göttinger Testament des 15. Jahrhunderts, Göttingen 1983, bes. 7 f., 14 f.

⁴⁵ Uwe Braumann (Freiburg) steht vor dem Abschluß einer Dissertation über die Anniversarbücher des Domkapitels von Konstanz; Katrin Proetel ist Mitarbeiterin eines Forschungsprojekts über das mittelalterliche Stiftungswesen an der Humboldt-Universität zu Berlin, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wird.

Friedrich entstammte dem Adelsgeschlecht der Habsburger, das mit seinem Großvater und seinem Vater bereits zwei Herrscher gestellt hatte⁴⁶. 1306 war er Herzog von Österreich und Steiermark geworden, konnte sich aber 1314 als König nicht durchsetzen. In einer Doppelwahl entschied sich eine Hälfte der Kurfürsten für ihn, die andere aber für den oberbayerischen Herzog Ludwig; dieser drängte in der Folgezeit Friedrich beiseite, der jedoch bis zu seinem Ende den Königstitel weiterführte. Der Habsburger starb im Januar 1330 auf der Burg Gutenstein und fand sein Grab in der Kartause Mauerbach bei Wien. Wir wissen nichts Sicheres darüber, ob dieser Ort Friedrichs Wünschen entsprach; immerhin war er aber Stifter des Klosters gewesen, das einem besonders strengen Orden angehörte. Schon 1313/14, also noch vor seiner Königswahl, hatte er die Gründung zusammen mit seinen vier Brüdern in die Wege geleitet⁴⁷. Nach der Stiftungsurkunde sollte Mauerbach aus 12 Priestern unter einem Prior, einem Spital mit 17 kranken und armen Männern sowie einem Siechenhaus bestehen⁴⁸. Prior und Konvent in Klausur und Spital waren dazu verpflichtet, die Anniversare bestimmter Habsburger zu begehen⁴⁹: an erster Stelle der Könige Rudolf und Albrecht, Friedrichs Vorfahren, zusammen mit dessen Mutter Elisabeth, dann seines frühverstorbenen Bruders Rudolf, des Königs von Böhmen († 1307), schließlich seiner selbst, seiner Brüder und seiner Miterben. Das Jahresgedenken sollte in Messen, Vigilien, Gebeten und anderen Gottesdiensten bestehen; dazu sollten Mönche und Gebrechliche aber auch eine Aufbesserung ihrer Mahlzeiten erhalten, die einen als Fischgericht, die anderen wohl als Fleischspeise. In dem Dokument, das Friedrich im Alter von 27 Jahren ausgestellt hat, ist von Begräbnissen nicht die Rede.

Bei seiner Beisetzung in Mauerbach 1330 scheint dann kein Grabmal errichtet worden zu sein⁵⁰; sechs Jahre später wurde Friedrichs Tochter Elisabeth neben ihm beigesetzt, wie es ihr Wunsch gewesen war, abermals ohne

⁴⁶ Zu Person und Geschichte Friedrichs: Karl-Friedrich Krieger, *Die Habsburger im Mittelalter. Von Rudolf I. bis Friedrich III.*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 110–127.

⁴⁷ Rolanda Hantschk, *Die Geschichte der Kartause Mauerbach (= ACar 7)*, Salzburg 1972, 16 f.

⁴⁸ Abdruck der Stiftungsurkunde vom 18.4.1316 ebd., 139–143. Das Siechenhaus war eine Stiftung des Pfarrers Gerlach von Traiskirchen, der Friedrichs Hofkaplan und Beichtvater war und im Auftrag des Königs die Klostergründung durchführte; in der habsburgischen Stiftungsurkunde wird Gerlach als „Stifter und Mitpflanzer“ (*fundator et coplantator*) bezeichnet: Ebd. 18–26, 141.

⁴⁹ Die Urkunde, die von König Friedrich zusammen mit seinen jüngeren Brüdern Leopold, Albert, Heinrich und Otto ausgestellt ist, lautet an der oben besprochenen Stelle wie folgt (Hantschk, wie Anm. 47, 143): *Igitur eandem fundationem sic instituimus, quod prior et conventus in claustrum et hospitali dies anniversarios infrascriptos, scilicet diue recordationis dominorum Rudolphi avi et Alberti genitoris nostri regum Romanorum ac preclare Elisabeth genitricis nostri quondam Romanorum regine, incliti fratris nostri Rudolphi quondam regis Bohemie, nostrum quoque ac coheredum nostrorum cum Deo volente e medio vocati fuerimus, singulis annis debeant peragere cum missis, vigiliis, orationibus ac aliis divinis obsequiis, sicut in ordine pro fundatoribus fieri est consuetum, ita etiam quod prior in eisdem anniuersariorum diebus fratribus unum bonum ferculum de piscibus et infirmis unum bonum ferculum de coquina ad prebendam consuetam pro speciali pitancia amministret (...).*

⁵⁰ Das Folgende nach Hantschk (wie Anm. 47) 160–164, vgl. ebd. 32 ff., 37, 69.

Monument. Als im Jahr 1514 der Habsburger Kaiser Maximilian I. nach Mauerbach kam und sich das Grab seines Vorfahren zeigen lassen wollte, war es schon in Vergessenheit geraten; die Mönche waren nicht in der Lage, den Ort zu weisen. Erst nach dreitägigen Nachforschungen stieß man in der Mitte des Chores auf eine unterirdische Krypta, in der sich die beiden Särge fanden. Der Kaiser hatte die Absicht, ein Mausoleum zu errichten, und ließ die Gebeine vorläufig in der Sakristei aufbewahren. Der Plan konnte dann jedoch nicht ausgeführt werden; 1529 störten die Türken die Ruhe der Habsburger, doch konnten die Mönche die Gebeine retten. Mitte des 16. Jahrhunderts errichtete dann ein Prior von Mauerbach einen Marmorsarkophag in der Krypta. Nach einem zweiten türkischen Überfall 1683 und einer Translation fanden die Überreste Friedrichs des Schönen und Elisabeths 1789 ein neues Grab in der Fürstengruft der Stephanskirche zu Wien⁵¹.

Die Geschichte der Habsburgergräber in der Kartause von Mauerbach ist lehrreich, zeigt sie doch, daß die historische Erinnerung an die Ruhestätten stärker war als deren liturgische Vergegenwärtigung⁵²; denn es waren die Nachfahren König Friedrichs gewesen, die sich an das Königsgrab erinnerten, während ihm die Mönche selbst lange keine Beachtung schenkten. Das muß nicht bedeuten, daß diese das Jahrtagsgedenken vernachlässigt hatten, doch war es offenkundig eben nicht auf das Grab bezogen worden.

Man könnte nun versucht sein, die insgesamt bescheidene Memoria Friedrichs des Schönen in Mauerbach mit dem Scheitern seines Königtums in Verbindung zu bringen; doch läßt sich zeigen, daß der Habsburger gerade andersorts sein Totengedenken umsichtig und mit großem Aufwand plante. Im Juni 1327 hatte er nämlich in Wien sein Testament aufgesetzt, das fast ausschließlich aus genau bezifferten Geldlegaten an Kirchen und Klöster bestand⁵³. Insgesamt mehr als 80 Gotteshäuser stattete er mit 4280 Pfund Wiener Pfennigen und 1636 Mark Silbers aus, die von der Maut zu Enns aufgebracht werden sollten⁵⁴. An der Spitze stehen mit 100 oder 60 Mark die Bischofskirchen von Salzburg, Speyer, Straßburg, Basel, Konstanz, Augsburg, Passau und Freising. Als Zweck der Legate setzte Friedrich fest: *Wir schaffen auch swohin wir hundert phunt oder funfzich Mark oder darvber geschafft haben, do sull man vns einen ewigen Jar tag vnd ein ewige Messe stiften, swohin wir aber minner geschafft haben, do sull man vns einen ewigen Jar tag, vnd alle wochen ein Messe stiften, an alain in der Petler Orden, do sull man vns alle tag Messe vnd ewige Jar tag stiften (...)*⁵⁵. Die Empfänger sollten also das Geld so anlegen,

⁵¹ Das Jahr 1789 nach ebd., 164 Anm. 1; Werner Maleczek, Art. Friedrich der Schöne, in: LMA 4 (1989) 940, gibt 1782 an.

⁵² Zu einer Analogie aus dem früheren Mittelalter: Borgolte, Dauer von Grab und Grabmal (wie Anm. 4).

⁵³ *Voluntarium imperii consortium inter Fridericum Austriacum et Ludovicum Barvarum* Augg. quod ex pacto de anno 1325 edidit Johann Friedrich Baumann, Frankfurt-Leipzig 1735, 27–32. – Hierzu und zum Folgenden künftig Katrin Proetel, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten* (wie Anm. 39).

⁵⁴ *Voluntarium* (wie Anm. 53) 30.

⁵⁵ Ebd. 31. – Sonderbestimmungen des Testaments sind für unsere Zwecke unerheblich und bleiben hier unberücksichtigt.

daß von den Erträgen stets ein Anniversar und dazu je nach eingesetztem Kapital oder Adressaten eine jährliche, wöchentliche oder tägliche Messe auf ewig finanziert werden könnte.

Glücklicherweise können wir in einem Fall überprüfen, wie Friedrichs Stiftungsaufgaben umgesetzt worden sind. Im Bistum Konstanz hat nämlich das Domkapitel nachweislich über die Gelder des Habsburgers verfügt; man erfährt das aus einer Urkunde, die anderthalb Jahre nach Friedrichs Tod ausgestellt wurde (19.6.1331)⁵⁶. Danach hatten die Konstanzer das für sie bestimmte Legat durch den Abt des Zisterzienserklosters Salem erhalten, der offenbar mit der Verteilung der Beträge im Bodenseeraum beauftragt war. Von den 80 Mark Silbers sollten 12 „zum Seelenheil des verstorbenen Königs“ für den Altar des Evangelisten Johannes aufgewandt werden⁵⁷. Die übrigen 68 Mark sollten ein Zinseinkommen von acht Pfund Denaren jährlich erbringen, das für die Mitwirkung des Klerus, der Schüler, der Kirchenbediensteten und der Armen an den Anniversarfeiern in genau festgesetzter Staffelung zu verwenden war. Das jährliche Gedenken sollte am Abend vor dem Todestag Friedrichs beim ersten Glockenschlag zur Vesper beginnen; dann sollte ein Seidentuch in der Mitte des Chores ausgebreitet und mit vier Kerzen von vier Pfund Wachs umstellt werden. Diese Inszenierung imitierte die Aufbahrung des wirklichen Leichnams im Totenoffizium⁵⁸. Die Kerzen sollten während der gesamten Memorialfeiern brennen, vor allem während der nächtlichen Gebete, der Vigil, der Totenvesper, des Psalms und der Collecte. Das eigentliche Anniversar sollte mit dem Geläut der größten Glocke angekündigt werden; in seinem Mittelpunkt stand liturgisch die Totenmesse.

Friedrich hatte in Konstanz also seine Wünsche durchgesetzt. Die dortigen Kleriker verpflichteten auch ihre Nachfolger eindringlich auf die Einhaltung der gemeinsam beschlossenen Anniversarfeier. Tatsächlich wurde die Vereinbarung von 1331 offenbar lange beachtet. Als 1360 ein Neffe Friedrichs, Rudolf IV., dem Domkapitel eine großzügige Schenkung gemacht hatte, verpflichtete sich dieses freiwillig dazu, für ihn ein Anniversar zu halten „mit Messe, Vigil, Entzünden von Kerzen und Glockenschlag wie beim Jahrtag seines Onkels“⁵⁹. Und noch 1498 kopierten die Konstanzer Kanoniker die Urkunde von 1331 zur künftigen Beachtung in ihre liturgische Gebrauchshandschrift⁶⁰.

Ebenso wichtig wie die Verteilung des Totengedenkens auf viele Plätze war im Mittelalter dessen zeitliche Ausdehnung. Wie Friedrich dem Schönen war es vielen Stiftern darum zu tun, auf Dauer commemoriert zu wer-

⁵⁶ Generallandesarchiv Karlsruhe, Hs. 64/9, p. 255. Den Text hat Uwe Braumann entdeckt (wie Anm. 45); ihm verdanke ich auch die Transkription.

⁵⁷ Abweichend vom Testament Friedrichs, in dem für Konstanz nur 60 Mark Silbers vorgesehen war (wie Anm. 53, 28), zahlte der Abt von Salem dem Domkapitel am Bodensee 80 Mark aus.

⁵⁸ Renate Kroos, *Grabbräuche – Grabbilder*, in: *Memoria* (wie Anm. 2) 285–353, bes. 314–320, aber auch 304, 311 f. u.ö.

⁵⁹ Generallandesarchiv Karlsruhe, Hs. 64/9, p. 256 (das oben Anm. 56 Gesagte gilt auch hier); *Regesta Episcoporum Constantiensium 2*, bearb. v. Alexander Cartellieri, Innsbruck 1905, 316 Nr. 5622, vgl. Nr. 5627.

⁶⁰ Wie Anm. 56.

den, durch regelmäßige Messen oder jährliches Begängnis auf ewig. Diese Auflagen konkurrierten jedoch mit dem Wunsch nach Konzentration der liturgischen Leistungen auf einen kurzen Zeitraum nach dem Tod bzw. auf eine numerisch fixierte Reihe. Solche Serien konnten selbst nach tausenden von Messen zählen, die dann auf mehrere Altäre zu verteilen waren; typisch war jedoch die Begrenzung auf 30 oder 40 Messen in den dreißig ersten Tagen nach dem Tod⁶¹. Die beiden Typen der Meßauflagen waren mit klar unterscheidbaren Logiken verbunden, die auf verschiedene Jenseitsvorstellungen verwiesen⁶²: Die Logik der dauerhaften Wiederholung war mit der Idee des Jüngsten Gerichts und so mit dem Glauben verbunden, daß das Urteil über Heil und Verdammnis der Seele erst am Ende der Zeiten gefällt werde; das repetitive Meßopfer konnte deshalb das Schicksal der Toten immer positiv beeinflussen. Die andere Logik war die der Akkumulation; sie beruhte auf der Vorstellung eines persönlichen, partikularen Gerichts, das jedem einzelnen unmittelbar nach dem Tod das Urteil spreche; wer noch nicht gleich der Verdammnis verfiel oder zur ewigen Seligkeit berufen wurde, mußte demnach eine Zeitlang im Fegefeuer büßen. Hierbei konnte die intensive Fürsorge der Lebenden durch Gebet und Opfer helfen; die Memoria zielte in diesem System auf den baldigen Aufstieg der Seele in den Himmel ab, intendierte damit aber auch die endgültige Trennung der Toten von den Lebenden. In der neueren französischen Forschung ist der Wirksamkeit der Fegefeueridee große Beachtung geschenkt worden; insbesondere im Spätmittelalter wollte man erkannt haben, daß die dauerhaften Memorialleistungen unter dem Einfluß der Lehre vom Fegefeuer stark zurückgedrängt worden seien⁶³. In einer Berliner Dissertation kann Ralf Lusiardi die-

⁶¹ Vgl. Arnold Angenendt, *Missae Specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: *FMSt* 17 (1983) 153–221, bes. 195 ff.; Ders., *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: *Memoria* (wie Anm. 2) bes. 171 ff.; Otto Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Bonn 1961; Angelus Albert Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit (= LQF 58)*, Münster/Westf. 1973; Christine Göttler, „Jede Messe erlöst eine Seele aus dem Fegefeuer“. Der privilegierte Altar und die Anfänge des barocken Fegefeuerbildes in Bologna, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer* (wie Anm. 15) 149–164. – Vgl. auch die Nachweise in den folgenden Anm.

⁶² Das Folgende in Anlehnung an die Dissertation von Ralf Lusiardi, *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund (= Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin 1997/98)*, erscheint Berlin 2000 in der Reihe „Stiftungsgeschichten“ (Bd. 2).

⁶³ Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen age (vers 1320 – vers 1480) (= Collection de l'École française de Rome 47)*, Rom 1980, bes. 339 ff.; Ders., *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age*, in: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle (= Collection de l'École française de Rome 51)*, Rom 1981, 235–256. Vgl. auch Jean-Claude Schmitt, *Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter*, Stuttgart 1995, bes. 17 (frz. Orig. Paris 1994); Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984 (frz. Orig. Paris 1981).

se Auffassung aber neuerdings erheblich korrigieren⁶⁴; Lusiardi zeigt auf der Basis von rund 1000 Bürgertestamenten der Hansestadt Stralsund, daß die Idee des Weltgerichts bis zum Ende des Mittelalters weiterhin das Planen der Stifter bestimmt hat, wenn auch die Wirksamkeit der Fegefeuerlehre nicht zu leugnen ist. Oft werden in ein- und demselben Testament beide Vorstellungen faßbar. Nicht wesentlich anders hatte ja auch bereits der heilige Augustinus gedacht; denn obgleich er, wie wir hörten, seine Mutter Monnica schon unter den Seligen glaubte, mühte er sich doch weiter um die größte Verbreitung ihrer Memoria.

Für die Geschichte der Gräber selbst ist die Zeitplanung des Gedenkens natürlich von entscheidender Bedeutung; denn nur wo die dauernde oder wenigstens die langfristige Fürbitte wichtig genommen wird, lohnt sich im religiösen Sinne die Markierung des Grabes oder gar dessen Auszeichnung durch ein Grabmal. Aber welche Rolle spielte das Grab wirklich in der Memoria? Ich muß mich wiederholen und erneut feststellen, daß darüber noch keine repräsentativen Untersuchungen vorliegen. Deshalb kann ich im folgenden nur mit einigen Beobachtungen den Versuch einer Antwort begründen.

Sicher ist, daß das Gebetsgedenken auf das Grab nicht angewiesen war. Im Mittelpunkt der Liturgie standen Messen und Gebete, die an jedem Altar bzw. Versammlungsraum vollzogen werden konnten; allenfalls konnte dabei ein Katafalk mit schwarzem Bahrtuch und Kerzen aufgestellt werden, der das wirkliche Grab nachahmte⁶⁵. Durch die kunsthistorische Forschung ist gezeigt worden, daß auf mittelalterlichen Grabmälern häufig die Totenliturgie abgebildet wurde, um die Lebenden an die periodische Wiederholung solcher Feiern zu erinnern⁶⁶. In die Gedenkliturgie eingeschlossen werden konnten auch die Grabbesuche, vor allem am ersten Jahrtag⁶⁷; wie unsicher diese sogenannten *commendationes animae* (*commendationes ad sepulchrum*) aber waren, zeigt sich daran, daß mancher Testator neben dem Anniversar ausdrücklich die Visitation seines Grabes verfügt hat⁶⁸. Grabbegängnisse konnten auch

⁶⁴ Wie Anm. 62. Ich danke Herrn Dr. Lusiardi für die Erlaubnis, von seinem Ms. vorab Gebrauch machen zu dürfen.

⁶⁵ Vgl. Schulz (wie Anm. 43) 40, 48

⁶⁶ Wie Anm. 58.

⁶⁷ Nur auf das Sterbebrauchtum konzentriert sich Karl Stüber, *Commendatio animae*. Sterben im Mittelalter (= Geist und Werk der Zeiten 48), Bern-Frankfurt am Main 1976. Die Bedeutung der *Commendatio animae* am (ersten) Jahrtag zeigt mit vielen Belegen auf Nikolaus Kyll, *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier*. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuches des Regino von Prüm (+915) (= Rheinisches Archiv 81), Bonn 1972, 149–155; zur Totenmesse am Grabe selbst ebd. 185 f. Zur Funktion der Beginen bei der Einhaltung des Grabbesuchs am Anniversar s. Illi (wie Anm. 2) 72. Ebd. 88, 90–92 auch zu Zeugnissen des Breviers und Statutenbuches des Zürcher Großmünsters sowie weitgestreuter Vergleichsquellen für die Grabvisitationspraxis am Anniversar. Nach Illi 91 war auch damit zu rechnen, daß „sich die Grabstelle nicht mehr auffinden liess“ und so die Visitation entfiel. – Ein instruktives Beispiel für die Sicherung der Grabbesuche im Tricesimum gibt Schulz (wie Anm. 43) 42. – Vgl. auch zum Basler „Gräberbuch“ die folgende Anm.

⁶⁸ Vgl. Karl Kosel, *Der Augsburger Domkreuzgang und seine Denkmäler*, Sigmaringen 1991, 192 Nr. 135 v. 1406 (?), 149 Nr. 80 von 1446, 218 Nr. 179 v. 1476, 271 Nr. 249

kollektiv vollzogen werden, beispielsweise bei Prozessionen. Dafür bot sich besonders der Allerseelentag an, der allgemeine Totengedenktag der mittelalterlichen Kirche; beim Zug der Geistlichkeit und auch der Laien durch den Kreuzgang und über den Kirchhof war jedes Grab in die Memoria eingeschlossen, auch wenn es unbezeichnet oder vergessen war⁶⁹. Auch die Auftraggeber der Grabmonumente rechneten mit dem Verfall des persönlichen Gedenkens; deshalb appellieren die Inschriften ja überaus häufig an den beliebigen Passanten, dem Toten sein Gebet nicht zu verweigern. Auch die Grabbilder selbst dienten dazu, die Memoria stets aufs neue anzuregen⁷⁰.

Wer aber erhielt überhaupt sein eigenes Grab und wer konnte damit rechnen, daß es mit einem Gedenkmal im Raum hervorgehoben und wenigstens zeitweise vor dem Vergessen bewahrt wurde? Natürlich, wird man sagen, diejenigen, die es sich leisten konnten, in der spätmittelalterlichen Stadt also die Angehörigen der Mittel- und Oberschicht. Wenn dies zutrifft, beziehen sich aber alle Schrift- und Sachzeugnisse der Memoria nur auf eine Minderheit der Bevölkerung⁷¹. Wie wurden aber die anderen, die Mehrzahl

v. 1554, vgl. 191 f. Nr. 134 v. 1517. Meist wurden die Stiftungen durch die Testamentsvollstrecker oder andere Dritte vorgenommen: Ebd. 123 Nr. 44 v. 1587, 96 Nr. 7 v. 1601, 222 Nr. 182 v. 1629 u.v.m. Vgl. auch ebd. 6. – Zu den Maßnahmen der Reformatoren in Zürich gehörte u.a. die Abschaffung der Grabbesuche am Anniversar (Illi, wie Anm. 2, 116); spezielle Stiftungen für Visitationen nach der Reformation mögen in gemischt-konfessionellen Städten wie Augsburg sinnvoll gewesen sein, doch reichen diese Stiftungen auch ins 15. Jh. zurück. – Am Domstift Basel nahmen die Stiftungen für Grabbesuche gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu, weil man dort 1495 beschlossen hatte, die Anniversare nicht mehr einzeln zu feiern; gleichzeitig wurde ein „Gräberbuch“ angelegt, das dem Subcustos erleichtern sollte, die Grabstätten aufzufinden und seine Pflichten bei der Memoria zu erfüllen: Paul Bloesch, Das Anniversarbuch des Basler Domstifts (Liber vite Ecclesie Basiliensis) 1334/38–1610. Kommentar (= Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 7/I), Basel 1975, 30 f., 65 f. Schulz (wie Anm. 43) 43.

⁶⁹ Im Jahr 1513 besuchten beispielsweise die Kardinäle an Allerseelen in St. Peter/Rom die Gräber, mußten aber feststellen, daß die Nepoten Papst Alexanders VI. († 1503) die Ruhestätte vernachlässigten: Joh. Jos. Ign. von Döllinger (Hrg.), Paris de Grassis, Auszug aus dem Tagebuch, in: Ders., Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte der sechs letzten Jahrhunderte III, Wien 1882, 424: *Deinde accesserunt (sc. omnes cardinales) ad illud Alexandri sepulchrum sive potius depositum, cum nullum ei positum fuerit sepulchrum. Immo nec hodie una candela apposita ad sepulchrum fuit, et ibidem stantes absoluerunt ut prius vel potius murmurarunt intra se, admirantes, quod ex tot ejus superstitiibus alumnis cardinalibus et praelatis nemo ex pietate ei signum fecerit in hac die commemorationis universalis animarum;* zu Augsburg s. Kosel (wie Anm. 68) 13, 17 u.ö., zu Zürich Illi (wie Anm. 2) 90, 116.

⁷⁰ Klassisch zur Funktion des Grabmals bereits Augustin: *Sed non ob aliud uel ‚memoriae‘ uel ‚monumenta‘ dicuntur ea quae insignite fiunt sepulcra mortuorum, nisi quia eos, qui uiuentium oculis morte subtracti sunt, ne obliuione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam reuocant, et admonendo faciunt cogitari. Nam et ‚memoriae‘ nomen id apertissime ostendit et ‚monumentum‘ eo quod moneat mentem, id est admoneat, nuncupatur. Propter quod et Graeci mne-meion uocant, quod nos memoriam seu monumentum appellamus, quoniam lingua eorum memoria ipsa, qua meminimus mneme dicitur* (Sancti Aureli Augustini De cura pro mortuis gerenda, in: CSEL 41, rec. Iosephus Zycha, Prag-Wien-Leipzig 1900, c. 4.6, 630 f. Dazu etwa Ohly (wie Anm. 33) 42.

⁷¹ Zur Schichtungsanalyse in der Mittelalterforschung s. Michael Borgolte, Sozialge-

der Menschen, begraben? Gewiß wissen wir von ihnen, den Stummen der Geschichte, nicht viel, aber man hat auch noch nicht konsequent genug nach ihnen gefragt. Immerhin zu zwei Personenkreisen lassen sich Anhaltspunkte gewinnen.

Der eine betrifft den frühmittelalterlichen Klosterfriedhof. Nach dem St. Galler Klosterplan vom Beginn des 9. Jahrhunderts sollte die Ruhestätte der Mönche nur mit einem großen Kreuz in der Mitte ausgezeichnet sein⁷². Einzelne archäologische Funde, so aus Fulda und dem Rheinland, sprechen dafür, daß wenigstens einige Mönchsgräber mit der Inschrift von Name und Todestag gekennzeichnet waren⁷³. Hier konnte sich also das Gedenken am Grabe und am Todestag vollziehen. Ein gleichzeitig überliefertes Meßformular bezieht sich offenbar auf den Gottesdienst in der Friedhofskirche; es sah zwar die Nennung bestimmter einzelner Toter vor, doch sollte die Totenmesse auch allen gewidmet werden, die „hier in Christus ruhen“⁷⁴. Ähnliche Meßformulare schließen sogar diejenigen ein, die der Klostersgemeinschaft angehört haben, aber anderswo bestattet sind; die Messen konnten dann auch in der Abteikirche gelesen werden⁷⁵. So kam es offenbar nur darauf an, alle einzuschließen, derer man gedenken wollte, während der konkrete einzelne Grabplatz zweitrangig oder ganz unwichtig war.

Auf dem frühmittelalterlichen Klosterfriedhof konnten auch Laien begraben werden. Die burgundische Abtei Cluny war beispielsweise im 10./11. Jahrhundert als Ruhestätte beliebt, weil die Gebete der dortigen Reformmönche als besonders wirkungsvoll vor Gott galten⁷⁶. In Cluny richtete man sogar einen eigenen Laienfriedhof ein⁷⁷, doch wie waren hier die Gräber angeordnet? In anonymer Reihe wie bei den vorchristlichen Aleman-

schichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit (= HZ Beihefte. N.F. 22), München 1996, 249 ff.; zu den Quantitäten in der spätmittelalterlichen Stadt (eine Schätzung: Oberschicht 2%, Mittelschicht 32%, Unterschicht 66%) s. Eberhard Isenmann, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988, 253 ff., bes. 267. Eine instruktive Studie über Lohnarbeiter im spätmittelalterlichen Nürnberg: Valentin Groebner, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 108), Göttingen 1993; zur Frage von Armen in den Totengeläutbüchern ebd. 222, 267 f. Anm. 10. S.a. die Hinweise unten Anm. 80.

⁷² Konrad Hecht, *Der St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen 1983, 79; Alfons Zettler, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen, Schriftquellen, St. Galler Klosterplan* (= Archäologie und Geschichte 3), Sigmaringen 1988, 73.

⁷³ Otfried Ellger, *Die Michaelskirche zu Fulda als Zeugnis der Totensorge. Zur Konzeption einer Friedhofs- und Grabkirche im karolingischen Kloster Fulda* (= Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins 45), Fulda 1989, 93 f.

⁷⁴ Ebd. 96.

⁷⁵ Ebd. 99. Vgl. K. Jos. Merk, *Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen 1*, Stuttgart 1926, 142–151; Kyll (wie Anm. 67) 186.

⁷⁶ Poeck, *Laienbegräbnisse* (wie Anm. 32).

⁷⁷ Zettler (wie Anm. 72) 128 f.

nen oder in sozialer Ordnung mit persönlichem Zeichen?⁷⁸ Davon wissen wir leider nichts. Einen Hinweis könnten urkundliche Bestimmungen geben, nach denen sich Eheleute das Begräbnis in Cluny ausbedungen haben; denn wenn sich zeigen ließe, daß hier das gemeinsame Grab gemeint war, mußte es gekennzeichnet sein, weil die Menschen ja gewöhnlich nicht zur gleichen Zeit sterben. Nur ein einziges von mehreren tausend Dokumenten des Klosters scheint jedoch einen Hinweis auf ein solches Familiengrab auf dem Friedhof von Cluny zu geben⁷⁹.

Immer prekär war die Frage der Armengräber⁸⁰. Wie schon in der Antike schlossen sich Unvermögende zusammen, um ein würdiges Begräbnis und auch das Gebetsgedenken für sich zu sichern. Man kennt zahllose Bruderschaften, oft berufsbezogene Vereinigungen von Laien, die die Memoria ins Zentrum ihres Daseins stellten⁸¹. Gilden der spätmittelalterlichen Handwerksgesellen vereinbarten oft mit den Bettelorden Begräbnis und Gedenken in deren Kirchen⁸². Das Grab war meist eine Sammelstelle, die also auch nur dem kollektiven Gedenken dienen konnte⁸³; es gab aber auch die Möglichkeit, im Rahmen der Bruderschaft ein besonderes Grab zu erwirken. In Stralsund beispielsweise verlangten die Dominikaner von den Leinewebern für jedes Begräbnis auf dem Kirchhof 12 Schillinge, im Kreuzgang aber 2 Mark, während sie den Mitgliedern der Müllerbruderschaft freies Begräbnis auf dem Kirchhof einräumten. Die Müller sollten den Mönchen dafür jährlich eine Pauschalsumme von 7 Mark zahlen, wofür die Dominikaner drei wöchentliche Messen am eigenen Bruderschaftsaltar und zwei jährliche Begängnisse halten sollten⁸⁴. Das individuelle Gedenken an Einzelne war

⁷⁸ Zur sozialtopographischen Struktur des spätmittelalterlichen Kirchhofs von Biberach s. Illi (wie Anm. 2) 43 f.

⁷⁹ Poeck, Laienbegräbnisse (wie Anm. 32) 94.

⁸⁰ Zur Geschichte der Armengräber s. Ariès (wie Anm. 2, 1980) 76 f., 114 f., 261, 263, 266, 343, 347, 352, 409 f., 435, 627, 629, 658 u.ö.; Ders., *Richesse et pauvreté devant la mort*, in: Michel Mollat (Ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté 2* (= Publications de la Sorbonne 8,2), Paris 1974, 519–533; Mary Lindemann, Armen- und Eselsbegräbnis in der europäischen Frühneuzeit, eine Methode der sozialen Kontrolle, in: Paul Richard Blum (Hrg.), *Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert* (= Wolfenbütteler Forschungen 22), Wolfenbüttel 1983, 125–139, hier bes. 133; Illi (wie Anm. 2) 104 ff.

⁸¹ Neuere Studie: Jan Gerchow, Bruderschaften im spätmittelalterlichen Freiburg i.Br., in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 113 (1993) 5–74; Ders., in: Heiko Haumann/Hans Schadek (Hrg.), *Geschichte der Stadt Freiburg im Breisgau 1*, Stuttgart 1996, bes. 188, 192, 194, 204.

⁸² Vgl. Wilfried Reininghaus, *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter* (= VSWG Beihefte 71), Wiesbaden 1981, 112 ff., hier bes. 10 f., 123–125. – Vgl. auch Jan Gerchow, *Memoria als Norm. Aspekte englischer Gildestatuten des 14. Jahrhunderts*, in: Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Hrg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994, 207–266, bes. 210, 232–234, 259 f.

⁸³ Vgl. Gerchow, *Bruderschaften* (wie Anm. 81) 42; Martin Illi, *Begräbnis, Verdammung und Erlösung. Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungsriten*, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer* (wie Anm. 15) 64, aber auch 62.

⁸⁴ Die Angaben verdanke ich wiederum R. Lusiardi (wie Anm. 62).

hier offenbar ausgeschlossen. In Lübeck war bei zwei Kaufmannsbruderschaften zwar vorgesehen, daß der Toten zehn Jahre lang vom Predigtstuhl herab gedacht werden sollte, danach aber sollte die Memoria ohne Namensnennung „in der Gemeinde“ erfolgen⁸⁵.

In der Gemeinde – dieses Stichwort steht im Mittelpunkt des mittelalterlichen Gedenkens für die Toten. Wo sich die Christen zum Gebet versammelten, waren sie von den Gräbern ihrer Verstorbenen umgeben; Kirche als Gemeinschaft der Lebenden und Toten wurde jedesmal in der Eucharistie beschworen und am selben Ort geradezu körperlich erfahren⁸⁶. Der Kirchhof war darüber hinaus Marktplatz und Versammlungsstätte der Menschen, ein Kommunikationszentrum ihres Lebens⁸⁷. Jeder Anwesende war in diese Gesellschaft der Lebenden und Toten eingeschlossen, auch derjenige, der unerkannt im Grab ruhte. Deshalb war es eine sozial- und kulturgeschichtliche Zäsur umstürzendster Art, als die Beisetzungen in den Kirchen aufhörten, die Kirchhöfe aufgelassen und die Friedhöfe außerhalb der Siedlungen errichtet wurden. Die Gegenwart der Toten unter den Lebenden wurde jetzt aufgehoben⁸⁸. Der Prozeß der Trennung begann in Deutschland zwar in der Reformationszeit⁸⁹, setzte sich jedoch allgemein erst im 18. Jahrhundert durch⁹⁰. Wer jetzt die Gräber seiner Verwandten und Freunde aufsuchen wollte, mußte es gezielt tun⁹¹; und da die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten aufgehoben war, kam es jetzt darauf an, möglichst jedes Grab auszuzeichnen. Nicht zufällig wurde im 19. Jahrhundert verlangt, den Armen

⁸⁵ Urkunden-Buch der Stadt Lübeck IV, Lübeck 1873, 784–787 Nr. 690 v. 1393/99; VII, Lübeck 1885, 682–684 Nr. 697 v. 1436. Vgl. Monika Zmyslony, Die Bruderschaften in Lübeck bis zur Reformation (= Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 6), Kiel 1977, 42.

⁸⁶ Karl Schmid/Joachim Wollasch, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: FMSt 1 (1967) 365–405; Oexle (wie Anm. 14 und 33).

⁸⁷ Zuletzt Franz J. Bauer, Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, in: HZ 254 (1992) bes. 6 f.; Illi (wie Anm. 2) 37 ff.; Ariès (wie Anm. 2, 1980) 282.

⁸⁸ Grundlegend: Oexle, Gegenwart der Toten (wie Anm. 14).

⁸⁹ Craig Koslofsky, Die Trennung der Lebenden von den Toten. Friedhofverlegungen und die Reformation in Leipzig, 1536, in: Memoria als Kultur (wie Anm. 14) 335–385. M.E. überschätzt Koslofsky den Zäsurcharakter der Reformation, weil er einerseits katholisch gebliebene (oder wieder gewordene) Gebiete unberücksichtigt läßt und vor allem die (im Spätmittelalter in der Oberschicht wohl noch zunehmenden) Bestattungen im Kirchengebäude übergeht. Wie kompliziert die Verhältnisse selbst im reformierten Zürich waren, zeigt jetzt Illi (wie Anm. 2) 109 ff. Zum Jahrhundert der Reformation vgl. noch Hugo Grün, Der deutsche Friedhof im 16. Jahrhundert, in: Hessische Blätter für Volkskunde 24 (1925) 64–97. – S.a. folgende Anm.

⁹⁰ Jetzt Bauer (wie Anm. 87); Illi (wie Anm. 2) 142 ff.; Barbara Happe, Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870, Tübingen 1991; vgl. Ariès (wie Anm. 2, 1980) bes. 407 ff., 625 ff.; Johannes Schweizer, Kirchhof und Friedhof. Eine Darstellung der beiden Haupttypen europäischer Begräbnisstätten, Linz a.d. Donau 1956, bes. 119; zu München: Steffi Röttgen, Der Südliche Friedhof in München. Vom Leichenacker zum Campo Santo, in: Sigrd Metken (Hrg.), Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 285 f.

⁹¹ Ariès (wie Anm. 2, 1980) 603 ff., bes. 668 ff.

Einzelgräber zu schaffen statt der traditionellen Sammelgräber⁹²; erst jetzt hat sich nach Ariès auch das Grabmal als Massenerscheinung durchgesetzt⁹³. So gesehen würde es sich bei der Anonymisierung der Grabstellen, die in der Gegenwart beobachtet wird, nur um die Revision einer recht jungen Entwicklung handeln. Für breite Schichten der Bevölkerung und bezogen auf die jahrtausendealte Geschichte des Bestattungsbrauchs wäre die Anonymisierung nur die Rückkehr zur Normalität.

Es wird gern argumentiert, jedermann in der Vormoderne hätte gern das persönliche Grab und Monument gehabt, wenn es ihm erreichbar gewesen wäre⁹⁴. Diese Unterstellung ist aber ganz unbeweisbar; man kann daran zweifeln, daß viele über die Möglichkeit einer persönlichen Gedenkstätte nachdachten, die gar keine Aussicht hatten, diese zu erhalten. Was wir hingegen sicher sagen können ist, daß sich die Christen stets um ein würdiges Begräbnis und die Gebetshilfe der Nachlebenden bemüht haben; beides war aber an die Errichtung und Dauer des hervorgehobenen Einzelgrabes nicht gebunden, wie ich zu zeigen versucht habe.

Die Dimensionen des Umbruch zwischen Vormoderne und Moderne, der sich derzeit nur fortzuentwickeln scheint, lassen sich denn auch nicht unter dem Aspekt der Bestattungsgeschichte adäquat erfassen. Begreifen muß man vielmehr, was mit der vormodernen Gegenwart der Toten verlorengeht. Wer heute zum Grab geht, gedenkt der Verstorbenen als Objekten; der Tote mag ihm teuer sein, doch ist er ihm am Grab nichts als die Leiche unter der Erde⁹⁵. Weder in der Antike noch im mittelalterlichen Christentum hat man aber so gedacht. Beim heidnischen Totenmahl wie bei der christlichen Eucharistiefeyer war der Verstorbene nicht nur als anwesend gedacht worden, sondern er galt als Handelnder selbst. So waren es die Erträge seiner Stiftungen, die verzehrt oder geopfert wurden; der Tote handelte geradezu durch die Lebenden⁹⁶. Diese Mentalität ist unter dem Eindruck von Aufklärung und Revolution verlorengegangen; niemand wird sie dahin zurückholen, wo das Christentum, genauer gesagt: wo die katholische Lehre nichts mehr gilt.

Wenn ein heidnischer Römer keine Kinder hatte, griff er zum Mittel der Adoption oder zum Instrument der Stiftung, um die *sacra*, die Feiern an seinem Grab und zu seinem Gedenken zu sichern⁹⁷. Man würde sich lächerlich machen, dergleichen für die Gegenwart zum Modell zu erheben, obgleich die Bestattungsunternehmen inzwischen eine jahrelange Grabpflege bei rechtzeitiger Zahlung garantieren. Wo Kinderlosigkeit gewollt wird und die Lebensform als Single populärer ist denn je, wo schließlich das Leben „als letzte Gelegenheit“ gilt⁹⁸, wird das Nachleben eher gleichgültig. Wer die Grabmalkultur retten will, müßte so gesehen die Gesellschaft ändern.

⁹² Ebd. 658.

⁹³ Ebd. 352, 658 ff., 670 f. Vgl. Illi (wie Anm. 2) 153 f.

⁹⁴ Z.B. Ariès (wie Anm. 2, 1980) 261.

⁹⁵ Oexle, Gegenwart der Toten (wie Anm. 14) 21 f. u.ö.

⁹⁶ Borgolte (wie Anm. 13).

⁹⁷ Bruck (wie Anm. 11) 57 f.

⁹⁸ Marianne Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt ²1996.

Andererseits scheint unsere Gesellschaft aber zu ganz neuen Formen des Gedenkens aufzubrechen, die sich vom Grab als Memorialstätte vollkommen lösen. Im Internet wird neuerdings eine weltweite Totengedenkstätte installiert, in der jedem Verstorbenen gegen eine bestimmte Gebühr ein virtuelles Denkmal errichtet werden kann⁹⁹. Diese „Hall of Memory“ wirbt ausdrücklich mit dem Verfall der traditionellen Grabsorge. In der Werbung des Unternehmens heißt es: „Immer weniger Menschen können heute regelmäßig die Grabstätte von Familienangehörigen oder Freunden aufsuchen. Häufig haben Beruf oder familiäre Umstände räumliche Veränderungen erzwungen, und so fehlt oft der Trost, den ein Grabbesuch geben kann. Andere Trauernde leiden darunter, daß viele Ruhestätten nicht mehr von Dauer sind. Der Platzmangel auf Friedhöfen zwingt heute dazu, Grabstätten in immer kürzerer Zeit zu ersetzen“. Die Hall of Memory eröffne dagegen den Trauernden die Möglichkeit, für ihre Verstorbene eine individuelle Ruhestätte zu schaffen. Insgesamt werden acht Varianten dieser virtuellen Gräber angeboten: Die einfachste bilden „Memorial-Gedenkstätten“ mit einem kurzen Textnachruf von etwa 200 Worten in Verbindung mit einem „stimmungsvollen Bildmotiv“. Die Epitaphien können jedoch erheblich ausgeweitet und mit Bildern, Filmen, Videos oder Tonbändern angereichert werden. Als besonderer Service werden die Aufstellung eines Totenlichts bzw. die Niederlegung eines Gebindes oder eines Erinnerungssteins an einem oder mehreren Tagen im Jahr angeboten. Eine Totenmemoria durch das Internet wird auf drei Jahrzehnte garantiert, die Preise bewegen sich, abgesehen von Sonderwünschen, zwischen 398.- und 4500.-DM. Auch wenn das Unternehmen offenbar von einem geschäftstüchtigen Computerfreak in Frankfurt am Main aufgebaut wird, der amerikanisch klingende Titel „Hall of Memory“ eine internationale Nachfrage also vorerst eher vortäuscht und die Einträge für das Jahr 1998 nur geringen Umfang hatten¹⁰⁰, besteht kein Zweifel daran, daß die Globalisierung der Kommunikationsmedien der Erinnerung an gewöhnliche Tote eine bisher ganz unvorstellbare Dynamik verleihen könnte. Überall auf der Welt, wo das Internet genutzt wird, sind die Nachrufe und Zeugnisse der Toten künftig auf die Dauer einer Generation abrufbar. Die Dispersion des Gedenkens, das im Christentum seine wohl stärksten Wurzeln hatte, setzt sich also durch die neuen Medien fort¹⁰¹.

⁹⁹ <http://www.hall-of-memory.com>.

¹⁰⁰ Ich konnte nur 14 Einträge ermitteln; auffällig ist, daß die Namen der Toten mit ihren Anfangsbuchstaben nur bis D reichen. Am 19.1.1999 war noch gar kein aktueller Eintrag für Todesfälle des laufenden Jahres erfolgt.

¹⁰¹ Interessant ist, daß die „Hall of Memory“ eigene „Gruppen-Gedenkstätten“ für Muslime, Juden und Hindus sowie für Aids-Opfer eingerichtet hat.