

Zusammenstellung und Bearbeitung:  
Uta Kleine

# Leben mit den Heiligen

Frömmigkeit und Gesellschaft  
zwischen Spätantike und Aufklärung

Kurseinheit 1:  
Formierungen des Heiligenkults in der Spätantike

Fakultät für  
**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

---

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

# Inhaltsverzeichnis Kurseinheit 1

## **1 Zur Einführung**

B 1.1: Die Gegenwart der Toten (OEXLE, Otto Gerhard, Die Gegenwart der Toten)	1
---	---

## **2 Formierungen des Heiligenkultes in der Spätantike**

B 2.1: Die altchristlichen Heiligentypen: gesellschaftliche Traditionen und religiöser Neubeginn (MARTIN, Jochen, Die Macht der Heiligen)	26
---	----

B 2.2: Der Heilige, der Bischof, die Stadtgemeinde: neue Formen und Funktionen des Totengedenkens (BROWN, Peter, The Cult of the Saints, Auszüge)	45
---	----

Q 2.1: Ein Bischofsleben im spätantiken Gallien (Sulpicius Severus, <i>Vita Martini</i> )	91
---	----

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei

# 1 Zur Einführung

## B 1.1 Die Gegenwart der Toten

OEXLE, Otto Gerhard, Die Gegenwart der Toten, in: Death in the Middle Ages, Löwen 1983 (Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia IX), S. 19-77

Bearbeitungsfragen:

1. Erstellen Sie ein gegliedertes Exzerpt und finden Sie treffende Überschriften für die Kapitel des Aufsatzes. Welchen Zeitraum umspannt die Darstellung Oexles?
2. Oexle knüpft an Forschungen zur mittelalterlichen Erinnerungskultur (*memoria*) an. Skizzieren Sie, worum es dabei geht.
3. Wie hängen liturgisches Totengedenken und Heiligenverehrung zusammen und worin unterscheiden sie sich?
4. Welches sind die Gründe für die verblässende Gegenwart der Toten? In welchen Veränderungen der alltäglichen Gebräuche fand diese neue Auffassung ihren Ausdruck?

OTTO GERHARD OEXLE

## DIE GEGENWART DER TOTEN

### I

Ein bemerkenswertes Phänomen in der europäischen Geschichtswissenschaft des letzten Jahrzehnts ist die in Frankreich entfaltete 'Histoire de la mort', die umfassende Erforschung der Einstellungen und Haltungen der Menschen gegenüber dem Tod und deren Wandel im Lauf der Jahrhunderte bis zur Gegenwart<sup>1</sup>. Es liegen dazu inzwischen eine Reihe von Einzelstudien und Monographien der Historiker Ph. Ariès, P. Chaunu, F. Lebrun und M. Vovelle vor<sup>2</sup>, denen sich die Arbeit des Literaturhistorikers R. Favre anfügen läßt<sup>3</sup>. Durch seine Methoden wie durch seine Ergebnisse bemerkenswert ist auch das 1975/76 veröffentlichte zweibändige Werk über die Pest in der europäischen Geschichte von J.-N. Biraben<sup>4</sup>. Die große Bedeutung, die das Thema des Todes in der Geschichtswissenschaft der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhält, ist ein in vieler Hinsicht interessantes kulturgeschichtliches Phänomen<sup>5</sup>. Im wesentlichen handelt es sich dabei allerdings um eine

<sup>1</sup> Eine hervorragende Einführung in die derzeit erörterten Fragestellungen und Kontrollversen bietet Michel Vovelle, 'Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes', *Annales É.S.C.*, 31 (1976), 120-132. Vgl. ferner Jean Meyer, 'Pierre Chaunu, La mort à Paris (XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècles)', *Revue historique*, 263 (1980), pp. 403-416.

<sup>2</sup> François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, *Civilisations et Sociétés*, 25 (Paris-La Haye, 1971); Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1973); Ders., *Mourir autrefois* (Paris, 1974); Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours* (Paris, 1975); Ders., *L'homme devant la mort* (Paris, 1977); Pierre Chaunu, *La mort à Paris. XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (Paris, 1978). Zum Thema ferner die Beiträge des Sammelbandes *La mort au moyen âge*, Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est. Collection 'Recherches et documents', 25 (Strasbourg, 1977). Während der Drucklegung erschienen: 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 âge (vers 1320-vers 1480)*, Collection de l'École Française de Rome, 47 (Roma, 1980); Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981).

<sup>3</sup> Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières* (Lyon, 1978).

<sup>4</sup> Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 Bde., *Civilisations et Sociétés*, 35/36 (Paris-La Haye, 1975/76).

<sup>5</sup> Vovelle, 'Les attitudes devant la mort', p. 132; Chaunu, *La mort à Paris*, pp. 3ss.

'spezifisch' französische Forschungsrichtung<sup>6</sup>, die deutlich von charakteristischen Verfahren der neueren französischen Sozialgeschichtsschreibung geprägt ist<sup>7</sup> und von der für sie so typischen Verknüpfung der Beobachtung 'realer' Gegebenheiten bei gleichzeitiger Erfassung der Denkformen, unter denen diese begriffen werden. Eine der Grundannahmen auch der 'Histoire de la mort' ist die Bedeutsamkeit dessen was G. Duby genannt hat 'la part de l'imaginaire dans l'évolution des sociétés humaines'<sup>8</sup>.

Ein Aspekt, der untrennbar mit der 'Geschichte des Todes' verbunden ist, bisher aber nicht gesondert ins Blickfeld gerückt wurde, ist die 'Geschichte der Toten', das heißt: die Geschichte der Einstellungen der Lebenden zu den Toten, die nicht weniger einem ständigen Wandel unterworfen sind. Gewiß ist für das soziale Verhalten von Menschen ihre Einstellung zum Tod bedeutsam: 'wie die Menschen sich zum Tode einstellen, bestimmt ihre Haltung gegenüber dem Leben'<sup>9</sup>. Aber ebenso oder vielleicht noch viel mehr gilt Entsprechendes für die Einstellung und das soziale Verhalten von Individuen und sozialen Gruppen gegenüber den Toten, mit denen sie zu Lebzeiten in Bekanntschaft, Freundschaft, Verwandtschaft verbunden waren. Aufschlußreich ist, welche Beziehungen Individuen und Gruppen zwischen sich und den Toten bestehen lassen, welchen sozialen Status sie den Toten zuerkennen.

Das Zurücktreten der 'Geschichte der Toten' hinter der 'Geschichte des Todes' überrascht nicht, da in diesem Sachverhalt charakteristische Einstellungen der Gegenwart zum Vorschein kommen. Einerseits nämlich ist 'wahrscheinlich keine Menschheit je dem Tode gegenüber so

ratlos gewesen wie die heutige'<sup>10</sup>, andererseits gibt es in der Geschichte wahrscheinlich sonst keine Gesellschaften, denen die Toten so fern sind wie den europäischen Gesellschaften der Moderne<sup>11</sup>. Der von einem Historiker unlängst umschriebene Sachverhalt, daß 'keine Klasse der heutigen Gesellschaft so rücksichtslos' unterdrückt werde, wie die Toten<sup>12</sup>, liebe sich im Grunde noch präziser bezeichnen mit der Feststellung, daß die Toten in der modernen Gesellschaft nicht einmal mehr eine unterdrückte Klasse sind; sie sind nämlich, im radikalen Sinne, nichts mehr.

Nach Auffassung des modernen Rechts endet die Person mit dem Tode; es endet die Rechtsfähigkeit des Menschen, durch die er Subjekt von Rechtsverhältnissen, also Inhaber von Rechten und Adressat von Pflichten war, es enden seine Handlungsfähigkeit, seine Vermögensfähigkeit, seine personenrechtlichen Verhältnisse<sup>13</sup>. Die Rechtspersönlichkeit 'erlischt'. Was von der Person bleibt, so meinte ein Soziologe, 'ist ein Ding, die Leiche'<sup>14</sup>. Außer ihr 'bleibt' nur das Andenken bei den Nachlebenden. Deshalb sind nur die Leiche und das Andenken des Toten noch Gegenstand rechtlicher Normen: die Leiche ist es im öffentlichen Recht unter dem Gesichtspunkt der Sicherung der Lebenden vor gesundheitlichen Gefahren und strafrechtlich im Sinn eines Schutzes gegen pietätloses Verhalten<sup>15</sup>. Auch das Andenken wird vor Verunglimpfung geschützt<sup>16</sup>. Ansonsten aber gilt: 'das Rechtssubjekt ist gewesen', 'der Tote ist aus unserem Kreise ausgeschieden. Er ist nicht mehr Subjekt

<sup>10</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, 'Der Tod', in Ansgar Paus, ed., *Grenzerfahrung Tod* (Frankfurt a. M., 1978), pp. 319-338 (p. 320).

<sup>11</sup> Zum Begriff der 'Moderne' als Bezeichnung für den Zeitraum, der mit der Epochenwelle etwa 1750 bis 1850 beginnt: Reinhart Koselleck, ed., *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Industrielle Welt, 20 (Stuttgart, 1977); H. U. Gumbrecht, Art. 'Modern, Moderne', in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4 (Stuttgart, 1978), pp. 93-131.

<sup>12</sup> Arno Borst, *Mönche am Bodensee 610-1525* (Sigmaringen, 1978), p. 17. Dazu auch Jean Ziegler, *Die Lebenden und der Tod* (Darmstadt-Neuwied, 1977), pp. 37ss. und Arno Borst, 'Zwei mittelalterliche Sterbefälle', *Merkur*, 34 (1980), 1081-1098 (pp. 1096ss.).

<sup>13</sup> Ernst Wolf, *Allgemeiner Teil des bürgerlichen Rechts*, 3. Aufl. (Köln-Bonn-Berlin-München, 1976), p. 151s.; Karl Larenz, *Allgemeiner Teil des deutschen bürgerlichen Rechts*, 4. Aufl. (München, 1977), pp. 308s. und 73s.

<sup>14</sup> Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* (Frankfurt a. M., 1973), p. 71.

<sup>15</sup> Hans-Wolfgang Strätz, *Zivilrechtliche Aspekte der Rechtsstellung des Toten unter besonderer Berücksichtigung der Transplantationen*, Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. Neue Folge, 7 (Paderborn, 1971) p. 5s.; allgemein Jürgen Gaedke, *Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts*, 4. Aufl. (Köln-Berlin-Bonn-München, 1977).

<sup>16</sup> Heinrich Hubmann, *Das Persönlichkeitsrecht*, 2. Aufl. (Köln-Graz, 1967), p. 344.

<sup>6</sup> So Emmanuel Le Roy Ladurie, 'Chaunu, Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort', in Ders., *Le territoire de l'historien*, 1 (Paris, 1973), pp. 393-403 (p. 402). Als ein Beitrag von deutscher Seite zum Thema kann genannt werden die von Rudolf Lenz inaugurierte interdisziplinäre Erforschung der frühneuzeitlichen Leichenpredigten: R. Lenz, ed., *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 1 (Köln-Wien, 1975); Bd. 2 (Marburg, 1979).

<sup>7</sup> Die Verfahren der 'Histoire sériele' haben vor allem M. Vovelle und P. Chaunu bei der Auswertung von Testamenten angewendet. Vgl. Pierre Chaunu, 'Un nouveau champ pour l'histoire sériele: le quantitatif au troisième niveau', in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 (Toulouse, 1973), pp. 105-125 (pp. 111ss.) sowie Ders., *Histoire, science sociale* (Paris, 1974), pp. 384ss.

<sup>8</sup> Georges Duby, 'Histoire sociale et idéologies des sociétés', in Jacques Le Goff - Pierre Nora, eds., *Faire de l'histoire*, 1 (Paris, 1974), pp. 147-168 (p. 168). Vgl. dazu Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort* (Paris, 1976), pp. 494ss.

<sup>9</sup> Eberhard Friedrich Bruck, 'Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer', in Ders., *Über römisches Recht im Rahmen der Kulturschichte* (Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1954), pp. 46-100 (p. 47).

von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft'<sup>17</sup>, auch wenn die zu Lebzeiten getätigten Rechtshandlungen fortwirken<sup>18</sup>.

In diesem Punkt unterscheiden sich moderne Auffassungen über den Status der Toten grundsätzlich von älteren Auffassungen, die in der europäischen Geschichte begegnen. Dort ist der Status des Toten nicht bestimmt vom subjektiven 'Andenken', das im Belieben der Lebenden steht, sondern er ist gewissermaßen eine objektive Gegebenheit: die Toten sind Personen im rechtlichen Sinn, sie sind Rechtssubjekte und also auch Subjekte von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft. Mit anderen Worten: sie sind unter den Lebenden gegenwärtig.

Der Wandel der einen Auffassung zur anderen wird historisch aufschlußreich bezeugt in einem literarischen Text aus dem Jahr 1809. Es handelt sich um Goethes rätselvollen Roman *Die Wahlverwandtschaften*, in dem die Bereiche Tod, Begräbnis, Kirchhof und vor allem die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten immer wieder thematisiert und dabei die Auffassungen vom bloßen 'Andenken' an die Toten und von deren 'Gegenwart' charakterisiert und einander gegenübergestellt werden<sup>19</sup>.

Gleich zu Beginn, im zweiten Kapitel des ersten Teils, wird erzählt, daß Charlotte — eine der Hauptpersonen, Grundherrin eines Dorfes — den dörflichen Kirchhof umgestaltet hatte, wobei sie 'für das Gefühl gesorgt habe'<sup>20</sup>:

Mit möglichster Schonung der alten Denkmäler hatte sie alles so zu vergleichen und zu ordnen gewußt, daß es ein angenehmer Raum erschien, auf dem das Auge und die Einbildungskraft gerne verweilten.

Sämtliche Grabmäler waren von ihrer Stelle gerückt und hatten, 'den Jahren nach' aufgerichtet, 'an der Mauer, an dem Sockel der Kirche Platz gefunden', der dadurch 'vermannigfaltigt und geziert' wurde.

Der übrige Raum war geebnet. Außer einem breiten Wege, der zur Kirche und an derselben vorbei zu dem jenseitigen Pfortchen führte, war das übrige alles mit verschiedenen Arten Klee besät, der auf das schönste grünte und blühte. Nach einer gewissen Ordnung sollten vom Ende heran

<sup>17</sup> Hans Schreuer, 'Das Recht der Toten', *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 33 (1916), 333-432 und ebd. 34 (1916), 1-208 (hier p. 333 und 334s).

<sup>18</sup> Strätz, *Zivilrechtliche Aspekte*, p. 13.

<sup>19</sup> *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 6, ed. Benno v. Wiese und Erich Trunz, 4. Aufl. (1960). Daß die genannten Motive bei der Deutung des Romans bisher zu wenig beachtet wurden, hat bereits Adolf Hüppi, *Kunst und Kult der Grabstätten* (Olten, 1968), p. 332 festgestellt; dessen Interpretation setzt jedoch andere Akzente und läßt m. E. wesentliche Momente der Darstellung außer acht. Über konkrete Anlässe zur Beschäftigung mit Fragen der Friedhofsgestaltung bei Goethe ebd. pp. 386ss.

<sup>20</sup> A. a. O. p. 254.

die neuen Gräber bestellt, doch der Platz jederzeit wieder verglichen und ebenfalls besät werden. Niemand konnte leugnen, daß diese Anstalt beim sonn- und festtägigen Kirchgang eine heitere und würdige Ansicht gewährte. Sogar der betagte und an alten Gewohnheiten haftende Geistliche, der anfänglich mit der Einrichtung nicht sonderlich zufriedene gewesen, hatte nunmehr seine Freude daran, wenn er unter den alten Linden, gleich Philemon, mit seiner Baucis vor der Hintertüre ruhend, statt der holprigen Grabstätten einen schönen, bunten Teppich vor sich sah, der noch überdies seinem Haushalt zugute kommen sollte, indem Charlotte die Nutzung dieses Fleckes der Pfarre zusichern lassen<sup>21</sup>.

Diese Maßnahmen fanden indessen bei anderen Mitgliedern der Gemeinde keinen Beifall, weil man dadurch

die Bezeichnung der Stelle, wo ihre Vorfahren ruhten, aufgehoben und das Andenken dadurch gleichsam ausgelöscht; denn die wohlhaltenen Momente zeigen zwar an, wer begraben sei, aber nicht, wo er begraben sei, und auf das Wo komme es eigentlich an, wie viele behaupteten<sup>22</sup>.

Eine benachbarte Familie, deren bisher durch eine Stiftung gesicherte Grabstätte aufgehoben worden war, entsandte einen jungen Juristen mit dem Auftrag, die Stiftung zu widerrufen. Es kommt zu einem bedeutsamen Gespräch (Zweiter Teil, Erstes Kapitel)<sup>23</sup>, in dem jedoch keine Einigung gelingt, ja gar nicht gelingen kann, nicht nur, weil die Argumente und Vorstellungen der betroffenen Familie jenen Charlottes völlig entgegengesetzt sind, sondern vor allem, weil beide Seiten auf völlig verschiedenen Ebenen argumentieren<sup>24</sup>.

Der junge Rechtsgelehrte versucht zu erläutern, warum die Familie durch das 'Vergleichen', d. h. das Einebnen ihrer Grabstätte 'auf eine Weise verletzt' wurde, 'wofür gar kein Ersatz zu denken ist'. Denn durch ihre Umgestaltung des Kirchhofs hat Charlotte der Familie die Möglichkeit genommen, die Beziehungen zu ihren Toten aufrechtzuerhalten, die darin bestanden, 'ihren Geliebten ein Totenopfer zu bringen', 'Fremde und Mißwollende auch von der Seite (ihrer) geliebten Ruhenden abzuweisen

<sup>21</sup> A. a. O. p. 361 (dieser Text aus Kap. II 1).

<sup>22</sup> A. a. O. p. 361.

<sup>23</sup> A. a. O. pp. 361ss.

<sup>24</sup> Die (fast) nüchterne Gegenüberstellung beider Auffassungen, der älteren rechtlich-sozialen und der 'modernern', trennt Goethes Darstellung fundamental von der Erörterung des Themas bei R. de Chateaubriand, *Le Génie du christianisme* (1802), IV 2, Kap. 1-9 (*Euvres complètes*, 2, Paris, 1859, pp. 398ss.). Chateaubriands Gedanken bilden ein leidenschaftliches Plädoyer gegen die Veränderungen der Einstellung zu den Toten seit der Mitte des 18. Jh. (s. dazu unten Abschnitt VI) und den entsprechenden Vorgängen während der Revolution (vgl. bes. Kap. 6, pp. 402ss. mit Anm. 1 auf p. 404); deshalb erscheint das Thema der Toten und der Begräbnisstätten bei Chateaubriand in 'romantischer', d. h. historisch gebrochener Reflexion (bes. Kap. 7 und 8, pp. 404ss.).



und zu entfernen' sowie in der 'tröstlichen Hoffnung, dereinst unmittelbar neben ihnen zu ruhen', d.h. über den Tod hinaus eine Familie zu sein. Daß ein nicht wiedergutzumachender Rechtsbruch vorliegt, ergibt sich unmittelbar aus der Bedeutung von Denkmal und Grabplatz; denn

...dieser Stein ist es nicht, der uns anzieht, sondern das darunter Enthaltene, das daneben der Erde vertraute. Es ist nicht sowohl vom Andenken die Rede als von der Person selbst, nicht von der Erinnerung, sondern von der Gegenwart. Ein geliebtes Abgeschiedenes umarme ich weit eher und inniger im Grabhügel als im Denkmal, denn dieses ist für sich eigentlich nur wenig; aber um dasselbe her sollen sich wie um einen Markstein Gatten, Verwandte, Freunde selbst nach ihrem Hinscheiden noch versammeln....

Diese Äußerung stellt 'Andenken' und 'Erinnerung' in einen kontradiktorischen Gegensatz zu dem Toten und seiner 'Person selbst', zu dem Toten und seiner 'Gegenwart', die mit dem Platz seines Grabes verbunden ist, und es handelt sich dabei, wie festgehalten werden sollte, nicht etwa um theologische Argumente, sondern um die Verteidigung eines rechtlichen Sachverhalts. Aber gerade diese rechtlichen Gegebenheiten und die mit ihnen verbundenen sozialen Normen sind für Charlotte völlig bedeutungslos<sup>25</sup>. Nur deshalb kann sie sich unbefangen zu jeglicher Entschädigung bereit erklären, ohne sich aber durch einen solchen 'Rechtshandel', wie sie sagt, 'beunruhigen' zu lassen. Die Motive ihres Handelns wurzeln nämlich in ganz anderen Bereichen.

Mit der Einebnung der Grabstätten hatte Charlotte, um dies noch einmal zu zitieren, 'für das Gefühl gesorgt'; sie wollte einen 'angenehmen Raum' schaffen, 'auf dem das Auge und die Einbildungskraft gerne verweilt'. Es geht ihr also zunächst einmal um eine neue Gestalt des Kirchhofs nach ästhetischen Prinzipien ('statt der holprigen Grabstätten ein schöner, bunter Teppich'). Das Ästhetische ist zugleich mit dem Sinn für die Erhaltung alter Monumente und für deren historisch-antiquarische Ordnung verknüpft. Hinzu tritt das Bedürfnis nach 'Ordnung' überhaupt und nach Rationalität, dem auch die jetzt mögliche wirtschaftliche Nutzung des Kirchhofs entgegenkommt. Aber das 'Verglei-

<sup>25</sup> Man muß hinzufügen: sie sind für Charlotte zu diesem Zeitpunkt der Handlung noch bedeutungslos. Denn Charlotte revidiert unausgesprochen ihren Standpunkt, sobald es sich um ihre eigenen Verstorbenen (Otilie, Eduard) handelt. Im Blick auf deren Begräbnisstätte macht sie am Schluß des Romans 'für Kirche und Schule, für den Geistlichen und den Schullehrer ansehnliche Stiftungen' (*Goethes Werke*, Bd. 6, p. 490). Vorbereitet wird diese Wandlung durch die Argumente, die 'man' — wahrscheinlich Charlotte — Eduard vorzustellen wagt, als er sich der Bestattung Otilies widersetzt. Es heißt dort: 'daß Otilie, in jener Kapelle beigesetzt, noch immer unter den Lebendigen bleiben und einer freundlichen, stillen Wohnung nicht entbehren würde' (p. 485).

chen', das Einebnen der Grabstätten ist schließlich auch Ausdruck politisch-sozialer Überzeugungen, die Charlotte den juristischen Gesichtspunkten entgegenstellt, indem sie ein politisches 'Gefühl' ausspricht:

Das reine Gefühl einer endlichen allgemeinen Gleichheit, wenigstens nach dem Tode, scheint mir beruhigender als dieses eigensinnige, starre Fortsetzen unserer Persönlichkeiten, Anhänglichkeiten und Lebensverhältnisse.

Dieses 'reine Gefühl einer endlichen allgemeinen Gleichheit' ist im Einebnen der Gräber praktisch geworden. Was in der Emphase dieses Gefühls als 'eigensinniges, starres Fortsetzen unserer Persönlichkeiten, Anhänglichkeiten und Lebensverhältnisse' erscheint, ist im Lichte älterer rechtlich-sozialer Auffassungen die Anwesenheit, die Gegenwart der Toten als Personen unter den Lebenden<sup>26</sup>.

Die Gegenüberstellung von 'Erinnerung' und 'Gegenwart' weist auf einen tiefgehenden Bedeutungswandel des Begriffs 'Erinnerung', 'Memoria'. Im älteren Sinne hat Memoria nicht nur die Bedeutung von 'Vergegenwärtigen' im bloß kognitiven oder emotionalen Sinn, sondern umfaßt Formen sozialen und rechtlichen Handelns<sup>27</sup>, durch welche die Gegenwart der erinnerten Toten konstituiert wird.

Dieser umfassende Sinn von Memoria wird auch deutlich in einem Text, der am Beginn der Neuzeit, 1516, veröffentlicht wurde und in dem man 'eines der großen und ursprünglichen Zeugnisse' gesehen hat, 'in denen der neuzeitliche Geist zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Erscheinung tritt'<sup>28</sup>: die *Utopia* des Thomas Morus. Im zweiten Buch dieser Schrift behandelt Morus die Religiosität der Utopier und erläutert dabei ihre Auffassungen von den Toten. Fröhlich und voll guter Hoffnung zu sterben gelte bei ihnen als erstrebenswert, und die so Verstorbenen würden ohne Trauern und Schmerz verbrannt, auf ihrem Grabplatz Denkmäler errichtet. Nach der Heimkehr vom Begräbnis sprächen die Lebenden vom Charakter des Toten und seinen Taten. In dieser Me-

<sup>26</sup> Gerade gegen diese 'Gegenwart', sei sie durch Grabstätten oder von Bildnissen evoziert, hat Charlotte eine Art von Abneigung; denn sie scheinen mir immer einen stillen Vorwurf zu machen; sie deuten auf etwas Entferntes, Abgeschiedenes und erinnern mich, wie schwer es sei, die Gegenwart recht zu ehren' (p. 365).

<sup>27</sup> Es genüge hier der Hinweis auf die eindrucksvollen Belege aus der heidnischen und der christlichen Spätantike bei Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Uppsala Universitets Årsskrift, 5 (Uppsala-Wiesbaden, 1951), pp. 257ss.

<sup>28</sup> Thomas Nipperdey, 'Die Utopia des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit', in Ders., *Reformation, Revolution, Utopie*, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1408 (Göttingen, 1975), pp. 113-146 (p. 113).

memoria, so fährt der Text fort, sehen die Utopier einen Ansporn für die Lebenden, zugleich aber auch eine Verehrung (*cultus*) für die Toten. Denn sie stellen sich vor, die Toten seien bei den Gesprächen über sie (wenn auch unsichtbar für das stumpfe Auge der Lebenden) gegenwärtig. *Mortuos ergo uersari inter uiuentes credunt, dictorum factorumque spectatores, eoque res agendas fidentius aggrediuntur, talibus uelut freti praesentibus, et ab inhonesto secreto deterret eos, credita maiorum praesentia*<sup>29</sup>. Memoria der Toten bedeutet deren Gegenwart. Deshalb sind die Toten in der utopischen Gesellschaft Subjekte von Beziehungen in dieser Gesellschaft. Anders gesagt: die utopische Gesellschaft des Thomas Morus umfaßt Lebende und Tote.

## II

Den soeben zitierten Texten aus dem beginnenden 19. und dem beginnenden 16. Jahrhundert, aus der Zeit der Epochenschwellen zur Moderne und zur Neuzeit, sollen zwei Texte des 11. und des ausgehenden 8. Jahrhunderts an die Seite gestellt werden.

In der Wirren des Investiturstreits, um 1090, schrieb ein Angehöriger des Klosters Iburg die 'Vita' des Klostergründers, des Bischofs Benno von Osnabrück<sup>30</sup>. Benno war 1088 gestorben; seine letzten Lebensjahre hatte er fast ganz im Kreis der Iburger Mönche verbracht. Wegen ihrer Realistik in der Personenschilderung galt die Benno-Vita schon immer als ein außergewöhnliches Exempel ihrer Gattung<sup>31</sup>. Nach Auffassung des Verfassers sollte sie eine Erinnerungsschrift sein, aber nicht für Außenstehende, sondern für die Mitglieder der Mönchsgemeinschaft von Iburg, zur Lektüre und zum Vorlesen, wohl in Form einer *recitatio ad mensam* oder im Kapitel am Todestag des Bischofs, dem 27. Juli. Leben und Wirken des Klostergründers wollte der Verfasser denen bekannt machen, die an diesem Ort zu seiner Zeit lebten oder künftig hier leben würden<sup>32</sup>. Er beginnt sein Werk mit dem seit Herodot klassischen Motiv: die Erinnerung (*memoria*) an große Taten soll nicht erlöschen.

<sup>29</sup> Utopia, ed. E. Surtz - J. H. Hexter, *The Complete Works of St. Thomas More*, 4 (New Haven-London, 1965) pp. 222ss., das Zitat auf p. 224.

<sup>30</sup> *Vita Bennonis II. episcopi Osnabrugensis*, ed. H. Bresslau, MGH SSrerGerm. (1902).

<sup>31</sup> Vgl. Wilhelm Wattenbach - Robert Holtzmann - Franz-Josef Schmale, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, 2 (Darmstadt, 1967), p. 578s. Zum Verfasser Kurt-Ulrich Jäschke, 'Studien zu Quellen und Geschichte des Osnabrücker Zehnstreits unter Heinrich IV.', *Archiv für Diplomatik*, 9/10 (1963/64), 112-285 und ebd. 11/12 (1965/66), 280-402, pp. 358ss.

<sup>32</sup> Praefatio, a.a.O. p. 1s.

Schon oft sei es wegen der Nachlässigkeit der Menschen dahin gekommen, sagt er, daß man der Memoria wahrhaft Würdiges mit Stillschweigen übergibt, daß die Memoria an hervorragende Taten den Späteren nicht überliefert worden sei. Die im Kloster Iburg lebenden Mönche sollten dies vermeiden. Aber von dieser historiographischen, literarischen Form der Memoria leitet der Verfasser sogleich über zu einer anderen Form des Erinnerns, die ihm wichtiger ist.

Mir geht es vor allem um eines, so fährt er fort, daß unserem Gründer und dem Erbauer unseres Klosters hier an diesem Ort unablässig durch Gebet geholfen werde; er soll sich nicht vor Gott beklagen müssen, daß ihm erhoffte Hilfe von uns verweigert werde. Oft nämlich, wenn er in vertrauter Unterhaltung mit uns zusammen war, pflegte er scherzend zu bemerken: er dürfe doch nach seinem Tod von unseren Gaben, die wir ihm schuldig seien, jeden Tag eine kleine Mahlzeit erwarten, so nämlich, daß seine Seele durch Gebet genährt werde. Denn behindert durch zahllose weltliche Angelegenheiten in dieser unserer höchst unruhigen Zeit, hoffte er, daß, was er selbst im Dienst vor Gott zuwenig tat, an seiner Stelle von der hier versammelten Gemeinschaft in Billigkeit wiedergutmacht würde<sup>33</sup>.

Daher mögen alle, so schließt die Vorrede der Vita, die Barmherzigkeit Gottes für das Heil des Bischofs bestürmen, je mehr sie erkennen, welche Hilfe und welchen Nutzen sie im Materiellen wie im Spirituellen an diesem Ort genießen, an dem sie durch des Gründers Tatkraft und Umsicht gemeinsam leben können.

In einer für das frühere Mittelalter vielleicht einzigartigen Weise<sup>34</sup> hat der Verfasser der Benno-Vita den Bereich des Phänomens Memoria in seinen verschiedenen Dimensionen abgeschrieben. Das klassische Motiv der historiographischen Memoria wird angesprochen, aber sogleich überhöht in dem Gedanken des Erinnerns durch Gebet, also durch die liturgische Memoria<sup>35</sup>. Und von dieser liturgischen Memoria werden in dem knappen Text ganz wesentliche Elemente entfaltet: die Verpflichtung zum Gebet als Gabe für den Gründer, dessen Stiftung das Leben der monastischen Gruppe in materieller wie geistiger Hinsicht fortwährend ermöglicht und dessen Grab sich in der Obhut der Mönche befindet; die stellvertretende Bitte für den, der sich zu sehr in Dinge dieser Welt verstrickt hat; die Verknüpfung der Memoria mit dem Gedanken des Mahles, das Lebende und Tote vereinigt.

<sup>33</sup> Derselbe Gedanke abermals im Schlußkapitel c. 29, p. 40.

<sup>34</sup> Vgl. dazu R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer* (Cambridge, 1966), p. 324.

<sup>35</sup> Der Ausdruck 'liturgische Memoria' bezeichnet im folgenden alle gottesdienstlichen Formen von Memoria.

Es ist keineswegs ein Zufall, daß das Phänomen der liturgischen Memoria gerade im Prolog zu dieser Vita so differenziert erläutert wird. Denn die Betonung der liturgischen Memoria steht in einem ganz engen Zusammenhang mit dem so viel gerühmten 'Realismus' des Verfassers dieser Biographie, der sich — wie er sagt — von aller Schönfärberei und von unberechtigter Lobhudelei fernhalten wollte: *non eum* (sc. Benno) *verbis sanctificare contendimus, quod utinam actibus ipse fecisset*, so äußert er sich in zunächst befremdlicher Kritik an dem, um dessen Memoria es ihm geht<sup>36</sup>. Gerade weil ihm die Sicherung der liturgischen Memoria für den Gründer des Klosters wichtig war, hatte er Anlaß, weniger rühmliche, ja sogar abstoßende Züge im Charakter des Toten keineswegs zu verschweigen<sup>37</sup>, damit von denen, die es lesen, gerade um der Dinge willen, in denen es ihm an Vollkommenheit fehlte, um so eifriger gebetet werde<sup>38</sup>.

Dieser Text gibt Einblick in ein von den beiden Polen der historischen und der liturgischen Memoria aus bestimmtes Feld sozialer Auffassungen und Verhaltensweisen. Grundlegend für sie ist der Gedanke fort-dauernder sozialer Beziehungen zwischen dem toten Gründer des Klosters Iburg und den dort lebenden Mönchen. Der Gedanke der Fürbitte, des Gebets für den Toten ist hierin eingebettet. Diese Feststellung über das gegenseitige Verhältnis von Memoria und Fürbitte ist auch in genetischer Betrachtung richtig; denn die Vorstellung einer Verbindung der Lebenden mit den Toten ist im Christentum historisch älter als der Gedanke der Fürbitte für sie<sup>39</sup>.

Die historischen und liturgischen Momente der mittelalterlichen Memoria treten auch in einer anderen Vita zutage, die ebenso wie die Benno-Vita wegen ihrer realistischen Darstellung gerühmt wird, die Vita des 779 verstorbenen Abtes Sturm von Fulda<sup>40</sup>. Schon früh galt Sturm in Fulda nicht nur als erster Abt des Klosters, sondern geradezu als dessen

<sup>36</sup> *Vita Bennois*, c. 8, p. 10.

<sup>37</sup> Vgl. c. 7 und 8, p. 9s.; Kritik an Fehlern bei der Gründung des Klosters in c. 19ss., pp. 25ss.

<sup>38</sup> C. 8, p. 9s. Derselbe Gedanke begegnet in autobiographischer Wendung bei Thietmar von Merseburg und erweist sich als ein zentrales Motiv in dessen Chronik: Helmut Lippelt, *Thietmar von Merseburg, Reichsbischof und Chronist*, Mitteldeutsche Forschungen, 72 (Köln-Wien, 1973), p. 200.

<sup>39</sup> Rupert Berger, *Die Wendung "offerre pro" in der römischen Liturgie*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 41 (Münster/Westf., 1965), p. 231s.

<sup>40</sup> *Die Vita Sturm von Fulda*, ed. Pius Engelbert, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, 29 (Marburg, 1968), pp. 131ss. Zum Quellenwert ebd. pp. 75ss.

Gründer<sup>41</sup>. Seine Biographie, verfaßt von Eigil, einem Verwandten Sturm, der 818 Abt des Klosters wurde, will und kann deshalb die Lebensgeschichte Sturm und zugleich die Anfänge des Klosters schildern<sup>42</sup>. Auch dieser Text ist ein Zeugnis der 'Biographie', nicht der 'Hagiographie'<sup>43</sup>. Dies ist wichtig im Hinblick auf das Schlußkapitel. Es zeigt den Konvent am Sterbebett Sturm; die Mönche bitten ihn, nach seinem Tod ihr *patronus* zu sein und ihnen seine *memoria* zu gewähren<sup>44</sup>. Man möchte dies einfachhin als Zeugnis einer kultischen Verehrung des Abtes werten, doch ginge man damit fehl, da die ersten Zeugnisse einer kultischen (Heiligen-) Verehrung Sturm erst im 12. Jahrhundert begegnen<sup>45</sup>. In den Jahrhunderten davor hat die Memoria des toten Abtes für seine Mönche, von der die Schilderung der Sterbeszene berichtet, ihre Entsprechung in den zahlreichen Bekundungen der Memoria der fuldischen Mönche für Sturm: schon um 800 ist das alljährlich am Todestag zu haltende Gebet für den Abt bezeugt, und Eigil ließ es später in zusätzlichen Begehungen intensivieren und hat schließlich auch die Lesung der Sturm-Vita bei Tisch an diesem Tag angeordnet<sup>46</sup>.

Die beiden mittelalterlichen Texte zeigen, daß im Mittelalter Memoria nicht das bloße Andenken meinte, sondern soziales Handeln bedeutete, das Lebende und Tote als Rechtssubjekte miteinander verband. Die Gegenwart der Toten wurde bewirkt durch Gaben des Gebets für sie. Diese sind als Gegengaben zu verstehen für die vielfältigen geistigen und materiellen Gaben, die monastische Gruppen ihren Gründern und Stiftern verdankten und durch die sie Tag für Tag materiell und spirituell in ihrer Existenz gehalten wurden<sup>47</sup>. In diesen Beziehungen zwischen

<sup>41</sup> Otto Gerhard Oexle, 'Die Überlieferung der fuldischen Totenannalen', in Karl Schmid, ed., *Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter*, 2.2, Münstersche Mittelalter-Schriften, 8.2.2 (München, 1978), pp. 447-504 (p. 483).

<sup>42</sup> *Vita Sturm*, c. 1, a.a.O. p. 131: ...*ut initiata et vitam sancti ac venerandi abbatis Sturm tibi exponerem et primordia monasterii sancti Salvatoris, quod ab eo fundatum atque constitutum est... conscriberem*.

<sup>43</sup> Dies betonte mit Recht Engelbert, *Vita Sturm*, pp. 34s. und 111ss.

<sup>44</sup> *Vita Sturm* c. 26, p. 162s. Frühe Zeugnisse für die Hilfebitte an Lebende unmittelbar vor ihrem Tod nennt Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Subsidia hagiographica, 20, 2. Aufl. (Bruxelles, 1933), p. 110.

<sup>45</sup> Engelbert, *Vita Sturm*, pp. 111ss.

<sup>46</sup> Otto Gerhard Oexle, 'Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jahrhundert', in Karl Schmid, ed., *Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter*, 1, Münstersche Mittelalter-Schriften, 8.1 (München, 1978), pp. 136-177 (p. 141 und 146s.).

<sup>47</sup> Über 'Gebet als Gabe' Otto Gerhard Oexle, 'Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter', *Frühmittelalterliche Studien*, 10 (1976), 70-95 (pp. 87ss). Über die Beziehungen zwischen Heiligen und den von ihnen gegründeten monastischen Kom-

Lebenden und Toten sind religiöse, soziale, rechtliche und wirtschaftliche Momente eng verbunden.

Auffällig war in den beiden zitierten Texten ferner, wie eng sich Elemente, die man dem Totenkult zuschreiben möchte, verbunden sind mit solchen, die auf Heiligenkult zu deuten scheinen. Die Analogien zwischen beiden Bereichen gehen offenbar tiefer, als die übliche Unterscheidung zwischen den beiden Bereichen zunächst vermuten läßt. Offenbar stehen die beiden Bereiche nicht, wie oft angenommen wird, in antagonistischem Gegensatz zueinander<sup>48</sup>. Man weiß, daß die Heiligen im Mittelalter als Rechtsobjekte mit Rechtsfähigkeit und Handlungsfähigkeit galten<sup>49</sup>. Heilige wurden auch als 'geschäftsfähig' angesehen: eine Kirche, ein Kloster mit Zubehör an Personen, Mobilien und Immobilien, eine Personengruppe galten als Eigentum des betreffenden Heiligen. Begriffe wie *monasterium Sancti Bonifatii, militia Sancti Petri, homines Sancti Germani, familia Sancti Emmerami* und dergleichen begegnen in der mittelalterlichen Überlieferung unendlich oft. Patrone galten aber nicht nur als die wirklichen Eigentümer und deshalb auch als Adressaten von Schenkungen, sondern sie wurden ihrerseits auch als Verpflichtete gedacht, die im Extremfall sogar als 'deliktfähig' angesehen wurden. Der Heiligenverehrung entsprach deshalb die rituell nicht weniger geregelte Heiligendemütigung und Heiligenbestrafung<sup>50</sup>. Die Ähnlichkeit in der Rechtsstellung zwischen dem Heiligen und jedem beliebigen Toten im Mittelalter hat im übrigen ebenfalls ihren historisch-genetischen Grund, die Tatsache nämlich, daß Heiligenkult und Totenkult aus ein und derselben Wurzel gewachsen sind: eben aus der Memoria Lebender für Tote<sup>51</sup>.

munitäten jetzt grundsätzlich Lutz v. Padberg, *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrod, Bonifatius und Liudger* (Diss. phil. Münster/Westf., 1980), bes. pp. 124ff.

<sup>48</sup> Dazu auch unten p. 48 ss. Vgl. die Feststellung von Baudouin de Gaiffier (in der Diskussion zu dem unten Anm. 77 zitierten Vortrag in Spoleto, a.a.O. p. 189): 'Nous aimons bien... compartimenter les genres; nous parlons d'hagiographie, d'historiographie; je me demande parfois si cela ne cache pas au fond des problèmes un peu flous'. Dazu ferner auch die Hinweise von František Graus, 'Hagiographische Schriften als Quellen der "profanen" Geschichte', *Atti del Congresso Internazionale tenuto in occasione del 90° Anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, 1 (Roma, 1976), pp. 375-396.

<sup>49</sup> Vgl. Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 2: *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs* (1873, Nachdruck Graz, 1954), pp. 527ff.

<sup>50</sup> Darüber anschaulich Patrick Geary, 'L'humiliation des saints', *Annales É. S. C.*, 34 (1979), 27-42.

<sup>51</sup> Dazu Delehayne, *Les origines du culte des martyrs*, pp. 24ss.; F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (Köln, 1951), pp. 577ss. und 586ss.; Bernhard Kötting, *Der*

Die sozialen Beziehungen zwischen Lebenden und einem Toten fanden natürlich nur in den wenigsten Fällen in der Aufzeichnung einer Vita ihren Ausdruck. Die Mehrzahl der Toten, deren Memoria von Lebenden begangen wurde, waren 'nur' dem Namen nach bekannt. Diese Namen wurden aufgezeichnet und die so entstandenen Namenlisten bildeten das schriftliche Substrat der Memoria. Die Namen hervorragender Stifter und Gründer sind in diesen Aufzeichnungen eingebettet in die Nennungen der Namen Tausender, von denen außer diesem Namen eben nichts weiter bekannt ist. Aber auch wenn der Neugierde des Historikers hier Grenzen gesetzt sind, so muß gleichwohl festgestellt werden, daß im Sinn mittelalterlicher Sozialauffassungen die Aufzeichnung des Namens als das Entscheidende galt. In der Nennung seines Namens wird der Tote als Person evoziert: 'das Aussprechen des Namens schafft Gegenwart des Genannten'<sup>52</sup>. Der Liturgiewissenschaftler R. Berger hat diesen — dem Juristen indessen nicht weniger vertrauten<sup>53</sup> — Sachverhalt in der Formulierung 'Gegenwart durch Namensnennung' treffend auf den Begriff gebracht<sup>54</sup>.

Die Namensnennung im Rahmen liturgischer Memoria hat im Mittelalter verschiedene Formen der Memorialüberlieferung hervorgebracht, die zum Teil aus älteren Formen liturgisch bedingter Namensaufzeichnung erwachsen sind<sup>55</sup>. Aus den Diptychen entstanden die *Libri Memoriales*, in denen die Namen Lebender und Toter (diese ohne Todesdatum) aufgezeichnet sind; aus den älteren Kalendarien und Martyrologien entstanden die Nekrologien, welche die Namen ausschließlich von Toten

*frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 123 (Köln-Opladen, 1965), pp. 7ss.

<sup>52</sup> Berger, *Die Wendung "offerre pro"*, p. 233.

<sup>53</sup> Heinrich Mitteis, 'Das Recht als Waife des Individuums', in Ders., *Die Rechtsidee in der Geschichte* (Weimar, 1957), pp. 514-523 (p. 518): '...die Nennung des Namens wird der körperlichen Anwesenheit gleich geachtet...'

<sup>54</sup> Berger, *Die Wendung "offerre pro"*, p. 228. Dazu Oexle, 'Memoria', pp. 79ss. Bei Berger p. 231 in diesem Zusammenhang die treffende Feststellung (s. oben Abschnitt I): 'Gedächtnis will nicht Erinnerung schaffen, sondern Gegenwart'.

<sup>55</sup> Zum Folgenden: Karl Schmid - Joachim Wollasch, 'Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters', *Frühmittelalterliche Studien*, 1 (1967), 365-405; Dies., *Societas et fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters* (Berlin-New York, 1975); Karl Schmid, 'Gedenk- und Totenbücher als Quellen', in *Mittelalterliche Textüberlieferung und ihre kritische Aufarbeitung. Beiträge der Monumenta Germaniae Historica zum 31. Deutschen Historikertag Mannheim 1976* (München, 1976), pp. 76-85; Oexle, 'Memoria', pp. 70ss.; Jean-Loup Lemaître, *Répertoire des documents nécrologiques français*, 1 (Paris, 1980), pp. 5ss.

in kalendrischer Ordnung nach dem Todestag enthalten. Eine wieder andere Form zeigen die Totenannalen, welche die Namen Verstorbener annalistisch, also nach dem Todesjahr ordnen; das älteste bekannte Beispiel mittelalterlicher Totenannalen kennen wir aus dem Kloster Fulda — Abt Sturm hat diese kurz vor seinem Tod begründet<sup>56</sup>.

Die Erforschung der mittelalterlichen Memorialüberlieferung monastischer und geistlicher Gemeinschaften, der Libri Memoriales, der Nekrologien, der Totenannalen, wurde in den letzten Jahren entscheidend vorangetrieben<sup>57</sup>, und es wird sich immer deutlicher zeigen, daß Zweifel an dem sozialgeschichtlichen Ertrag dieser Forschungen und die einschränkende Bewertung der Memorialüberlieferung als Zeugnis bloß für 'bestimmte liturgische Praktiken'<sup>58</sup> nicht aufrechtzuerhalten sind. Die Memorialüberlieferung ist Zeugnis eines Denkens, das viele Phänomene im Bereich von Religion, Recht, Wirtschaft und geistiger Kultur umgreift und diese zum Ausdruck bringt. In dem folgenden Abschnitt soll dies an der bereits angedeuteten gegenseitigen Bedingtheit historischer und liturgischer Memoria ausführlicher erörtert werden<sup>59</sup>.

Die Auffassung von der Gegenwart der Toten bestimmt im übrigen nicht nur die liturgische Memoria, sondern sie ist im Mittelalter und darüber hinaus ferment in verschiedensten Bereichen des Alltagslebens und der intellektuellen Reflexion. Im Bereich theologischen Denkens hat die Vorstellung von der sozialen Verbundenheit Lebender und Toter seit dem 5. Jahrhundert im Gedanken der *Communio Sanctorum*<sup>60</sup> vielfältig-

<sup>56</sup> Dazu Oexle, 'Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda' und Ders., 'Die Überlieferung der fuldischen Totenannalen'.

<sup>57</sup> Dazu vor allem die oben Anm. 55 genannten Beiträge von K. Schmid und J. Wollasch.

<sup>58</sup> Hartmut Hoffmann in *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 38 (1974), p. 485.

<sup>59</sup> Dazu unten Abschnitt III. — Die Bedeutung der Vorstellungen der Lebenden von den Toten und besonders der Annahme von der Fortdauer der Persönlichkeit des Toten für die Interpretation archäologischer Befunde unterstrich Patrick J. Geary, 'Zur Problematik der Interpretation archäologischer Quellen für die Geistes- und Religionsgeschichte', *Archaeologia Austriaca*, 64 (1980), 111-118; zu diesem Thema grundsätzlich auch Heiko Steuer, 'Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa', in H. Jankuhn-R. Wenskus, eds., *Geschichtswissenschaft und Archäologie*, Vorträge und Forschungen, 22 (Sigmaringen, 1979), 595-633.

<sup>60</sup> Stephen Benko, *The Meaning of Sanctorum Communio*, Studies in Historical Theology, 3 (London, 1964), pp. 98ss. und 109ss. Ursprünglich bedeutete 'Communio Sanctorum' die Teilhabe an heiligen Dingen (Taufe, Eucharistie), vgl. Werner Eiert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Berlin, 1954), pp. 5ss. und W. Popkes, Art. 'Gemeinschaft', *Reallexikon für Antike und Christentum*, 9 (1976), 1100-1145 (col. 1142s).

gen Ausdruck gefunden<sup>61</sup>. Das Nachdenken über die Aufenthaltsorte der Toten und die Art ihrer Beziehungen zu den Lebenden ist seit den Anfängen des Christentums ein Bestandteil des theologisch-dogmatischen Denkens und wurde im Lauf des Mittelalters immer mehr entfaltet<sup>62</sup>. Für die ethischen Auffassungen des Mittelalters ist bedeutsam, daß dem neutestamentlichen eschatologischen Katalog der sechs 'Werke der Barmherzigkeit' bei Mt. 25,34 ff. unter dem Einfluß von Tob. 1,17 f. schon bei Laktanz und Augustinus als siebtes Werk das Begräbnis der Toten angefügt wird, so daß vor allem seit dem 12. Jahrhundert sich schließlich das Septenar der *opera pietatis* durchsetzt<sup>63</sup>. Umgekehrt kommt in der Verweigerung des Begräbnisses als einer sozialen Leistung Lebender für einen Toten drastisch zum Ausdruck, daß eine Person aus einer Gruppe oder gar aus der Gesellschaft ausgeschlossen ist oder ausgeschlossen werden soll<sup>64</sup>. Auch unabhängig von Religion und Liturgie ist die Vorstellung vom Toten als Rechtssubjekt im mittelalterlichen Recht grundlegend verankert. Tote können als Kläger und Beklagte in Erscheinung treten<sup>65</sup>; Tote können auch bestraft werden, sie sind deliktfähig<sup>66</sup>. Im Vermögenrecht erscheint die Vorstellung vom Toten

<sup>61</sup> Das Theologoumenon 'Communio sanctorum' wurde von der Vorstellung der 'Gegenwart der Toten' vielfach stimuliert; diese ist aber zum einen älter als jenes (s. dazu unten Abschnitt IV) und sie enthält zum anderen grundlegende soziale Einstellungen und Haltungen, die in der Neuzeit auch dann noch begegnen, wenn von 'Communio sanctorum' nicht mehr die Rede ist (s. oben Abschnitt I).

<sup>62</sup> Dazu für die frühe Zeit Joseph A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, I (München, 1954), pp. 226ss.; Alfred Stuibter, *Refrigerium interim*, Theophaneia, 11 (Bonn, 1957); Joseph Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Recherches africaines de théologie, 2 (Louvain-Paris, 1971). Für die spätere Zeit vgl. Peter Dinzelbacher, 'Klassen und Hierarchien im Jenseits', in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, I, Miscellanea Mediaevalia, 12.1 (Berlin-New York, 1979), pp. 20-40. Grundlegend jetzt Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (wie Anm. 2).

<sup>63</sup> Darüber M.-H. Vicaire, 'La place des œuvres de miséricorde dans la pastorale en Pays d'oc', in *Assistance et charité*, Cahiers de Fanjeaux, 13 (Toulouse, 1978), pp. 21-44 (pp. 23ss). Vgl. auch die Feststellungen von Hermann Nehlsen, 'Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen', in H. Jankuhn - H. Nehlsen - H. Roth, eds., *Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 113 (Göttingen, 1978), pp. 107-168 (p. 131s).

<sup>64</sup> Zahlreiche Hinweise bei Hüppi, *Kunst*, pp. 65ss. Normgebend wirkte u. a. Tertullian, *De idololatria*, c. 14 (CSEL 20, p. 46): *Licet conuiure cum ethnicis, commori non licet*; ferner Leo I., ep. 167, Inquis. 8 (Migne PL 54, col. 1205s.).

<sup>65</sup> Heinrich Brunner, 'Die Klage mit dem toten Mann und die Klage mit der toten Hand', *Zeitschrift für Rechtsgeschichte* 31, *Germanistische Abteilung* (1910), 235-252; Schreuer, 'Das Recht der Toten', pp. 154ss.

<sup>66</sup> Schreuer, 'Das Recht der Toten', p. 154s. u. ö.; Paul Fischer, *Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote im germanischen und deutschen Recht* (Diss. jur. Bonn, 1936), pp. 26ss. und 41ss.

als Eigentümer, Gläubiger oder Schuldner<sup>67</sup>, worin abermals die Analogie zwischen Totenkult und Heiligenkult sichtbar wird.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Memoria nicht nur in Klöstern und Stiften, nicht nur für Mönche und Kleriker ein zentraler Bestandteil des Alltagslebens ist. Sie ist es auch in den wesentlich von Laien gebildeten sozialen Gruppen, sowohl in den 'gewordenen', das heißt durch Verwandtschaft begründeten, als auch in den 'gemachten', das heißt durch eigenen Willensschluß des Individuums begründeten Gruppen. Auch hier ist Totenmemoria konstitutiv. Die Kommemoratio der Toten ist eine elementare Form, in der sich die Selbstvergewisserung einer sozialen Gruppe vollzieht; denn Totenmemoria zeigt die Dauer dieser Gruppe in der Zeit und wird deshalb zum Ursprung für das Wissen von der eigenen Geschichte. Deshalb ist für adlige oder königliche Geschlechter Memoria ein konstitutives Moment. Der Begriff des 'Geschlechts' ist geradezu so definiert, daß es durch das Wissen der Bindungen zwischen Lebenden und Toten entsteht<sup>68</sup>. Historiographie und Liturgie sind dabei nicht zu trennen<sup>69</sup>.

Ähnliches gilt auch für soziale Gruppen, deren Mitglieder nicht zu den geistigen und politischen Führungsschichten gehören, für jene Gruppen, deren Mitglieder Bauern, Handwerker, Kaufleute waren. In deren Familien und Verwandtengruppen ebenso wie in den freien Einungen, den Gilden, in denen sich Menschen dieser Schichten untereinander verbänden<sup>70</sup>, gab es Totenmemoria, und sie umfaßte nicht nur den kirchlichen Totengottesdienst und das kirchliche Begräbnis, sondern auch die Toten-

<sup>67</sup> Hans Schreuer, Art. 'Totenrecht', in J. Hoops, ed., *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 4 (Straßburg, 1918/19), pp. 339-342 (p. 341).

<sup>68</sup> Grundlegend dazu Karl Schmid, 'Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel', *Zeitschrift für die Geschichte des Oberheims*, 105 (1957), 1-62. Zahlreiche Hinweise zum Personenrecht der Toten im Mittelalter in Familie, 'Sippe', Haus usw. gab Schreuer, 'Das Recht der Toten', pp. 1ss.

<sup>69</sup> Vgl. darüber am Beispiel der welfischen Hausüberlieferung den unten Anm. 136 genannten Beitrag.

<sup>70</sup> Über Memoria in den Gilden vgl. Otto Gerhard Oexle, 'Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen', in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, 1, *Miscellanea Mediaevalia*, 12.1 (Berlin-New York, 1979), pp. 203-226, p. 213s. und Ders., 'Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden', in *Festschrift für Karl Hauck* (1982, im Druck). Die Bedeutung und die Dimensionen der Totenmemoria in einer ländlichen Pfarrei des Spätmittelalters macht exemplarisch sichtbar Léopold Genicot, *Une source mal connue de revenus paroissiaux: les rentes obituaires. L'exemple de Friezet*, Centre Belge d'Histoire Rurale/Belgisch Centrum voor Landelijke Geschiedenis, Publ. Nr. 60 (Louvain-la-Neuve, 1980).

wache und das Totenmahl in Gilde und Familie<sup>71</sup>. Auch bei Totenwache und Totenmahl ist grundlegend die Auffassung von der Gegenwart des Toten<sup>72</sup>. [ . . . ]

mahl ergibt sich der in moderner Sicht befremdliche Sachverhalt, daß mit dem Essen und Trinken am Grab als ein zweites Element das Singen und Tanzen eng verknüpft war<sup>146</sup>; auch das Singen und Tanzen am Grab ist Ausdruck dessen, daß die Lebenden den Toten in ihre Gesellschaft einbeziehen, ihn an ihrem Leben teilhaben lassen<sup>147</sup>.

In seiner Schrift *De testimonio animae*, entstanden um 200, weist Tertullian auf das heidnische Totenmahl hin, bei dem die Toten 'gleichsam gegenwärtig sind und mit zu Tische sitzen'<sup>148</sup>, um den Heiden zu verdeutlichen, daß ihnen der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode im Grunde bereits völlig vertraut ist. Der Gedanke dieser Gegenwart der Toten unter den Lebenden war Tertullian offenbar ganz selbstverständlich. In der Tat wurde das Totenmahl als ein 'neutral-paganus'<sup>149</sup> soziales Phänomen in allen seinen Elementen vom frühen Christentum übernommen<sup>150</sup>, wobei vielleicht auch jüdische Vorbilder mitgewirkt

*L'homme devant la mort*, p. 37s. Die Deutung des antiken Totenmahls als Ausdruck der Totenfurcht findet sich außerdem bei Cumont, a.a.O. p. 40. Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, 1.2 (Paris, 1946), p. 778 deutete das Totenmahl als 'un rite d'étape qui rétablit des relations entre les vivants par l'exclusion (!) du mort'; ebenso wieder Chiffolleau, 'Charité et assistance en Avignon', p. 71s. Die soziale Funktion des Totenmahls in der heidnischen und christlichen Antike als Ausdruck der 'sociabilité', der Stabilität und Einheit sozialer Gruppen, wurde neuerdings mit Recht abermals stark hervorgehoben von Paul-Albert Février, 'A propos du repas funéraire: culte et sociabilité', *Cahiers Archéologiques*, 26 (1977), 29-45 (bes. pp. 37ss. und 43ss.). Zum Problem der Deutung des Totenmahls vgl. auch unten Abschnitt V.

<sup>146</sup> Dazu Johannes Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, 25 (Münster/Westf., 1930), pp. 204ss.; Carl Andresen, 'Alchristliche Kritik am Tanz — ein Ausschnitt aus dem Kampf der Alten Kirche gegen heidnische Sitte', in Heinzgünter Frohnes — Uwe W. Knorr, eds., *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, 1, *Die Alte Kirche* (München, 1974), pp. 344-376 (pp. 359ss).

<sup>147</sup> Dazu treffend Kurt Ranke, *Indogermanische Totenverehrung*, 1, FF Communications, 140 (Helsinki, 1951), p. 286, 294, 297.

<sup>148</sup> Tertullian, *De testimonio animae*, c. 4 (CSEL 20, p. 139): '... in convivio eorum (sc. mortuorum) quasi praesentibus et concumbentibus sorsim suam exprobrare non possis, debes adulari propter quos laetius vivis. Die engen Bindungen zwischen Toten und Lebenden sind also nicht erst eine Folge der christlichen Lehre, wie Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 38 annimmt; die von ihm behauptete 'très grande différence entre l'attitude païenne et la nouvelle attitude chrétienne à l'égard des morts' gibt es in dieser Hinsicht nicht. Vgl. dazu oben Anm. 145 sowie auch die Überlegungen und Hinweise von Peter Stockmeier, 'Herrscherfrömmigkeit und Totenkult. Konstantins Apostelkirche und Antiochos' Hierotheseion', in *Festschrift für Bernhard Kötting*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 8 (Münster/Westf., 1980), 105-113.

<sup>149</sup> Stuiber, *Refrigerium interim*, p. 16.

<sup>150</sup> Klausner, *Cathedra*, pp. 123ss. und 132ss. mit Hinweis auf die mögliche Rechtfertigung durch Tob. 4, 18 und eine Fassung von Röm. 12, 13; Ders., 'Das alchristliche Totenmahl', bes. p. 119s.; ferner Reicke, *Diakonie*, pp. 101ss.; Stuiber, *Refrigerium interim*, pp. 120ss. Offen ist, ob diese Übernahme von Anfang an gegeben war, oder ob sie nach

Für die Beurteilung der mittelalterlichen Memoria ist entscheidend, daß sie in ihren wesentlichen Momenten bis in die Antike, die heidnische wie die christliche, zurückreicht.

Im Zentrum des heidnisch-antiken Totenkultes steht die Totenspeisung, vor allem in der Form des Totenmahls<sup>144</sup>. Der Tote wird dabei als Handelnder gedacht und er wird von der Familie, den Verwandten, den Freunden, die an seinem Grab Totenmahl halten, als wirklicher Teilnehmer an dem gemeinsamen Mahl erlebt, für den Speisen, Geräte und Mobilien bereitgestellt werden müssen. Diese Vorbereitungen 'sind für ihn das Zeichen, sich zum erwünschten Mahle zu nahen; ja sie zitieren und lokalisieren ihn,... Fortan gilt für die volkstümliche Vorstellung der Satz: da, wo der Stuhl oder das Bett für den Toten aufgestellt ist, da ist er selbst'<sup>145</sup>. Aus dem Gedanken der Gegenwart des Toten beim Toten-

<sup>140</sup> S. oben p. 45.

<sup>141</sup> Krüger, *Königsgrabkirchen*, bes. pp. 446 ss.

<sup>142</sup> Schmid, 'Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht', bes. pp. 44ss. Allgemein Ursula Lewald, 'Burg, Kloster, Stift', in *Die Burgen im deutschen Sprachraum*, 1, Vorträge und Forschungen, 19.1 (Sigmaringen, 1976), pp. 155-180.

<sup>143</sup> Georges Duby, Diskussionsbeitrag, in Georges Duby - Jacques Le Goff, eds., *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Collection de l'École Française de Rome, 30 (Roma, 1977), p. 58.

<sup>144</sup> Darüber vor allem Theodor Klausner, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 21, 2. Aufl. (Münster/Westf., 1971), bes. pp. 43ss. und 123ss., sowie Ders., 'Das alchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung', in Ders., *Gesammelte Arbeiten* (wie oben Anm. 100), pp. 114-120. Ferner und insbesondere zur heidnischen Antike: Erwin Rohde, *Psyche*, 19./10. Aufl. (Tübingen, 1925), pp. 228s.; Eberhard Friedrich Bruck, *Totentil und Seelgerät im griechischen Recht*, Münchener Beiträge zur Papyrologie und antiken Rechtsgeschichte, 9 (München, 1926), pp. 279ss.; Franz Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), pp. 29ss.; Rhea N. Thönges-Stringaris, 'Das griechische Totenmahl', *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 80 (1965), 1-99, pp. 62ss.

<sup>145</sup> Klausner, *Cathedra*, p. 55. Der Brauch des Totenmahls widerlegt die Deutung des antiken Totenkults als apotropäischem Abwehrzauber bei Ariès, *Essais*, p. 25 und Dems.,



haben<sup>151</sup>. Auch unter Christen wurde der Tote zum Mahl 'förmlich eingeladen und zitiert'<sup>152</sup>. Seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, vielleicht schon früher, wurde das Totenmahl am Grab durch ein voraufgehendes eucharistisches Mahl ergänzt oder durch ein solches ganz ersetzt<sup>153</sup>.

An den Gräbern der Märtyrer hat man ebenfalls Totenmähler gehalten<sup>154</sup>, und auch hier ist die Vorstellung wirksam, daß der Märtyrer 'irgendwie in seinem Grabe gegenwärtig ist und von hier aus wirksam werden kann'<sup>155</sup>. Problematisch wurden diese Mähler offenbar erst von dem Moment an, als 'im Zusammenhang mit der steigenden Bewertung des Märtyrers' das Mahl an seinem Grab 'einen in der Geschichte des Totenmahles neuartigen Sinn erhält'<sup>156</sup>, die Märtyrer also gewissermaßen aus der Schar der übrigen Toten herauswachsen. Mit diesem Vorgang hängt es zusammen, daß seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, also zu einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt erst<sup>157</sup>, eine entschiedene Polemik gegen das Totenmahl als Form des Toten- und des Heiligenkults einsetzt<sup>158</sup>. Als ein Beispiel dafür soll Ambrosius erwähnt werden, der in Mailand Mahlzzeiten an den Gräbern der Heiligen verbot, *ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima*<sup>159</sup>. Seinem Beispiel folgte Augu-

einer Phase der Distanzierung erst in der Mitte des 2. Jh. erfolgte, vgl. Köting, *Reliquienkult*, p. 8 mit Anm. 5. Dabei ist jedoch auch die Möglichkeit einer jüdischen Kontinuität des Totenmahls zu bedenken, auf die Reicke hinwies (s. Anm. 151).

<sup>151</sup> Dies betonte Reicke, *Diakonie*, pp. 103ss., 111ss., 117s.

<sup>152</sup> Klausner, *Cathedra*, p. 135s. mit Hinweis auf Grabinschriften, die den Gedanken der Gegenwart des Toten ausdrücken.

<sup>153</sup> Franz Josef Dölger, *Ichthys*, 2, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband* (Münster/Westf., 1922), pp. 555ss.; Köting, *Reliquienkult*, p. 13; Klausner, *Cathedra*, p. 140.

<sup>154</sup> Reicke, *Diakonie*, pp. 131ss.; Richard Krauthheimer, 'Mensa-Coemeterium-Martyrium', *Cahiers archéologiques*, 11 (1960), 15-40; Köting, *Reliquienkult*, p. 13. Zu den Totenmählern am Grab der Apostel in Rom: Klausner, *Cathedra*, pp. 152ss. und 205s. sowie Ders., 'Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfest am 22. Februar', in Ders., *Gesammelte Arbeiten* (wie Anm. 100), pp. 97-113.

<sup>155</sup> Theodor Klausner, 'Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und Probleme', in Ders., *Gesammelte Arbeiten* (wie Anm. 100), pp. 221-229 (p. 222 und 225). Zugleich wird der Märtyrer natürlich auch als Fürsprecher beim Thron Gottes stehend gedacht.

<sup>156</sup> Klausner, *Cathedra*, p. 135 Anm. 134, vgl. p. 141.

<sup>157</sup> Man vergleiche damit die positive Sicht der Totenmähler mit dem Märtyrer noch bei Cyprian und Euseb; Reicke, *Diakonie*, p. 133s.

<sup>158</sup> Vgl. Zeno von Verona, *Tract.* I, 15 c. 6 (Migne PL 11, col. 366); Gaudentius von Brescia, *Sermo* 4 (Migne PL 20, col. 870s.); Paulinus von Nola: *Quaestiones, Musik und Gesang*, p. 245 mit Anm. 39.

<sup>159</sup> Ambrosius, *De Heila et jejuniis* 17,62 (CSEL 32,2, pp. 448ss.); Augustinus, *Confessiones* VI, 2 (CSEL 33, pp. 114ss.), das Zitat im Text hier p. 115.

stinus, der — noch als Priester — 395 in Hippo Regius das nächtliche Fest am Grab des Orthsheiligen, des früheren Bischofs Leontius, durch eine liturgisch geordnete und vom Bischof beaufsichtigte Feier ersetzte und ähnliche Maßnahmen schon früher dem Bischof Aurelius von Karthago für die Feiern am Grab des heiligen Cyprian empfohlen hatte<sup>160</sup>. In Hippo Regius freilich gab es Schwierigkeiten, da die Gemeinde nicht begreifen konnte, daß nunmehr verboten sein sollte, was bisher üblich und erlaubt gewesen war<sup>161</sup>. Von nun an blieb die Einstellung der Gemeindeleitung, der Amtsträger im Blick auf die Totenmähler, das Essen und Trinken, das Tanzen und Singen am Grab negativ: dergleichen galt hinfort als Ausdruck heidnischer Gesinnung<sup>162</sup>.

In den frühmittelalterlichen Stellungnahmen zur Totenmemoria und zum Totenmahl in Familie und Freundeskreis wird dieser Traditionstrom kirchlicher Verbote alsbald aufgenommen und weitergeführt<sup>163</sup>. Es ist zu fragen, wie dies beurteilt werden muß. Beziehen sich diese frühmittelalterlichen Verbote etwa auf neue Phänomene heidnischen, das heißt also: germanischen Totenkults? Oder handelt es sich im wesentlichen um Diffamierungen von Sozialformen laikaler Gruppen und Schichten aus der Sicht und den Einstellungen kirchlicher Amtsträger, die sich dieser Tradition bedienen? Wie im Abschnitt V dieser Untersuchung zu erläutern sein wird, sind diese Fragen für die Beurtei-

<sup>160</sup> Augustinus, ep. 29 und ep. 22 (CSEL 34,1, pp. 114ss. und 54ss.). Weitere Texte bei Klausner, *Cathedra*, p. 133s. Dazu van der Meer, *Augustinus*, pp. 601ss. und 597ss. sowie Andresen, 'Kritik am Tanz', p. 363s.

<sup>161</sup> Ep. 29,8 (CSEL 34,1, p. 119).

<sup>162</sup> Mit dieser Wendung gegen die Totenmähler um 400 hängt zusammen, daß im 5. Jh. in Rom die Totengedächtnisfeier für Petrus ('Cathedra S. Petri') unterdrückt wurde: Klausner, *Cathedra*, p. 175 und 206.

<sup>163</sup> Vgl. zum Beispiel folgende Traditionslinien: (1) *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*, c. 60 (CCL 149, p. 196s.), 5. Jh. = Burchard von Worms, *Decr.* X, 36 = Ivo von Chartres, *Decr.* XI, 61; (2) Leo I., ep. 167, Inquis. 19 (Migne PL 54, col. 1209) = Benedictus Levita, *Kapitulariensammlung* I, 126 und I, 133 (MGH Leges 2,2, p. 52s.) = Burchard, *Decr.* X, 37 = Ivo, *Decr.* XI, 62; (3) Martin von Braga (gest. 580), *Kanonessammlung*, c. 69, ed. Claude W. Barlow (New Haven, 1950), p. 140 = Burchard, *Decr.* X, 38 = Ivo, *Decr.* XI, 63; (4) 'Admonitio synodalis' des 9. Jh. (= sog. 'Homilia Leonis IV.'): c. 71, ed. Robert Amiet, in *Mediaeval Studies*, 26 (1964), p. 62; (5) Ps.-Bonifatius, *Sermo* VI, 1 (Migne PL 89, col. 855) = Text der sog. 'Karolingischen Musterpredigt', vgl. Dieter Harmening, *Superstitio* (Berlin, 1979), p. 160; (6) Hinkmar von Reims, *Kapitular* von 852, c. 14 (Migne PL 125, col. 776) = Regino von Prüm, *De synodalibus causis* I, 216 = Burchard, *Decr.* II, 161 = Ivo, *Decr.* VI, 252 = Gratian, *Decr.* c. 7 D. XLIV. — Zur Kontinuität des Cathedra-Festes (mit Totenmahl) im Februar: Klausner, *Cathedra*, p. 174s.



lung des Totenkults im Mittelalter entscheidend. Hier bleibt zunächst festzuhalten, daß — trotz aller Verbote — im Mittelalter das Totenmahl ein wesentlicher Bestandteil der Totenmemoria laikaler Gruppen, der Verwandtengruppen wie der freien Einungen und Gilden bleibt<sup>164</sup>. Sogar im monastischen Bereich ist der Zusammenhang zwischen Totenmemoria und Mahl nicht aufgehoben worden, wie die *caritas*, das Erinnerungsmahl der Mönche bei der Feier eines Anniversars zeigt. Dieses Mahl ist eine Gegengabe für die Gabe des monastischen Gebets und wurde bei der Stiftung der Memoria mit begründet<sup>165</sup>. Die Polemik der griechischen Kirchenväter gegen das Totenmahl war im Gegensatz zu den oben erwähnten Stellungnahmen westlicher Bischöfe und Theologen sehr viel gemildert<sup>166</sup>. Möglicherweise ist dies die Ursache für die erstaunliche Kontinuität des Totenmahls im Bereich des östlichen Christentums von der Antike nicht nur bis zum Ende des Mittelalters, sondern bis zur Gegenwart<sup>167</sup>.

Aber nicht nur das Totenmahl an sich muß in die Überlegungen zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter im Bereich des Totenkults einbezogen werden. Typisch für das antike Totenmahl unter Heiden wie unter Christen war die enge Beziehung zwischen dem Essen mit dem Toten und der Speisung von Armen<sup>168</sup>. Ein Fresko in der Katakomben des Petrus und Marcellinus in Rom zeigt, 'wie Arme, die Hände bittend erhoben, mit Säcken versehen zum Totenmahl kommen'<sup>169</sup>. Die Armen wurden als Teilnehmer zum Totenmahl geladen oder nach dem Mahl mit Lebensmitteln oder Geld beschenkt, 'um den Kreis der dem Toten

<sup>164</sup> Darüber Kyll, *Tod*, pp. 155ss.; Löffler, *Totenbrauchstum*, pp. 247ss.; Oexle, 'Die mittelalterlichen Gilden', p. 213s. Die Kontinuität hat bereits Klauser, *Cathedra*, p. 146 betont.

<sup>165</sup> Vgl. dazu Werner Ogris, 'Die Konventualenfründe im mittelalterlichen Kloster', *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 13 (1962), 104-142 (pp. 123 ss.); Augustinus Thiele, *Echternach und Himmerod*, Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 7 (Stuttgart, 1964), pp. 52ss.; Bernhard Bischoff, 'Caritas-Lieder', in Ders., *Mittelalterliche Studien*, 2 (Stuttgart, 1967), pp. 56-77; Kyll, *Tod*, pp. 207ss.; Manfred Balzer, *Untersuchungen zur Geschichte des Grundbesitzes in der Paderborner Feldmark*, Münsterische Mittelalter-Schriften, 29 (München, 1977), pp. 156ss., 170s. u. ö.

<sup>166</sup> Darauf machte aufmerksam Andresen, 'Kritik am Tanz', p. 364s. Vgl. auch Cumont, *Lux perpetua*, p. 40s.

<sup>167</sup> Reichhaltiges und meist übersehenes Material dazu bietet Mathias Murko, 'Das Grab als Tisch', *Wörter und Sachen*, 2 (1910), 79-160; zahlreiche Hinweise ferner bei Ranke, *Totenverehrung*, pp. 185ss.

<sup>168</sup> Dazu vor allem Reicke, *Diakonie*, pp. 101ss., bes. 147ss. und 167ss., der die Verbindung von Mahl und Armenfürsorge treffend als Ausdruck der Festfreude deutete. Ferner Bruck, *Totenheil*, pp. 296ss. und Ders., *Kirchenväter und soziales Erbrecht* (Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956), pp. 36ss.

<sup>169</sup> Klauser, *Cathedra*, p. 140 Anm. 150.

Verpflichteten zur Befestigung und Ausbreitung seiner *memoria* zu erweitern<sup>170</sup>. Dieser Form der Armenspeisung stand Augustinus durchaus positiv gegenüber<sup>171</sup>, ja er hat sie gefördert, um damit das Totenmahl selbst zurückzudrängen<sup>172</sup>. Zur gleichen Zeit etwa mahnten die syrischen 'Apostolischen Konstitutionen' zur Mäßigung beim Totenmahl und bestimmten, daß aus dem Besitz des Toten zur Erinnerung an ihn den Armen gegeben werden soll<sup>173</sup>.

Die Tendenz, die Totenmähler zugunsten der Armenspende einzuschränken, ist in kirchenrechtlichen Bestimmungen aus dem Mittelalter immer wieder nachweisbar<sup>174</sup>. In jedem Fall aber bleiben Totenmemoria und Armenspeisung eng verbunden<sup>175</sup>, was große sozialgeschichtliche Konsequenzen hatte, da die Memoria zum Beispiel die Klöster zu immer größeren sozialen Leistungen zwang. Dies konnte so weit gehen, daß schließlich die Subsistenz vieler Klöster in Frage gestellt wurde; 'die Toten begannen, in Gestalt der Armen die Lebenden auszuzeihen'<sup>176</sup>. Auch in den Gilden begegnet die wechselseitige Bedingtheit von Totenmahl und Spende<sup>177</sup>. Man kann generell für die Sozialgeschichte der Antike, des Mittelalters und weitgehend auch der Neuzeit feststellen, daß diese wechselseitige Bedingtheit ein wesentliches Moment des Alltagslebens ist: das Mahl mit dem Toten und das Opfer für ihn in Form der Armenspende sind konstitutive Momente der Totenmemoria<sup>178</sup>.

Während im Totenmahl und in der damit verbundenen Armenspende Kontinuität sichtbar wird zwischen heidnischen und christlicher Antike und dem Mittelalter, so wird an einem anderen Phänomen des Toten-

<sup>170</sup> Ebd. p. 139.

<sup>171</sup> Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 27 (CSEL 40.1, p. 405s.); *Confessiones* VI, 2 (CSEL 33, p. 115).

<sup>172</sup> Ep. 22,6 (CSEL 34.1, p. 58s.).

<sup>173</sup> *Didascalia et Constitutiones apostolorum* VIII, 42,5 und VIII, 44, ed. F. X. Funk, 1 (Paderborn, 1905), p. 554/556.

<sup>174</sup> Kyll, *Tod*, p. 157s. und 203s.

<sup>175</sup> Dazu Kyll, *Tod*, pp. 201ss. und Joachim Wollasch, 'Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter', *Frühmittelalterliche Studien*, 9 (1975), 268-286.

<sup>176</sup> Wollasch, 'Gemeinschaftsbewußtsein', pp. 276ss., das Zitat p. 282. Analoges gilt z. B. auch für den spätmittelalterlichen Adel und dessen Vermögen, worauf im Anschluß an R. Bourtruche hingewiesen hat Jacques Heers, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Aspects économiques et sociaux*, Nouvelle Cléo, 23, 3. Aufl. (Paris, 1970), p. 107s.

<sup>177</sup> Oexle, 'Die mittelalterlichen Gilden', p. 213ss. Ein Beispiel dafür bieten die Statuten der Kaufmannsgilde von Valenciennes aus dem 11. Jh., ed. H. Caiffiaux, *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 38 (1877), pp. 26ss. § 3s.

<sup>178</sup> Hanns Kores, *Die Spende* (Graz-Wien-Köln, 1954), p. 156; Ranke, *Totenverehrung*, p. 224s.; Kyll, *Tod*, p. 201. Über die dahinterstehenden grundlegenden sozialen Haltungen vgl. Paul Veyne, *Le Pain et le Cirque* (Paris, 1976) und Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 187ss.

kults deutlich, wie das Christentum gegenüber der heidnischen Antike neue Elemente geschaffen hat. Sie treten in einer Weise in Erscheinung, welche die soziale Beziehung zwischen Lebenden und Toten unmittelbar betrifft. Bestattung und Grab sind nach griechischer wie römischer Auffassung Privatsache; es gilt nur die Regel, daß die Beisetzung oder Verbrennung eines Toten innerhalb der Stadt nicht zulässig war<sup>179</sup>; noch die christlichen Kaiser bis zu Theodosius (381) haben dieses Verbot erneuert<sup>180</sup>. Der Grabort entstammte jeweils dem Eigentum einer Familie oder Verwandtengruppe<sup>181</sup>; die weniger Bemittelten konnten durch Beitritt zu einem der zahllosen Begräbnisvereine (*collegia funeraticia*) vorsorgen<sup>182</sup>. Ursprünglich waren auch in den christlichen Gemeinden die Begräbnisplätze Privatbesitz einzelner. Aber nach christlicher Auffassung betraf der Tod des einzelnen Christen und sein Begräbnis die gesamte Gemeinde<sup>183</sup>. So lassen sich seit dem 3. Jahrhundert Gemeindefriedhöfe und Gemeindegrüfte nachweisen<sup>184</sup>. Diese Cömeterien hatten also eine ganz andere soziale Bedeutsamkeit, was in der Folge auch in den Totenfeiern an den Gräbern der Märtyrer zum Ausdruck kam, die die ganze Gemeinde vereinigten. Staatliche Verbote, die im 3. Jahrhundert den Christen ihre Versammlungen auf den Cömeterien untersagten, änderten daran nichts<sup>185</sup>. Vielmehr entstanden, vor allem nach dem Ende der Verfolgungen<sup>186</sup>, Memorialbauten, alsbald aber auch die

<sup>179</sup> *Zwölftafelgesetz* X, 1; Cicero, *De legibus* II, 23, 58, ed. Konrat Ziegler (Heidelberg, 1950), p. 81.

<sup>180</sup> *Codex Theodosianus* VIII, 17, 6, ed. Th. Mommsen, 1.2 (Berlin, 1862), p. 465. Natürlich gab es Ausnahmen; besonders zahlreich sind sie in der griechischen Welt ('Heroengräber'). Der erste in der Stadt Rom beigesetzte Kaiser war Trajan: Kötting, *Reliquienkult*, p. 11.

<sup>181</sup> Als Eigentümer des Grabes galt der Tote: Fernand De Visseret, *Le droit des tombeaux romains* (Milano, 1963), pp. 55ss. und allgemein Okko Behrends, 'Grabraub und Grabfrevel im römischen Recht', in *Zum Grabfrevel* (wie Anm. 63), pp. 85-106.

<sup>182</sup> Vgl. Francesco M. de Robertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, 2 (Bari, 1971), pp. 5ss.

<sup>183</sup> Als Beispiel wirkte Apg. 8,2. Vgl. Ludwig Ruland, *Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier* (Regensburg, 1901), pp. 32ss. Das Begräbnis auch der Armen als Konsequenz der Brüderlichkeit und deshalb als Aufgabe der ganzen Gemeinde betonten Aristides, *Apologie* XV, 8, vgl. 11, ed. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig-Berlin, 1907), p. 24s., und Tertullian, *Apologeticum* c. 39,6 (CSEL 69, p. 92). Allgemein J. Kollwitz in: Art. 'Bestattung', *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2 (1954), col. 208ss.; Winfried Jung, *Staat und Kirche im kirchlichen Friedhofswesen* (Diss. jur. Göttingen, 1966), pp. 6ss.; Hüppi, *Kunst*, pp. 21ss. und 47ss.

<sup>184</sup> J. Kollwitz, Art. 'Coemeterium', in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 3 (1957), col. 231-235 (col. 231s.). Vgl. Fernand De Visseret, 'Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome', *Analecta Bollandiana*, 69 (1951), 39-54.

<sup>185</sup> Kollwitz, Art. 'Coemeterium', col. 234; Kötting, *Reliquienkult*, p. 13.

<sup>186</sup> Eusebius, *De mart. Palaest.*, jüngere Fassung, XI, 28, ed. G. Bardy, *Sources chrétiennes*, 55 (Paris, 1967), p. 167.

großen Cömeterialbasiliken. Mit dem 4. Jahrhundert erlangten die Bestattungsplätze der christlichen Gemeinden einen öffentlichen Status, erreichten die Kirchen im Begräbniswesen eine Monopolstellung, die staatliche oder städtische Mitwirkung von vornherein ausschloß<sup>187</sup>. An die Stelle des religiös indifferenten römischen Grabrechts war das religiös exklusive der Christen getreten<sup>188</sup>.

Aus der Zeit um 315 stammt das älteste bisher bekannte Beispiel für die Verbindung von Märtyrergrab, Kultraum und Grab des Stifters<sup>189</sup>. Infolge des Wunsches vieler Christen, in der Nähe der Märtyrer beigesetzt zu werden<sup>190</sup>, wurden die großen Cömeterialbasiliken bald selbst zu großen Cömeterien, deren Boden mit Gräbern ganz bedeckt war<sup>191</sup>. Bei den Memorien der Märtyrer begraben zu werden nützte dem Toten darin, *ut commendans eum etiam martyrum patrocinio affectus pro illo supplicationis augeatur*, so hat Augustinus dieses Bedürfnis vieler Gemeindeglieder begründet und gebilligt<sup>192</sup>. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts schon begann man, aus unterschiedlichen Gründen, mit der Translation von Märtyrerrebeinen in städtische Kirchen; und vom Ende des 4. Jahrhunderts und aus dem 5. Jahrhundert kennen wir die ersten Beispiele für Beisetzungen 'ad sanctos' in städtischen Kirchen; die Bischöfe sind dabei offenbar vorangegangen<sup>193</sup>. Im 6. Jahrhundert schließlich hatte der Brauch, in innerstädtischen Kirchen Gräber anzulegen, allgemeine Verbreitung gefunden, wie wir aus entsprechenden kirchlichen Verböten wissen<sup>194</sup>. Gleichzeitig ging man, beeinflusst oder mit beeinflusst durch äußere Umstände, mehr und mehr dazu über, die Toten überhaupt innerhalb der Stadtmauern beizusetzen<sup>195</sup>. Der justinianische 'Codex' schärfte zwar noch einmal das Verbot des Begräbnisses in der Kirche ein, aber er untersagte nicht mehr das Begräbnis innerhalb der Stadtmauern<sup>196</sup>. Andererseits wurden die Cömeterialbasi-

<sup>187</sup> Jung, *Staat und Kirche*, p. 9s.

<sup>188</sup> Th. Mommsen, 'Zum römischen Grabrecht', *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Romanist. Abt.*, 16 (1895), 203-220 (p. 218). Maßgebend dafür war das jüdische Vorbild.

<sup>189</sup> Kötting, *Reliquienkult*, p. 14; Hüppi, *Kunst*, p. 54s.

<sup>190</sup> Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, p. 131ss.; Kötting, *Reliquienkult*, pp. 24ss.

<sup>191</sup> Kollwitz, Art. 'Coemeterium', col. 234.

<sup>192</sup> *De cura pro mortuis gerenda*, XVIII, 22 (CSEL 41, p. 659).

<sup>193</sup> Kötting, *Reliquienkult*, pp. 15ss. und 28ss.

<sup>194</sup> Dagegen richteten sich in der zweiten Hälfte des 6. Jh. die Verbote der Synoden von Braga 563 (vollständige Entfernung der Gräber aus dem Kirchenraum) und Auxerre 561/605 (keine Begräbnisse in Baptistarien).

<sup>195</sup> Kollwitz, Art. 'Coemeterium', col. 233s.

<sup>196</sup> *Codex Iustinianus I 2.2, Corpus juris civilis*, 2, ed. P. Krüger (Berlin, 1906), p. 12.

liken in den *suburbia* ebenfalls Zentren von Siedlungen der Lebenden und bildeten hinfort ein wichtiges Moment in der städtischen Topographie<sup>197</sup>.

Der antike Gedanke von der Gegenwart der Toten unter den Lebenden hat durch diesen Wandel in der Wahl der Graborte eine überzeugende Eindringlichkeit erlangt: er ist räumlich anschaulich geworden. Um 900 begegnen die ersten Anordnungen, welche die Beisetzung der Toten bei einer Kirche gebieten<sup>198</sup>. Die Bestattung im Kirchengebäude ist im Mittelalter etwas Alltägliches, obwohl das ganze Mittelalter hindurch immer wieder zugleich auch die alten Verbote und Einschränkungen des Brauchs wiederholt wurden<sup>199</sup>. *Coemeterium, quod dicitur mortuorum dormitorium, est Ecclesiae gremium*, so hat im 12. Jahrhundert Honorius Augustodunensis diese Entwicklung zusammengefaßt und zugleich spirituell gedeutet<sup>200</sup>.

Durch diesen grundlegenden Wandel wurde der Kirchhof mehr und

<sup>197</sup> Vgl. Jean Hubert, 'Évolution de la topographie et de l'aspect des villes de Gaule du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle', in *La città nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 6 (Spoleto, 1959), pp. 529-558 (pp. 542ss.); Franz Petri, 'Die Anfänge des mittelalterlichen Städtewesens in den Niederlanden und dem angrenzenden Frankreich', in *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens*, Vorträge und Forschungen, 4, 4. Aufl. (Sigmaringen, 1975), pp. 227-295 (pp. 236ss.); Carlrichard Brühl, *Palatium und Civitas. Studien zur Profanotopographie spätantiker Civitates vom 3. bis zum 13. Jahrhundert*, 1 (Köln-Wien, 1975).

<sup>198</sup> Das Konzil von Tribur 895 (c. 15, Mansi 18, col. 140) gebot die Beisetzung *apud ecclesiam, ubi sedes est episcopi* oder bei einem Kloster oder Stift (wegen der Gebetshilfe) oder bei der Pfarrkirche, *vervies* aber zur Begründung der Anordnung auf die Not der Zeit; vgl. Hüppi, *Kunst*, p. 63. Dieser Kanon erscheint kurz danach bei Regino von Prüm, *Libri duo de synodalibus causis* I, 128 (ed. F. G. A. Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 81) in der prägnanten Fassung: *Ut, si possit fieri, mortui non alibi sepellantur praeter ad ecclesiam*.

<sup>199</sup> Vgl. Kötting, *Reliquienkult*, pp. 32ss.; über die Gesetzgebung seit der Karolingerzeit Émile Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 3, Mémoires et Travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, 44 (Lille, 1936), pp. 123ss.; Kyll, *Tod*, pp. 102ss.

<sup>200</sup> Honorius Augustodunensis, *Gemma animae* I, 147 (Migne PL 172, col. 590). Ph. Ariès (*Essais*, pp. 41ss., 53s.; *L'homme devant la mort*, pp. 201ss.) hat die These aufgestellt, daß wegen der Beisetzung der Toten auf dem Kirchhof und im Kirchengebäude seit dem 5. und bis zum 11./12. Jh. der Grabplatz gleichgültig geworden sei; diese 'Anonymität' der Gräber wiederum sei Zeichen einer Gleichgültigkeit gegenüber der Individualität, was auch in dem Verschwinden von Grabinschriften zum Ausdruck komme. Abgesehen davon, daß sich der neue Brauch der Beisetzung bei oder in der Kirche als Steigerung der Bedeutung des einzelnen Grabplatzes deuten läßt, scheidet Ariès' These daran, daß gerade im früheren Mittelalter die Totenmemoria nicht kollektiv oder pauschal erfolgte, sondern vielmehr die Aufzeichnung und das Festhalten jedes einzelnen Namens von konstitutiver Bedeutung für sie war; die *Libri Memoriales* und die Nekrologien des früheren Mittelalters enthalten jeweils Tausende von Namen, die oft immer wieder neu kopiert und tradiert wurden. Man achtete also genau auf die Individualität jedes einzelnen Toten.

mehr auch zu einem Kernbezirk der städtischen und der ländlichen Siedlungen<sup>201</sup>. Seine Bedeutung im Alltagsleben und im Recht kann kaum überschätzt werden<sup>202</sup>. Der Kirchhof muß eingeeht sein<sup>203</sup>. Er ist mit Asylrecht ausgestattet, er ist Ort für Versammlungen, für den Abschluß von Geschäften und für die Beurkundung von Rechtshandlungen, er ist Gerichtsort, er ist in vielen Fällen auch der befestigte, wehrhafte Mittelpunkt der Siedlung. Der Kirchhof als ein Platz, wo die Leute spielen, singen und tanzen, ist Gegenstand einer über Jahrhunderte hin anhaltenden kirchlichen Reglementierung<sup>204</sup>. Treffend stellte Ph. Ariès dazu fest: 'la coexistence au même endroit, dans le cimetière médiéval, des inhumations et, à la fois, des réunions publiques, des foires ou des commerces, des danses et des jeux mal famés, indiquait qu'on ne marquait pas aux morts le respect que nous croyons leur devoir aujourd'hui: on vivait avec eux dans une familiarité qui nous paraît aujourd'hui presque indécente'<sup>205</sup>.

Die enge Verbindung zwischen der Siedlung der Lebenden und jener der Toten seit der Spätantike kann geradezu als Indikator für die Kraft der darin zum Ausdruck kommenden Auffassung von der Gegenwart der Toten gelten. Im umgekehrten Sinne ist es dann zu deuten, wenn viele Jahrhunderte später die 'Kirchhöfe' durch außerhalb der Siedlungen angelegte 'Friedhöfe' ersetzt werden, ein Vorgang, der sich vor allem seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts rasch und irreversibel vollzogen hat<sup>206</sup>.

<sup>201</sup> Die Integration der Totenstätten in die monastischen und geistlichen Siedlungen zeigen der St. Galler Klosterplan (9. Jh.) und der Plan von Canterbury (12. Jh.), vgl. Lesne, *Histoire*, pp. 129ss.

<sup>202</sup> Karl Siegfried Bader, *Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich* (Weimar, 1957), pp. 96s. und 125ss.; K.-S. Kramer, Art. 'Friedhof', *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, 1 (1971), col. 1297-1298; Kyll, *Tod*, pp. 89ss. Zum Asylrecht des Friedhofs auch Hüppi, *Kunst*, pp. 89ss. Ferner Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà* (wie Anm. 2), pp. 154ss.

<sup>203</sup> Kyll, *Tod*, pp. 81ss.

<sup>204</sup> Zahlreiche Beispiele bei Jeanne Ferté, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)* (Paris, 1962), p. 332s.; Hüppi, *Kunst*, p. 130s.; Kyll, *Tod*, pp. 95ss.; Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 478; Gabriel Le Bras, *L'église et le village* (Paris, 1976), pp. 70ss.

<sup>205</sup> Philippe Ariès, 'Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine', in *Ders., Essais*, pp. 143-156, p. 147. Vgl. Dens., *L'homme devant la mort*, pp. 68ss.

<sup>206</sup> Dazu unten Abschnitt V. Zur geschichtlichen Bedingtheit der Terminologie 'Kirchhof'/'Friedhof' vgl. Hüppi, *Kunst*, pp. 84ss. und Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 58ss.

## V

In den bisher vorgetragenen Überlegungen wurde die Auffassung von der Gegenwart der Toten chronologisch zurückschreitend zunächst von neuzeitlichen Texten her erschlossen, im Blick auf die Formen der Memoria in monastischen, geistlichen und laikalen Gruppen während des Mittelalters verdeutlicht und schließlich auch als Grundlage für Grabbrauch und Totenmahl in der Antike nachgewiesen. Diese Sichtweise steht im Widerspruch zu anderen Deutungen des mittelalterlichen 'Totenbrauchtums'.

In seinem 1972 erschienenen Buch über *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier* hat N. Kyll den Totenkult des Mittelalters und der Neuzeit im Trierer Land und in Luxemburg untersucht und dabei auch auf die Vorstellungen von den Toten geachtet. Kyll zog eine scharfe Trennung zwischen traditionellen volkstümlichen, 'außerkirchlichen Brauchformen' und den 'kirchlichen Formen', zu denen er auch die monastischen stellte. Dem Gegensatz der Formen entspreche ein inhaltlicher: er drücke sich aus als Gegensatz zwischen germanisch-heidnischem und christlichem Totenbrauchtum, und zwar dahingehend, daß der christliche Totenkult vom Gedanken der Fürbitte für die Verstorbenen getragen gewesen sei, das 'bodenständige Brauchtum' germanischer Provenienz dagegen wesentlich apotropäischen Charakter gehabt habe, das heißt vom Gedanken der Abwehr des Toten bestimmt gewesen sei und den Schutz der Lebenden vor ihm bezweckt habe. Nach germanisch-mittelalterlicher Auffassung lebe der Tote in irgendeiner Form weiter, er gelte als böse und gefährlich, Furcht vor dem Toten sei deshalb das dominierende Moment des 'volkstümlichen Totenkults'. Dieser sehe im Toten vor allem den 'Lebenden Leichnam'. 'Das Brauchtum um die... aufgebahrte Leiche wird vom Gedanken der Gefährlichkeit des Toten beherrscht und führt zu Sicherheits- und Abwehrmaßnahmen', die dem 'volkseigenen Glauben an den 'Lebenden Leichnam' entspringen'<sup>207</sup>. Auch die im Haus gehaltene 'familiäre Totenfeier' sei im Mittelalter wesentlich vom Glauben an den 'Lebenden Leichnam' und von der Furcht vor diesem beherrscht gewesen<sup>208</sup>.

Diese Auffassung, in der viele seit Jahrzehnten vorgetragene Forschungsthesen zusammengefaßt sind, soll im folgenden analysiert werden im Hinblick auf: (1) die Lehre vom 'Lebenden Leichnam' und von der

<sup>207</sup> Kyll, *Tod*, p. 30. Vgl. p. 31 und 37.

<sup>208</sup> Ebd. p. 170s. und 199.

Dominanz der Furcht vor dem Toten; (2) die These einer germanischen Kontinuität dabei; (3) die Lehre eines kontradiktorischen Gegensatzes zwischen 'volkstümlichem' und 'kirchlichem' Totenkult. Im Anschluß daran können dann (4) die Bedingungen für die Entstehung der Lehre vom 'Lebenden Leichnam' erörtert werden.

1. Der Vorstellung vom 'Lebenden Leichnam' sind wir in unseren Erörterungen über die Auffassung von der Gegenwart der Toten anhand neuzeitlicher, mittelalterlicher und antiker Texte bisher nicht begegnet<sup>209</sup>. Dies ist kein Zufall. Die Vorstellung vom Toten als einem gefährlichen, dämonischen 'Lebenden Leichnam' erschließt sich nämlich nicht so sehr aus der Analyse geschichtlicher Zeugnisse, sondern vielmehr in erster Linie aus begriffsgeschichtlichen und forschungsge- schichtlichen Analysen. Auf diesen Sachverhalt hat vor einiger Zeit G. Wiegmann aufmerksam gemacht und bemerkt: 'Die Geschichte des Begriffs "lebender Leichnam" bietet ein reiches Beispiel, wie neue Präzisionen... nicht nur klären, sondern auch neuen Irrtum stiften können'<sup>210</sup>. Der Begriff ist noch sehr jung. Er entstand in den Auseinander- setzungen mit den 'Animismus'-Theorien des englischen Kulturant- hropologen E.B. Tylor (1871) und des deutschen Philosophen W. Wundt (1905/09)<sup>211</sup>, denen bald nach der Jahrhundertwende, vor allem in Deutschland, von Prähistorikern, Rechtshistorikern, Ethnologen, Völ- kerkundlern und Germanisten im Zeichen dieses Begriffs 'präanimisti- sche' Theorien entgegengesetzt wurden, die den Körper des Toten und die Furcht vor diesem in den Mittelpunkt rückten<sup>212</sup>. Der Begriff 'Lebender Leichnam' wurde damals so schnell rezipiert und verbreitet, daß er schon um 1930 'beinahe zum Schlagwort geworden' war<sup>213</sup>. Seine endgültige Prägung geht wohl auf den Rechtshistoriker H. Schreier zurück<sup>214</sup>, der 1916 seine verdienstvollen umfassenden Untersuchungen über die Vorstellungen vom Toten als Rechtssubjekt im Mittelalter in

<sup>209</sup> Vgl. dazu auch die Feststellungen von Karl Heinrich Krüger, 'Grabbrauch in erzählenden Quellen des frühen Mittelalters', in *Zum Grabfrevel* (wie Anm. 63), pp. 169-187 (p. 186s.).

<sup>210</sup> Günter Wiegmann, 'Der "lebende Leichnam" im Volksbrauch', *Zeitschrift für Volkskunde*, 62 (1966), 161-183 (das Zitat p. 161).

<sup>211</sup> Vgl. W.E. Mühlmann, Art. 'Animismus', in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, 3. Aufl. (1957), col. 389-391.

<sup>212</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. Geiger, Art. 'Leiche', in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 5 (1932/33), col. 1024-1060, hier col. 1025ss.; Wiegmann, 'Der "lebende Leichnam"', pp. 161ss. Zur Entstehung des Begriffs 'Präanimismus' vgl. Ranke, *Totenverehrung*, p. 20 Anm. 1.

<sup>213</sup> So die Feststellung von Geiger, Art. 'Leiche', col. 1025. Sachliche Vorbehalte gegen die 'präanimistischen' Theorien äußerte schon Ranke, *Totenverehrung*, pp. 20ss.

diesem damals höchst aktuellen Begriff zusammenfaßte. Kennzeichnend für die Forschungsdiskussion über 'Animismus' und 'Präanimismus' ist, daß sich nicht die rechtshistorisch präzisen Beobachtungen und die einschränkende Verwendung des Begriffs bei Schreuer<sup>215</sup> durchsetzten, sondern vielmehr die ungenauen, generalisierenden Annahmen des Germanisten H. Naumann<sup>216</sup>, auf den sich auch N. Kyll beruft<sup>217</sup>. Allein schon dieser Sachverhalt gibt der kritischen Frage G. Wiegelmans die Berechtigung, was an diesem 'literarischen Schwerpunkt' denn nun eigentlich 'der Wirklichkeit entsprach'<sup>218</sup>, zumal die Entstehung des Begriffs 'lebender Leichnam' und sein erstaunlicher Erfolg im wesentlichen ein typisch deutsches Phänomen war. G. Wiegelmans Hinweis auf die Verkettung der präanimistischen Thesen mit der 'Germanenmode des frühen 20. Jahrhunderts' benennt deshalb einen bemerkenswerten Umstand<sup>219</sup>. Allein schon von daher ist die wissenschaftliche Tragfähigkeit des Begriffs 'lebender Leichnam' fragwürdig.

2. Niemand wird leugnen, daß es im Mittelalter apotropäische Maßnahmen gegen die Möglichkeit einer Wiederkehr von Toten gegeben hat<sup>220</sup> und daß das Motiv des zurückkehrenden und deshalb furchterregenden Toten zum Beispiel in der nordischen Literatur des Mittelalters begegnet<sup>221</sup>. Ob dafür der Begriff 'lebender Leichnam' zutreffend ist, blieb indessen selbst innerhalb 'präanimistischer' Debatten kontrovers<sup>222</sup>. Niemand wird bestreiten, daß die Furcht vor dem Toten stets ein Element des Totenkultes ist. Fraglich ist hingegen, ob sie das dominierende Element des Totenkultes ist. Folgt man N. Kyll, so wäre 'die Frage, ob die Furcht vor dem Toten ein Urelement der Leichenbräuche oder erst späteren Ursprungs ist, ohne Bedeutung'<sup>223</sup>. Diese Annahme geht indessen über die schon 1951 von K. Ranke getroffene Feststellung

<sup>214</sup> Schreuer, 'Das Recht der Toten', p. 352. Vgl. Geiger, Art. 'Leiche', col. 1027.

<sup>215</sup> Schreuer, 'Das Recht der Toten', p. 2 Anm. 1.

<sup>216</sup> Hans Naumann, 'Primitiver Totenglaube', in *Ders., Primitiv-Gemeinschaftskultur* (Jena, 1921), pp. 18-60; eine forschungsgeschichtliche Selbstdeutung ebd. p. 22 Anm. 1. Zur Beurteilung bereits treffend Geiger, Art. 'Leiche', col. 1027 und neuerdings Wiegelmann, 'Der "lebende Leichnam"', p. 162s.

<sup>217</sup> Kyll, *Tod*, p. 30.

<sup>218</sup> Wiegelmann, 'Der "lebende Leichnam"', p. 164.

<sup>219</sup> Ebd. p. 164.

<sup>220</sup> Vgl. Fischer, *Strafen*, pp. 49ff.

<sup>221</sup> Hans-Joachim Klare, 'Die Toten in der altnordischen Literatur', *Acta philologica Scandinavica*, 8 (1933/34), 1-56.

<sup>222</sup> Entgegengesetzte Auffassungen darüber bei: Schreuer, 'Das Recht der Toten', p. 2s. Anm. 1; Naumann, 'Primitiver Totenglaube'; Klare, 'Die Toten'; Geiger, Art. 'Tote (der)', *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 8 (1936/37), col. 1019-1034 (col. 1024s).

<sup>223</sup> Kyll, *Tod*, p. 30.

hinweg, daß die Frage 'Furcht vor dem Toten oder Sympathie für ihn' von 'größter Bedeutung' sei<sup>224</sup>. Ranke hat diese Frage in seinen umfassenden Untersuchungen über die indogermanische Totenverehrung dahingehend beantwortet, daß der Ehrung des Toten und dem Gedanken der Verbundenheit mit ihm im europäischen Bereich, bei Griechen, Römern, Germanen und Slawen eine ungleich größere und bedeutendere Rolle zukomme als der Furcht vor den Toten<sup>225</sup>: 'das starke Hereinragen der Totenwelt in die Verhältnisse der Lebenden... ist nur möglich, wenn die Beziehungen zu den Verstorbenen keine abwehrenden, gespannten oder auch nur gleichgültigen, sondern vertraute, d. h. nicht gemüthliche, sondern auf Sitte und Gesetz aufgebaute waren'<sup>226</sup>. Es geht hier also nicht um Gefühle, sondern um rechtliche Bindungen. Mit der Feststellung Rankes ist aber zugleich die Frage nach einer spezifisch germanischen Kontinuität apotropäischer Totenfurcht und Totenabwehr im 'volkstümlichen' Totenkult des Mittelalters negativ beantwortet. In den Totenmählern, wie sie im Mittelalter, bei den Griechen, den Römern, den frühen Christen begegnen, äußert sich eine freundschaftliche Verbundenheit mit dem Toten<sup>227</sup>. Dies entspricht im übrigen dem Sinn des gemeinsamen Essens und Trinkens, das grundsätzlich und stets Verbundenheit und Versöhnung bedeutet und bewirkt<sup>228</sup>.

3. Grundlage auch der mittelalterlichen Auffassung vom Recht der Toten ist nach H. Schreuer<sup>229</sup> der 'schlicht monistische' Gedanke des 'lebenden Leichnams', aus dem sich durch 'fortschreitende Abspaltung', durch 'Spiritualisierung', die Seelen-Vorstellung entwickelt habe. Es ist deshalb nur konsequent, wenn Schreuer gerade diese 'Spiritualisierung' verantwortlich machte für das allmähliche 'Entschwinden des Verstorbenen aus dem Rechtsverkehr', für das Verblässen der Auffassung vom

<sup>224</sup> Ranke, *Totenverehrung*, p. 371.

<sup>225</sup> Ranke, *Totenverehrung*, p. 371ss.; vgl. bereits Rohde, *Psyche*, p. 249. Ferner Karl Frölich, 'Germanisches Totenrecht und Totenbrauchtum im Spiegel neuerer Forschung', *Hessische Blätter für Volkskunde*, 43 (1952), 41-63, bes. p. 56s.

<sup>226</sup> Ranke, *Totenverehrung*, p. 372.

<sup>227</sup> Ranke, *Totenverehrung*, pp. 185ss., bes. 189s., 201, 270: das gemeinsame Mahl verbindet 'den Toten und die Hinterbliebenen zu lebendiger Einheit und Freundschaft'. Vgl. auch Günter Wiegelmann - Gertrud Frauenknecht, 'Das Totenmahl', in *Atlas der deutschen Volkskunde. Neue Folge. Erläuterungen*, 1 (Marburg, 1959/64), p. 393 § 1; Löffler, *Totenbrauchtum*, p. 247s. Zu den Deutungen des Totenmahls im apotropäischen Sinn vgl. oben Anm. 145.

<sup>228</sup> Vgl. Hans von Hentig, *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit* (Tübingen, 1958), pp. 264ss.; K.-S. Kramer, Art. 'Mahl und Trunk', *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, 17. Lief. (1978), col. 154-156.

<sup>229</sup> Vgl. Schreuer, 'Das Recht der Toten', pp. 425ss. und die Zusammenfassung seiner Thesen in dem Art. 'Totenrecht' (wie oben Anm. 67); hieraus die folgenden Zitate im Text.

Toten als Person. Verantwortlich ist nach Schreuers Auffassung vor allem das Christentum, insbesondere die mittelalterliche 'Kirche', die den Totenkult und die Auffassung von der Rechtspersönlichkeit des Toten für den Heiligen mit Zähigkeit verteidigt, jedoch 'für die übrigen Sterblichen zerstört' habe<sup>230</sup>.

Nun haben aber zahlreiche neuere Forschungen über die liturgische Totenmemoria in Klöstern und Stiften gezeigt<sup>231</sup>, daß auch diese Memoria die Auffassung von dem Toten als Rechtssubjekt zur Grundlage hat. Freilich kann N. Kyll zur Begründung seiner Annahme eines Kontrasts zwischen 'volkstümlicher' Abwehr des bösen Toten und 'kirchlicher' Fürbitte für den Toten auf die kirchlichen Verbote hinweisen, die sich im Mittelalter über Jahrhunderte hinweg gegen *carmina diabolica super mortuos*, also gegen 'teuflische Gesänge' bei der Totenwache, gegen Tänze (*saltationes*), Scherze (*toca*), lautes Gelächter (*cachinni*), gegen Essen und Trinken (*bibere, manducare*) in Gegenwart des Toten richteten<sup>232</sup>; dergleichen wird in diesen Verböten stets als teuflisch und heidnisch bezeichnet. Ähnliche Verböte betreffen die Totenfeier im Kreis der Verwandten und die *sacrificia mortuorum* oder *oblaciones ad sepulcra mortuorum*, das heißt die Totenmähler<sup>233</sup>. Die These, hier handle es sich wirklich um germanische Bräuche apotropäischen Charakters kann zwar den Wortlaut zur Begründung anführen, sie läßt jedoch ganz außer acht, daß dieser Wortlaut in einer spätantik-christlichen Tradition von Verböten steht, die seit dem 8. Jahrhundert wieder aufgegriffen und zitiert wird<sup>234</sup>. Diese Texte deuten also zunächst einmal auf eine Kontinuität von Meinungen<sup>235</sup> etwa über das Totenmahl, und nicht zuerst auf die soziale Wirklichkeit mittelalterlicher Totenmähler selbst<sup>236</sup>. Eine Inter-

<sup>230</sup> Schreuer, 'Das Recht der Toten', p. 429.

<sup>231</sup> Vgl. die oben Anm. 55 genannten Arbeiten von K. Schmid und J. Wollasch.

<sup>232</sup> Kyll, *Tod*, pp. 30ss.

<sup>233</sup> Diese Begriffe in Papstbriefen des 8. Jh.: *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, ed. Michael Tangl, MGH Epp. selectae I (Berlin, 1955), p. 69, 71, 100, 174, Nrn. 43s., 56, 80; bei Regino, *De synodalibus causis* I, 398 (ed. Wasserschleben, p. 180s.) und bei Burchard von Worms, 'Corrector' (*Decr.* XIX, Migne PL 140, col. 964). Zur Interpretation: Kyll, *Tod*, pp. 171ss. und ebenso Werner Danckert, *Unehrlische Leute* (Bern-München, 1963), pp. 51ss.; Holger Homann, *Der Indulgentien superstitio et paganismus und verwandte Denkmäler* (Diss. phil. Göttingen, 1965), pp. 24ss. Methodisch umsichtiger haben das Problem behandelt Wilhelm Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Untersuchungen (wie Anm. 163), pp. 160ss., vgl. 197ss.

<sup>234</sup> Vgl. die Nachweise oben p. 50s. mit Anm. 163.

<sup>235</sup> Dazu neuerdings die Untersuchung von Harmening, *Superstitio*.

<sup>236</sup> Auf einen analogen Sachverhalt in der Geschichte der mittelalterlichen Gilden und ihrer Beurteilung von seiten kirchlicher Autoren weist hin Oexle, 'Die mittelalterlichen

pretation dieser Verböte als direkter Beweis für eine apotropäische Totenauffassung germanisch-heidnischer Provenienz im Mittelalter übersieht diesen Traditionsstrom ebenso wie sie eigentlich immer die antiken Totenmähler außerhalb ihrer Betrachtung läßt<sup>237</sup>. Dies ist um so merkwürdiger, als doch, wie bereits festgestellt wurde, die Kontinuität des Totenmahls als Element des Alltagslebens im östlich-byzantinischen Bereich niemals in Frage gestellt werden konnte<sup>238</sup>.

Freilich wird man in diesen Verböten auch nicht bloße literarisch-traditionelle Floskeln sehen können, die in theologischen Texten und kirchenrechtlichen Sammlungen quasi bedeutungslos weitergeschleppt wurden<sup>239</sup>. Vielmehr wird man ermitteln müssen, was dieses Tradieren bedeutet, zum Beispiel, was darin über die Einstellungen und Haltungen von Klerikern gegenüber den Lebensformen der Laien zum Ausdruck kommt<sup>240</sup>.

4. Bemerkenswert bleibt die Faszination der modernen Forschung seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts durch die als 'alt und wesenseigen'<sup>241</sup> hingestellte apotropäische Totenfurcht, wie sie auch für das Konzept vom 'Lebenden Leichnam' charakteristisch ist. Sie entspricht nicht der mittelalterlichen Wirklichkeit, sondern ist vielmehr ein Zeugnis moderner Auffassungen von den Toten, wie sie vor allem seit dem 18. Jahrhundert in Erscheinung treten: hier nämlich hat neben Indifferenz und 'Pietät' die Totenfurcht eine außerordentliche Bedeutung<sup>242</sup>. Hier zeigt sich vor allem auch eine steigende Faszination durch den toten Körper. Ph. Ariès hat darauf aufmerksam gemacht, daß seit dem Ende

Gilden', und Ders., 'Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit'. — Zur Vorsicht gegenüber einer Deutung der Totenmahl-Verböte auf germanisches Heidentum hin mahnt auch der berühmte Brief Gregors d. Gr. an Abt Mellitus, in dem vorgeschlagen wird, die *sacrificia daemona* durch *conuiuia religiosa* an den Gedenktagen der Märtyrer zu ersetzen: Beda, *Hist. Eccles.* I, 30, ed. C. Plummer (Oxford, 1896), p. 65.

<sup>237</sup> Dies gilt auch für die Forschungen Otto Höflers und seiner Schule: Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt a. M., 1934), pp. 138ss.; Rudolf Siemsen, *Germanentum im Zunftbrauch* (Berlin-Dahlem, 1942), p. 23 und 101s. Der Totenkult in frühmittelalterlichen sozialen Gruppen wird hier zwar nicht im apotropäischen Sinn, sondern als Ausdruck der Bindung an die Toten gedeutet, doch geschieht dies im Sinn einer 'germanischen Kontinuität', eine These, die sich nur auf den Wortlaut kirchlicher Verböte stützt. Zu diesen Thesen vgl. auch die Kritik bei Otto Gerhard Oexle, 'Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem', *Blätter für deutsche Landesgeschichte*, 118 (1982, im Druck), Abschnitt VI.

<sup>238</sup> Vgl. oben Abschnitt IV.

<sup>239</sup> So die These von Harmening, *Superstitio*, p. 318s.

<sup>240</sup> Vgl. dazu am Beispiel der Diffamierungen von Gilden die oben Anm. 236 genannten Beiträge.

<sup>241</sup> Ranke, *Totenverehrung*, p. 373.

<sup>242</sup> Fuchs, *Todesbilder*, p. 70s. und pp. 143ss.

des 17. Jahrhunderts das 'Leben' des 'toten' Körpers zunehmend Gegenstand gelehrter medizinischer Traktate wird<sup>243</sup>. Vor allem seit dem 18. Jahrhundert hat dieses Thema die Menschen immer mehr beschäftigt und zwar in der Gestalt des Entsetzens einfließenden lebenden Toten und der Gestalt des durch menschliche Machinationen belebten Leichnams<sup>244</sup>. Nekrophilie ist ein erst seit dem 18. Jahrhundert häufiger werdendes Phänomen<sup>245</sup>. Die Furcht, lebendig begraben zu werden, beginnt seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, vor allem aber seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Testamenten eine Rolle zu spielen und wird eine der großen Obsessionen des ausgehenden 18. und noch des 19. Jahrhunderts<sup>246</sup>. An die Stelle der Vertrautheit mit dem Toten ist die Befremdung getreten, die sich in einer auf die Leiche bezogenen dialektischen Verbindung von Abscheu und Faszination Ausdruck verschafft — dies ist ein ausschließlich neuzeitliches, ein modernes Phänomen<sup>247</sup>. In der modernen juristischen Terminologie meint der Begriff des 'Toten' nur noch die Leiche<sup>248</sup>. Das moderne Friedhofs- und Bestattungsrecht wird 'maßgebend' nur noch von dem dem gesundheitspolizeilichen Gesichtspunkt bestimmt, 'die lebenden Menschen vor dem im Zersetzungsprozeß befindlichen Leichnam zu schützen, diesen also auf eine Art und Weise zu beseitigen, daß die in ihm liegende latente Gefahr nicht zum Ausbruch kommen kann'<sup>249</sup>.

Die wissenschaftlichen Lehren vom 'Lebenden Leichnam' können als ein Teil dieses grundlegenden Mentalitätswandels aufgefaßt werden<sup>250</sup>. Anders gesagt: die Kontroverse zwischen 'animistischen' und 'präanimistischen' (d. h. auf den 'Lebenden Leichnam' bezogenen) Theorien ist Ausdruck modernen Denkens<sup>251</sup>, dessen Distinktionen sich von mittel-

<sup>243</sup> Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 347ss.

<sup>244</sup> Ebd. pp. 363ss. und 382s.

<sup>245</sup> Ebd. pp. 367ss. und 385ss.

<sup>246</sup> Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 389ss.; Chaunu, *La mort à Paris*, pp. 437ss.; Favre, *La mort*, pp. 365ss. Ein Symptom ist der Bau von Leichenhäusern, der seit dem 18. Jh. propagiert wird; dazu auch Hans-Kurt Boelke, 'Über das Aufkommen der Leichenhäuser', in *Wie die Alten den Tod gebildet, Wandlungen der Sepulkralkultur 1750-1850*, Kasseler Studien zur Sepulkralkultur, 1 (Mainz, 1979), pp. 135-146.

<sup>247</sup> Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 369 und 385ss.

<sup>248</sup> Strätz, *Zivilrechtliche Aspekte*, p. 7.

<sup>249</sup> Gaedke, *Handbuch*, p. 9; vgl. ebd. p. 18: 'Friedhöfe... dienen der Bestattung menschlicher Leichen und damit der Abwehr von Gefahren, welche der öffentlichen Ordnung andernfalls in gesundheitlicher, sittlicher und religiöser Beziehung drohen würden'.

<sup>250</sup> Auf den Zusammenhang dieser Lehre mit dem Vampirismus-Thema hat bereits hingewiesen Wigelmann, 'Der "lebende Leichnam"', p. 164b.

<sup>251</sup> Vgl. dazu bereits die Bemerkungen von Walter F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens* (Berlin, 1923), pp. 38ss.

alterlichen oder antiken Texten her gar nicht ergeben. Da diese Erkenntnis von der historischen Gewordenheit und Bedingtheit der Theorie vom 'Lebenden Leichnam' nicht allgemein bewußt ist, sind auch heute noch Fiktionen möglich wie diese, daß es in Europa eine 'historische Entwicklung' gebe 'von der Leiche (!) als handlungsfähigem Agens zur Leiche als Ding'<sup>252</sup>.

Mit diesen Beobachtungen ist abermals der Mentalitätswandel des 18. Jahrhunderts in den Blick gekommen, in dem sich die Auffassungen von den Toten und deren Status tiefgreifend veränderten. Abschließend seien deshalb in Kürze die vielfältigen Faktoren und Vorgänge erörtert, in denen das allmähliche Verblässen der Vorstellung von der Gegenwart der Toten zum Ausdruck kommt.

## VI

Das Verblässen der Auffassung von der Gegenwart der Toten ist nicht Ergebnis eines plötzlichen Wandels, sondern eines langen Wandlungsprozesses, in dem die unterschiedlichsten Faktoren und Gegebenheiten einwirkten. Die Heterogenität dieser einzelnen Momente ist dabei besonders bemerkenswert. Der lange dauernde Prozeß hat freilich seine entscheidende Phase im 18. Jahrhundert erreicht, was in Goethes *Wahlverwandtschaften* treffend dokumentiert ist.

Die großen Mortalitätskrisen des Spätmittelalters, vor allem die Pestepidemien des 14. Jahrhunderts<sup>253</sup> haben das Denken über den Tod und die Toten im Okzident tiefgreifend verändert<sup>254</sup>. Es ist bekannt, daß die Menschen des 14. Jahrhunderts als eine besonders erschreckende Folge der Pest das Erlöschen aller Verpflichtungen gegenüber dem Mitmenschen, auch gegenüber den nächsten Verwandten feststellten<sup>255</sup>.

<sup>252</sup> So Fuchs, *Todesbilder*, p. 148.

<sup>253</sup> Grundlegend jetzt Biraben, *Les hommes et la peste*. Ein neuer Forschungsbericht von deutscher Seite: Neithard Bulst, 'Der Schwarze Tod', *Saeculum*, 30 (1979), 45-67.

<sup>254</sup> Zusammenfassend zuletzt Ruggiero Romano — Alberto Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt*, Fischer Weltgeschichte, 12 (Frankfurt a. M., 1967), pp. 116ss.; Werner Goetz, 'Die Einstellung zum Tode im Mittelalter', in *Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod* (Göttingen, 1976), pp. 111-153 (pp. 138ss. mit Hinweis auf die durch die Pestepidemien seit dem 14. Jh. veranlaßten oder mit bedingten neuen Phänomene, 'Totentanz' und 'Ars moriendi'). Vgl. auch Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 112ss., der allerdings (pp. 125ss.) den Zusammenhang mit den Mortalitätskrisen des 14. Jh. teilweise in Frage stellt. Anders wiederum Chaunu, *La mort à Paris*, pp. 176ss.

<sup>255</sup> Vgl. Goetz, 'Die Einstellung zum Tode', p. 138s.; Bulst, 'Der Schwarze Tod', p. 57s. mit zahlreichen Nachweisen.



Boccaccio hat sie in seiner berühmten Schilderung der Pest in Florenz so beschrieben<sup>256</sup>:

...l'un fratello l'altro abbandonava e il zio il nepote e la sorella il fratello e spesso volte la donna il suo marito; e, che maggior cosa è e quasi non credibile, li padri e le madri i figliuoli, quasi loro non fossero, di visitare e di servire schifavano.

Die modernen Historiker haben indessen weniger darauf geachtet, daß die Autoren, die von solchen Wirkungen der Pest berichten, ebenso das Erlöschen der Totenmemoria beklagen, daß sie also die Pflichten den Toten gegenüber jenen gegen die Lebenden gleichstellen. Mit großer Betroffenheit schildert Boccaccio, wie die unglaublich große Zahl der Toten das Verhalten der Lebenden gegenüber den Toten veränderte; diese Veränderungen im Umgang mit den Toten, die er beobachtete, sind für ihn geradezu die wichtigsten Hinweise auf grundlegende Veränderungen der menschlichen Verhaltensweisen und Denkformen durch die Pest<sup>257</sup>.

Totenwache, Totengottesdienst und Begräbnis — 'dies alles hörte ganz oder teilweise auf, und Anderes, Neues, trat an seine Stelle'. Statt der Verwandten und Freunde trugen 'Pestknechte' (becchini, beccamorti) den Toten zu Grabe. Auch Tote aus den obersten städtischen Schichten legte man in die erste beste Grabstelle, die frei war. Leute aus den unteren und mittleren Schichten zogen die Toten aus ihren Wohnungen heraus und legten sie auf die Straße. Niemand habe den Toten mit Tränen und Lichtern das Geleit gegeben, der Tod eines Menschen sei so gleichgültig geworden wie der eines Tieres. Die Kirchhöfe hätten keinen Platz mehr geboten, so habe man Gruben aufgeworfen und die Leichen zu Hunderten wie Waren hineingeworfen:

si facevano per gli cimiterii delle chiese, poi che ogni parte era piena, fosse grandissime nelle quali a centinaia si mettevano i sopravvegnenti: e in quelle stivati, come si mettono le mercatantie nelle navi a suolo a suolo, con poca terra si ricoprieno infino a tanto che della fossa al sommo si pervenia<sup>258</sup>.

Die wirklich effektiven Maßnahmen gegen die Pest beruhten bekanntlich

<sup>256</sup> Giovanni Boccaccio, *Decameron*, Prima giornata, Introduzione, ed. V. Branca (Firenze, 1976), p. 98., das Zitat p. 13. Zum Hintergrund: A. B. Falsini, 'Firenze dopo il 1348. Le conseguenze della peste nera', *Archivio storico italiano*, 129 (1971), 425-503. Vgl. die ähnlichen Aussagen bei Matteo Villani, *Cronica* I, 2, ed. F. G. Dragomanni, I (Firenze, 1846), p. 11, und bei Agnolo di Tura del Grasso, *Cronaca senese*, ed. A. Lisini — F. Iacometti, *Rerum Italicarum Scriptores*, 15.6.2 (1939), p. 555.

<sup>257</sup> *Decameron*, a.a.O. p. 148s.

<sup>258</sup> Ebd. p. 15. Vgl. Agnolo di Tura del Grasso, a.a.O. p. 555.

nicht auf der von den medizinischen Autoritäten damals vertretenen Theorie der 'verpesteten' Luft, sondern auf dem vom Erfahrungswissen des Alltags bestätigten praktischen Prinzip der Absonderung der Kranken, der Sterbenden, der Toten aus dem Kreis der Lebenden<sup>259</sup>. Für die Pesttoten legte man schon 1348 und danach im Lauf des 14. und 15. Jahrhunderts noch oft in vielen Städten neue Friedhöfe außerhalb der Mauern an, weil der Platz nicht ausreichte oder aus Hygienegründen<sup>260</sup>. Auch in Tournai ordnete die Obrigkeit 1348 die Anlage zweier neuer Friedhöfe außerhalb der Stadt an, doch erhob sich dagegen heftiger Widerstand der Einwohner, die vom Begräbnis der Ihren auf den Pfarrkirchhöfen nicht lassen wollten<sup>261</sup>. Die Behandlung der Toten wie Dinge, die Trennung der Toten von den Lebenden, zu denen sie gehörten<sup>262</sup>, sind Folgen der Pestkrisen des Spätmittelalters, die spätere endgültige Entwicklungen bereits sichtbar werden lassen.

Neben der Mortalität gehört die von der Pestfurcht ausgelöste Mobilität zu den charakteristischen Erscheinungen der spätmittelalterlichen Krisenzeit<sup>263</sup>. Die Flucht vieler Menschen aus ihrem Heimatort gefährdete die Memoria, die sie ihren Toten schuldeten, oder machte diese unmöglich. Mortalität und Mobilität sind deshalb Ursachen dafür, daß die Sorge um die eigene Totenmemoria im Spätmittelalter einen immer größeren Raum im Denken der Menschen einnimmt<sup>264</sup>. Deshalb wird im Zeichen der Pestepidemien nicht nur die Zahl der Testamente signifikant größer<sup>265</sup>, sondern es wird auch die Sorge der Menschen um das rechte Begräbnis und die Einhaltung der Memoria ein bedeutsamer Gegenstand testamentarischer Regelungen: nicht das kleinste Detail

<sup>259</sup> Biraben, *Les hommes et la peste*, 2, pp. 167ss.

<sup>260</sup> Dazu Biraben, *Les hommes et la peste*, 2, pp. 167ss. Zahlreiche Einzelbeispiele bei Karl Lechner, *Das große Sterben in Deutschland in den Jahren 1348 bis 1351* (Innsbruck, 1884), pp. 66ss.; Hüppi, *Kunst*, pp. 78ss.; Philip Ziegler, *The Black Death* (o.O., 1971), pp. 156ss.; Harald Clauß, 'Friedhöfe in Nürnberg', in *Wie die Alten den Tod gebildet* (wie Anm. 246), pp. 171-172.

<sup>261</sup> Alfred Coville, 'Écrits contemporains sur la peste de 1348 à 1350', in *Histoire littéraire de la France*, 37 (Paris, 1938), pp. 325-390, p. 385 (Gilles li Muisis). Ein ähnlicher Fall aus dem 17. Jh. bei Hüppi, *Kunst*, p. 206.

<sup>262</sup> Die schon im Hochmittelalter begegnenden Anlagen von 'Eienden'- und Leprosenfriedhöfen abseits (Hüppi, *Kunst*, pp. 78ss.) gehören deshalb nicht in denselben Zusammenhang.

<sup>263</sup> Vgl. Biraben, *Les hommes et la peste*, 1, pp. 310ss. und 2, pp. 160ss.

<sup>264</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Jacques Chiffolleau in diesem Band und Ders., *La comptabilité de l'au-délé* (wie Anm. 2).

<sup>265</sup> Ahasver von Brandt, *Mittelalterliche Bürgerestamente*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Jahrgang 1973, 3. Abh. (Heidelberg, 1973), pp. 138s.



erscheint überflüssig<sup>266</sup>. Außerdem läßt sich ein gesteigertes Verlangen nach einem Begräbnis im Kirchengelände beobachten<sup>267</sup>. Die 'Elendengilden', deren wichtigster Zweck die Fürsorge für Fremde im Leben und nach dem Tod war, und die seit Beginn des 14. Jahrhunderts 'fast gleichzeitig an den verschiedensten Ecken Deutschlands auftauchen'<sup>268</sup>, sind ebenfalls als unmittelbare Reaktion auf Mortalität und Mobilität im Spätmittelalter zu bewerten.

Die Sorge um die Totenmemoria, die in Stiftungen wie in der Mitgliedschaft in Bruderschaften zum Ausdruck kommt, ist ein höchst charakteristisches Element der Sozialgeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts; dies ist längst bekannt<sup>269</sup>. Aber erst die neuere intensive Erforschung der Krisen des Spätmittelalters hat den Blick für die Zusammenhänge zwischen Mortalitätskrisen, Religiosität und bestimmten Formen des Sozialverhaltens im Alltag dieser Zeit geschärft<sup>270</sup>. Bekanntlich sind es gerade diese Erscheinungsformen des Sozialverhaltens und der Religiosität: die Totenmemoria, die Stiftungen, die Bruderschaften, die dann am Beginn des 16. Jahrhunderts von seiten der Reformatoren einer scharfen Kritik unterzogen wurden<sup>271</sup>. Die Deutung der spätmittelalter-

<sup>266</sup> Marie-Thérèse Lorcin, 'Trois manières d'enterrement à Lyon de 1300 à 1500', *Revue historique*, 261 (1979), 3-15, bes. p. 6 und 15.

<sup>267</sup> Michel Mollat, 'Notes sur la mortalité à Paris au temps de la Peste Noire d'après les comptes de l'œuvre de Saint-Germain-l'Auxerrois', *Le moyen âge*, 69 (1963), 505-527; Bulst, 'Der Schwarze Tod', p. 63.

<sup>268</sup> Darüber die (allerdings unbefriedigende) Monographie von Ernst v. Moeller, *Die Elendenbruderschaften* (Leipzig, 1906), das Zitat hier p. 173. Neuerdings Richard Laufner, 'Die "Elenden-Bruderschaft" zu Trier im 15. und 16. Jahrhundert', *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, 4 (1978), 221-237.

<sup>269</sup> Vgl. die klassische Darstellung von Willy Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, 5. Aufl. (Stuttgart, 1948), pp. 147ss.; ferner Francis Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du moyen âge*, Nouvelle Clio, 25 (Paris, 1971), pp. 128ss., 152ss., 303ss. Grundlegend für die 'Bruderschaften' des Mittelalters ist jetzt G.G. Meersseman, *Ordo fraternalitatis*, 3 Bde., Italia Sacra, 24-26 (Roma, 1977); vgl. A. Vauchez - R. Manselli, 'Ordo fraternalitatis', *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 32 (1978), 186-202.

<sup>270</sup> Anregungsreich dazu Ferdinand Seibt, 'Die Krise der Frömmigkeit — die Frömmigkeit aus der Krise. Zur Religiosität des späteren Mittelalters', in *500 Jahre Rosenkranz* (Köln, 1975), pp. 11-29. Vgl. auch Heiko A. Oberman, 'The Shape of Late Medieval Thought: the Birthpangs of the Modern Era', in Charles Trinkaus — Heiko A. Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Studies in Medieval and Reformation Thought, 10 (Leiden, 1974), pp. 3-25 und Francis Rapp, 'La réforme religieuse et la méditation de la mort à la fin du moyen âge', in *La mort au moyen âge* (wie Anm. 2), 53-66.

<sup>271</sup> Allgemein Jean Delumeau, 'Les réformateurs et la superstition', in *Actes du Colloque 'L'animal de Coligny et son temps'* (Paris, 1974), pp. 451-487. Zur Auffassung von den Toten: Bernard Vogler, 'La législation sur les sépultures dans l'Allennagne protestante au XVI<sup>e</sup> siècle', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 22 (1975), 191-232. Zur

lichen Totenmemoria, der Stiftungen und der Bruderschaften und die Frage nach ihrer Bedeutung für die Reformation sind deshalb nach wie vor ein zentraler Gegenstand der Reformationsgeschichtsschreibung<sup>272</sup>.

In zwei frühen Schriften Martin Luthers aus dem Jahr 1519 wird deutlich, wie sich in der Konsequenz theologisch-religiöser Reflexionen die Auffassung von den Toten verändert. In dem *Sermon von der Bereitung zum Sterben* stellt Luther die Verbindung des Sterbenden mit seinem Erlöser in den Vordergrund; die 'Werke', das heißt die sozialen Handlungen der Hilfe für den Sterbenden und den Toten treten zurück<sup>273</sup>. Komplementär dazu sind die Thesen des *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen Leichnams Christi und von den Bruderschaften* aus demselben Jahr<sup>274</sup>, der unter Verwendung alter amtskirchlicher Argumentationen<sup>275</sup> die Bruderschaften wegen ihres 'heidnischen, ja säkularen Wesens' verurteilt und damit einen Pfeiler der Totenmemoria im Alltagsleben jener Zeit in Frage stellt. In diesen Zusammenhang gehört auch Luthers Äußerung über die Kirchhöfe in den Städten in seiner Schrift *Ob man vor dem Sterben fliehen möge* von 1527, eine Antwort auf die entsprechende Anfrage des Reformators J. Heß während einer Pestepidemie in Breslau. Luther erinnert an die Auffassung der Ärzte seiner Zeit, wonach 'aus den grebern dunst odder dampff gehe, der die luft verrücke', die — treffe sie zu — Grund genug sei, die Kirchhöfe aus der Stadt hinaus zu verlegen. Dies sei aber auch geboten durch das Beispiel der Juden und der Heiden und es sei nicht nur ein Gebot der Not, sondern vielmehr auch der 'andacht und ehrbarkeit'; denn 'ein begrebnis solt ja billich ein feiner stiller ort sein, der abgesondert were von allen örten, darauff man mit andacht gehen und stehen kündte', während

Wertung der Vorgänge vgl. Pierre Chaunu, 'L'histoire sérielle. Bilan et perspectives', *Revue historique*, 243 (1970), 297-320, p. 320.

<sup>272</sup> Dazu Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 1. 4. Aufl. (Freiburg-Basel-Wien, 1962), pp. 96ss.; Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Nouvelle Clio, 30 (Paris, 1965), pp. 48ss. und 272ss.; Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse*, pp. 155ss., 315ss., 347ss. Zu den neuerdings wieder sehr lebhaften Debatten über die spätmittelalterliche sog. 'Volksfrömmigkeit' vgl. Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 56 (1965), 5-31 und jüngst die methodisch weiterführenden Beiträge von Hansgeorg Molitor, 'Frömmigkeit in Spätmittelalter und früherer Neuzeit als historisch-methodisches Problem', *Festschrift für Ernst Walter Zeeden*, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 2 (Münster/Westf., 1976), 1-20, und von Alphonse Dupront, 'La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale', *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 64 (1978), 185-202.

<sup>273</sup> *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, 2 (1884), pp. 685-697. Dazu treffend Goetz, 'Die Einstellung zum Tode', p. 144f.

<sup>274</sup> *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, 2 (1884), pp. 742-758.

<sup>275</sup> Oexle, 'Die mittelalterlichen Gilden', p. 212s.

derzeit die Kirchhöfe so verunehrt seien, 'das der Türcke nicht so unehrlich kündte den ort halten, als wir yhn halten'<sup>276</sup>. Auch im Zürich der Zeit Zwinglis führten Pestsituation und neue religiös-theologische Auffassungen zu der neuen Forderung nach einer Verlegung der Kirchhöfe<sup>277</sup>.

Die sozialen und rechtlichen Aspekte der Memoria sind Hauptthema einer anderen Kontroverse, die etwa zur selben Zeit in England eine außerordentliche Resonanz fand. Zu Anfang des Jahres 1529 veröffentlichte der Jurist Simon Fish eine an König Heinrich VIII. gerichtete, den Armen in den Mund gelegte anonyme Bittschrift, die *Supplication for the Beggars*<sup>278</sup>. Sie forderte die Entseignung des Klerus und der Klöster, deren Vermögen durch Stiftungen, also wegen der Totenmemoria zustande gekommen sei. Aber die Kleriker und Mönche seien gar nicht mehr in der Lage, täglich alle die Memorien zu halten, zu denen sie verpflichtet seien<sup>279</sup>. An die Stelle antiker und mittelalterlicher Auffassungen, wonach Totenmemoria und Armenfürsorge einander bedingen, tritt also hier eine neue Auffassung, die beide voneinander löst und in Widerspruch zueinander setzt. Noch im selben Jahr antwortete Thomas Morus mit einer 'Bittschrift der Seelen'<sup>280</sup>. Sie diente einmal der Verteidigung der kirchlichen Lehre vom Fegfeuer, die Fish als bloße Ideologie, das heißt als Vorwand zur Beschaffung und Rechtfertigung von Reichtum erklärt hatte. Morus charakterisierte noch einmal die älteren Vorstellungen vom Zusammenhang zwischen Memoria und Armenfürsorge, deren Veränderung eben dadurch sichtbar wird: die Toten gehören zur selben 'fellowship and facultie' wie die Armen, die Armen sind die 'proctoures' der Toten, sie bitten und empfangen in deren Namen<sup>281</sup>. Vor allem tritt die Schrift ein für den Gedanken der

<sup>276</sup> *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, 23 (1901), p. 375/377.

<sup>277</sup> Hüppi, *Kunst*, p. 165. Über reale Friedhofsverlegungen in reformierten Städten des 16. Jh. Vogler, 'La législation', p. 217s.

<sup>278</sup> *A Supplication for the Beggars written about the year 1529 by Simon Fish*, ed. Frederick J. Furnivall, Early English Text Society, Extra Series, 13 (London, 1871), pp. 1-18; dazu ebd. pp. VIss. sowie J.B. Trapp-Hubertus Schulte Herbrüggen, 'The King's Good Servant'. *Sir Thomas More 1477/8-1535* (London, 1978), p. 81 Nr. 162.

<sup>279</sup> *A Supplication for the Beggars*, p. 14.

<sup>280</sup> Hier zitiert nach der Edition der 'English Works' (London, 1557), Bd. 1, pp. 288-339 (Nachdruck London, 1978). Eine französische Übersetzung liegt vor in: *Saint Thomas More, Lettre à Dorp — La supplication des âmes*, ed. Germain Marc'hadour (Namur, 1962), pp. 139-274. Dazu Louis A. Schuster, 'Thomas More's Polemical Career, 1523-1533', in *The Complete Works of St. Thomas More*, 8. 3 (New Haven-London, 1973), pp. 1135-1268 (pp. 1187ss. und 1201ss.) sowie Trapp — Schulte Herbrüggen, 'The King's Good Servant', p. 82 Nr. 163.

<sup>281</sup> A.a.O. p. 291 H und 292A; vgl. Marc'hadour a.a.O. p. 149.

Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, für die Gegenwart der Toten, an deren Stelle jetzt freilich das Vergessen zu treten drohe<sup>282</sup>. Es ist derselbe Gedanke, den Morus Jahre zuvor in seiner *Utopia* als charakteristisch für die Lebensformen der Utopier beschrieben hatte<sup>283</sup> und den zur selben Zeit der jüngere Holbein, am Hof Heinrichs VIII. tätig, in Bildern ausgedrückt hat<sup>284</sup>.

Bei der Bewertung der geistigen Auseinandersetzungen des beginnenden 16. Jahrhunderts über die Totenmemoria sollte man nicht vergessen, daß hier vielfach ältere Auffassungen zusammengefaßt und pointiert vorgetragen wurden. Die Ablehnung der Totenmemoria hat bei 'häretischen' Gruppen im ganzen Mittelalter eine bedeutsame Rolle gespielt, zumindest behaupteten dies ihre 'orthodoxen' Gegner<sup>285</sup>. Kritik an bestimmten Formen der Totenmemoria wurde im Spätmittelalter aber auch bei 'orthodoxen' Autoren laut, vor allem im Zusammenhang von Kritik an den Bruderschaften<sup>286</sup>. Luthers Polemik gegen das 'heidnische, ja säuische Wesen' der Bruderschaften bedient sich, wie erwähnt, eines sehr alten Motivs kirchlicher Kritik an den Gilden und Bruderschaften. Es erscheint abermals im Zeichen der gegenreformatorischen Erneuerung der Kirche<sup>287</sup> und wird dann im 18. Jahrhundert von seiten des 'aufgeklärten' Episkopats erneut vorgetragen<sup>288</sup>. In seinem Kampf gegen die Beisetzung im Kirchengebäude seit dem 16. Jahrhundert konnte der Episkopat unmittelbar an die spätantike und mittelalterliche kirchliche Gesetzgebung anknüpfen<sup>289</sup>. Das stufenweise Erlöschen ältere

<sup>282</sup> A.a.O. p. 288, 334ss., bes. 338s.; vgl. Marc'hadour p. 139, 262ss., bes. 273s.

<sup>283</sup> Vgl. oben Abschnitt I.

<sup>284</sup> Vgl. z. B. die Darstellung Heinrichs VII. und Heinrichs VIII. in der National Portrait Gallery London, Trapp — Schulte Herbrüggen, 'The King's Good Servant', p. 48s. Nr. 71. Allgemein zu solchen Bildern Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit* (München-Wien, 1975), pp. 101s. und 479ss. und Oexle, 'Memoria und Memorialbild' (wie Anm. 136), Abschnitte V und VI.

<sup>285</sup> Vgl. den Bericht der Annalen von Klosterthath über die Lütticher Häretiker von 1135, MGH SS 16, p. 711; den Bericht des Petrus Venerabilis über Peter von Bruis, abgedruckt in James Fearn, ed., *Ketzler und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter*, Historische Texte, Mittelalter, 8 (Göttingen, 1968), p. 20; die Polemik des Alanus von Lille, *Contra haereticos* I, 72 und II, 12s. (Migne PL 210, col. 373s. und 388ss.).

<sup>286</sup> S. die Beispiele bei Kyll, *Tod*, pp. 157ss. Über die Kritik an den Bruderschaften Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 (Paris, 1956), pp. 420ss. und 456s.

<sup>287</sup> Allgemein dazu Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Cléo, 30bis (Paris, 1971), pp. 273ss. und Ders., 'Les réformateurs et la superstition', pp. 478ss.

<sup>288</sup> Zahlreiche Hinweise dazu bei Maurice Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence* (Paris, 1968), pp. 120ss. und 124ss.

<sup>289</sup> Philipp Hofmeister, 'Das Gotteshaus als Begräbnisstätte', *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 111 (1931), 450-487; Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 54ss.

rer Auffassungen im 18. Jahrhundert, ablesbar am Rückgang der Sorge um das eigene Begräbnis und die eigene Memoria, am Rückgang der Bedeutung der religiösen Gilden und Bruderschaften, an der Rückläufigkeit der mit der Memoria verbundenen Armenfürsorge hat neuerdings M. Vovelle in seinem Buch über *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle* in der Auswertung von Testamenten sehr genau beobachtet können<sup>290</sup>. Ein Netz jahrhundertalter Solidarität<sup>291</sup> hat sich damals unwiderruflich aufgelöst.

Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß solche Vorgänge nicht so sehr unter dem Stichwort einer 'Säkularisierung' oder 'Entchristlichung' ('déchristianisation') behandelt werden sollten<sup>292</sup>. Es handelt sich vielmehr um eine 'désocialisation'<sup>293</sup>, eine Auflösung bestimmter sozialer Bindungen, ein Vorgang, der die soziale Sphäre grundsätzlich, also jenseits weltanschaulicher, religiöser oder gar nur konfessioneller Kontroversen bestimmte und veränderte und der — merkwürdig genug — von führenden Vertretern der christlichen Konfessionen, auch vom Episkopat der römischen Kirche, befördert wurde.

Den gravierendsten Ausdruck fand diese 'désocialisation' darin, daß vor allem seit dem Ende des 17. Jahrhunderts die Sitte des Begräbnisses in der Kirche mehr und mehr angefochten wurde und schließlich auch die Kirchhöfe aus den Siedlungen entfernt wurden, der 'Friedhof' an die Stelle des 'Kirchhofs' trat. 'La désocialisation du décès... se traduit... par un divorce, qui dissocie le village des vivants d'avec le village des morts', 'le peuple des vivants rompt avec le peuple des morts et avec celui des saints'<sup>294</sup>.

Vor allem im Hinblick auf das 18. Jahrhundert hat die französische Forschung den Vorgang in vielen Einzelheiten erhellt, während die frühen, in das 17. und das 16. Jahrhundert zurückreichenden Zeugnisse dieses grundsätzlichen Wandels noch wenig bekannt sind<sup>295</sup>. F. Lebrun hat gezeigt, wie im Anjou schon seit dem Ende des 17. Jahrhunderts die

<sup>290</sup> Vovelle, *Piété baroque*; vgl. auch Agulhon, *Pénitents*; Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 316s.

<sup>291</sup> Jean Delumeau, 'Au sujet de la déchristianisation', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 22 (1975), 52-60 (p. 55).

<sup>292</sup> Dazu Delumeau, 'Au sujet de la déchristianisation', und Vovelle, 'Les attitudes devant la mort', p. 123 und 128.

<sup>293</sup> Vgl. Chaunu, 'Un nouveau champ', bes. pp. 118ss., und dazu Le Roy Ladurie, 'Chaunu, Lebrun, Vovelle', p. 394s. und 401, sowie Vovelle, 'Les attitudes devant la mort', p. 128.

<sup>294</sup> Le Roy Ladurie, 'Chaunu, Lebrun, Vovelle', p. 396s.

<sup>295</sup> Zahlreiche Hinweise bei Hüppi, *Kunst*, pp. 81ss.; Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 313ss.

Praxis der Beisetzung im Kirchengebäude mit theologischen und moralischen, aber auch mit gesundheitspolizeilichen Argumenten bekämpft wurde<sup>296</sup>. Bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat die Zahl der Bestattungen in der Kirche stark abgenommen und war seit 1750 auf einen kleinen Personenkreis (Pfarrer, Grundherr) beschränkt<sup>297</sup>. Seit Ende des 17. und Beginn des 18. Jahrhunderts begann die kirchliche Obrigkeit auch mehr und mehr, sich um die Ordnung auf den Kirchhöfen zu kümmern, die deshalb in der Folge zu ausgegrenzten Bereichen werden, aus denen sich das Alltagsleben entfernt hat. Für das Anjou der Mitte des 18. Jahrhunderts hat Lebrun festgestellt: 'le champ des morts clos et bien tenu qui, un siècle plus tôt, était l'exception, est devenu la règle'<sup>298</sup>.

Die kleinen Veränderungen im Alltagsleben gingen also den großen öffentlichen Debatten des 18. Jahrhunderts voraus, die schließlich seit den 1760er Jahren in Frankreich in eine prohibitive Gesetzgebung einmündeten<sup>299</sup>. Die Reflexionen über den vermuteten Zusammenhang zwischen Leichenverwesung und Pestepidemien waren seit dem 16. Jahrhundert ein ständiges Thema der Mediziner gewesen<sup>300</sup>. Im Jahre 1737 hatte das Pariser Parlament eine Enquête über die Kirchhöfe der Hauptstadt veranlaßt, deren Ergebnisse 1738 veröffentlicht wurden; hier wie in zahlreichen medizinischen Stellungnahmen der gleichen Zeit steht wiederum das Problem der Hygiene im Vordergrund. 1763 und abermals 1765 wurde die Schließung der Kirchhöfe verfügt und das Begräbnis im Kirchenraum eingeschränkt; neue Friedhöfe außerhalb der Stadt seien

<sup>296</sup> Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 475s. Andere Beispiele bei Hüppi, *Kunst*, p. 339.

<sup>297</sup> Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 482. Vgl. Ariès, 'Contribution à l'étude du culte des morts', pp. 145ss. Zur Deutung von Ariès aber treffend Lebrun a.a.O. p. 480 Anm. 111.

<sup>298</sup> Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 479, mit der Feststellung: 'Il semble que les réformateurs catholiques du 17<sup>e</sup> siècle n'aient vu qu'indécence et irrespect dans des habitudes qui, pour être parfois inconvenantes, n'en exprimaient pas moins de façon concrète une familiarité quotidienne avec la mort, une profonde fidélité à l'égard des disparus associés ainsi étroitement à la vie des vivants, et au total un certain sens religieux. En forçant peu à peu ces gens simples à rompre avec des habitudes séculaires sous prétexte de leur inculquer une notion du sacré, austère, abstraite et dépourvue, ces réformateurs ont peut-être manqué complètement leur but et préparé au contraire les désaffections ultérieures' (p. 479f.). Zu diesem Thema auch Ferté, *La vie religieuse*, p. 104s. und Le Bras, *L'église et le village*, pp. 71ss.

<sup>299</sup> Darüber Madeleine Foisil, 'Les attitudes devant la mort au XVIII<sup>e</sup> siècle: sépultures et suppressions de sépultures dans le cimetière parisien des Saints-Innocents', *Revue historique*, 251 (1974), 303-330, pp. 316ss.; Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 472ss.; Chaunu, *La mort à Paris*, pp. 432ss.

<sup>300</sup> Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 470ss.

einzurichten; in diesen dürften Epitaphien nicht mehr auf den Gräbern errichtet, sondern nur noch an der Umfassungsmauer angebracht werden<sup>301</sup>. Zahlreiche Gutachten von Ärzten wiesen damals darauf hin, daß verwesende Leichen die Luft verderben und dadurch die Ausbreitung von Epidemien gefördert werde<sup>302</sup>. Mit den Schlagwörtern 'propreté' und 'santé' hatte schon seit 1743 der Abbé Porée die Schließung der Kirchhöfe als ein Gebot des Fortschritts und der Kultur gefordert<sup>303</sup>. Daß die traditionelle medizinische Miasma-Theorie, deren Unhaltbarkeit durch die Jahrhunderte anhaltenden Pestepidemien eigentlich ebenso erwiesen war wie durch die von ganz anderen Vorstellungen ausgehenden erfolgreichen Maßnahmen gegen die Pest und deren endgültige Widerlegung durch die neue Epidemiologie damals kurz bevorstand, noch einmal bemüht wurde, zeigt mit aller Deutlichkeit, daß diesen Debatten nicht neue zwingende Erkenntnisse über den Tod zugrundelagen, sondern daß sich die Einstellungen gegenüber den Toten irreversibel verändert hatten. Die Denkschrift der Pariser Pfarrgeistlichkeit gegen die Bestimmungen von 1763 und 1765 macht dies ganz deutlich<sup>304</sup>. Gleichwohl war es vor allem der Episkopat, der in Frankreich die neuen Denkweisen propagierte: die Bischöfe waren es, die im Juli 1775 für ganz Frankreich das Verbot der Beisetzung im Kirchengebäude und die Entfernung der Kirchhöfe vor allem aus den städtischen Siedlungen forderten und damit den Anlaß gaben für die entsprechende Deklaration Ludwigs XVI. vom März des folgenden Jahres<sup>305</sup>. Sogar im Denken des Episkopats war die Vorstellung von der Gegenwart der Toten und ihrer sozialen Beziehung zu den Lebenden, anschaulich geworden in der Verbindung von Pfarrei und Kirchhof, völlig verdrängt durch gesundheitspolizeiliche Erwägungen. Wohl an keinem anderen Sachverhalt könnte deutlicher gemacht werden, wie radikal die Vorstellung vom Toten als Person substituiert wurde durch die neue Vorstellung vom

<sup>301</sup> Hüppi, *Kunst*, p. 339.

<sup>302</sup> Foisil, 'Les attitudes devant la mort', p. 319s.; Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 474ss.; Favre, *La mort*, pp. 244ss. und 251ss. Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist der Vergleich zwischen dem Art. 'Cimetière (Jurispr.)' und dem Art. 'Cimetière (Médecine)' in der *Encyclopédie* (Nouvelle Édition, Genève 1778, Bd. 8, pp. 91-95); auf der einen Seite eine nüchterne Bestandsaufnahme der rechtlichen Gegebenheiten, auf der anderen ein emphatisches Plädoyer für 'Humanität' und 'Glück der Gesellschaft', die durch die — mit der Miasma-Theorie begründete — Verlegung der Friedhöfe gefördert würden.

<sup>303</sup> Foisil, 'Les attitudes devant la mort', p. 320s.; Favre, *La mort*, pp. 252ss.

<sup>304</sup> Foisil, 'Les attitudes devant la mort', p. 322s.; vgl. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 480s.

<sup>305</sup> Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 480s.; Foisil, 'Les attitudes devant la mort', p. 327; Favre, *La mort*, p. 255.

Toten als Leiche, deren Anwesenheit als störend, ja als gefährlich gilt und die deshalb entfernt werden muß<sup>306</sup>. Die vielfach laut werdenden, insgesamt aber doch geringen Widerstände gegen die neuen Gesetze und gegen die darin vorgebrachten Argumente<sup>307</sup> zeigen im übrigen, daß auch die Widerstrebenden oft im Bann der neuen Vorstellungen standen<sup>308</sup>.

Auch in anderen Ländern vollzog sich dieser Wandel, wohl nicht ohne Beeinflussung durch die Vorgänge in Frankreich, seit den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts sehr rasch. Eingehende Untersuchungen stehen allerdings noch aus<sup>309</sup>. In Österreich wurde bereits 1751 die Beisetzung in den Kirchen verboten; 1772 hat Joseph II. abermals, 'aus allermildester Fürsorge für den allgemeinen Gesundheitszustand', das Begräbnis in Pfarrkirchen eingeschränkt und durch gesundheitspolizeiliche Auflagen erschwert; ein Hofdekret befahl schließlich 1784 die Schließung aller Kirchhöfe innerhalb der Ortschaften und ordnete neue Anlagen außerhalb an, außerdem wurde die Errichtung von Grabdenkmälern auf dem Grab verboten — Monumente wurden nur an der Friedhofsmauer zugelassen<sup>310</sup>. Bereits 1775 war das Asylrecht der Kirchhöfe aufgehoben worden. In Preußen geschieht dies 1785<sup>311</sup>. Das preußische Allgemeine Landrecht bestimmt 1794: 'In den Kirchen und in bewohnten Gegenden der Städte sollen keine Leichen beerdigt werden'<sup>312</sup>. Ähnliche Regelungen gab es in vielen anderen deutschen Territorien<sup>313</sup>. Zum ersten Mal in seiner Geschichte erscheint der

<sup>306</sup> Dazu treffend Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 481s.; vgl. oben Abschnitt V.

<sup>307</sup> Hüppi, *Kunst*, p. 341s.; Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 479ss. Sehr anschaulich zu diesem Thema die Fallstudie von Alain Lottin, 'Les morts chassés de la cité. "Lumières et Préjugés": les "émeutes" à Lille (1779) et à Cambrai (1786), lors du transfert des cimetières', *Revue du Nord*, 60 (1978), 73-103.

<sup>308</sup> Hüppi, *Kunst*, p. 341s., 348; Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, p. 486.

<sup>309</sup> Zahlreiche Hinweise bei Hüppi, *Kunst*, pp. 344ss., bes. über die Schweiz, pp. 346ss.

Eine prägnante Formulierung der neuen Auffassungen stammt von dem Basler Bürger E. Burckhardt-Iselin: 'Bahnen Sie den Toten den Weg außer der Stadt, so verpflichten Sie die Lebenden durch gesündere Luft, und die Philosophie gewinnt wieder einen Schritt über das Vorurteil. Es sei mein Nachbar in der Erde, wer er wolle, vor Gott sind wir alle gleich. Epitaphien, Ehrensäulen in Kirchgängen sind Schwachheiten!' (zit. bei Hüppi a.o. p. 347).

<sup>310</sup> Fritz Hawelka, *Studien zum österreichischen Friedhofsrecht*, Wiener Staatswissenschaftliche Studien, 6.1. (Wien-Leipzig, 1904), p. 12 Anm. 1; die Bestimmungen von 1772 und 1784 sind abgedruckt in *Wie die Alten den Tod gebildet* (wie Anm. 246), p. 232s.

<sup>311</sup> *Wie die Alten den Tod gebildet*, p. 234; Hüppi, *Kunst*, p. 96.

<sup>312</sup> Der Text bei Hermann Schütze, ed., *Friedhofs- und Bestattungsrecht* (Köln-Berlin, 1958), p. 118.

<sup>313</sup> Vgl. Kyll, *Tod*, p. 105s.; Edmund Gassner, 'Der Alte Friedhof in Bonn', in *Wie die Alten den Tod gebildet*, pp. 159-166 (p. 160).

Friedhof damit ganz und gar als ein Gegenstand des öffentlichen, d. h. des staatlichen und des kommunalen Rechts<sup>314</sup>.

Die aus den Siedlungen verbannten Friedhöfe werden dann aber, in Frankreich noch vor der Revolution, wie Ph. Ariès gezeigt hat, Gegenstand auch ganz anderer Überlegungen, die sich auf die Gestaltung der neuen Friedhöfe beziehen und in denen sich politisch-soziale Vorstellungen von einer idealen Ordnung der Gesellschaft spiegeln; ebenso zeigt sich jetzt auch das Bemühen, den Friedhof als einen Garten und als eine ideale Landschaft zu formen<sup>315</sup>. Auch in Deutschland wurden am Ende des 18. Jahrhunderts die Monumente der Kirchhöfe Gegenstand denkmalpflegerischer Sorge<sup>316</sup>, wurde überhaupt die Gestaltung des Friedhofs ein Element kameralistischer Bemühungen um 'Landesordnung'<sup>317</sup>. In wachsendem Maß hat seitdem der Friedhof neue Funktionen erhalten: er wurde zum öffentlichen Park<sup>318</sup>. Friedhof und Totenkult wurden damit zugleich auch Objekte einer neuen Sensibilität, einer 'romantischen' Zuwendung<sup>319</sup>.

Die neue Deutung des Friedhofs als eines dem 'Andenken' der Toten gewidmeten Orts, der zugleich ästhetische, historisch-antiquarische und ökonomische Reflexionen auf sich zieht<sup>320</sup> — dies alles wird in Goethes *Wahlverwandtschaften* prägnant vorgestellt und es wird zugleich der Kontrast zum Gedanken von der 'Gegenwart' der Toten verdeutlicht. An die Stelle des Toten als Person, als Rechtssubjekt und Subjekt von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft ist nun die Leiche getreten, 'das Ding', wie man sagt, das übriggeblieben ist<sup>321</sup>. Zugleich aber ist die Leiche doch kein 'Ding' wie andere Dinge. Die Rechtslage des Leich-

<sup>314</sup> Jung, *Staat und Kirche*, pp. 12ss. Über erste Ansätze in dieser Richtung als Folge der Reformation ebd. p. 10s. und Gaedke, *Handbuch*, pp. 5ss.

<sup>315</sup> Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 493ss.; vgl. ebd. pp. 495ss. und 509ss. eine Analyse der Denkschriften, die in einem 'Concours' des Institut de France 1801 eingereicht wurden, und des Dekrets vom 12. Juni 1804.

<sup>316</sup> So in der Denkmalschutzverordnung von Hessen-Kassel vom 29. Dezember 1780, vgl. *Wie die Alten den Tod gebildet*, p. 265 Nr. 201.

<sup>317</sup> Ein frühes Beispiel von 1807 wird erörtert in *Wie die Alten den Tod gebildet*, p. 239s.

<sup>318</sup> Dazu Hüppi, *Kunst*, pp. 385ss. Vgl. auch die Debatten des 19. Jh.: Ariès, 'Contribution à l'étude du culte des morts', pp. 150ss.

<sup>319</sup> Vgl. oben Anm. 24 über Chateaubriand. Der Eintritt des Friedhofs in die Poesie beginnt in England mit der 'Elegie' von Thomas Gray (1749), dazu Hüppi, *Kunst*, p. 326 und Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 517ss.

<sup>320</sup> S. oben Abschnitt I. Zur ökonomischen Nutzung: zwar ist bereits auf dem St. Galler Klosterplan des 9. Jh. der klösterliche Friedhof mit Obstbäumen bepflanzt; es darf aber nicht übersehen werden, daß der Baum hier auch spirituelle Bedeutungen hatte (Paradies-thema), vgl. Hüppi, *Kunst*, pp. 107ss., 141ss.

<sup>321</sup> So Fuchs, *Todesbilder*, p. 71.

nams bleibt juristisch umstritten, was ein geschichtlich bedingter Sachverhalt ist. Denn in den modernen Auffassungen vom Toten in Spuren weiter: die offenkundig die älteren Vorstellungen vom Toten in Spuren weiter: die Leiche gilt nämlich als 'herrenlos', sie gehört niemand, jedenfalls kann sie 'nicht Objekt dinglicher Rechte, insbesondere des Eigentums, sein'<sup>322</sup>. Auch die Grabkunst des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem in den Ländern des südlichen und des westlichen Europa, manifestiert noch immer die zumindest latente Vitalität jener Vorstellungen von der Gegenwart der Toten<sup>323</sup>.

'Il n'y a... qu'une science des hommes dans le temps et qui sans cesse a besoin d'unir l'étude des morts à celle des vivants', so äußerte sich M. Bloch über das Verhältnis von Geschichte und Gegenwart<sup>324</sup>. Seine Feststellung kann auch verstanden werden als Hinweis auf die Bedeutung einer 'Geschichte der Toten' für die Sozialgeschichte des europäischen Okzidents.

Universität Hannover

<sup>322</sup> Gaedke, *Handbuch*, p. 114 mit dem Zusatz: 'Ein Skelett ist kein Leichnam mehr' und 'Aschenreste gehören zu den Sachen im Sinne des § 90 BGB'. Vgl. auch Strätz, *Zivilrechtliche Aspekte*, pp. 11ss., bes. p. 14. Die These von der Rechtssubjektivität der Leiche konnte als extreme Position noch neuerdings vertreten werden, Strätz, p. 12ss.

<sup>323</sup> Hierzu die eindrucksvolle Sammlung von Beispielen bei Michael Ruetz, *Nekropolis, 100 Photographien 1968-1976. Ausstellungskatalog* (Berlin, 1977); Ders., *Nekropolis* (München, 1978).

<sup>324</sup> Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 7. Aufl. (Paris, 1974), p. 50.