

RALF LUSIARDI, *Die Lebenden und die Toten : Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergegenwärtigung und Vergessen*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 27 (2001), pp. 671-690.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Die Lebenden und die Toten: Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergegenwärtigung und Vergessen

von Ralf Lusiardi

Memoria ist sicherlich zu den fundamentalen und besonders komplexen Phänomenen der mittelalterlichen Gesellschaft zu zählen. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß ganz unterschiedliche Zugänge zu diesem Gegenstand gewonnen wurden – Zugänge, die mitunter auch von verschiedenen wissenschaftlichen Traditionen, um nicht zu sagen: Kulturen, herrühren. Daß divergente Ansätze, wie ja oft im wissenschaftlichen Metier, kontrapositorisch zugespitzt sein können, bedeutet nicht, daß sie deshalb tatsächlich unversöhnlich sein müßten; die Suche nach wechselseitigen Anregungen, vielleicht auch nach gemeinsamen Synthesen kann vielmehr durchaus lohnend sein. In diesem Sinne möchte ich im folgenden deutsche Sichtweisen auf mittelalterliche Memoria der Interpretation eines französischen Mediävisten gegenüberstellen und die sich daraus ergebenden Fragen und Forschungsperspektiven diskutieren.

Die Memoriaforschung in Deutschland wurde in einer ersten Phase maßgeblich geprägt durch eine Gruppe von Forschern, die zunächst in Freiburg und seit den sechziger Jahren in Münster unter der Leitung von Karl Schmid und Joachim Wollasch systematisch die Verbrüderungsbücher und Nekrologien des früheren Mittelalters erschloß¹. Das Erkenntnisinteresse war dabei nicht primär auf das liturgische Gebetsgedenken selbst gerichtet, dem die Anlage dieser «Memorialbücher» gedient hatte; vielmehr ging es anfangs vor allem darum, sie prosopographisch auszuwerten, um den frühmittelalterlichen Adel und seine Verflechtungen mit einzelnen Klostergemeinschaften sozialgeschichtlich zu erforschen². Gleichwohl ließ diese

¹ Siehe zur Geschichte der deutschen Memoriaforschung den unlängst erschienenen Forschungsbericht von M. BORGOLTE, *Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts*, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 46, 1998, S. 197-210, hier S. 199-203.

² Programmatisch K. SCHMID - J. WOLLASCH, *Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*, Berlin - New York 1975; zugleich in «Frühmittelalterliche Studien», 9, 1975,

Arbeit auch die Bedeutung des liturgischen Totengedenkens selbst in der mittelalterlichen Gesellschaft zunehmend deutlich werden, und dies gleich in zweierlei Hinsicht: Aus der Perspektive des einzelnen Individuums verknüpfte sich mit der Einbindung in die kollektive oder individuelle liturgische Memoria die Hoffnung auf eine sündentilgende Wirkung dieser Fürbitten und damit auf das eigene Seelenheil.

In der Geschichte der sozialen Gruppen wiederum wurde das fortdauernde Gedenken an die verstorbenen Mitglieder als eine wesentliche Quelle sozialer Kohäsion und Identität erkannt: *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, so war bezeichnenderweise ein Band überschrieben, der 1985 Beiträge zur historischen Bedeutung liturgischer Memoria präsentierte³. Dabei wurden zunächst die monastischen Konvente selbst und deren Gebetsverbrüderungen untereinander als die sozialen Orte angesehen, an denen durch Kommemoration eine «Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen» hergestellt wurde⁴. Aber auch der Adel geriet hier schon früh in den Blick, als nämlich Karl Schmid nach der Funktion der Totenmemoria bei der Formierung adligen Selbstverständnisses und damit bei der Konstituierung von «Adel» überhaupt fragte⁵.

S. 1-48; vgl. auch die Zwischenbilanz von J. WOLLASCH, *Das Projekt 'Societas et Fraternitas'*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (edd), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 111), Göttingen 1994, S. 11-31; weitere Literaturnachweise bei M. BORGOLTE, *Memoria*, S. 201-203.

³ K. SCHMID (ed), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, München - Zürich 1985.

⁴ Siehe zuerst K. SCHMID - J. WOLLASCH, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in «Frühmittelalterliche Studien», 1, 1967, S. 365-405.

⁵ Vgl. vor allem K. SCHMID, *Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema «Adel und Herrschaft im Mittelalter»*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 105, 1957, S. 1-62 (Wiederabdruck in DERS., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem sechzigsten Geburtstag*, Sigmaringen 1983, S. 183-244); DERS., *Welfisches Selbstverständnis*, in J. FLECKENSTEIN - K. SCHMID (edd), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg - Basel - Wien 1968, S. 389-416 (Wiederabdruck in DERS., *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis*, S. 424-453); siehe zudem die postum veröffentlichte Habilitationsschrift Schmidts von 1961: DERS., *Geblüt - Herrschaft - Geschlechterbewußtsein. Grundfragen zum Verständnis des Adels im Mittelalter*, hrsg. von D. MERTENS - T. ZOTZ (Vorträge und Forschungen, 44), Sigmaringen 1998; vgl. auch O.G. OEXLE, *Gruppen in der Gesellschaft. Das wissenschaftliche Œuvre von Karl Schmid*, in «Frühmittelalterliche Studien», 24, 1990, S. 410-423.

Gleichwohl blieb die Fixierung auf die liturgische *commemoratio* in dieser ersten Phase der Memoriaforschung ungebrochen. In den siebziger Jahren setzte jedoch ein markanter Perspektivenwechsel ein⁶, der sich vornehmlich mit dem Namen Otto Gerhard Oexle verbindet. Nun wurde nämlich über die liturgische Seite des Phänomens hinaus in immer weiter ausgreifenden Perspektiven nach Funktionen und Stellenwert von «Erinnern» und «Gedenken» in der mittelalterlichen Gesellschaft gefragt⁷. Mit der Frage nach anderen Formen und Dimensionen von Memoria gerieten auch neue Quellengruppen als Memorialzeugnisse in den Fokus des Interesses: Hagiographische und historiographische Schriften wurden auf ihre Memorialfunktion hin untersucht⁸, poetische Werke⁹, Bilddarstellungen und Skulpturen als Gedächtnisquellen neu interpretiert¹⁰.

⁶ Zu diesem Wandel ausführlich M. BORGOLTE, *Memoria*, S. 199-208.

⁷ Vgl. dazu zusammenfassend – und das Mittelalter transzendierend – O.G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, in DERS. (ed), *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 121), Göttingen 1995, S. 9-78.

⁸ K. SCHMID, *Der Stifter und sein Gedenken. Die Vita Bennonis als Memorialzeugnis*, in N. KAMP - J. WOLLASCH (edd), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin - New York 1982, S. 297-322; E. FREISE, *Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), München 1984, S. 441-577; M. BORGOLTE, *Über die persönlichen und familiengeschichtlichen Aufzeichnungen Hermanns des Lahmen*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 127, 1979, S. 1-15; O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, in H. BRAET - W. VERBEKE (edd), *Death in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, 1: Studia, 9), Leuven 1983, S. 19-77, hier S. 26-29, 35-46.

⁹ F. OHLY, *Bemerkungen eines Philologen zur Memoria*, in K. SCHMID - J. WOLLASCH (edd), *Memoria*, S. 9-68; J.-D. MÜLLER, *Gedechtnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 2), München 1982.

¹⁰ O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, S. 384-440; DERS., *Die Memoria Heinrichs des Löwen*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (edd), *Memoria*, S. 128-177, und zur Kontroverse um die Bilddarstellungen im Evangeliar Heinrichs des Löwen zuletzt O.G. OEXLE, *Fama und Memoria Heinrichs des Löwen: Kunst im Kontext der Sozialgeschichte. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart*, in J. EHLERS - D. KÖTZSCHE (edd), *Der Welfenschatz und sein Umkreis*, Mainz 1998, S. 1-25; A. VON HÜLSEN-ESCH, *Zur Konstituierung des Juristenstandes durch Memoria: Die bildliche Repräsentation des Giovanni da Legnano*, in O.G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, S. 185-206; W. SCHMID, *Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln* (Veröffentlichungen des Kölnischen Stadtmuseums, 11), Köln 1994; H. KAMP, *Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin* (Francia, Beiheft 30), Sigmaringen 1993, besonders S. 154-165, 289-295; vgl. von kunsthistorischer Seite C. SCHLEIF, *Donatio et Memoria. Stifter, Stiftungen und Motivationen an Beispielen aus der Lorenzkirche in Nürnberg* (Kunstwissenschaftliche Studien, 58), München 1990; C. SAUER, *Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild 1100 bis 1350* (Veröffentlichungen

Wesentlich für den veränderten Forschungsansatz war nicht nur, Memoria in der mittelalterlichen Gesellschaft über ihre liturgisch-religiöse Seite hinaus als vieldimensionales Phänomen beziehungsweise in Anlehnung an Marcel Mauss als «totales soziales Phänomen» zu begreifen¹¹. Auch für das Verhältnis von Lebenden und Toten wurde – wiederum von Otto Gerhard Oexle – eine neue Sichtweise vorgeschlagen. Oexle prägte dafür die Formel von der «Gegenwart der Toten»¹²; sie sollte zum Ausdruck bringen, daß die Verstorbenen durch Memoria nicht lediglich erinnert wurden; vielmehr wurden sie – vornehmlich durch die Nennung ihres Namens – tatsächlich vergegenwärtigt, also als Anwesende begriffen. Die Vergegenwärtigung der Toten fand im liturgischen Gebet einen besonders bedeutsamen Kristallisationspunkt¹³, aber keineswegs den einzigen: Zu denken ist auch an die imaginierte Teilnahme von Verstorbenen an Toten- und Gildemählern¹⁴, an

des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 109), Göttingen 1993; T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 157), Göttingen 2000; vgl. zu Grabmaldarstellungen auch die Beiträge in W. MAIER - W. SCHMID - M. V. SCHWARZ (edd), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2000; zu den kulturellen Hervorbringungen mittelalterlicher Memoria zusammenfassend O.G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, besonders S. 37-48; daneben DERS., Art. *Memoria, Memorialüberlieferung*, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, München - Zürich 1991, Sp. 510-513.

¹¹ O.G. OEXLE, *Soziale Gruppen und Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit in der Memorialüberlieferung, in Prosopographie als Sozialgeschichte? Methoden personengeschichtlicher Erforschung des Mittelalters. Sektionsbeiträge zum 32. Deutschen Historikertag Hamburg 1978*, München 1978, S. 33-38, hier S. 35 f.

¹² O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten. Zur Bedeutung des Perspektivenwechsels von der «Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen», die den Leitbegriff der älteren Memoriaforschung bildete, zur «Gegenwart der Toten», siehe M. BORGOLTE, Memoria, S. 207.*

¹³ O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in «Frühmittelalterliche Studien», 10, 1976, S. 70-95, besonders S. 79-86; zur Namensnennung in der Eucharistiefeier R. BERGER, *Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 41), Münster 1965, besonders S. 127 f., 220-223, 228-235.

¹⁴ O.G. OEXLE, *Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult*, in «Frühmittelalterliche Studien», 18, 1984, S. 401-420; DERS., *Die Gegenwart der Toten*, besonders S. 48-53; DERS., *Die mittelalterlichen Gilden. Ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen*, in A. ZIMMERMANN (ed), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Medievalia, 12/1), Berlin - New York 1979, S. 203-226, hier S. 213 f.; O.G. OEXLE, *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit*, in H. JANKUHN u.a. (edd), *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, Teil 1: Historische und rechtshistorische Beiträge und Untersuchungen zur Frühgeschichte der Gilde. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas in den Jahren 1977 bis 1980* (Abhandlungen

bildliche Repräsentationsmedien¹⁵ oder an Formen historischer Memoria, wie sie insbesondere in zahlreichen historiographischen und hagiographischen Schriften überliefert sind¹⁶. Weiterhin wurden Verstorbene nicht selten in Gerichtsverfahren vergegenwärtigt, um als Geschädigte Klage zu erheben oder eine Untat zu bezeugen; sie waren also auch nach ihrem Ableben noch zu bestimmten Rechtshandlungen fähig und blieben Subjekte eigener Rechte¹⁷. Insgesamt ist das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten für Oexle charakterisiert durch eine große Nähe und Vertrautheit¹⁸; dieser Grundzug blieb nach seiner Ansicht in der gesamten Vormoderne bestimmend; erst in der Moderne sei er – wenn auch als Resultat einer längerfristigen Entwicklung¹⁹ – durch ein andersartiges, distanziertes Verhältnis zu den Verstorbenen abgelöst worden: Letztere seien nun nämlich aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschieden und in ihrer 'Fortexistenz' gänzlich dem subjektiven Andenken der Lebenden überlassen worden²⁰.

der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge, 122), Göttingen 1981, S. 284-353, besonders S. 311, 316.

¹⁵ O.G. OEXLE, *Memoria und Memorialbild*, S. 384-440, besonders S. 384-390, 437 f.; DERS., *Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria*, in K. SCHMID (ed), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, S. 74-107, hier S. 85-99; O.G. OEXLE, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*, besonders S. 150-152.

¹⁶ O. G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 27-29, 35-46; siehe auch oben, Anm. 8.

¹⁷ Vgl. O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 21 f., 33 f., 59-62; M. BORGOLTE, *Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», 74, 1988, S. 71-94, hier S. 86 f.

¹⁸ O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 60-65.

¹⁹ So seien bereits infolge der großen Mortalitätskrisen des 14. Jh. die Toten zunehmend nur noch als bloße Leichname und zudem als gesundheitliche Gefahr wahrgenommen worden, die aus der Gesellschaft der Lebenden entfernt werden müßten; davon habe auch die Vorstellung von der Rechtssubjektivität der Toten nicht unbeeinflusst bleiben können; O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 65-77; DERS., *Memoria als Kultur*, S. 54. Die Tendenz zu einer Separierung der Toten habe schließlich durch den Kampf der Reformatoren gegen das Totengedenken noch eine Verstärkung erfahren; DERS., *Die Gegenwart der Toten*, S. 69 f.; DERS., *Memoria als Kultur*, S. 54; C. KOSLOWSKY, *Trennung der Lebenden von den Toten: Friedhofverlegungen und die Reformation in Leipzig, 1536*, in O.G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, S. 335-385, und DERS., 'Pest' – 'Gift' – 'Ketzerie'. *Konkurrierende Konzepte von Gemeinschaft und die Verlegung der Friedhöfe (Leipzig 1536)*, in B. JUSSEN - O.G. OEXLE (edd), *Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400-1600* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 145), Göttingen 1999, S. 193-208.

²⁰ O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 21-25, 72-77; DERS., *Memoria als Kultur*, S. 54-56.

Das hier skizzierte Verständnis von der «Gegenwart der Toten» und von den Ausprägungen mittelalterlicher Memoria wurde im Jahre 1994 durch eine Studie Jean-Claude Schmitts nachhaltig infragegestellt²¹. Schmitts Thema bildet ein Phänomen, das das ganze Mittelalter hindurch faßbar ist: Berichte über Tote – und zwar gewöhnliche Tote, keine Heiligen –, die meist kurz nach ihrem Ableben den Lebenden erscheinen, sei es im Traum oder im wachen Zustand²². Dabei berichten die ruhelosen Toten über die jenseitige Welt, warnen vor dem nahe bevorstehenden Tod oder erleben von den Lebenden Beistand und Hilfe. Eine solche Begegnung wurde oft genug als verstörend oder gar bedrohlich erlebt – und das nicht nur von den derart Heimgesuchten: Auch die christlichen Theologen mußten diese Untoten als eine Gefahr begreifen; schließlich kamen jene aus einer Welt – und gaben über sie Auskunft –, über die die Kirche Deutungsmacht beanspruchte und behaupten mußte, wollte sie die irdische Gesellschaft christlichen Vorstellungen entsprechend ordnen. Kein Wunder also, daß die Totengeister anfangs auf entschiedene Ablehnung seitens der Kirche stießen: Es war Augustinus, der den Toten, Heilige ausgenommen, die Möglichkeit der Wiederkehr absprach: Solche Erscheinungen seien nur geistige Bilder, die zudem meist von Dämonen gesandt würden. Im 6. Jahrhundert beginnen indes die Versuche, die Totenerscheinungen in christliche Deutungen von Diesseits und Jenseits zu integrieren. Am Anfang stehen die Dialoge Gregors des Großen, in denen einige Totengeister über jenseitige Bußstätten aufklären und die Wirksamkeit bestimmter Suffragien für die Erlösung der armen Seelen bezeugen. Mit der Ausweitung der liturgischen Memo-

²¹ J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994; vgl. auch DERS., *Bilder als Erinnerung und Vorstellung. Die Erscheinungen der Toten im Mittelalter*, in «Historische Anthropologie», 1, 1993, S. 347-358; DERS., *Macht der Toten, Macht der Menschen. Gespenstererscheinungen im hohen Mittelalter*, in A. LÜDTKE (ed), *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 91), Göttingen 1991, S. 143-167.

²² Vgl. zur Thematik auch die Arbeiten des französischen Germanisten Claude Lecouteux, dessen Aufmerksamkeit vor allem den germanisch-heidnischen Traditionen des Geisterglaubens und ihren Nachwirkungen in der christlich-klerikalen Literatur des Mittelalters gilt; siehe insbesondere C. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, Paris 1986; DERS., Art. *Wiedergänger*, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 9, München - Zürich 1997, Sp. 79 f. (mit weiterer Literatur); vgl. aus ethnologischer Perspektive: H.R.E. DAVIDSON - W.M.S. RUSSELL (edd), *The Folklore of Ghosts* (Mistletoe Series, 15), Cambridge 1981; zu den Visionen des Mittelalters vgl. auch P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23), Stuttgart 1981; unter anderem auf der Auswertung von Totengeister-Berichten beruht im übrigen auch die bekannte Abhandlung von J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris 1978.

rialpraxis seit dem 9. Jahrhundert nehmen auch die Berichte über Totenerscheinungen zu, um schließlich seit der Jahrtausendwende eine immer größere Verbreitung zu finden. Die Berichte entstehen in dieser Zeit fast ausschließlich im monastischen Bereich. Die Erscheinungen werden gedeutet als *miracula*, als von Gott gewollte Wunder. Etliche cluniazensische Klöster gehen über zur Anlage von Mirakelsammlungen, die die erlösende Wirkung der monastischen Gebetsleistungen belegen sollen.

Schließlich hielten die Wiedergänger in eine weitere bedeutsame Textgattung Einzug, die seit dem 13. Jahrhundert vor allem in den Predigtsammlungen der Bettelorden zunehmende Verbreitung fand: die *exempla*. Ihnen kam eine tragende Rolle zu, als es darum ging, einem breiten Laienpublikum Glaubensinhalte möglichst anschaulich und einprägsam zu vermitteln. In diesen kurzen und inhaltlich schematisierten Beispielerzählungen traten die Totengeister als Gewährsleute einer weitgehend normierten Jenseitslehre auf, des Fegefeuers nämlich; sie waren damit endgültig vom unberechenbaren Störfaktor zum verlässlichen Instrument christlich-kirchlicher Weltdeutung mutiert. Der spätmittelalterlichen Uniformierung der Totenerscheinungen entgingen nun im wesentlichen nur noch Berichte aus den Randgebieten der *universitas christiana*. Nur dort entkamen die Totengeister dauerhaft der vollständigen kirchlichen Zähmung, konnten noch als aggressiv, gefährlich und unheilbringend erscheinen²³.

Soweit ein sehr knapper Durchgang durch die Geschichte der Totengeister im christlichen Mittelalter. Dabei ist schon angeklungen, daß ursprünglich mündliche Berichte über Totenerscheinungen meist von Klerikern niedergeschrieben wurden. Dieser – mitunter auch mehrstufige – Vorgang der Verschriftlichung ging offensichtlich einher mit diversen Anpassungen, die die Glaubwürdigkeit und die theologische Konformität der Darstellung sichern sollten. Die Wiedergängererlebnisse wurden derart objektiviert, autorisiert und auch funktionalisiert. Doch trifft dies nicht für alle Texte zu: Jean-Claude Schmitt macht nämlich neben diesem Typus der konstruktiven Nacherzählung noch einen zweiten aus, der zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert in verschiedenen Formen anzutreffen ist: der autobiographische Bericht. Die Textproduktion steht hier in einem viel direkteren Zusammenhang zum Erlebten. Das Erlebnis, meist eine Traumvision, wird auf eine persönliche, subjektive Weise dargestellt. In den meisten Fällen erscheint eine nahestehende, kurz zuvor verstorbene Person, beispielsweise das eigene Kind, der Ehemann oder ein enger Freund. Das Wiedersehen ist

²³ Vgl. zu den nicht verchristlichten Wiedergängern im Mittelalter auch ausführlich C. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants*.

quälend, der Trennungsschmerz noch nicht verarbeitet. Im günstigen Fall kommt es nach womöglich mehreren Erscheinungen zu einer Erlösung der Seele und damit zu einer versöhnlichen Trennung, womit die – von Schmitt so bezeichnete – «Trauerarbeit» («travail du deuil») vollendet ist²⁴.

Diese beiden sehr verschiedenartigen Typen von Berichten werden von Schmitt in einen einheitlichen Interpretationsrahmen gestellt²⁵. Wiedergänger seien demnach ein Ausdruck dafür, daß diese «Trauerarbeit» noch nicht abgeschlossen, der Prozeß der Trennung des Toten von den Hinterbliebenen also gestört sei. Die Absonderung der Toten von der Gesellschaft der Lebenden wird von Schmitt als elementares Bedürfnis angesehen. Diese Absonderung habe in der mittelalterlichen Gesellschaft letztlich aber nur dann erfolgreich verlaufen können, wenn die Seele des Verstorbenen jenseitige Erlösung erlangte. Der spezifische Modus mittelalterlicher 'Trennungsarbeit' sei also die Sorge für das Seelenheil des Verstorbenen. Im Kontext der seit dem Ende des 12. Jahrhunderts verkündeten Fegefeuerlehre habe dies nur heißen können, durch Messen und Gebete die Seele aus diesem Ort der Qualen so schnell als möglich zu befreien. Die Totenmemoria sei mithin zeitlich begrenzt geblieben, habe sich selten über den Zeitraum eines Jahres hinaus erstreckt. Auf Dauer angelegte Memorialformen hätten in einem logischen Gegensatz zur Fegefeuvorstellung gestanden, und wurden sie dennoch – etwa in Form von Stiftungen – errichtet, so seien sie dem Egoismus und der Nachlässigkeit der Lebenden zum Opfer gefallen. Allenfalls im Bereich adliger Identitätsbildung habe Memoria seit dem 11. Jahrhundert weiterreichende Bedeutung erlangen können. Insgesamt aber sei sie ein fragiles und kurzlebiges Phänomen geblieben, und dies sei ja auch in ihrer Logik angelegt, da Memoria auf die rasche Erlösung der Seelen und die Trennung der Toten von den Lebenden ausgerichtet gewesen sei. Die Memoria habe also eine Erkaltung der Erinnerung bewirken sollen, sie sei «une technique sociale d'oubli» gewesen²⁶.

Es liegt auf der Hand, daß Schmitt damit eine Interpretation mittelalterlicher Memoria zur Diskussion stellt, die in mehrfacher Hinsicht dem Verständnis entgegensteht, das in der deutschen Memoriaforschung – insbesondere durch Otto Gerhard Oexle – entwickelt worden ist und das ich oben zu skizzieren versucht habe. Denn im Kern sind hier die Fragen aufgeworfen, welche historischen Phänomene eigentlich als 'Memoria' zu begreifen

²⁴ J.-C. SCHMITT, *Les revenants*, S. 20-22.

²⁵ *Ibidem*, S. 15-19.

²⁶ *Ibidem*, S. 18.

sind und welche Bedeutung von daher Memoria in der mittelalterlichen Gesellschaft zukam. In Verbindung damit steht zudem die Frage nach den Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, also danach, ob deren Verhältnis durch Nähe und Verbundenheit oder durch den Wunsch der Lebenden nach Befreiung von den Toten bestimmt war. Im folgenden sollen dazu einige Überlegungen angestellt werden, die freilich in Anbetracht der Vielschichtigkeit der Probleme und auch angesichts des Forschungsstandes recht skizzenhaft bleiben müssen.

Als Ausgangspunkt bietet sich die These Schmitts an, daß langfristige oder gar dauerhafte liturgische Memoria im Spätmittelalter unter dem Einfluß der Fegefeuerlehre nur noch eine verschwindende Rolle in der Seelenheilfürsorge gespielt habe. Schmitt beruft sich hier vor allem auf eine Untersuchung von Jacques Chiffolleau über das spätmittelalterliche Testierverhalten in Avignon und der Grafschaft Venaissain²⁷. Chiffolleau konnte tatsächlich seit etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts eine relative Abnahme von Ewigmessen zugunsten einer Häufung von Meßleistungen in einem relativ kurzen Zeitraum nach dem Tod feststellen²⁸. Er führte dies in erster Linie auf die Verbreitung der Fegefeuvorstellung zurück, räumte aber ein, daß die auf das jüngste Gericht ausgerichtete Logik der Ewigmesse keineswegs verschwand²⁹.

Eine Studie über das Stiftungsverhalten in der norddeutschen Hansestadt Stralsund kam hingegen unlängst zu dem Ergebnis, daß auf unbegrenzte Dauer angelegte Stiftungen bis zum Ausgang des Mittelalters einen zwar begrenzten, aber stabilen Platz in der Jenseitsvorsorge einnahmen und daß sich, wie auch an anderen Indizien des Testierverhaltens zu erkennen ist, der Fegefeuer glaube in Stralsund weitaus später und weniger durchgreifend als in Südfrankreich ausgebreitet hat³⁰. Diese Befunde sollen hier nicht

²⁷ J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 - vers 1480)*, (Collection de l'École française de Rome, 47) Roma 1980.

²⁸ *Ibidem*, S. 326-352; vgl. J. CHIFFOLEAU, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde, organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue* (Rome, 22-23 juin 1979), (Collection de l'École française de Rome, 51) Roma 1981, S. 235-256, hier S. 240-245.

²⁹ J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, besonders S. 339-341, 352, 412-423.

³⁰ R. LUSIARDI, *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund* (Stiftungsgeschichten, 2), Berlin 2000;

nochmals ausgebreitet werden; daher sei ohne weitere Umschweife die Hypothese gewagt, daß sich weder die südfranzösischen noch die Stralsunder Ergebnisse verallgemeinern lassen; vielmehr stellen Vermittlung und Perzeption der Fegefeuerlehre einen sehr komplexen Vorgang dar, der in den einzelnen Regionen des christlichen Abendlands ganz unterschiedliche Phasenverschiebungen, Resistenzen und Amalgamierungen mit anderen Glaubensvorstellungen erfahren hat³¹. Das würde aber auch bedeuten, daß das Bedürfnis nach dauerhafter liturgischer Memoria auch noch im Spätmittelalter häufiger und größer war, als es Schmitt annimmt. Überhaupt hat ja im Spätmittelalter die Sorge um die eigene Memoria spürbar zugenommen, wie steigende Testamentszahlen und zunehmend präzisere Bestimmungen von Testatoren zur Sicherung des liturgischen Gedenkens erkennen lassen³². Dies geschah offenbar nicht nur aus der – in den Testamentsarengen immer wieder als Topos begegnenden – Furcht vor menschlicher Vergeßlichkeit und Weltzugewandtheit, sondern vor allem deshalb, weil ein Anstieg der sozialen Mobilität, aber auch der Mortalität im 14. Jahrhundert bestehende Sozialbeziehungen brüchig werden oder ganz abreißen ließ, ein Zusammenhang, der im übrigen in ähnlicher Weise von Jacques Chiffolleau wie von Otto Gerhard Oexle betont worden ist³³.

Um diese Beobachtungen und Überlegungen zusammenzufassen: Wenn Menschen im Spätmittelalter weiterhin Vorkehrungen für eine dauerhafte Memoria nach dem eigenen Tod trafen, dann blieben die jeweiligen Hinterbliebenen und Beauftragten auch weiterhin den Wünschen und Bedürfnissen des Verstorbenen verpflichtet. Memoria blieb dann also eine

eine Zusammenfassung der Ergebnisse auch in DERS., *Fegefeuer und Weltengericht. Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund*, in M. BORGOLTE (ed), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten* (Stiftungsgeschichten, 1), Berlin 2000, S. 97-109.

³¹ Dagegen gelangt Peter Dinzelbacher in einer breit angelegten Studie zur spätmittelalterlichen Fegefeuerlehre zu der entschiedenen Feststellung, daß «die Intensivierung der Fegefeuerdevotionen im 15. Jahrhundert ... eindeutig ein gesamteuropäisches Phänomen» sei; P. DINZELBACHER, *Das Fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen Katechese des Mittelalters*, in «Studi Medievali», 38, 1997, 3, S. 1-66, hier S. 12, 55.

³² Vgl. J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, besonders S. 107, 339-347; DERS., *Sur l'usage obsessionnel*, bes. S. 238-245; O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 67 f.; P. BAUR, *Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz* (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, 31), Sigmaringen 1989, S. 77, 167-170; R. LUSIARDI, *Stiftung*, S. 126 f.

³³ Vgl. J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*, besonders S. 153, 352-354, 429-432; DERS., *Sur l'usage obsessionnel*, S. 251-253; O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 65-68.

religiöse und soziale Norm, die den Lebenden die tätige Solidarität mit den Toten aufgab. Eine solche «Memorialethik»³⁴ stand nun allerdings, so scheint es, in einer enormen Spannung zu dem, was Jean-Claude Schmitt als elementares Bedürfnis der Hinterbliebenen aufgefaßt hat, nämlich das Bedürfnis danach, das schmerzliche Andenken an die Verstorbenen abkühlen und schließlich ersterben zu lassen. Doch: Was ist von dem vermeintlichen Interesse der Lebenden an der Befreiung von den Toten zu halten? Eine pauschale Antwort auf diese Frage verbietet sich offensichtlich; stattdessen liegt es nahe, zwischen zwei Aspekten zu differenzieren: dem Bedürfnis nach einer Überwindung des unmittelbaren Trauer- und Trennungsschmerzes auf der einen Seite und auf der anderen dem weitergehenden Wunsch, die Toten schließlich ganz zu vergessen und damit deren Welt von der Gesellschaft der Lebenden zu separieren. Unmittelbare Trauer beim Tod einer nahestehenden Person ist eine Reaktion, die dem modernen Menschen geradezu natürlich erscheint; und doch darf man nicht außer acht lassen, daß 'Inhalt' und Intensität von Trauergefühlen von den jeweiligen Modi der menschlichen Beziehungen abhängen und daß diese zutiefst kulturell geprägt und daher variabel sind, wie ja auch die Affektivität und die Ausdrucksweisen von 'Trauer' selbst kulturellen Mustern folgen³⁵. Anstatt dies weiter auszuführen, soll hier der Hinweis auf Philippe Ariès genügen, der die abendländische «Geschichte des Todes» bekanntlich von fünf einander ablösenden, aber auch überlappenden Perioden strukturiert sah³⁶. Dabei brachte er die Eigenart der vierten Periode auf den Begriff von «La mort de toi»; demnach seien die Beziehungen zwischen Paaren oder engeren Familienangehörigen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend von affektiver Zuneigung geprägt worden, die entsprechend kultiviert und sogar verherrlicht wurde, und als Folge dessen der Tod des geliebten Wesens immer mehr dramatisiert worden. Wenn Affektivität und 'Trauer' also nicht als unveränderliche anthropologische Konstanten angesehen werden dürfen, so wäre die Annahme, daß es dergleichen im Mittelalter mitnichten gegeben hätte, dennoch gänzlich abwegig.

³⁴ Jan Assmann hat mit Blick auf die altägyptische Denkmäler-Kultur von einer «Ethik des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns» gesprochen; J. ASSMANN, *Stein und Zeit. Das «monumentale» Gdächtnis der altägyptischen Kultur*, in J. ASSMANN - T. HÖLSCHER (edd), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1988, S. 87-114, hier S. 98; vgl. O.G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, S. 31 f.

³⁵ Zu «Trauer» als historisch-soziologischem Gegenstand B. JUSSEN, *Dolor und Memoria. Trauerriten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter*, in O.G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, S. 207-252, hier S. 207 f.

³⁶ P. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.

Und in der Tat lassen sich ja die Ritualisierung des Begräbnisses und überhaupt einer geregelten Buß- und Trauerzeit im Anschluß an den Tod auch als Antwort auf entsprechende Bedürfnisse der Hinterbliebenen verstehen³⁷. Ebenso können diejenigen Berichte über Totenerscheinungen, die Jean-Claude Schmitt dem autobiographischen Typus zugerechnet hat, in diese Richtung gelesen werden: daß also das Erscheinen des vor kurzem verstorbenen Angehörigen in einem aufwühlenden Traumerlebnis ein Indiz für den noch nicht verarbeiteten Verlust des Anderen darstellen kann. Gleichwohl – und dies ist auch für das weitere von Belang – spricht wenig dafür, daß die Menschen im Mittelalter von solchen Gefühlen und Reaktionen in einem Maße beherrscht wurden, wie dies etwa im 19. Jahrhundert zu beobachten ist³⁸.

Aufschlußreicher und zugleich problematischer für das Verständnis der mittelalterlichen Gesellschaft im ganzen erscheint jedoch Schmitts Auffassung von einer, man könnte vielleicht sagen: 'zweiten Stufe des Vergessens', dem Bestreben also, über die 'Abkühlung' der schmerzlichen Erinnerung an den Verstorbenen hinaus das Andenken schließlich ganz ersterben zu lassen und das eigene Leben damit gleichsam von einer Last zu befreien. Schmitt spricht damit einen Grundkonflikt menschlichen Lebens an, der konstituiert ist durch den Wunsch zu vergessen auf der einen und das Bedürfnis oder auch die Pflicht des Erinnerns und Gedenkens auf der anderen Seite³⁹. Dieser Konflikt ist offenbar kulturübergreifend, seine jeweiligen Ausprägungen erscheinen hingegen eminent kulturspezifisch⁴⁰.

³⁷ Auf überzeugende Weise stellt im übrigen B. JUSSEN, *Dolor und Memoria*, solche Trauer-riten vorrangig in einen anderen Interpretationszusammenhang: die Destabilisierung sozialer Ordnungen durch den Tod Einzelner und die Reproduktion der Ordnung mittels spezifischer Praktiken und Darstellungen von "Trauer".

³⁸ Vgl. etwa die von B. JUSSEN, *Dolor und Memoria*, erörterten spätmittelalterlichen Beispiele.

³⁹ Aus der Perspektive kultureller Reproduktion und Synthese ist das Verhältnis zwischen Gedächtnis und Vergessen(heit) indes weniger als kontrapositorisches denn als komplementäres zu sehen, ermöglicht also das Vergessen die notwendige Vereinfachung kultureller Synthese im menschlichen Gedächtnis; siehe etwa R. WIEHL, *Kultur und Vergessen*, in J. ASSMANN - T. HÖLSCHER (edd), *Kultur und Gedächtnis*, S. 20-49, besonders S. 42 f.

⁴⁰ Ein aufschlußreiches Beispiel für das ständische Denken des Spätmittelalters ist etwa die sprachliche Figur des «Sich selbst Vergessens», mit der das Verhalten der Bauernkriegsaufständischen interpretiert wurde als 'Vergessen' des eigenen sozialen Ortes innerhalb der ständischen Gesellschaft und der damit verbundenen Pflichten; siehe G. ALGAZI, *'Sich selbst vergessen' im späten Mittelalter: Denkfiguren und soziale Konfigurationen*, in O.G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, S. 387-427.

Und zweifellos verdichtet sich in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters der Konflikt zwischen Erinnern und Vergessen besonders prägnant in der Chiffre der 'Memoria'. In der deutschen Forschung ist die Konflikthaftigkeit von Memoria über lange Zeit hinweg nicht eigens thematisiert worden. Auch die oben skizzierte Interpretation von Otto Gerhard Oexle hat noch Nähe, Vertrautheit und Verbundenheit als Wesensmerkmale der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten aufgefaßt, ohne freilich apotropäische Momente im Verhalten gegenüber den Toten zu negieren⁴¹. Sicherlich ist umfassender und nachdrücklicher als bislang nach den Konflikten in der Gesellschaft der Lebenden und der Toten zu fragen⁴². Wie sehr sich diese im Medium der Memoria zuspitzen könnten, zeigt beispielhaft die allbekannte Krise der cluniazensischen Memoria, als die Gebets- und Almosenverpflichtungen der Klöster die Lebensgrundlagen der Mönche gänzlich aufzuzehren drohten⁴³. Auch die Geschichte der mittelalterlichen Stiftungen kennt zahlreiche Beispiele dafür, wie ursprüngliche Anordnungen und Intentionen von Stiftern nach deren Tod ein Opfer konfligierender Interessen und Bedürfnisse der Nachlebenden werden konnten⁴⁴. Eine

⁴¹ Vgl. O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 60-65, und – in Antwort auf Schmitt – DERS., *Memoria als Kultur*, S. 34, Anm. 139. Die Vorstellung von einer Dominanz der Totenfurcht im Mittelalter sieht Oexle im wesentlichen von modernen Auffassungen und Fehlinterpretationen geprägt; so habe man die apotropäische Totenauffassung als Moment eines «volkstümlichen», germanisch-heidnischen Totenkults aufgefaßt und deren Kern in der Furcht vor dem «Lebenden Leichnam» gesehen; dabei sei eine neuzeitliche Faszination für den toten Körper, die nach 1900 zur präanimistischen Theorie des «Lebenden Leichnams» führte, auf das Mittelalter projiziert worden; zudem seien kirchliche Verbote «volkstümlicher» Totenfeiern als Beweise für entsprechende (apotropäische) Praktiken interpretiert worden, ohne die spätantik-christliche Tradition dieser Verbote zu beachten; DERS., *Die Gegenwart der Toten*, S. 58-65; vgl. auch DERS., *Mahl und Spende*, S. 406-415; DERS., *Gilden als soziale Gruppen*, S. 311-314.

⁴² Vgl. bereits entsprechende Überlegungen bei M. BORGOLTE, *Memoria*, S. 209 f.

⁴³ J. WOLLASCH, *Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter*, in «Frühmittelalterliche Studien», 9, 1975, S. 268-286, besonders S. 278-280; DERS., *Toten- und Armensorge*, in K. SCHMID (ed), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, S. 9-38, hier S. 20-25; zusammenfassend A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000², S. 715.

⁴⁴ Vgl. beispielhaft B. SCHELLER, *Damit dennoch etwas um das gelt und des stifters willen bescheh ... Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526 - 1543)*, in M. BORGOLTE (ed), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, S. 257-278; für den Typus gestifteter universitärer Personengemeinschaften die grundsätzlichen Überlegungen bei M. BORGOLTE, *Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (edd), *Memoria*, S. 267-285, sowie W.E. WAGNER, *Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und*

andere konflikthafte Ausprägung mittelalterlicher Memoria-Kultur hat Bernhard Jussen in seiner unlängst publizierten Habilitationsschrift untersucht⁴⁵, nämlich die Formierung der Witwenschaft als eines sozialen Standes: Witwe sein hieß nach einem um 400 nach Christus entwickelten theologischen Konzept nicht mehr nur, eine begrenzte Lebensphase ritualisierter Trauer zu durchlaufen, wie dies auch zahlreiche andere Kulturen kennen, sondern bis zur eigenen Todesstunde ein bußfertiges, keusches Leben zu führen, das die Seele des verstorbenen Gatten und schließlich auch die eigene zu erlösen versprach. Immerwährende Treue in Trauer und Einsamkeit, diese soziale Rolle wurde keineswegs von allen Frauen angenommen, aber sie war als normatives Konzept der christlichen Bußkultur höchst wirksam und beschwor in vielleicht einzigartiger Prägnanz den Konflikt zwischen dem Recht der Lebenden und dem Recht der Toten herauf.

Insofern ist also Jean-Claude Schmitt zuzustimmen, wenn er auf divergente Bedürfnisse von Lebenden und Toten verweist, und seine These einer Separierung der Toten von den Lebenden erscheint von daher konsequent und anregend. Dennoch greift sie zu kurz, und dies gleich in zweierlei Hinsicht: Zum einen reduziert Schmitt das Phänomen der Memoria auf das liturgische Totengedenken und blendet damit andere Modi von 'Erinnern' und 'Gedenken' und deren Bedeutung für Individuen, Gruppen und die soziale Ordnung im ganzen fast vollständig aus⁴⁶. Zwar räumt er ein, daß seit dem 11. Jahrhundert «la mémoire lignagère et généalogique a connu un réel essor dans les milieux aristocratiques ... Mais elle restait socialement limitée et fragile»⁴⁷; aufs soziale Ganze gesehen, sei derartiges mithin ein segmentäres Phänomen geblieben. Demgegenüber ist aber an die bereits angesprochene Ubiquität von Memoria zu erinnern: Tatsächlich war für den mittelalterlichen Adel die Erinnerung an die eigene Abstammung nicht nur bedeutsam, sondern schlichtweg konstitutiv⁴⁸. Konstituierende

Heidelberg. *Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, 2), Berlin 1999, besonders S. 24-27.

⁴⁵ B. JUSSEN, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 158), Göttingen 2000.

⁴⁶ In diesem Sinne bereits die knappe Replik bei O.G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, S. 39, Anm. 167; siehe auch DERS., *Fama und Memoria*, S. 6.

⁴⁷ J.-C. SCHMITT, *Les revenants*, S. 18.

⁴⁸ O.G. OEXLE, *Gruppen in der Gesellschaft*; DERS., *Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in H.-U. WEHLER (ed), *Europäischer Adel 1750-1950*

oder zumindest konsolidierende Funktion hatte Memoria aber auch für zahlreiche andere Sozialgruppen: Für städtische Patrizierfamilien war die Erinnerung an die eigene Herkunft Grundlage sozialer Exklusivität und politischer Macht⁴⁹; gildeförmigen Sozialgruppen berufsständischer wie berufsübergreifender Art verlieh die Kommemoration der verstorbenen Mitglieder und die Erinnerung an die eigene Geschichte soziale Stabilität in der Zeit⁵⁰. Weiterhin ist der enorme Aufschwung städtischer Historiographie im Spätmittelalter nicht denkbar ohne das Bedürfnis nach kommunalem Gemeinschafts- und Selbstbewußtsein wie auch nach politischer Legitimation⁵¹. Schließlich stützte sich auch Fürstenherrschaft im Hochmittelalter

(Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 13), Göttingen 1990, S. 19-56, besonders S. 21 ff.; O.G. OEXLE, *Welfische Memoria. Zugleich ein Beitrag über adlige Hausüberlieferung und die Kriterien ihrer Erforschung*, in B. SCHNEIDMÜLLER (ed.), *Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 7), Wiesbaden 1995, S. 61-94, besonders S. 62-64; O.G. OEXLE, *Fama und Memoria*, besonders S. 8 f.; DERS. *Memoria als Kultur*, S. 37 f.; J. MORSEL, *Geschlecht und Repräsentation. Beobachtungen zur Verwandtschaftskonstruktion im fränkischen Adel des späten Mittelalters*, in O.G. OEXLE - A. VON HÜLSEN-ESCH (edd), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte - Bilder - Objekte* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 141), Göttingen 1998, S. 259-325; vgl. auch die Beiträge in O.G. OEXLE - W. PARAVICINI (edd), *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 133), Göttingen 1997.

⁴⁹ Vgl. U. KLOYER-HESS, *Dokumentation und Konstituierung von Gemeinschaftsbewußtsein im Album Amicorum. Augsburger Patrizierstammbücher des 16. und 17. Jahrhunderts*, in O.G. OEXLE - A. VON HÜLSEN-ESCH (edd), *Die Repräsentation der Gruppen*, S. 391-407, sowie die Hinweise bei D. POECK, *Rat und Memoria*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (edd), *Memoria*, S. 286-291.

⁵⁰ Vgl. allgemein zu mittelalterlichen Gilden O.G. OEXLE, *Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden*, in N. KAMP - J. WOLLASCH (edd), *Tradition*, S. 323-340; O.G. OEXLE, *Die mittelalterlichen Gilden*, S. 213 f.; zu berufsständischen Genossenschaften G. DILCHER, *Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften*, in B. SCHWINEKÖPER (ed), *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, 29), Sigmaringen 1985, S. 71-111, hier S. 102-106; zu Gesellenvereinigungen vgl. auch W. REININGHAUS, *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 71), Wiesbaden 1981, besonders S. 112-117; vgl. zur Hanse als Genossenschaft deutscher Kaufleute die Hinweise bei D. POECK, *Totengedenken in Hansestädten*, in F. NEISKE - D. POECK - M. SANDMANN (edd), *Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag*, Sigmaringendorf 1991, S. 175-232, hier S. 175-178.

⁵¹ F. GRAUS, *Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, in H. PATZE (ed), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen, 31), Sigmaringen 1987, S. 11-55, besonders S. 47-50; vgl. zu Texten und anderen Medien der Erinnerung in spätmittelalterlichen Städten K. GRAF, *Schlachtengedenken in der*

zunehmend auf – der Memoria bedürftige – dynastische Legitimität⁵², nach Möglichkeit gekrönt durch einen heiligen Thronahnen⁵³, oder man bemühte sich um Ersatz oder Ergänzung, indem man sich an historische oder mythische Könige und deren Geschlechter ansippte⁵⁴.

Doch selbst wenn man all diese Formen von Memoria ausklammert und lediglich das liturgische Totengedenken und dessen Implikationen betrachtet, bedarf der Ansatz Schmitts der Erweiterung: Denn liturgische Memoria konnte ja nicht nur der rituellen Bewältigung eines Verlustes dienen, sie trug auch, sobald sie erst einmal als Kernelement eines normativen Konzepts akzeptiert war, maßgeblich zur sozialen Ordnung der *ecclesia militans* bei, indem sie einzelnen Personen und Gruppen – und keineswegs nur Klerikern – konkrete Aufgaben und Orte im Diesseits zuwies. So war die Totenmemoria für zahllose religiöse Bruderschaften im Spätmittelalter Gründungsantrieb und Mittelpunkt der Aktivitäten⁵⁵; Legitimationsstrategien von Gilden konnten im Motiv der Totenfürsorge und der *caritas* eine

Stadt, in B. KIRCHGÄSSNER - G. SCHOLZ (edd), *Stadt und Krieg* (Stadt in der Geschichte, 15), Sigmaringen 1989, S. 83-104; zu ikonographischen Medien «kommunaler Memoria» A. VON HÜLSEN-ESCH, *Romanische Skulptur in Oberitalien als Reflex der kommunalen Entwicklung im 12. Jahrhundert. Untersuchungen zu Mailand und Verona*, Berlin 1994; zu städtischer Geschichtsschreibung im Kontext der Memoria hansischer Stadträte und deren gruppenbildenden und legitimatorischen Funktionen D. POECK, *Rat und Memoria*, besonders S. 328-330.

⁵² Vgl. O.G. OEXLE, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*; DERS., *Fama und Memoria*, besonders S. 8 f.; für das Spätmittelalter B. STUDT, *Fürstenhof und Geschichte. Legitimation durch Überlieferung* (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2), Köln u.a. 1992; T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*; DIES., *Die Repräsentation einer Beata Stirps. Darstellung und Ausdruck an den Grabmonumenten der Anjou*, in O.G. OEXLE - A. VON HÜLSEN-ESCH (edd), *Die Repräsentation der Gruppen*, S. 187-224; DIES., «*Quis non admiraretur eius sapientiam ...?*». Strategien dynastischer Memoria am Grab König Roberts von Anjou, in W. MAIER - W. SCHMID - M.V. SCHWARZ (edd), *Grabmäler*, S. 51-73; F. GRAUS, *Funktionen*, S. 32, 42-46, 50.

⁵³ Siehe jüngst G. KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge u.a. 2001.

⁵⁴ B. GUENÉE, *Politique et histoire au moyen-âge. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale* (Publications de la Sorbonne. Série Réimpressions, 2), Paris 1981, S. 341 ff.

⁵⁵ Vgl. für den deutschen Raum vor allem die wegweisende Studie von L. REMLING, *Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 35), Würzburg 1986; daneben die Beiträge in P. JOHANEK (ed), *Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt* (Städteforschung, Reihe A: Darstellungen, 32), Köln - Weimar - Wien 1993.

entscheidende Stütze finden⁵⁶; und nicht zuletzt sicherten sich gestiftete Gemeinschaften, etwa Kollegiatstifte oder Spitalgemeinschaften, durch die Stiftermemoria soziale Anerkennung und Selbständigkeit in ihrem gesellschaftlichen Umfeld⁵⁷. Was für diese soziale Gruppen gilt, konnte in ähnlicher Weise für Einzelpersonen zutreffen: Hier kann wiederum an das christliche Konzept der Witwenschaft erinnert werden, denn diejenigen Witwen, die sich entschlossen, dem Modell lebenslanger bußfertiger Witwenschaft zu folgen, durften sich nicht nur auf jenseitige Belohnung freuen; sie gewannen auch einen festen sozialen Ort im Diesseits, der ihnen Respekt verschaffte und womöglich auch ungebetene Freier vom Hals hielt.

Ich versuche ein kurzes Resümee: Memoria läßt sich wohl nicht als eine «soziale Technik des Vergessens» begreifen, aber durchaus als eine «soziale Technik des Trauerns», die den Tod eines nahen Menschen rituell bewältigen half. Doch damit endete Memoria im Mittelalter bei weitem nicht. Liturgische Memoria erschöpfte sich sowohl zeitlich als auch funktionell nicht in einer befristeten Hilfe für die Seele des Verstorbenen, selbst dann nicht, als die Fegefeuerlehre schon eine beträchtliche Verbreitung erfahren hatte. Und Memoria als Praktik des Erinnerns und Gedenkens transzendierte den liturgischen Bereich und imprägnierte die mittelalterliche Gesellschaft im ganzen, eine Gesellschaft, der auch die Toten mittels Vergegenwärtigung zugehörig blieben. Aber gerade weil Memoria ein «totales soziales Phänomen» war, wurde sie auch zum Kristallisationspunkt vielfältiger sozialer Konflikte⁵⁸, nicht zuletzt solcher 'zwischen Lebenden und Toten'. Auf diese Konflikte weisen auch die Berichte über Totenerscheinungen hin, selbst da, wo Kleriker sie für die Propagierung und Einschärfung christlicher Normen in Dienst nahmen.

⁵⁶ Siehe hierzu die instruktive Interpretation englischer Gildestatuten durch J. GERCHOW, *Memoria als Norm. Aspekte englischer Gildestatuten des 14. Jahrhunderts*, in D. GEUENICH - O.G. OEXLE (edd), *Memoria*, S. 207-266.

⁵⁷ Vgl. M. BORGOLTE, *Stiftungen des Mittelalters*; W.E. WAGNER, *Universitätsstift und Kollegium*.

⁵⁸ Einen weiteren bemerkenswerten Typus memorialer Konflikte neben den oben genannten Beispielen stellt die Konkurrenz rivalisierender Erinnerungen bzw. die gezielte Verdrängung oppositiver Erinnerungen durch die Vernichtung von Gedächtnisträgern oder durch das Neuschreiben, wenn man so will: das 'Überschreiben' von Geschichte dar; vgl. zur ersten Variante: T. WERNER, *Vernichtet und vergessen? Bücherverbrennungen im Mittelalter*, in O.G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, S. 149-184; zur zweiten: P.J. GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*, Princeton NJ 1994, besonders S. 81-114.

Die oben vorgestellten, doch sehr divergenten Interpretationen des Memoria-Phänomens sind natürlich nicht als eine für die deutsche und die französische Mittelalterforschung repräsentative Kontroverse aufzufassen. Zu offensichtlich sind die Thesen Schmitts als pointierter Gegenentwurf formuliert, zu wenig sind sie mit den Arbeiten anderer französischer Mediävisten verwoben. Dennoch erscheint mir die Divergenz auch im Hinblick auf beiderseitige Forschungstraditionen und deren innerweltliche Bedingungsfaktoren aufschlußreich zu sein und daher ein abschließender Blick auf diese lohnenswert.

Es liegt vielleicht nahe, hier in erster Linie zwei unterschiedliche thematische Ausrichtungen für ausschlaggebend zu halten. Otto Gerhard Oexle hatte diese bereits 1983 angesprochen, als er die «Geschichte des Todes» als großes Thema der jüngeren französischen Geschichtswissenschaft benannte, die aber um eine «Geschichte der Toten» zu ergänzen sei⁵⁹. Und tatsächlich ging es in den großen französischen Studien seit den siebziger Jahren – angefangen von François Lebrun über Michel Vovelle, Philippe Ariès, Pierre Chaunu, Jacques Chiffolleau bis zu Jacques Le Goff⁶⁰ – vorrangig um die Einstellungen und Verhaltensweisen der Menschen gegenüber dem Tod und weniger um die Haltungen der Lebenden gegenüber den Toten, während für die deutsche Memoriaforschung eher das Umgekehrte zutreffen dürfte. Dennoch scheint mir diese Beobachtung nicht hinzureichen, um das Konzept Jean-Claude Schmitts schlüssig einzuordnen, denn mag Schmitt auch von der genannten Tradition beeinflusst sein, so stellt er doch ganz explizit die Frage nach den sozialen Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, um darauf indes eine andere und originelle Antwort zu geben. Mir scheint daher ein zweiter Aspekt bedenkenswert, auf den John McManners hingewiesen hat, um die intensive Beschäftigung französischer Historiker mit der Geschichte des Todes zu erklären: Demnach könnte der beharrliche Kulturkampf zwischen Klerikern und Antiklerikalen in der französischen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert dazu beigetragen haben, daß die menschlichen Ängste und Erwartungen gegenüber dem Tod und dem

⁵⁹ O.G. OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, S. 20; Grundgedanken einer solchen «Geschichte der Toten» finden sich bereits bei K. SCHMID, *Zur Problematik*, S. 228 f.; vgl. O.G. OEXLE, *Gruppen in der Gesellschaft*, S. 413.

⁶⁰ F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles*, Paris 1971; M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973; DERS., *Mourir autrefois*, Paris 1974; P. ARIÈS, *L'homme*; P. CHAUNU, *La mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1978; J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà*; J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.

jenseitigen Schicksal häufig aus einer Perspektive betrachtet worden sind, die darin vornehmlich kirchliche Beeinflussung und Kontrolle des laikalen Kirchenvolkes erblickte⁶¹. Diese Tradition könnte auch noch bei Jean-Claude Schmitt wirksam geworden sein; schließlich veröffentlichte er 1991 in einem von Alf Lütke herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Herrschaft als soziale Praxis* einen Beitrag über Geistererscheinungen, in dem er explizit nach den imaginären Grundlagen kirchlicher Herrschaft fragte⁶². Eine solche Disposition würde es auch um so verständlicher machen, daß Schmitt der Konflikthaftigkeit der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten große Aufmerksamkeit widmet. Eben dieser Dimension der «Geschichte der Toten» hat die deutsche Memoriaforschung, wie bereits bemerkt, lange Zeit wenig Beachtung geschenkt; auch hier verspricht ein Blick auf den lebensweltlichen Kontext Aufschluß: Michael Borgolte hat unlängst in einer forschungsgeschichtlichen Bilanz darauf hingewiesen, daß die erste Generation der Freiburger und Münsteraner Memoria-Forscher in der Nachkriegszeit «nach der Wissenschaft als einer Lebensform reiner, apolitischer Erkenntnis» strebte und die Reflexion über die Wertbezüge des eigenen Forschens unterließ⁶³. Von daher wird vielleicht auch verständlicher, daß hier unter der Hand ein spannungsarmes, ja geradezu harmonisches Bild von der «Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen» entstand. In den siebziger Jahren erlebte die Memoriaforschung im Kontext eines allgemeinen gesellschaftlichen Aufbruchs dann eine Transformation hin zu einer problemorientierten, gegenwartsbezogenen Mediävistik, ohne sich indes sogleich der Konflikthaftigkeit von Memoria thematisch zuzuwenden. Erst in jüngster Zeit scheint mit einer zunehmenden Pluralisierung der

⁶¹ J. McMANNERS, *Death and the French Historians*, in J. WHALEY (ed), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981, S. 106-130, besonders S. 106-110. Freilich ist eine Neigung zu klerikalen Verschwörungstheorien weder Spezifikum noch Reservat der französischen Historiographie; vgl. etwa die Sichtweise auf die Rolle der Kirche in der Geschichte von Ehe und Familie bei J. GOODY, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983, besonders S. 103-156; auf Goody verweist bereits P.J. GEARY, *Exchange and Interaction between the Living and the Dead in Early Medieval Society*, in DERS., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca - London 1994, S. 77-92, hier S. 90, Anm. 37, der im übrigen im Anschluß an die deutsche Memoriaforschung die Dauerhaftigkeit und sozialkonstruktive Bedeutung der Beziehungen zwischen Lebenden und Toten für die frühmittelalterliche Gesellschaft betont und die Kirche deshalb in eine exklusive Vermittlerrolle wachsen sieht, weil sie am besten, wenn nicht allein in der Lage gewesen sei, die Kontinuität der Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen zu gewährleisten.

⁶² J.-C. SCHMITT, *Macht der Toten*.

⁶³ M. BORGOLTE, *Memoria*, S. 199.

Forschungsansätze und Interpretationsweisen auch hier ein Wandel spürbar zu werden. Dazu tragen etwa die Berliner Studien über *Stiftungen und ihre Wirklichkeiten* bei⁶⁴, vor allem aber auch die von Otto Gerhard Oexle geleiteten Göttinger Forschungen über die kulturelle Produktion von sozialen Ordnungen im Mittelalter, die – wie beispielsweise die zitierte Studie von Bernhard Jussen⁶⁵ – die Dynamik ebenso wie die Spannungen und Widerständigkeiten in den Vorgängen sozialen Ordners beleuchten⁶⁶.

Die letztgenannten Veränderungen in der wissenschaftlichen Ausrichtung dürften sich nicht zuletzt auch einer verstärkten Kommunikation über nationale Grenzen hinweg verdanken. Wenn der vorliegende Beitrag etwas von den Erkenntnisperspektiven verdeutlichen konnte, die sich aus der Reflexion über die je eigene Gebundenheit an Forschungstraditionen und lebensweltliche Prägungen ergeben können, hätte er seine Aufgabe schon erfüllt.

⁶⁴ M. BORGOLTE (ed), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*; W.E. WAGNER, *Universitätsstift und Kollegium*. Vor kurzem als Dissertation eingereicht wurde von B. SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und nach der Reformation (ca. 1505-1555)*, Phil. Dissertation Berlin, 2001. Als Abschluß eines DFG-Projekts ist ein Sammelband zu ausgewählten Stiftungen fränkischer und deutscher Könige in Vorbereitung; vgl. dazu M. BORGOLTE, *Der König als Stifter. Streiflichter auf die Geschichte des Willens*, in DERS. (ed), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, S. 39-58.

⁶⁵ B. JUSSEN, *Der Name der Witwe*.

⁶⁶ Vgl. zu diesem Ansatz auch die Bände: R. BLÄNKNER - B. JUSSEN (edd), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 138), Göttingen 1998; B. JUSSEN - C. KOSLOWSKY (edd), *Kulturelle Reformation*.