

Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse
Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band: 92 (1998)

Artikel: Der Dank der Toten : zur Vorstellung von wechselseitigen Hilfeleistungen zwischen Lebenden und Verstorbenen im Spätmittelalter
Autor: Othenin-Girard, Mireille
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130286>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Dank der Toten

Zur Vorstellung von wechselseitigen Hilfeleistungen zwischen Lebenden und Verstorbenen im Spätmittelalter*

Mireille Othenin-Girard

In einer Handschrift aus der Dombibliothek in Neise aus dem Ende des 12. Jahrhunderts findet sich folgendes Exempel: Ein von seinen Todfeinden verfolgter Mann flüchtete in einen Friedhof, wo er seiner Gewohnheit gemäss ein Gebet für die Toten sprach. Da erhoben sich alle dort Begrabenen, – die Ritter mit ihren Schwertern, die Metzger mit ihren Beilen und alle andern Bewaffneten gemäss ihres Standes – und verteidigten und retteten denjenigen, dank dem sie im Fegefeuer Erleichterung gefunden hatten.¹

Bei diesem Exempel handelt sich um einen der frühesten Belege der Waffenhilfe der Toten für ihren Wohltäter. Mit ihrem Einsatz zeigen die Verstorbenen ihre Dankbarkeit für die ihnen einst erwiesenen geistlichen Wohltaten. In der stark durch die Totenfürsorge geprägten spätmittelalterlichen religiösen Praxis nahm das Gebet für die Verstorbenen eine zentrale Stellung ein. Zahlreiche Visionen

* Stark gekürzte Fassung eines Beitrags in: Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600, hg. v. Bernhard Jussen, Craig Koslofsky (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 145) Göttingen (1998). Für kritische Lektüre und Anmerkungen danke ich den TeilnehmerInnen am Kolloquium am Max-Planck-Institut für Geschichte 1995/1996, sowie Dorothea Christ, Willi Schoch, Béatrice Wiggenhauser.

¹ «Sermones ad tempore», in: Exempla aus den Handschriften des Mittelalters, hg. v. Joseph Klapper, Heidelberg 1911, S. 35f. Nr. 43: *De viro, quem defuncti ab inimicis liberaverunt. Legitur, quod quidam, quem inimici capitales ad mortem sequebantur, per quoddam cimiterium fugit, in quo more solito dominicam orationem pro defunctis dixit. Surrexerunt autem omnes in eodem cimiterio sepulti, milites cum gladiis, macellatores cum securibus et alii secundum suam conditionem armati, pro eo contra inimicos se posuerunt et sic virum liberaverunt, qui per eum frequenter in purgatorio sublevati sunt.*

propagierten die Gebetshilfe zur Rettung der Toten.² Die Zentrierung der Religiosität und der Frömmigkeitsformen auf den Tod hin und darüber hinaus war bedingt durch die zunehmende Bedeutung der christozentrischen Erlösungslehre und durch die Integration der Fegefeuerlehre in die kirchliche Doktrin.³ Die Lehre vom Fegefeuer eröffnete nicht nur die Möglichkeit eines zeitlich befristeten Läuterungsortes (im Gegensatz zur ewigen Verdammnis in der Hölle), sondern gab auch Gelegenheit zur Verkürzung der Strafzeit und zur Reduktion des je nach Sündenschuld auferlegten Strafmasses mittels stellvertretender Busse und guter Werke zugunsten bereits verstorbener Personen. Die Eucharistie galt dabei als wichtigster heilserwirkender Akt.⁴

Im zitierten Exempel wird erstmals die Vorstellung fassbar, die Hilfe und Unterstützung der Lebenden für die Verstorbenen sei keine einseitige Leistung. Für die erhaltenen geistlichen Wohltaten zeigen sich die Toten dankbar. Diese Dankbarkeit manifestiert sich in einer Gegenleistung. Eine Form der Hilfeleistung durch die Toten ist ihre tatkräftige Waffenhilfe für ihren bedrängten Wohltäter.⁵ Durch die Wechselseitigkeit der Hilfeleistungen entstand somit ein Ineinandergreifen der Welt der Lebenden und jener der Verstorbenen.

² Franz Neiske, Vision und Totengedenken, in: *Frühmittelalterliche Studien* 20 (1986) 137–185.

³ Die Etablierung der Fegefeuerlehre erfolgte im Kontext der Auseinandersetzungen der griechischen und lateinischen Kirche auf den Konzilien von Lyon (1245 und 1274) und von Florenz (1439), Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981, 376–386 u. 483.

⁴ Zur zentralen Bedeutung der Messe zur Erlangung des Seelenheils siehe Arnold Angenendt, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklung der Privatmessen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983) 153–221. Allgemein siehe Adolph Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i.Br. 1902.

⁵ Allgemein zu den «dankbaren Toten», siehe Hans Wiesner, *Die dankbaren Toten*. Ein Beitrag zur Ikonographie der Armenseelen, in: *Festschrift zu Ehren Prof. Dr. R. von Klebelsberg*, Teil 2 (Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum 27/29) Innsbruck 1949, 491–501; Mathilde Hain, *Arme Seelen und helfende Tote*. Eine Studie zum Bedeutungswandel der Legende, in: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1958) 54–64; Lutz Röhrich, *Dankbarer Toter*, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 3, Berlin-New York 1981, Sp. 306–322; Claude Lecouteux, Philippe Marcq, *Les esprits et les morts*. Croyances médiévales, Paris 1990, v.a. Kap. 32–36.

Anhand von Exempla in Predigten und Exempelasammlungen wird im Folgenden dem Wandel der Denkfigur ‹Dankbare Tote› nachgegangen. Diese Quellengruppe bildete eine Schnittstelle von klerikaler und laikaler Kultur, sie vermittelte theologische Wertsysteme und Glaubensinhalte und nahm dabei gleichzeitig Bezug auf Vorstellungen und Verhaltensweisen, die der Zuhörerschaft vertraut waren.⁶ Das in den Geschichten thematisierte Totengedenken soll in einzelnen Aspekten und mit den Veränderungen des erinnernden Handelns im Spätmittelalter verglichen werden. Dabei kann die dialektische Verknüpfung von Memorialpraxis und in den Exempla kursierenden Vorstellungen aufgezeigt werden.

Der Gedanke des Aktivwerdens der Toten und somit der Umkehrbarkeit der Verdienste entwickelte sich erst allmählich.⁷ Schon bei Gregor von Tours († 595) erschienen Verstorbene, um Lebende zu beraten, sie zu warnen, zu tadeln oder zu trösten, doch das Handeln der Toten stand dabei nicht in direktem Zusammenhang mit einer für sie erfolgten Gebetshilfe.⁸ Im 12. und 13. Jahrhundert wandelte sich das Bild der Toten: Sie wurden zunehmend aktiv und mit Macht ausgestattet. J.-Cl. Schmitt spricht von massenhaften Totenerscheinungen im 12. Jahrhundert.⁹ In liturgischen Werken von Scholastikern lässt sich eine veränderte Sicht des Verhältnisses zwischen Lebenden und Toten erkennen.¹⁰ So forderten

⁶ Einen knappen Überblick über die Exemplaforchung gibt Hans-Jörg Gilomen, *Volkskultur und Exemplaforchung* in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. v. Joachim Heinzle, Frankfurt a.M.-Leipzig 1994, 165–208, 182–197. Claude Brémond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'«exemplum»* (Typologie des Sources du Moyen Age occidental 40), Turnhout 1982.

⁷ Chiffolleau und Le Goff setzen das Aktivwerden der Toten sogar erst im 14./15. Jahrhundert an: 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* (Collections de l'Ecole française de Rome 47) Rome 1980, 419; Le Goff, *Purgatoire* (wie Anm. 3) 323 u. 482.

⁸ Franz Neiske, *Vision und Totengedenken*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 20 (1986) 150.

⁹ Jean Claude Schmitt, *Macht der Toten, Macht der Menschen. Gespenstererscheinungen im hohen Mittelalter*, in: *Herrschaft als soziale Praxis. Historische und sozial-anthropologische Studien*, hg. v. Alf Lüdtke, (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 91) Göttingen 1991, 143–167, 153.

¹⁰ Megan McLaughlin, *On communion with the dead*, in: *Journal of Medieval History* 17 (1991) 23–34, 31: «The ghost is now not only angry, but also endowed with power to harm the living. The corpse also acquired a new kind of force in this period, especially in medical and scientific texts.»

Honorius Augustodunensis zu Beginn des 12. Jahrhunderts, John Beleth um 1150, Sicard von Cremona um 1200 und Wilhelm Duranti der Ältere zwischen 1285 und 1291 eine scharfe Trennung zwischen Lebenden und Toten in der Liturgie, denn «wir kommunizieren nicht mit den Toten». Folge dieser Vorstellung war eine Aufsplitterung der Liturgie in Messen für die Lebenden ohne die Präsenz von Toten bzw. Leichen und in Totenmessen für die Toten. Sollte damit die neue Macht der Toten kontrolliert werden? Auch Albertus Magnus betonte in seinem Sentenzenkommentar aus den späten 1240er Jahren die Wirksamkeit der Fürbitten für die Verstorbenen im Fegefeuer, doch blieb dies eine einseitige Hilfeleistung, denn die Toten konnten nach ihm aktiv keine Verdienste erwerben.¹¹

In dieser Zeit der Neudefinition des Verhältnisses von Lebenden und Toten tauchen die ersten Varianten des Exempels der Waffenhilfe von dankbaren Verstorbenen auf. In den zwischen 1219 und 1223 entstandenen Wundergeschichten des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach begegnet uns die Geschichte ebenfalls. Ein Mann, der auf allen Friedhöfen für die Armen Seelen gebetet hatte, wurde von seinen Feinden angegriffen, als er sich gerade wieder auf einem Friedhof befand. Da erhoben sich die Verstorbenen und standen ihm bei.¹² Dieser Beleg wie auch jener aus dem Ende des 12. Jahrhunderts heben die Verknüpfung der Handlung der Toten mit jener des Lebenden und ihre gegenseitige Bedingtheit hervor. Bei der Aufnahme dieser Geschichte in die «Legenda aurea» (1260) des Jacobus de Voragine wurde das Schwergewicht auf die Taten

¹¹ Le Goff, Purgatoire (wie Anm. 3) 349–353.

¹² Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, hg. v. Joseph Strange, Köln-Bonn-Brüssel 1851, Bd. II, 49: *De illo, qui pro mortuis oravit, ideo a morte per eos liberatus est. Quidam homo fuit, qui talem habuit consuetudinem, quod, quando transibat coemeterium, semper moram faciens aliquantum oravit pro animabus defunctorum, quorum corpora ibi sepulta iacebant. Tandem accidit ipsum agitari ab inimicis suis idem coemeterium manu armata et ecce! aperta sunt omnia monumenta, quae in eodem coemeterio fuerunt. Et visa sunt exire omnia corpora mortuorum cum gladiis et fuscibus in auxilium viri. Quorum timore hostes perterriti terga vertentes virum persequi cessaverunt.* Entspricht Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum, A Handbook of Religious Tales*, (FF Communications 204) Helsinki 1969, Nr. 1464a. Vgl. auch Lecouteux, Marcq, *Esprits* (wie Anm. 5) Nr. 34.

der Lebenden gelegt, wenn auch das Handeln der Toten erwähnt blieb.¹³ Das Exempel der Waffenhilfe der Toten findet sich in der 1481 in Deventer entstandenen Sammlung *«Speculum Exemplorum»* wieder (Dist. III, Nr. 65)¹⁴ und taucht auch in einem Predigtzyklus des Geiler von Kaisersberg von 1506 auf.¹⁵ Einleitend wird ausgeführt, dass manchmal Seelen aus dem Fegefeuer erscheinen würden, um Hilfe von den Lebenden zu begehren, wovon viele Exempla zeugten, manchmal aber erscheinen die armen Seelen, um ihre Wohltäter vor deren Feinden zu beschirmen.¹⁶ Die Beziehung zwischen Lebenden und den Seelen der

¹³ *Legenda aurea*, hg. v. Richard Benz, Heidelberg 41963, 913: *Wie genehm den Abgeschiedenen die Gebete der Lebenden sind, ist aus dem zu ersehen, was Cantor Parisiensis erzählt. Es pflegte einer, wann er über den Kirchhof ging, allezeit den Psalm de profundis zu sprechen für die Toten. Es geschah, dass er von Feinden verfolgt ward und über den Kirchhof floh, da stunden die Toten auf, ein jeglicher mit seinem Handwerkszeug, und beschirmt ihn kräftiglich wider seine Feinde, dass sie voll Schreckens von dannen flohen.*

¹⁴ Diese Sammlung, die bis 1500 mehrere Auflagen erlebte, enthält noch weitere Exempla zum Typus «dankbare Tote». Die Exempla aus dem *«Speculum Exemplorum»* zu den dankbaren Toten sind besprochen in der Arbeit von Christine Göttler, Peter Jezler, Doktor Thüning Frickers 'Geistermesse'. Die Seelgerätskomposition eines mittelalterlichen Juristen, in: *Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Instituts für Mittelalterliche Realienkunde Österreichs 12; Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 554) Wien 1990, 187–232, 202ff. und die Edition und Übersetzung zweier Exempla (Geistermesse, Eusebius-Exempel) 214–224. Zur Verbreitung des *«Speculum Exemplorum»* ebd. 199f.

¹⁵ Der Predigtzyklus ist in einer Nachschrift des Franziskaners Johannes Pauli überliefert: Johann Geiler von Kaisersberg, *Die Emeis*, Strassburg 1516, S. 39a. Vgl. dazu Lucien Pfleger, *Der Franziskaner Johannes Pauli und seine Ausgabe Geilerischer Predigten*, in: *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 3 (1978) 44–96.

¹⁶ Das zitierte Exemplum abgedruckt bei Hain, *Arme Seelen* (wie Anm. 5) 61: *So kummet es von den selen in dem fegfeuer, die etwan erscheinen in einer sele das sie hilff begeren von den lebendigen als wir vil exempel des hond – etwan so erscheinen sie zu beschirmen ire diener vor iren feigenden. Als wir lesen von einem ritter der den selen dient wen er über den kirchoff gieng / so betet er ein pater noster und befalh die selen got dem herren. Es fieget sich das seine feigent uff ein mal uff in warteten und wolten in zetodt hon geschlagen / er warde gewarnet das er sie flohe / sie ilten im nach / Es begab sich das er uber ein kirchoff fliehen müst / da gedacht er an sin gewonheit ob er das pater noster beten wolt oder nit und gedach du wilt ee sterben den du deine gewonheit under wegen lon wilt / und bettet. Da die feigent uff den kichoff treten wolten. Da sahen sie vil geharnischet leut da ston / da erschranken si so ubel das sie hinweg fluhen also ward der ritter behüt von den selen.*

Verstorbenen beruhte hier wiederum auf gegenseitiger Hilfeleistung. Die Verstorbenen waren auf die Gebete und frommen Werke der Lebenden angewiesen, die Seelen beschützten dafür ihre Wohltäter. Interessanterweise scheint auch Geiler von Kaisersberg mehr Exempel zu kennen, die die Hilfsbedürftigkeit der Toten illustrieren, was zeigt, wie umstritten die Vorstellung war, dass auch Tote Verdienste erwirken konnten.

Dieses Exemplum der tatkräftigen Waffenhilfe der Toten für ihren Wohltäter war im Spätmittelalter jedoch sehr verbreitet. Seine ikonographische Umsetzung fand sich als beliebtes Motiv an mehreren Kirchen, Friedhofskapellen und Beinhäusern des oberdeutschen Raumes wieder.¹⁷

Eine ab der Mitte des 13. Jahrhunderts belegte Variante dieser Geschichte, die Eingang ins *Speculum Exemplorum* fand, stellt die Waffenhilfe der Toten für einen gottesfürchtigen Herrscher dar (‹Eusebius – Exempel›)¹⁸: Eusebius, Herzog von Sardinien, hatte eine seiner Städte Gott, den Armen Seelen und den Armen geweiht. Als er einst abwesend war, wurde die Stadt vom mächtigen Herzog Ostorgius von Sizilien eingenommen. Nachdem ihm die Toten tatkräftige Unterstützung zugesagt hatten, wagte Eusebius die Belagerung seiner ihm entrissenen Stadt und den Kampf gegen den übermächtigen Gegner. Dieser unterwarf sich, als er erkannt hatte, gegen wen er ankämpfte. In diesem Exempel werden die Waffenhilfe leistenden Seelen der Verstorbenen als Mitglieder des göttlichen Hausverbandes bezeichnet¹⁹. Aus dieser Zuge-

¹⁷ Als Beispiele seien genannt: St.-Jakobs-Kapelle in Basel (1449), Beinhaus Muttenz (um 1513), Beinhaus/Kapelle der Marienbruderschaft von Muttenz (1523), Beinhaus St. Anna in Baar (1530), Michaelsbeinhaus in Zug (1530). Weitere Beispiele siehe Lutz Röhrich, *Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart*, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hg. v. Peter Dinzelbacher, Dieter Bauer, Paderborn-Zürich 1990, 425–430, Abb. S. 455–458. Allgemein zur Ikonographie der ‹dankbaren Toten› siehe Wieser, *Dankbare Tote* (wie Anm. 5) 491–501.

¹⁸ *Speculum Exemplorum*, Dist. IX, Nr. 184. Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 203, weisen nach, dass schon im ‹Bonum universale de apibus› des Thomas Cantimpratensis eine ähnliche Geschichte vorkommt (II, 53/30).

¹⁹ In der Edition von Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 219: *Nos enim de familia summi regis sumus*. Der Ausdruck *de familia Dei* wird noch zweimal wiederholt, S. 219 u. 220. Eine andere Selbstdefinition der Armen Seelen: *Nos, inquit, sumus defunctorum anime quas tuis beneficiis et elemosynis larga Domini*

hörigkeit der Armen Seelen zur Gemeinschaft der Heiligen (<communio sanctorum>) wird ihre am Schluss des Eusebius-Exempels angeführte Fürsprachefähigkeit verständlich. Die Fürsprache der erlösten Seelen wird hier explizit mit der Aufforderung an Eusebius verbunden, weiterhin gute Werke zu tun: *Also wohlan: wie du früher Gutes getan hast aus gutem Willen, so bemühe dich nun [...], in Zukunft noch vermehrt darum, damit du die Gefangenen, welche du beim gerechten Richter befreist, bei ihm als deine Fürbitter hast. Jene nämlich, die durch dich schon befreit wurden, erbitten für dich ein langes Leben und Gesundheit, damit auch viele andere, die durch dich noch losgekauft werden müssen, fortan in Frieden ruhen werden, welche zusammen mit den befreiten Seelen dir Straferlass und Gnade beim ewigen Richter sichern mögen.*²⁰

Ganz ähnlich, nur weniger in einen <historischen> Kontext gestellt, erscheint dieses Exempel auch in einer Predigt, die in einer Handschrift aus dem Ende des 15. Jahrhunderts in der Bibliothek der Augustinerchorherren in Sagan überliefert ist.²¹ Ein Fürst hatte die Eitelkeit seines bisherigen Lebens eingesehen und führte fortan ein gottgefälliges Leben, liess Kirchen bauen und Messen für die Verstorbenen lesen. Doch der Teufel trieb einige seiner Adeligen an, einen gegen ihn Krieg führenden König herbeizuholen. Der Fürst hätte ja nur noch Mönche und Kleriker um sich, welche ihn nicht verteidigen könnten. Eine kriegerische Auseinandersetzung stand bevor, da sah der Fürst plötzlich eine riesige Schar Berittener, die von einem Kreuzträger angeführt wurde. Einer der Berittenen erklärte dem Fürsten, sie seien durch seine guten Werke befreite Seelen²² und auf göttlichen Befehl zu seiner Unterstützung hier. Der Anblick des Heeres der Armen Seelen schlug den feindli-

donavit indulgentia, ebd. S. 220. Bei Thomas Cantimpratensis lautet diese Stelle: *Fürchte dich nicht, ... auf Befehl Gottes stehen dir alle diese bei, welche du mit deinen Almosen und Seelmessen aus dem Fegfeuer erlöst hast. Kommt der bestimmte Tag der Schlacht, so werden sie und noch viele andere mit uns als deine Helfer erscheinen.*, nach Alexander Kaufmann, Thomas Chantimpré, Köln 1899, 130.

²⁰ Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 224.

²¹ Predigt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, in: Klapper, Exempla (wie Anm. 1) 33f. Nr. 39: *De duce, quem animae contra inimicos defenderunt*. Als Quelle wird hier quondam libello, quo dicitur Annulus, cap. CXXII angegeben.

²² Klapper, Exempla (wie Anm. 1) 34: *Ecce enim, assumus divino iussu iuvare te, quos missis et oracionibus tuis a purgatorio liberasti.*

chen König in die Flucht. Er unterwarf sich, und es wurde Friede geschlossen. Der Berner Stadtschreiber Thüring Fricker wählte dieses Thema für die Bemalung der Innenseiten seines um 1505 gestifteten Allerseelen-Altars.²³

Der Beistand der Toten fand in der Exempelsammlung «Le Livre du chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles» (um 1371 verfasst) eine geschlechtsspezifische Anpassung. Die Sammlung wurde von Marquard von Stein († um 1495) ins Deutsche übersetzt und 1493 in Basel bei Michael Furter gedruckt und mit 45 Holzschnitten illustriert.²⁴ Die ersten beiden Exempla schildern die Hilfe der dankbaren Toten: Eine gottesfürchtige Königstochter, die allabendlich ein Gebet für die Toten sprach, wurde in der Nacht durch das Erscheinen der Seelen vor einem von ihr bestellten Freier geschützt.²⁵ Eine andere Jungfrau wurde mehrfach von einem Mächtigen verfolgt und mit Gewalt bedrängt, dass sie ihm zu Willen sein sollte. Aus Furcht versteckte sie sich in einer Höhle und sprach dort ein Vigil für die Toten. Als der Verfolger sie dennoch fand und ergreifen wollte, schien es ihm, als ob er 10 000 begrabene Personen sähe, die sie beschützten. Erschrocken eilte er davon und liess der Frau ausrichten, dass er sie nie mehr bedrängen werde.²⁶ Als Pendant zur Waffenhilfe für den männlichen Wohltäter behüten die dankbaren Toten – als Gegenleistung für Gebete – die Frauen vor *schanden und uneren*.

²³ Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 187–232.

²⁴ Ruth Harvey, Prolegomena to an Edition of «Der Ritter vom Turn», in: Probleme mittelalterlicher Überlieferung und Textkritik, hg. v. Peter F. Ganz u. Werner Schröder, Berlin 1968, 162–182. Die Illustrationen werden dem jungen Albrecht Dürer zugeschrieben.

²⁵ Marquard von Stein, Der Ritter vom Thurn, hg. v. Ruth Harvey (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 32) Berlin 1988, 91f.: *Als aber der Ritter der zuo der jungern dochter gon wolt / nahent gegen jrem bet kam / Beducht jn / wie das er umb und by jr sehe / eyn grosse menige geist und selen / jn wyssen tuchern verwunden / Dar ab er eyn sollich forcht unnd schrecken nam / das er unbesynnet wyder dannen floch.... Dar durch sy [die Tochter] ouch fürbass hin vil mer für die todten bytten / und vil gotzforchtiger ward dann vor / und hielt sich küsch und rein.*

²⁶ *Ouch ein andre andechtige iuenckfrow / die eyn grosser herr ye mit gewalt / und über iren willen beschlaffen und enteren wolt / Die ouch durch ir gebett / so sy thet für die todten / erlöset ward.,* Marquard von Stein (wie Anm. 25) 92.

Eine weitere frühe Variante des aktiven Beistands der Toten – in den Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach überliefert – war jene für einen Kleriker.²⁷ Ein Priester, der nur noch Totenmessen gelesen hatte, wurde vom Bischof abgesetzt. Die Toten drohten darauf dem Bischof mit baldigem Tod, worauf er den Priester wieder einsetzte und selbst Totenmessen zu lesen begann. In späteren Varianten der Geschichte bezeugen die Toten, indem sie ihre Hände aus den Gräbern strecken, dass der Priester mit dem Totendienst seine Pflicht rechtens erfüllt.

Während im Spätmittelalter die Vorstellung der Dankbarkeit der Toten in der Form aktiver Hilfe in weltlichen Angelegenheiten ihrer Wohltäter und Wohltäterinnen weite Verbreitung fand, blieb die Hilfeleistung der Toten in geistlichen Sachen nicht ganz unbestritten. Man glaubte, die Seelen würden sich dereinst nach ihrer Erlösung aus dem Fegefeuer mit Fürsprache vor Gott erkenntlich zeigen. Dieser Idee förderlich war die Durchsetzung der Lehrmeinung von der seelischen Gottesschau jedes Verstorbenen, sobald das Fegefeuer durchlitten war.²⁸

Einen sehr frühen Niederschlag der Vorstellung geistlichen Beistandes der erlösten Toten findet sich in den Predigten an die Pariser Beginen.²⁹ Der Dominikaner Egidius de Aurelianus forderte in seiner Predigt zum St. Martinstag 1272 die Beginen auf, für die

²⁷ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum* VII, 4; Thomas Cantimpratensis, *Bonum Universale de Apibus* II, cap. 53/14. In der *Legenda aurea*, wie im *Speculum laicorum* wird als Quelle Petrus Venerabilis angegeben, doch konnte das Exemplum im *De miraculis* nicht nachgewiesen werden. Im 13.–15. Jahrhundert findet dieses Exempel dann weite Verbreitung, siehe dazu Jean-Claude Schmitt, *Les revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994, 280 Anm. 42.

²⁸ Vgl. dazu die von Papst Johannes XXII. ausgelöste Diskussion um die *visio beatifica* 1331–1334 und die Durchsetzung der Gottesschau als Dogma in der Bulle *«Benedictus deus»* 1336 durch Papst Benedikt XII., G. Hoffmann, *Der Streit über die selige Schau Gottes*, Leipzig 1917. Nach P. von Moos war bereits seit Cyprians Begründung der Gottesschau eines jeden Verstorbenen, nicht nur der Märtyrer, die Bitte um Fürsprache seliger Angehöriger legitim geworden, Peter von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer* (Münstersche Mittelalter-Schriften 3/ 1–4) München 1971/72, Bd. 3, 323.

²⁹ Nicole Bériou, *La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272–1273*, in: *Recherches Augustiniennes* XIII (1978) 105–229.

Verstorbenen zu beten. Die Gebete der Beginen würden dann durch künftige Fürsprachen der Erlösten belohnt werden.³⁰ Auch der Kleriker Guillelmus de Monasteriolo sprach in seiner Predigt am Allerseelentag 1272 vom Einsatz für die im Fegefeuer gequälten Verwandten, die einst Wohltäter waren und es dereinst wieder sein werden, wenn sie ins Paradies gelangen.³¹

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts finden wir im *«Speculum Exemplorum»* zwei Exempla, die die geistliche Hilfe der Toten zeigen.³² Ein Mann, der häufig die Beichten der Armen angehört hatte, wurde nach seinem Tod durch die Tränen der Verstorbenen aus dem Fegefeuer befreit. Ein weiteres Exempel demonstriert den Dank der Toten mit der Lesung des Totenoffiziums für ihren Wohltäter. Ein reicher Mann, der zu Lebzeiten immer auf dem Friedhof für die Verstorbenen gebetet hatte, erhielt in seiner Sterbestunde ungenügenden geistlichen Beistand. Obwohl er nach einem Priester gerufen hatte, kam nur ein Diakon. Dieser sah nun bei seiner Rückkehr zur Kirche diese erleuchtet und hörte, wie sich die Toten dort zu einem Totengottesdienst (*«officium commendationis»*) für den Verstorbenen versammelten.³³ Es handelt sich dabei nach Deneke um die Weiterentwicklung des Motivs des Geistergottesdienstes.³⁴ Die Vorstellung von der Hilfsmacht der Heiligen und der Engel habe sich allmählich auf die im Fegefeuer Büssenden übertragen. In früheren Versionen der Geschichte versammelten sich die Seelen der Verstorbenen nur zu gemeinsamem Beten und

³⁰ Bériou, *Prédication* (wie Anm. 29) 124, *Sermo Fratris Egidii de Aurelianis: Pro illis de purgatorio, ut Dominus suos prisionarios exthrahat de prisona purgatorii. Et sciote, quod ipsi bene sciunt, omni vice qua oremus pro eis, et bene sentiunt efficaciam sancte Ecclesie, nec erunt ingrati quia ferventius orabunt pro eis, et cum magno nisu, qui eos suis precibus citius extraxerunt, quando venient in paradisum.*

³¹ Bériou, *Prédication* (wie Anm. 29) 124.

³² *Speculum Exemplorum*, Dist. III Nr. 64, Dist. VII Nr. 68; dazu Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 199–206.

³³ *Surgite fideles universi quantocius et exite de tumultis vestris ... et convenientes in ecclesia commendemus animam huius defuncti charissimi nostri et rependamus ei vicem beneficii sui.*, zitiert nach der Edition von Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 215.

³⁴ Bernward Deneke, *Legende und Volkssage. Untersuchungen zur Erzählung vom Geistergottesdienst*, Diss., Frankfurt a.M. 1958, 24–41, 90–94.

Singen der Psalmen oder nahmen für ihr eigenes Heil an einer Messe teil.³⁵ Erst im ›Speculum Exemplorum‹ wurde die Vorstellung der Dankbarkeit der Toten mit der gewagten Darstellung frommer Werke der Toten in Form des Messelesens für einen Verstorbenen kombiniert. Diese weitgehende Machtausstattung und Heilsbefugnis der Seelen von Verstorbenen war jedoch keineswegs unumstritten. So löste die Abbildung der Geistermesse auf dem vom Berner Stadtschreiber Thüring Fricker 1505 gestifteten Aller-Seelenaltar eine Kontroverse aus über die Fähigkeit der Toten, Verdienste zu erwirken. Der Streit entbrannte daran, ob man auf einem Bild zeigen durfte³⁶, dass Tote die Messe lasen. Der Berner Rat schlichtete 1509 den Streit, indem er zumindest die drei messelesenden Totengerippe in lebende Priester umwandeln liess.³⁷

Auf der Grundlage der im Spätmittelalter etablierten Werkfrömmigkeit verbunden mit dem hohen Stellenwert der Totenmemoria entwickelte sich im Grenzbereich von offizieller Lehre und Laienfrömmigkeit der Glaube an die Wirkungsmöglichkeiten über den Tod hinaus und schuf damit Möglichkeiten der Hilfeleistung dankbarer Toter in weltlichen wie auch in geistlichen Angelegenheiten. Der Handlungsbereich der Verstorbenen beschränkte sich dabei auf die ausgeführten vier Möglichkeiten ihres Einsatzes: Verhindern des Absetzens eines nur die Totenmesse lesenden Priesters, Waffenhilfe, Beschützen von Frauen in der Nacht, Erlösung der Seele ihres Wohltäter durch Fürsprache, Tränen und Messelesen. Die Vorstellungen vom Gabentausch zwischen Diesseits und Jenseits, d.h. zwischen gewöhnlich Sterblichen und erlösten Verstorbenen, basierte auf dem Lohnschema als integrierter Bestandteil der Diesseits- und Jenseitskonzeptionen.³⁸ Neben der Stufung der

³⁵ Siehe die Beispiele bei Lecouteux, Marcq, Esprits (wie Anm. 5) Nr. 35. Auch der nach Röhrich, Religiöse Stoffe (wie Anm. 17) 435f., frühe Beleg für die Geistermesse bei Gregor von Tours, De gloria confessorum, ist hier einzuordnen.

³⁶ Valerius Anselm beschrieb den Altar wie folgt: ein *altar, welchen er mit kostlichen, geschnezten und gemaleten toten, deren ein teil für sich, ire gsellen und lebendigen guottaeter mess hielten, hat lassen zieren.*, Valerius Anselm, Die Berner Chronik, hg. v. historischen Verein des Kantons Bern, Bd. 2, 415.

³⁷ Anshelm, Chronik (wie Anm. 36) 416: *Es wurden die messhaltenden toten in lebendiger pfaffengstalt verbildet.* Vgl. Hain, Arme Seelen (wie Anm. 5) 59; Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 187ff.

³⁸ Das Lohnmodell war bereits bei Augustinus Definition des Seelteils angelegt. *Quasi foenus traiecticum facis: Hic das, ibi recipis; hic das res perituras; ibi reci-*

Verdienste mit der Höchstschätzung der Privatmesse und damit auch der individuellen Jahrzeit hatte sich der Gedanke der Umkehrbarkeit der Verdienste³⁹ entwickelt, welcher wiederum die Vorstellung des Aktivseins der Toten voraussetzte.

Wer das Aufkommen der Denkfigur der Dankbarkeit der Toten und ihre Verbreitung gefördert hat, lässt sich nur andeuten. Die Verbreitung in Exempla und Predigtsammlungen legt nahe, dass die Geschichten zunächst dazu dienten, den Totendienst zu rechtfertigen und zu propagieren. In den Erzählungen selbst richteten sich die Hilfeleistungen der Toten an eine enge Empfängergruppe, zunächst an Ritter und Priester, dann an Herzöge, Königstöchter und vermögende Stifter. Die namentlich bekannten Stifter und Stifterinnen von Altartafeln mit diesem Motiv beschränkten sich auf den sozial gehobeneren Kreis von Stadtschreibern und Ratsmitgliedern, auf Personen aus der städtischen Oberschicht. Mit der Verbreitung der Vorstellung der Hilfeleistung von Toten war eine Erweiterung des vorherrschenden Intercessio-Modells angebahnt. Die klassische Fürsprecherrolle der Heiligen, der Märtyrer und von Maria liess sich nun auch auf gewöhnliche Laien ausdehnen. Mit der gegenseitigen heilswirksamen Hilfeleistung lebender Laien und verstorbener Laien wurden die traditionellen Fürsprecher nicht überflüssig, liessen sich aber wohl konkurrenzieren. Hat sich so aus der vielfältigen und zahlreichen Stiftungstätigkeit der wohlhabenden städtischen und ländlichen Oberschichten – Männer und Frauen, die sich selbige leisten konnten – eine Emanzipation der bürgerlichen Toten angebahnt?⁴⁰

pis sine fine mansuras, zitiert nach Ferdinand Elsener, Vom Seelgerät zum Geldgeschäft, in: Recht und Wirtschaft in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Johannes Bärmann, hg. v. Marcus Lutter, München 1975, 87.

³⁹ Zum Begriff des <Verdienstes> als <meritum>, <opus meritorium> vgl.: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br. 1965, Bd. 10 Sp. 675–680; Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1962, Bd. 6 Sp. 1266ff.

⁴⁰ Beim Adel waren schon viel früher einzelne Vertreter zu Heiligen geworden und so Familienmitglieder zu direkten Fürsprechern gelangt. Patrick Corbet, Les Saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil, Sigmaringen 1986; Robert Folz, Les saints rois du moyen Age en Occident (Ve–XIII^e siècles) Brüssel 1984, v.a. 137–148; André Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, Rom 1981. Vgl. auch im Sermo magistri Conradi, um 1208, die Bezeichnung der heiligen Kaiserin Kunigunde als Fürsprecherin vor Gott, Ursula Swinarski, Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher, Bern 1991, 50.

Die Vorstellung der Wechselseitigkeit der Hilfeleistung zwischen Lebenden und Verstorbenen entsprach dem aufrechnenden Charakter der spätmittelalterlichen Frömmigkeit. Sie passte ins Programm einer kirchlichen Heilsökonomie, die auf dem Austausch von Gaben zwischen dem Diesseits und dem Jenseits beruhte. Es war, um einen Begriff der Kirchenväter zu verwenden, ein *«sacrum commercium»*⁴¹, ein heiliger Tauschhandel von irdischen mit himmlischen Gütern, von weltlichen mit geistlichen Gütern, von materiellen mit immateriellen Gütern. Die sakralen, materiellen und symbolischen Schichten des Tausches waren dabei ineinander verzahnt; es war ein Handel auf Gegenseitigkeit, bei welchem beide Seiten Schuldner und Gläubiger waren.

Religiöse und finanzielle Verpflichtungen der Lebenden

Die Idee der Wechselseitigkeit der Verdienste hatte sich in der familialen Memoria niedergeschlagen, in der sich wiederholenden Solidarität zwischen den Generationen. Diese stark vertikal gegliederte Gedenkpraxis zeigt familiales Zusammengehörigkeitsgefühl, religiöse Verantwortlichkeiten und finanzielle, materielle und moralische Verpflichtungen auf.⁴² Die familiale Totenmemoria beruhte auf dem bereits ausgeführten Austausch geistlicher Früchte:

⁴¹ Der Begriff wird vom Heilswerk der Erlösung und der Eucharistie allmählich auch auf das Seelgerät und die guten Werke ausgeweitet. *«Commercium»* in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br. 1994, Bd. 2 Sp. 1274f.; Martin Herz, *«Sacrum commercium»*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (Münchener Theologische Studien 2/15) München 1958.

⁴² Folgende Aussagen basieren auf der Auswertung von Jahrzeitstiftungen auf der Basler Landschaft: Mireille Othenin-Girard, *Ländliche Lebensweise und Lebensformen im Spätmittelalter. Eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchung der nordwest-schweizerischen Herrschaft Farnsburg* (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 48), Liestal 1994, 121–144. Vgl. auch Peter-Johannes Schuler, *Das Anniversar. Zu Mentalität und Familienbewusstsein im Spätmittelalter*, in: *Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit*, hg. v. dems., Sigmaringen 1987, 67–121.

Stiftende gedenken ihrer Eltern, diese werden dereinst als Erlöste für ihre Kinder Fürsprache vor Gott leisten; die Nachkommen der stiftenden Person, die auch miteingeschlossen sind, werden in ihren eigenen künftigen Jahrzeiten derselben auch gedenken.

Die in religiösen Belangen starke Verankerung des Individuums innerhalb eines vertikal strukturierten Familienverbandes stand in einem Spannungsverhältnis zu den effektiv gelebten sozialen Beziehungen innerhalb der Familie, wie sie sich aus der Untersuchung von Haushaltsstrukturen, demographischen Verhältnissen und Besitzstrukturen und der Handwechsel bei Gütern erkennen lassen.⁴³ Vor dem Hintergrund der Verengung der unmittelbaren Familieneinheiten, d.h. der Kernfamilie als Haushaltsgemeinschaft, ist auch nach Laslett von einer eher geringen sozialen Relevanz von Verwandtschafts- oder Familienbindungen im Bereich sozialer Verantwortlichkeit und materieller Hilfeleistung auszugehen.⁴⁴ Verbreitete Glaubensinhalte von wechselseitiger Hilfeleistung zwischen Lebenden und Verstorbenen mögen individualisiert worden sein und eine stärkere Berücksichtigung der eigenen Vorfahren und Eltern bei der Seelenrettung gefördert haben. Fehlende Sozialbezüge im Verwandtschaftsverbund der Lebenden wurden durch den Glauben an solidarische Heilserwirkung innerhalb eines «religiösen Familienverbands» überlagert.

Daneben existierte aber noch ein zweiter Kreislauf ganz materieller Güter: Die stiftende Person hatte als Erbe oder Vermächtnis von den Eltern oder von einem Elternteil Güter, Liegenschaften oder Renten erhalten. Die Erbberechtigung war mit der Verpflichtung zum Unterhalt von Seelgeräten etwa in Form einer Jahrzeit verbunden. Diese Verpflichtung konnte erstens direkt am übernommenen Grund und Boden als ewiger Jahrzeitzins haften, konnte zweitens auf einem expliziten Vermächtnis beruhen oder drittens rein moralischer Art sein. Ein Beispiel für ein Vermächtnis ist jenes von Hans von Pruntrut 1461 an seinen Stiefsohn und dessen Gattin mit der Auflage, für ihn ein Seelgerät zu errichten: *Er wolle ihnen 100 Gulden vermachen, wegen der Dienste, die er und*

⁴³ Othenin-Girard, *Lebensweise* (wie Anm. 42) 254–257.

⁴⁴ Peter Laslett, *Family, Kinship and Collectivity as Systems of Support in Pre-industrial Europe: a Consideration of the «Nuclear-Hardship» Hypothesis*, in: *Continuity and Change* 3 (1988) 153–175.

*seine Mutter ihm geleistet hätten. Doch er wolle, dass sie ihm auch etwas nach seinem Tod um Gottes willen zugute tun sollen.*⁴⁵ Der Antritt des Erbes war in manchen Testamenten mit der Auflage verknüpft, die Seelgerätstiftungen des Erblassers auch weiterhin zu unterhalten.⁴⁶ Denn die ewig auf den Gütern lastenden Stiftungsbeiträge (Donationen) entsprachen der ewigen Gültigkeit der Heilswirkung bis zum Jüngsten Tag. Diese finanzielle Seite der Memoria wog schwer, kumulierte sich doch der Anteil an Abgaben für die Toten in Form von ewigen Belastungen auf den Gütern, so dass im Extremfall der Erbanteil geringer war als der Anteil an Seelgeräten. Die Hilfeleistung der Toten, ihre Dankbarkeit hatte ihren Preis.

Die moralische Verpflichtung, Jahrzeiten auch für die Eltern einzurichten, fassen wir in mehreren Exempla. So wurde der Einsatz für die Seelen im Fegefeuer als Gegenleistung der Kinder für die Schmerzen der Mutter bei der Geburt und die Mühen des Vaters bei der Erziehung dargestellt.⁴⁷ Ein gleicher moralischer Druck lastete auch auf den Eheleuten, sich um das Heil des verstorbenen Partners zu kümmern.⁴⁸ In den Exempla zu Wiedergängern sind es praktisch immer wieder die Ehemänner, die von ihren Witwen geistliche Werke einfordern.⁴⁹

⁴⁵ Staatsarchiv Basel-Stadt: Gerichtsarchiv D 7, Kundschaften 1458–62, f. 84v.

⁴⁶ Vgl. auch Barbara Hanawalt, *The Ties that Bound. Peasant Families in Medieval England*, Oxford 1986, 241; Clive Burgess, «By Quick and by Dead»: Wills and Pious Provisions in Late Medieval Bristol, in: *The English Historical Review* 405 (1987) 837–858.

⁴⁷ *Hat din vatter und din muoter nüt weltlich guot gelassen, so solt du doch bedenken die not und die angst, die din muoter umb dich hatte, ob su din genese und dich zuo der welte brohte. Du solt bedenken die trüwe und die arbeit, die din vatter umb dich hat gehebet, ob er dich erzüge, daz du ir selber gehelfen moehest. Nuo hant die armen selen daz gancze jor trost uf Aller Selen dag.*, Elsässische Predigten des 14. Jahrhunderts, hg. v. A. Brilinger, in: *Alemania* 1 u. 2 (1873/1875) Bd. 2, 106f.

⁴⁸ Le Goff, *Purgatoire* (wie Anm. 3) 407ff., betont, dass den Witwen eine grosse Bedeutung bei den Fürbittleistungen zukam und illustriert dies am Exemplum des Wucherers von Lüttich im «*Dialogus miraculorum*» des Cäsarius von Heisterbach. Eine eigene Auswertung des Index Exemplorum von Tubach, der Exemplasammlung «*Schimpf und Ernst*» von Johannes Pauli, und der Exempla zu Defuncti im «*Speculum Exemplorum*» zeigt, dass Hilfeleistungen für die Seelen v.a. von Eltern oder Kindern eingefordert wurden und in zweiter Linie von den Ehegatten, Othenin-Girard, *Lebensweise* (wie Anm. 42) 178–181.

⁴⁹ Vgl. Schmitt, *Revenants* (wie Anm. 27) 212–221.

Parallel zur Ausbildung der Vorstellung von dankbaren Toten hat sich das Bild der Toten verändert.⁵⁰ Durch die vielen Formen des gegenseitigen Austausches der diesseitigen mit der jenseitigen Welt, durch die ständige Kommunikation der Lebenden und Verstorbenen gelangten die Toten zu einer zunehmenden Präsenz.⁵¹ Sie rächten sich auch für ihnen vorenthaltene Leistungen. Ein Exemplum, überliefert in einer Seelpredigt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, handelt von einem Priester, der beim Durchschreiten des Friedhofs nie für die Verstorbenen gebetet hat. Er wird darauf von einem Toten gepackt und erst losgelassen, als er sich zu bessern verspricht.⁵² Die Allgegenwart der Toten lässt sie gefährlich werden. So berichtet Johannes von Winterthur von einem ehemaligen Meier aus Sarnen, der um 1330 in seiner Funktion als Messner beim Läuten der Glocken zur Frühmesse von Armen Seelen überfallen und gewürgt wurde, so dass er kurz darauf starb.⁵³

Individuelle und kollektive Totenmemoria

Durch die wichtige Stellung, die die Totensorge in der religiösen Praxis einnahm, kam es zu einer Belastung der Amtskirche mit dem Totendienst und mancherorts zu einer Zweiteilung der Gruppe der Kleriker. Die einen waren für die Seelsorge der Lebenden zuständig, die andern wirkten (nur) für das Seelenheil der Verstorbenen. Im bereits erwähnten, im Spätmittelalter stark verbreiteten

⁵⁰ Jüngst dazu Christian Kiening, *Le double décomposé. Rencontres des vivants et des morts à la fin du Moyen Age*, in: *Annales E.S.C.* 5 (1995) 1157–1192.

⁵¹ Davis spricht von den Toten als einer Altersklasse, Natalie Zemon Davis, *Die Geister der Verstorbenen, Verwandtschaftsgrade und die Sorge um die Nachkommen*, in: dieselbe, *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit*, Berlin 1986, 19–51, 27 u. 31. Kiening, *Double* (wie Anm. 50) 1192: «Dès la deuxième moitié du XV^e siècle, la Mort, libérée des contextes bien déterminés, apparaît partout».

⁵² Klapper, *Exempla* (wie Anm. 1) 35f. Nr. 37. Der Tote klagt: *Sacerdos iste frequenter transsit super nos et nichil orat pro nobis et tota die comedit elemosinas pro nobis oblatas*. Auch in Lecouteux, Marcq, *Esprits* (wie Anm. 5) Nr. 36.

⁵³ Die Chronik des Johannes von Winterthur, hg. v. Friedrich Baethgen (MGH SS rer.Germ N.S. 3) Berlin 1955, 138.

Exemplum über einen Priester, der abgesetzt worden war, weil er nurmehr die Totenmesse gelesen hatte, wird diese Spezialisierung und zugleich soziale Schichtung angesprochen.⁵⁴ Die gering dotierten Altar- und Kaplaneipfründen sine cura wurden häufig von schlecht ausgebildeten Geistlichen besetzt. So lieferte der Totendienst gerade für das «Altaristen-Proletariat» ein Betätigungsfeld.⁵⁵

Mit den sich ständig mehrenden Seelmessen veränderte sich auch die Memorialpraxis. Mehrere ältere Stiftungen wurden zusammengelegt, man komprimierte die vielen einzelnen Gedenkhandlungen zu einem gemeinsamen Gedächtnis.⁵⁶ Doch damit wurden die Verstorbenen zu einer anonymen, namenlosen Masse. Soziale Bindungen wurden aufgebrochen. Der zu Bedenkende war nicht mehr der Tote, zu welchem man individuelle Beziehungen pflegte. Mit der Reduktion von Einzelmessen mögen auch Zweifel am geistlichen Wert solch kollektiver Gedächtnisse entstanden sein, wurde doch die Privatmesse von grösster heilsbringender Kraft angesehen.⁵⁷ Um dennoch vor Gott die Erinnerung an ein Individuum wachzuhalten, bedingten sich einzelne Stiftende aus –

⁵⁴ In der bei Thomas Cantimpratensis überlieferten Variante ist von einem armen, ungelehrten Priester die Rede (siehe Anm. 27). In einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert wird das Konfliktpotential unter den Geistlichen deutlich: *Legitur de quodam sacerdote, qui fuit homo bone vite et numquam aliquam missam nisi pro defunctis voluit celebrare. Accusatus vero ab alys sacerdotibus et a populo suo parrochialy, quod nichil sciret nisi pro defunctis.*, Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext, hg. v. Joseph Klapper (Wort und Brauch XII) Breslau 1914, 393 Nr. 190.

⁵⁵ Zum Problem eines «double clergé» siehe Nicole Lemaître, *Le Rouergue flamboyant. Le clergé et les fidèles dans le diocèse de Rodez (1417–1563)*, Paris 1988, v.a. 282–295. Siehe auch Dietrich Kurze, *Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters*, in: *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters* (Festschrift für Herbert Helbig), hg. v. Knut Schulze, Köln-Wien 1976, 273–305.

⁵⁶ Zur bereits viel früheren Rückkehr zum pauschalen Totengedenken im monastischen Umfeld und der damit verbundenen Reduktion der Armenspeisungen siehe Joachim Wollasch, *Konventstärke und Armensorge in mittelalterlichen Klöstern. Zeugnisse und Fragen*, in: *Säculum* 39 (1988) 184–199.

⁵⁷ *Legenda aurea* (wie Anm. 13) S. 920: *Ob die Fürbitten allen gleichermassen nützen, sollen wir merken, dass, was sonderlich für eine Seele geschieht, dieser mehr nützt denn den anderen; geschieht die Fürbitte aber gemeiniglich, so nützt sie denen zumeist, die solchen Nutzen in diesem Leben zu allermeist haben verdient, so sie in gleicher oder grösserer Not sind.*

natürlich gegen zusätzliche Entschädigung –, bei der sonntäglichen Messe in der Fürbitte namentlich genannt zu werden.⁵⁸ Da einzelne vermögende Stifter und Stifterinnen sich weiterhin eine individuelle Memoria leisteten, förderte dies die soziale Differenzierung der Toten. Mit wachsendem Aufwand stieg nicht nur der Heilsgewinn, sondern es spiegelte sich vielmehr darin das Ansehen und die soziale Stellung des oder der Toten. Da der Stifter oder die Stifterin den Grad der Feierlichkeit noch zu Lebzeiten selbst festlegten, setzten sie sich damit ein Denkmal. Mit dem Seelgerät wurde eben auch an das irdische Wirken der verstorbenen Person erinnert. Die Form der Feierlichkeit konnte ihr Ansehen und Prestige über den Tod hinaus festigen. Die religiöse Memoria wurde so zum letzten Baustein am profanen Ruhm. Die Sorge ums Seelenheil ermöglichte die irdische und jenseitige Profilierung Einzelner.

Gerade hier setzte auch die Kritik am Totengedächtnis, das nur der Ruhmsucht diene, ein. Geiler von Kaisersberg geisselte in seinem Predigtzyklus um 1506 die falsche Haltung und weltlichen Absichten, die hinter Seelgerätstiftungen stünden. Der Totenkult diene immer mehr zur Demonstration des eigenen sozialen Prestiges oder desjenigen der Familie. Stiftungen würden nicht um Gottes willen gemacht, sondern aus Hoffart. Er spottete speziell über die Totenschilde, die als Grabschmuck angefertigt wurden, und nur der eitlen Ruhmsucht einzelner dienten.⁵⁹ Mit diesem Herausstellen

⁵⁸ Zur Bedeutung der Namensnennung und zur Ausrichtung der Memoria auf das Individuum siehe jüngst Otto Gerhard Oexle, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*, in: *Modernes Mittelalter* (wie Anm. 6) 297–323. Die Namensnennung der verstorbenen Person im Verlauf der liturgischen Handlungen verschaffte derselben einen «rechtlichen und sozialen Status unter den Lebenden», 309.

⁵⁹ Aus dem «Beichtspiegel», in: *Die ältesten Schriften des Geiler von Kaisersberg*, hg. v. L. Dacheux, Freiburg i.Br. 1882, 153: *Ouch so der mensch wil werden gesehen / Der werck halben die von im geschehen / Als die meszgewandt in die kirchen schencken / Und hinden pfyffer schild daran hencken / Des glichen zuo kirchen glesern taflen und stuelen / So die leüt am noetigosten betten soellen / So gaffen sie die pfyffer schilt an / Und müssens für luter hoffart verston / Als manchen ir dann die erd verschlickt / Als dick wirt nach dem maler geschickt / Als kaem er nit zuo genaden als lang / Bisz yedem ein schilt in der kirchen hang / Dar uff ein helm mit einem rapen schwantz / Dar bey geschriben / hie lit iunckher Frantz / Ob nun der Lihoenbart dreysig do stuenden / Noch muosz die geschriff iren namen kunden / Dann das sie zuo verstan wellen geben / Im tod ir hochfart als im leben.*

einzelner Personen war der Gedanke der gegenseitigen, zyklischen Hilfeleistung aufgebrochen. Die soziale Funktion der Memoria war bei solcher Stiftungspraxis in Frage gestellt und bot Ansatz zum Hinterfragen ihrer Legitimation.

Im Gegensatz zum erwähnten Trend, sich mit aufwendigsten Seelgeräten ein individuelles soziales und religiöses Gedächtnis zu sichern, finden wir im Spätmittelalter aber auch vermehrt Stiftungen für ein Kollektiv, für das Wohl einer ganzen Gemeinschaft. Bei kollektiven Jahrzeiten, den 'gemeinen Jahrzeiten', wurde nicht nur des Kreises der Stifter oder Stifterinnen und Wohltäter und Wohltäterinnen der Kirche gedacht, sondern die Memoria umschloss alle auf dem Friedhof Begrabenen. Hier wurden auch all jene berücksichtigt, die sich keine individuelle Stiftung leisteten, noch einen eigenen Beitrag zur kollektiven Jahrzeit aufbringen, noch jemand anderen verpflichten konnten, für sie zu beten. Dieser Initiative aus dem Kreis der Laienschaft entsprachen Veränderungen in der Liturgie. Es tauchten nämlich nach Franz im 15. Jahrhundert in den Messformularen Orationen für die ärmsten Seelen auf, die in keinen Genuss einer Fürbitte gelangt waren.⁶⁰ Den Ausfall der Memoria erklärte man erstens mit der zeitlichen Distanz. Man wusste, dass der Ewigkeitsanspruch gewisser Seelgerüstiftungen keineswegs immer garantiert war. Zweitens konnte die Armut eines Verstorbenen auch die geringste Stiftung für sein Seelenheil verunmöglichen und drittens liess die Nachlässigkeit der Nachkommen oder Priesterschaft die Sorge um das Seelenheil ausfallen. Kollektive Fürbittleistungen untermauerten damit den inneren Zusammenhalt nicht nur unter den Lebenden, sondern auch zwischen Lebenden und Toten innerhalb einer Kirchgemeinde, die ja ein kontrastreiches soziales Gebilde darstellte mit grossem Besitzgefälle zwischen ihren Mitgliedern. Die Erinnerung an die <Dorftoten> oder die Toten der Pfarrei milderte die sozialen Ungleichheiten der Totenmemoria. Öfters wurde auch der auf dem

⁶⁰ Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i.Br. 1902, 243: *Miserere quesumus Domine animabus, que singulares apud te non habent intercessores [...] que anitquitate vel pauertate seu negligencia in oblivionem hic in terris date sunt, quarum tricesimus vel septimus aut memorialis dies nusquam celebratur.*

Schlachtfeld Gefallenen gedacht.⁶¹ Diese ohne Empfang der Sterbesakramente Verstorbenen und in fremdem Boden Bestatteten wurden durch die kollektive Memoria in den Kreis der Pfarrei zurückgeholt.

In diesem Zusammenhang ist auch der Arme-Seelen-Kult zu erwähnen. Einzelne Bürger stifteten Arme-Seelenaltäre, so z.B. der Ratsherr Sigmund Graner und seine Gattin Elisabeth aus Regensburg 1488 oder der Berner Stadtschreiber Thüning Fricker 1505.⁶² Hier äussert sich das Bemühen von Vertretern der städtischen oder dörflichen Oberschichten, ihre Stiftungen dem Gemeinwohl, zukommen zu lassen. Der kommunale Wert solcher Stiftungen trat im Arme-Seelen-Kult kumuliert auf. Der Stifter bzw. die Stiftergruppe setzten sich für die Allgemeinheit, das heisst für alle lebenden, verstorbenen und künftigen Mitglieder der städtischen oder dörflichen Gemeinschaft ein. Thüning Frickers Stiftung sollte allen gläubigen Seelen, seinen Vorfahren und allen, die in der Stadt Bern verstorben waren und sterben werden, zugute

⁶¹ Zur Schlachtenjahrzeit bei den Eidgenossen siehe Rudolf Henggeler, Die Schlachtenjahrzeit der Eidgenossen nach den innerschweizerischen Jahrzeitbüchern (Quellen zur Schweizerischen Geschichte, N.F., II. Abt.: Akten, Bd. II) Basel 1940; zur Bedeutung dieser Feier für das Geschichtsbewusstsein siehe Guy P. Marchal, Memoria, Fama, Mos Maiorum, in: Vergangenheit in mündlicher Überlieferung, hg. v. Jürgen von Ungern-Sternberg und Hansjörg Reinau, Stuttgart 1988, 289–320; Otto Gerhard Oexle, Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewusstsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden, in: Tradition als historische Kraft. Festschrift K. Hauck, hg. v. Norbert Kamp, Joachim Wollasch, Berlin-New York 1982, 323–340.

⁶² Göttler, Jezler, Thüning Fricker (wie Anm. 14) 187–232. Zu weiteren Stiftungen für die Armen Seelen siehe Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Katalog von Peter Jezler, Zürich 1994, Abb. 30, S. 51 (Zwei Altartafeln Gute Werke und Errettung der Seelen aus dem Fegefeuer, Regensburg um 1480), Nr. 18, S. 190 (Altarstiftung des Ehepaares Graner, 1488), Abb. 11, S. 20 (Hans Fries, Almosenverteilung und Rettung der Armen Seelen 1506/7), Abb. 107, S. 159 (Gute Werke für die Armen Seelen auf den Flügelaussenseiten des Augsburger Pestaltars von 1520), Nr. 97, S. 291 (Gute Werke und Arme Seelen auf dem Altar der Michaelskapelle von Niederolanz, Pustertal um 1525). Wolfgang Braunfels, Fegefeuer, in: Lexikon der Christlichen Ikonographie 2, 1970, Sp. 16–20; Leopold Kretzenbacher, Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des «Losbetens» zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 370) Wien 1980; Philipp Maria Halm, Ikonographische Studien zum Armenseelenkult, in: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 12 (1921/1922).

kommen.⁶³ In ihrer Direktheit einzigartig ist die 1477 in Bern von der Obrigkeit gewählte Kombination bei der Errichtung einer <gemeinen Jahrzeit>: Man erbat die Hilfeleistung dankbarer Toter und setzte ihr Wirken für die ganze Kommunität ein.⁶⁴ In der damaligen Krisenzeit mit Kriegswirren, schlechtem Wetter, Fehl-ernten und Teuerung liess der Berner Rat in allen Pfarrkirchen seines Untertanengebietes eine gesungene Seelmesse halten, mit anschliessender Visitation der Gräber. Dies sollte dem Heil der Verstorbenen gelten, doch als Gegenleistung sollten diese Fürbitte leisten, damit Gott Land und Leuten Friede, Nahrung und inneren Zusammenhalt gewähre.⁶⁵ Die Toten wurden hier zum Einsatz fürs Allgemeinwohl verpflichtet! Sie liessen sich auch für politische Anliegen mobilisieren: Nach Bekanntwerden der Ewigen Richtung 1474 sei eine alte Frau in Glarus zum Beinhaus auf dem Friedhof gelaufen und habe die Toten um Hilfe zur Verteidigung gegen den Landesfeind gerufen. In dieser erst spät bei Heinrich Brennwald überlieferten Episode greift der Chronist geschickt das Element der einstigen Kritik am Frieden mit Österreich auf und wertet diese jedoch ab, indem er sie als Altweibergglauben an dankbare Tote darstellt.⁶⁶

⁶³ Göttler, Jezler, Thüring Fricker (wie Anm. 14) 193. Vgl. Martial Staub, *Memoria im Dienst von Gemeinwohl und Öffentlichkeit. Stiftungspraxis und kultureller Wandel in Nürnberg um 1500*, in: *Memoria als Kultur*, hg. v. Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1995, 285–334.

⁶⁴ Urkunden aus dem Archiv der Stadt Thun, 1827, S. 293f.

⁶⁵ Die Seelmesse bezweckte *die zu trösten, die für uns vil not und arbeit gelitten haben, und si zu bitten, den ewigen gott anzurüffen, uns, unsern landen und lüten, frid, zitliche narung, brüderliche truw und lieb nach sinem göttlichen willen zu verlichen.*, Urkunden aus dem Archiv der Stadt Thun, 1827, S. 294.

⁶⁶ Heinrich Brennwalds *Schweizerchronik*, hg. v. Rudolf Luginbühl, Basel 1910, Bd. 2, 221: *Do nun menklich hort von diser fereinung seggen, gefiel einem teil, dem andren nüt; den man kurz dar vorn gar vil stoedd und kriegem mit einander hat gehan; deshalb mengerlei geret ward. Und insunders da war fast ein alt wib in dem land zuo Glaris, do si dise vernam, do lüff si uff den kilchhof und für das beinhus und schrei über lut: «Stond uf, ir fromen lantlüt und behaltend üwer land und er; den üwere sün hend sich ferbunden mit dem, der üns gern um land, er und guot zum dikerem mal gebracht hete! Brennwald verfasste die Chronik zwischen 1508–1516 als Chorherr in Embrach.*

Materielle Bedürfnisse versus Heilsbedürfnis

Das oben geschilderte Modell vielschichtiger Interaktionen zwischen Lebenden und Toten war somit bereits vor der Reformation in einem Transformationsprozess begriffen. Einzelne Elemente des Tauschhandels wurden jeweils in Frage gestellt oder verloren ihre Bedeutung, was wiederum die Denkfigur der solidarischen Hilfe als Ganzes beeinträchtigen konnte.

Johannes Pauli persiflierte 1522 in seinem Kommentar zu einem Exempel, das zu Fürbittleistungen für die Toten aufforderte, die direkte Entsprechung von betriebenem Aufwand bei einer Jahrzeitfeier und Ausmass der Dankbarkeit der Toten. Selbst wenn die reziproke Solidarität durchbrochen sei, der Gabentausch nicht existiere, weil die Erblasser die geistlichen Werke selbst finanziert hatten, profitierten die Erbnehmer dennoch vom Dank der Toten, so gewiss sei ihre Dankbarkeit!⁶⁷

Familiale Bindungen brachen auch im religiösen Kontext auf, Verpflichtungen wurden nicht wahrgenommen. In den Exempla finden wir mehrere Verweigerungsgeschichten, in welchen Ehegatten ihren religiösen Pflichten nicht nachkamen. Eine um 1500 weit verbreitete Geschichte propagiert deshalb die selbständige Fürsorge für das eigene Seelenheil, die immer die sicherste sei: Eine Bäuerin hatte ihrem sterbenden Gatten versprochen, den Erlös aus dem Verkauf des Ochsen für sein Seelenheil den Armen zu geben. Sie verkaufte in der Folge den Ochsen nur zusammen mit einem Hahn, wobei sie für ersteren einen ganz kleinen Betrag, für letzteren eine hohe Summe verlangte. Als Fazit der Geschichte wird empfohlen, dass jeder selbst für das Heil seiner Seele Sorge und sich nicht auf seine Verwandten verlasse, denn diese würden sich so wenig wie möglich um die Seele des Verstorbenen küm-

⁶⁷ Johannes Pauli, Schimpf und Ernst, hg. v. Johannes Bolte, Berlin 1924, Nr. 467: *Darum soll man gern für die Selen bitten. Als vil Paternoster und Miserere bettest und als vil du Almuosen gibst, als manch Opfer und als manch Vigil du in nachthuost, als manch sunder Essen und Tracht du inen fürsetzst, so werden sie dir darumb dancken. Ob du es schon nit von dinem Guot thuost, thuo es von irem Guot, das sie verlasen haben! Sie werden dir dancken. Wisch inen die Nass mit irem Ermel, wiltu es nit mit dinem Ermel thuon! Sie werden dir dannocht dancken.*

mern.⁶⁸ Ein anderer Witwer lehnte es ab, für seine Gattin nachträglich gute Werke zu leisten: Sie habe zu Lebzeiten aus Geiz nicht für das eigene Seelenheil vorgesorgt.⁶⁹ Nur beiläufig wurde in dieser Geschichte erwähnt, dass sich der Witwer bereits auf die zweite Heirat vorbereitete.

In den Exempla wird mehrfach auf die Gefahr verwiesen, dass Zweitheiraten die religiöse Verantwortlichkeit gegenüber dem ersten Partner verblässen lassen. So unternahm der Gatte Godefrey nichts zum Heil der Seele seiner verstorbenen Gattin, die ihm all ihr Gut hinterlassen hatte. Er heiratete wieder und vermachte bei seinem Tod alles seiner zweiten Gattin. Diese vernachlässigte den Toten ebenfalls und heiratete einen Spielmann. Als die Frau nun für das Anniversar ihres ersten Mannes dem Priester eine Spende zukommen lassen wollte, verhinderte dies ihr zweiter Gatte und sang: Godefray, Godefray, du hattest einst nichts gemacht, so mache ich auch nichts.⁷⁰ Hier wurde zudem noch auf das nicht Erfüllen des materiellen Kreislaufes verwiesen. Der verpflichtende Gabentausch Erbschaftsantritt gegen Aufkommen für Stiftungen wurde nicht eingehalten, womit die Gegenseitigkeit durchbrochen war.

Die Vorstellung des Tausches war so stark, dass auch umgekehrt argumentiert werden konnte: Wo kein Lohn – da keine Pflicht! So würden dumme Menschen sagen: Warum soll ich der Seele meines Vaters oder meiner Mutter helfen? Ich erbe ja doch nichts von ihnen. Was ich besitze, das habe ich selbst erarbeitet.⁷¹

Finanzielle Einsätze wurden auf ihren diesseitigen Nutzen bezogen. In einer elsässischen Adventspredigt von 1362 findet sich folgendes Exemplum: Die Seele eines reichen Mannes, die im Fegefeuer litt, weil der Mann zu Lebzeiten immer die Messe

⁶⁸ Pauli, Schimpf (wie Anm. 67) 271. Auch belegt bei Geiler von Kaisersberg, Narrenschiff, Strassburg 1520, 131a, 2; Johannes Bromyard, Summa praedicatorum, Nürnberg 1485, E, 8, 17; Robert Holkot, Super libros sapientiae Salomonis, Reutlingen 1489.

⁶⁹ Jean Gobi, Dialogue avec un Fantôme, hg. v. Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris 1994, 146, Scala coeli Nr. 105.

⁷⁰ Tubach, Index (wie Anm. 12) Nr. 1467 aus «Exempla bona et moralia», 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts.

⁷¹ Elsässische Predigten (wie Anm. 47) Bd. 2, 105–107: *dumbe lüte sprechen: warum solte ich mines vatter sel und miner muoter sel helfen? ich enerbe doch von in weder eigin noch erbe. waz ich han, daz han ich von min selbes arbeit.*

verschlafen hatte, liess über eine Klausnerin seine Gattin und Kinder bitten, täglich eine Messe lesen zu lassen und nachts zur Frühmesse zu gehen. Gattin und Kinder sollten um Gottes willen und aus Pflicht seiner Seele helfen. Doch die Frau sprach, sie möge eine solche Busse nicht erleiden. Würde sie der Seele Pfennigstücke oder Silber ins Fegefeuer nachschicken, so verbrenne das Geld doch nur darin. Sie wolle das Gut für sich und ihre Kinder behalten.⁷² Hier wird der Nutzen guter Werke generell in Frage gestellt und materielle Not gegen geistige Not aufgewogen.

Heilsgewinnung war nicht nur abhängig von der Bussgesinnung, sondern zunächst von den wirtschaftlichen Möglichkeiten. Minderbemittelte mussten sich entscheiden, ob sie ihre kleinen Güter oder geringen Vermögen gegen immaterielle geistliche Güter eintauschen wollten. Sie mussten den Wert irdischer und himmlischer Güter gegeneinander aufrechnen, denn was sie für ihr Seelenheil verwendeten, mangelte ihnen im Diesseits. In diesem Dilemma steckte nach der Zeugenaussage ihrer ehemaligen Magd eine kranke Frau in Basel 1424. In der Meinung, sie sterbe bald, hatte sie ihr Testament und Seelgeräte eingerichtet, doch als es ihr besser ging, realisierte sie, dass sie nun die Güter dringender für ihr Auskommen in der Welt brauchen würde. Die Magd berichtete weiter, dass sie ihrer Herrin vorgehalten habe, es sei Unrecht, das Gut wegzugeben. Sie solle bedenken, was sie fortgebe, das mangle ihnen dann. Doch die Frau entgegnete nur, so töricht sei sie nicht. Auch der Testamentsvollstrecker der Frau, ein Augustinermönch, sagt aus, dass die Frau wider Erwarten noch längere Zeit gelebt habe und dass sie ihre Verfügungen habe aufheben wollen, was er ihr aber verwehrt habe.⁷³

⁷² Elsässische Predigten (wie Anm. 47) Bd. 1, 64: *Nuo bitt min husfrowen und mine kint, daz sü mir helfent durch Got und durch die trüwe, der sü mir schuldig sind. Do sprach die frowe zuo hant. [...] ich enmag solicher buossen nüt geliden. Sante ich ime denne pfennige oder silber in daz vegefür, dz fürbrannte doch do inne; dovon wil ich dz guot behalten mir und minen kinten.*

⁷³ Staatsarchiv Basel-Stadt: Gerichtsarchiv D 1, Kundschaften 1420-1426, f. 118v u. ff.: *es sich aber darnach, ee daz si abgiengi, etzwazz lang verzuge, daz si da eins mal spreche: ich kum wideruf, so bedarff ich des minen selber wol. ich müss ie gedenken, daz jch umb das min werbe und wazz jr leid, daz sie es geheissen und getan hat.*

Das Zirkulationsmodell von gegenwärtigen materiellen Gütern gegen künftige immaterielle Güter brach durch die Veränderungen in der wirtschaftlichen Praxis mehrfach auf. Auf vielen Gütern und Liegenschaften lasteten Ewigrenten und auf den jeweiligen Besitzern unablösbare Rentenzahlungspflichten, ohne dass den Pflichtigen daraus religiöse Gegenleistungen zustanden und ohne dass diese irgendwelche Beziehungen zu den einstigen Stiftern hatten. Mit dem allmählich im 15. Jahrhundert durchgesetzten Zugeständnis eines Wiederkaufsrechtes für den Rentenverkäufer und seine Rechtsnachfolger und der Erstellung von Ablösungsgesetzen für Ewigrenten (also auch für Rentenverpflichtungen aus Jahrzeitstiftungen und anderen Seelgeräten) wurde der mehrschichtige Tausch von Kapitalstiftung gegen ewige Liturgieleistung auf ein reines Kreditverhältnis zwischen Rentenschuldner und kirchlicher Institution als Rentenkäufer reduziert.⁷⁴ Finanzgeschäfte und Gütertransaktionen zugunsten der Geistlichkeit konnten in die rechtliche Form eines Seelgeräts, z.B. einer Jahrzeitstiftung, verpackt werden und so die Massnahmen der städtischen Obrigkeiten gegen die Besitzakkumulation in der Toten Hand (Amortisationsgesetze) unterlaufen.⁷⁵ In der sich verschärfenden Kritik an den Spezialisten des Todes, an den Bettelmönchen wie auch am Pfarrklerus, als ‹Totenfresser› zeigt sich ebenfalls die Reduktion des Tauschmodells auf seinen rein materiellen Charakter. In der ‹Iemerlichen clag über die Todtenfresser› des Basler Buchdruckers Pamphilius Gengenbach (ca. 1480–1525) wird die Hoffnung auf die Erlösung der Verstorbenen mittels Seelgeräten als Glaube der alten Männer und Frauen verhöhnt und die nutzlosen Aufwendungen für die Toten als Finanzierung des üppigen und weltlichen Lebensstils der Geistlichkeit entlarvt. Die Toten beklagen sich über die falsche

⁷⁴ Dazu jüngst ausführlich Hans-Jörg Gilomen, Grundbesitz und Renten in der Toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie, in: Jezler, Himmel (wie Anm. 62) 135–148. Er betont den nur in einer Richtung verlaufenden Transfer von wirtschaftlichen Gütern.

⁷⁵ Zum Verpacken eines finanzrechtlichen Geschäftes (Baurecht mit Heimfall des Hauses und Bezug einer ewigen ‹Miete›) in die Form eines Seelgerätes siehe Elsener, Seelgerät (wie Anm. 38) 93–97.

Verwendung ihrer Hinterlassenschaft.⁷⁶ Als einzige berechtigte Empfänger der Liebeswerke gelten die hilfsbedürftigen Armen.⁷⁷ Immer häufiger ertönte der Vorwurf, der Klerus oder die Mönche würden sich als Erbschleicher betätigen und die Familien der Hinterbliebenen finanziell ausbeuten.⁷⁸ Die sich im 15. Jahrhundert in den Städten verschärfende Konkurrenz in der Totensorge zwischen Pfarrklerus und Bettelmönchen förderte dabei wahrscheinlich den Blick auf den wirtschaftlichen Kreislauf materieller irdischer Güter.

⁷⁶ Pamphilius Gengenbach, Todtenfresser, in: Das Drama zur Reformationszeit, hg. v. R. Froning, Stuttgart 1894, 1-10: *Warumb gend ir das unser hyn, das ir von uns haben ererbt, an ort, do mans schandtlich verert und hoffart treibt frue und spot? Wissen ir nit, das geschriben stot: «Allmuosen tilcket ab die sünd?»* (v. 129–134). Zur Aufführung des Totenfresserspiels von Niklaus Manuel an der Herrenfastnacht (15.2.1523) in Bern siehe Peter Pfrunder, Pfaffen, Ketzer, Todtenfresser. Faschatskultur der Reformationszeit. Die Berner Spiele des Niklaus Manuel, Zürich 1989.

⁷⁷ Dazu die Klage des Bettlers: *Dess wir uns solten ernerren: Tuond münch pfaffen ietz als verzeren!*, Gengenbach, Todtenfresser (wie Anm. 76), v. 154–155.

⁷⁸ Gilomen, Grundbesitz (wie Anm. 74) 139.