

„Hic licet terras regeret opimas,
Et pace cunctis, donoque placeret,
Nil horum iuvat, Heros hic putrescit,
Sequere dixit.“

„Hier – auch wenn er herrliche Ländereien regierte und
durch seine Friedensliebe und Freigiebigkeit allen lieb
war; nichts von all dem hilft – hier verwest der Held. Er
sprach: folge mir!“

Grabinschrift Erzherzog Sigmunds von Tirol (gest.
1496), DI 82, Kat.-Nr. 31†

Inhalt

Vorwort	XIII
Einleitung	1
1. Der konstruierte Leichnam: Methodik, Aufbau und Zielsetzung	3
a) Bestattung zwischen Norm und Praxis	4
b) Augustinus und die „gemachte“ Heiligkeit	7
c) Der inszenierte Körper	8
d) Keine Angst vor den Toten	9
e) Leichenteile und die Sicht auf den toten Körper	11
2. Ein Thema zwischen populärem Hype und historischem Desinteresse: Der Forschungsstand	12
I. Der bestattete Leichnam	19
1. Der Leichnam und die Auferstehung	19
a) Die Seele, der Leichnam und das Jenseits	25
b) Das ewige und das ewig gestörte Grab	32
c) Ertrinken, Versenken und das Element der Taufe	38
d) Die Kremierung der Toten zwischen Vorbehalt und Verbot	47
2. Die rechte Bestattung im Mittelalter	54
a) Auf der Suche nach dem Phantom: Die „Normbestattung“ des christlichen Mittelalters	55
b) Lichtsymbolik und die Lage der Toten im Grab	57
c) Einzelbestattung und Gruppenzugehörigkeit der Leiche	63
d) Der Leichnam kommt zu den Lebenden: Der Märtyrerkult und die Bestattung bei den Heiligen	65
e) Die Entstehung des Kirchhofs	70
3. Die Bestattung in Zeiten der Not	76
a) Gefallene und ihr Grab	79
b) Seuchentod, Pest und Bestattung	97
4. Der dargestellte Leichnam	105
Zusammenfassung	113
II. Der heilige Leichnam	115
1. Realpräsenz und Reliquienkult	116
a) Der Heilige Leichnam als selbstbestimmtes Wesen	121
2. Reliquientranslation und Leichenzerteilung	123
a) Begehrte Reliquien, Leichenzerfledderung und der Tote als Schatz	129

3. Der Leichnam als Ausweis der Heiligkeit	137
a) „Corpus incorruptum“, Mumifizierung und gemachte Heiligkeit	140
b) Der duftende Leichnam	154
c) Unschuldige Flüssigkeiten: Das Leichenöl	158
d) Mittelalterliche Komplementärlogik: Die Leichen der „valde boni“ und der „valde mali“	160
Zusammenfassung	163
III. Einbalsamierung und Leichenerhaltung	165
1. Die antike Einbalsamierung und das Mittelalter	168
a) Antike Mumien und das christliche Abendland	168
b) „Aromatibus conditum“ – Das biblische Vorbild und die frühchristliche Einbalsamierung	171
c) Merowingerzeitliche Einbalsamierung	179
d) Heiligkeit und (Wieder-)Einbalsamierung	182
2. Der Wandel der Einbalsamierung in karolingischer Zeit	186
a) Die Verwesung und das Ideal der raschen Bestattung	187
b) Begräbnisritual und Leichentransport	191
c) Ein neues Verfahren: Die Leichenöffnung zur Entnahme der Eingeweide und der stinkende Leichnam Karls des Kahlen	194
3. Die Einbalsamierung im Hochmittelalter	199
a) Die Überführung von Leichen seit dem Hochmittelalter	200
b) Die Einbalsamierung im 10. Jahrhundert	205
c) Die Einbalsamierung in salischer und staufischer Zeit	206
d) Robert Guiscard, Sven Gabelbart und die Einbalsamierung im Königreich England	213
e) Einbalsamierung im Königreich Frankreich	220
f) Die Wüste und der König von Jerusalem	222
g) Päpste und Heilige	223
h) Roland, Heinrich der Löwe und das Hirschleder: Einbalsamierungspraxis im literarischen Diskurs	227
i) Leichentransport und soziales Prestige: Der Wandel der Einbalsamierung im Laufe des Hochmittelalters	232
4. Küche, Kochen und Leichenpflege	233
a) Die Wahrnehmung des Leichenkochens – ein „mos Teutonicus“?	233
b) Das Kochen von Leichen im 12. und 13. Jahrhundert	237
c) Die Bulle „Detestandae feritatis“ Papst Bonifaz' VIII. von 1299 und das Ende des Leichenkochens	251
d) Der weiße Knochen: Die Heiligkeit des gekochten Körpers	254
e) Der Personenkreis der Leichenpflege und die Leichenwaschung	257
5. Leichensektion und Professionalisierung der Einbalsamierung	266
a) Ar-Razi und die Medizin des Hochmittelalters	269
b) Heinrich von Mondeville, Guy de Chauliac und die Einbalsamierung in der Medizin des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit	270

6. Die Neuerungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Einbalsamierung und der anthropologisch-archäologische Befund	285
a) Die Öffnung der drei Körperhöhlen	285
b) Die Verwendung von Quecksilber	290
c) Wachs und Leinen	292
7. Galen und die kalte, feuchte Leiche: Die Trocknung als Einbalsamierungstechnik	296
a) Lufttrocknung der Leiche	297
b) Hygiene oder Leichenerhaltung: Gips, Kalk und Hopfen	298
8. Der Boom der Einbalsamierung: Vom 18. Jahrhundert bis heute	300
9. Einbalsamierung, Körpererhalt und Reliquienkult	303
Zusammenfassung	307
IV. Der Leichnam als Legitimationsmittel	311
1. Zu Besuch bei einer Leiche – eine Leiche zu Besuch	313
2. Der Herrscherleichenname als Siegeszeichen	320
3. Die Spezialisten des Todes und ihre herrschende Klientel: Grabort und Leichenreihe als Legitimationsmittel	322
4. Glaubenswechsel, Legitimation und die geliebten Knochen der Ahnen	333
Zusammenfassung	336
V. Die Gemeinschaft der Toten und der Leichnam im „ordo“	337
1. Hierarchie der Begräbnisstätten	338
a) Der unreine Leichnam und die Kirche als Grablege	339
b) Alter, Gender und Verwandtschaft: Die Hierarchie der Grablegen auf mittelalterlichen Friedhöfen	351
2. Grabbeigaben zwischen Diesseits und Jenseits	355
a) Kleider machen Tote: Standesinsignien und Identifikation der Leiche	362
b) Dem Leichnam nützliche Objekte	389
Zusammenfassung	402
VI. Der Leichnam und das Recht	405
1. Der Leichnam als interimistischer Amtsinhaber	406
2. Der Leichnam zwischen Rechtssubjekt und Rechtsobjekt	412
a) Der Leichnam vor Gericht	413
b) Schwerthiebe, blutende Leichen und die Anfänge der Forensik im Mittelalter	414
c) Der Friedhof als Gerichtsort	422
3. Grenzziehung, kirchliche Autorität und der Wert des Leichnams	424
a) Die Bestattung des Leichnams als ökonomischer Faktor	425
b) Leichnam und Grenzziehung	427
Zusammenfassung	429
VII. Der lebende Leichnam	431
1. Der schlafende Tote und sein physisches Weiterleben	438
2. Die Zeichen des Lebens: Sprechen, Bluten und das Weiterwachsen von Nägeln und Haaren	441

3. Totenbrauch zur Verhinderung des Wiedergangs	444
a) Beschwerung des Leichnams, Abtrennung und Bruch der Beine	446
b) Enthauptung	449
c) Pfählen, Annageln und Beisetzen an Kreuzungen	451
d) Vampire im Mittelalter? Die Verbrennung von Wiedergängern	454
e) Leichenpfennig und Auszahlung der Toten: Grabbeigaben als One-Way-Ticket ins Jenseits?	459
4. Der von Dämonen belagerte Leichnam	464
5. Der handelnde Leichnam	467
Zusammenfassung	470
 VIII. Leichenvernichtung und Leichenschändung	473
1. Abweichung im Beerdigungsritual als Strafe und Ausschluss	475
a) Die Verweigerung der Bestattung in geweihter Erde	478
b) Von „Traufkindern“ und Wallfahrtsstätten: Die ungetauft Verstorbenen und die Kinder im archäologischen Befund	482
c) Die Selbsttötung und die Leichen der Selbstmörder	492
2. Exkommunizierte Leichen und der interdizierte Tod	495
a) Das Beispiel Kaiser Heinrichs IV.	497
b) Wenige Jahre Ewigkeit – oder: Gab es den dauerhaften Ausschluss Exkommunizierter?	501
c) Die letzten Staufer und die Exkommunikation: Konrad IV., Manfred von Sizilien und Konradin	505
d) Die hochmittelalterliche Debatte um die Bestrafung von Leichen	510
e) Die Exhumierung als Waffe im Kampf gegen die Katharer	512
3. Die zunehmende Sorge um die moralische Integrität der Toten: Kirchenschänder, Beichtverweigerer und in ihrer Schuld Verstorbene	514
a) Im Zweifel gegen den Toten? Die Furcht der Liturgiker vor dem Unbekannten und Fremden	518
b) Der Tod mit der Lanze in der Hand: Die Bestattung von Turnierkämpfern	520
c) Die Beisetzung von Hingerichteten	526
d) Die Kontradiktion im christlichen Krieger: Der Ausschluss von der Bestattung in diskurstheoretischer Perspektive	536
4. Leichenschändung	538
a) Der Fall des Papstes Formosus	539
b) Leichenschändung als Strafe	544
c) Herrscherleichen und Skalpträger: Die Leichenschändung als Zeichen physischer Überlegenheit	553
5. Die Verbrennung und die Vernichtung körperlicher Integrität	554
a) Symbolik des Feuers	555
b) Die Verbrennungsstrafe im Frühmittelalter: Brandstiftung, Sodomie, Giftmischer, Zauberer und auffällige Frauen	566

c) Die Verbrennung von Ketzern und Hexen im Hoch- und Spätmittelalter	571
d) Leichenvernichtung in der Neuzeit	589
6. Der demütige Leichnam	592
a) Bestattung in einfachem Gewand	594
b) Der auf Asche gebettete Leichnam	596
c) Paradies und blanke Erde: Der Begräbnisort als Zeichen christlicher Demut	598
d) Als Büßer zum Jüngsten Gericht: Pippin der Jüngere und die Bauchlage als Proskynese	603
e) Die Demut der mittelalterlichen Leiche	605
Zusammenfassung	606
IX. Der Leichnam als Arznei und Wundermittel	609
1. Der Leichnam als manifestiertes Königsheil?	610
2. Der Leichnam als Wunder- und Zaubermittel	611
a) Vorwürfe an Ketzer, Hexen und Juden: Ritualmord und die Spiegelung der Eucharistie	613
b) Der Leichnam von Hingerichteten als Medizin	615
3. „Mumia vera“ – Mumien als Medizinaldroge	616
4. Vom Bauopfer und der Leiche als Waffe	627
Zusammenfassung	630
X. Herz, Kopf und Hand – Die Leichenteile in anthropologischer und anatomischer Perspektive	631
1. Die Etablierung der Mehrfachbestattung im Hoch- und Spätmittelalter	633
2. Herz	636
3. Kopf	640
4. Hand	648
Zusammenfassung	651
Schlusswort	653
Bibliographie	657
Abkürzungsverzeichnis	657
Quellen	659
Literaturverzeichnis	680
Register	729
Bibelstellenverzeichnis	729
Personenregister	730
Ortsregister	746
Sachregister	756

Vorwort

„'Tis all one to lye in St Innocents Church-yard, as in the Sands of Aegypt: Ready to be anything, in the extasie of being ever, and as content with six foot as the Moles of Adrianus.“

BROWNE, *Hydriotaphia* 84

Der Fund bronzezeitlicher Funeralurnen im England des 17. Jahrhunderts führte den englischen Gelehrten Sir Thomas Browne zur Verfassung einer Schrift, in der er die Grabbräuche der Vergangenheit besprach und mit aufgeklärtem Blick den Traum von der Unsterblichkeit von Leichnam und Nachruhm als Illusion enthüllte. Keine der Kulturen vor ihm – nicht einmal die Römer und die Ägypter – hätten sich dem Verfall aller Dinge entziehen können; nur im eigenen Leben könne man bei sich selbst sein, der Ruheort des toten Körpers aber spiele keine Rolle. Ob im Sand Ägyptens oder auf einem gewöhnlichen Friedhof sechs Fuß unter der Erde, ob auf dem berühmten Pariser Friedhof von St. Innocents, der noch im 20. Jahrhundert Historiker des Todes wie Philippe Ariès inspirierte, oder unter der Engelsburg: Der wahre Gelehrte müsse mit all dem gleichviel zufrieden sein.

Die kurze Auflistung Brownes lenkt den Blick auf zeitlich und geographisch sehr verschiedene Kulturen und ihren Umgang mit den Toten und damit auf die Frage, wie unterschiedlich Menschen Leben und Tod der Leiche konstruierten, ihr Fähigkeiten und Charakteristiken zuschrieben, die auf religiöse Praktiken, Recht, Siedlungsgestaltung, Kunst und viele andere Bereiche des Alltags gestaltend zurückwirkten. Der historische Vergleich eröffnet – heute wie vor knapp vierhundert Jahren im Falle von Sir Thomas Browne – einen durchaus überraschenden, frischen Blick auf den Umgang mit dem Tod in unserer eigenen Gesellschaft. Ich hoffe, der Leser wird diese Perspektive ebenso anregend und bereichernd finden wie ich dies bei der Abfassung dieser Studie empfand.

Es gehört zu den angenehmsten akademischen Bräuchen, am Beginn eines solchen Werkes den zahlreichen Kolleginnen und Kollegen zu danken, die das Entstehen dieser Studie ermöglichten oder unterstützten. Der erste und prominenteste Dank gilt dabei Knut Görich, der mir an der Ludwig-Maximilians-Universität die Möglichkeit bot, das hier vorgelegte Werk zu erarbeiten und mich mit solch vielfältiger Unterstützung dabei beflügelte, dass es ohne seine konstante Inspiration und den steten Ansporn nicht zu diesem Buch gekommen wäre. Ganz besonders gefördert wurde ich auch durch die kritischen Reflexionen von Claudia Märkl und Harald Stadler, die mich an der LMU und der Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck stets unterstützten – und das längst nicht nur, wenn es um diese Leichenstudie ging. Unter den zahlreichen Kollegen, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen, von denen viele Hinweise auf Quellen stammten und mit denen ich meine Thesen immer wieder kritisch reflektieren durfte, möchte ich insbesondere Achim Hack nennen, der mir in seiner Zeit in München immer wie-

der Mut auf dem langen Weg zur fertigen Studie gemacht hat. Jochen Johrendt und Jan Keupp haben mir mit ihrem freundschaftlichen Ratschlag mehr als einmal weit mehr als nur ihre fachliche Unterstützung zukommen lassen, wofür ich an dieser Stelle ganz herzlich danken möchte. Für seine stete aufmunternde und doch nicht nachsichtige Kritik bin ich Arndt Brendecke zu ganz besonderem Dank verpflichtet. Mit Jörg Schwarz, Hubertus Seibert, Jürgen Dendorfer, Roman Deutinger, Georg Strack, Ralph Lützel-schwab, Martina Giese, Eva Haverkamp, Dieter Weiß, Susanne Friedrich, Daniel Mollenhauer, Duane Henderson, Sabine Buttinger, Markus Michalski, Johannes Abdullahi und Markus Krumm, der auch Teile der Arbeit Korrektur las, bot sich mir ein großartiges Umfeld in München, auf das ich stets zählen konnte, wenn sich Schwierigkeiten bei der Arbeit stellten. Für meine hilfs- und grundwissenschaftlichen Fragen hatte ich mit Irmgard Fees, Walter Koch, Christian Friedl und Franz-Albrecht Bornschlegel wunderbare Ansprechpartner. Außerhalb Münchens lieferten Rob Meens, Peter Dinkelbacher und Albrecht Classen zahlreiche Hinweise und teilten mit mir grundsätzliche Kritik, wofür ich ihnen sehr dankbar bin. Stephanie Zintl machte mir liebenswürdigerweise ihre Dissertation zu den merowingischen Graböffnungen zugänglich und schärfte damit meinen kritischen Blick auf die archäologischen Befunde. Unter meinen epigraphischen Kollegen waren es insbesondere Andreas Zajic und Sebastian Scholz, in Zürich zudem Gerald Schwedler und in Frankfurt Matthias Kloft und Johannes Fried, die mit mir über die entstehende Arbeit diskutierten. In Münster habe ich ganz besonders Gerd Althoff und Arnold Angenendt sowie Claudia Garnier, Johannes Schnocks und Bastian Walter für ihre vielfachen Anregungen zu danken.

Die vorliegende Studie wäre nicht ohne mehrere Auslandsaufenthalte umsetzbar gewesen. Vor allem der großzügigen Förderung der Alexander von Humboldt-Stiftung, die mir den Forschungsaufenthalt als Feodor-Lynen-Stipendiat an der Duke University in Durham/North Carolina und somit weit mehr als tiefe Einblicke in die historische Forschung in den USA und die aktuelle Medizingeschichte ermöglichte, bin ich zu großem Dank verpflichtet. Ohne Tom Robisheaux, der mir gemeinsam mit seiner Frau Angélique Droessaert diese Möglichkeit durch seine äußerst warmherzige Aufnahme in den Vereinigten Staaten ermöglichte, wäre diese wundervolle, bereichernde Erfahrung nicht möglich gewesen. Meinen Aufenthalt in den USA haben die vielen, intensiven Gespräche mit Valeria Finucci, die mich gemeinsam mit Tom Robisheaux an das Center for Medieval and Renaissance Studies der Duke einlud, Seymour Mauskopf, Michael McVaugh, Ann Marie Rasmussen, Jehangir Malegam, John Martin, Ronald Witt, Dirk Bonker, Anna Krylova, Joseph Shatzmiller, Malachi Hacohen, Engseng Ho, Michael Cornett, Caroline Bruzelius, Shauna Divine und, last but not least, John Matthew zu einer großartigen Zeit des Austauschs werden lassen.

Die Fritz-Thyssen-Stiftung ermöglichte mit einem Reisestipendium Forschungsaufenthalte in Paris und London. In Paris habe ich für die vielfache Unterstützung bei der „École des hautes études en sciences sociales“ und beim DHI Paris Ralf Grosse, Jean-Claude Schmitt, Laurent Morelle, Brigitte Boissavet-Camus und Dominic Olariu, in Saint-Denis insbesondere Michel Wyss, in London vor allem David d'Avray sehr herzlich zu danken; im Anfangsstadium meiner Arbeit regte Michael Clanchy auf dem IMC in Leeds meine Überlegungen weiter an. An der LFU in Innsbruck habe ich neben Harald Stadler auch insbesondere Josef Riedmann und Max Siller sowie in Tirol Alexander Zanesco, Walter Hauser und Barbara Knoflach-Zingerle für die vielfache Unterstützung zu danken. Dem gesamten Team des Instituts für Realienkunde der Universität Salzburg in Krems bin ich für vielfache Inspiration zu Dank verpflichtet, ganz besonders jedoch für die stets freundschaftliche Hilfestellung in allen meinen Fragen Thomas Kührtreiber. Am Deutschen Apotheken-Museum in Heidelberg erfuhr ich vielfache Un-

terstützung zur „Mumia“ und bedanke mich insbesondere bei Elisabeth Huwer und Claudia Sachße dafür; Andreas Winkler machte mir seine Schätze in der Innsbrucker Stadtapotheke zugänglich, und neben den dort vorhandenen Mumienteilen konnte ich hier durch seine sehr herzliche Unterstützung mein Wissen über einige Einbalsamierungssubstanzen erweitern, die ich bislang noch nicht zu Gesicht bekommen hatte. In München ermöglichte mir Brigitte Haas-Gebhardt in der Archäologischen Staatssammlung einen Blick auf die Moorleiche von Peiting und regte mit dem Gespräch ebenso wie George McGlynn von der Anthropologischen Staatssammlung viele weitere Gedanken zum Thema an. Anatomische Zusammenhänge hellte aus medizinischer Perspektive Ali El-Armouche auf, dem ich ebenso wie Immo Warntjes aus Greifswald für einen regen Gedankenaustausch danke. Ein ganz besonderer Dank gebührt zudem meinem Korrekturleser, Christian Kayed, der sich durch das noch nicht an allen Stellen ausge-reifte erste Manuskript quälte und mit vielfachen Hilfen Stil und Verständlichkeit der Arbeit erheblich zu glätten half.

Die Drucklegung wurde finanziell ermöglicht durch die DFG. Für zahlreiche Anregungen und die Aufnahme des Buches in die „Mittelalter-Forschungen“ danke ich ganz besonders den beiden Herausgebern dieser Reihe, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter. Für die Unterstützung im Rahmen der Drucklegung danke ich insbesondere Jürgen Weis vom Jan Thorbecke Verlag, für den professionellen Satz Gunther Gebhard und Steffen Schröter von text plus form in Dresden.

Wie so oft in wissenschaftlichen Arbeiten lässt sich der Anteil meiner wunderbaren Frau Claudia Schmitz-Esser an der vorliegenden Studie nicht bemessen; zahllose Diskussionen, tägliche Unterstützung in allen Höhen und Tiefen der Arbeit, die Bereitschaft zum Teilen der vielen Auslandsaufenthalte und eine Begeisterung für das Thema, die mich stets – wenn auch oftmals vergebens – anspornte, eine Kopflänge Vorsprung zu halten, haben dieses Werk durch die entscheidenden Phasen mit viel Liebe „viribus unitis“ durchgetragen. Gewidmet sei dieses Buch meinen Eltern, die mich immer in meinem Weg unterstützt haben und mir durch ihre großzügige Förderung stets aufzeigten, dass Gedanken in den Himmel aufsteigen können, um den scheinbar so begrenzten Horizont unendlich zu erweitern.

Beim Blick auf diese auch für mich überraschend lange Liste an Danksagungen lässt sich mit Marc Bloch schließen, dass es „wohl nur wenige Werke [gibt], die es in demselben Maß wie das vorliegende Buch verdienen, ein Ergebnis freundschaftlicher Zusammenarbeit genannt zu werden“¹. Nicht zuletzt gab mir das Werk dieses großen Historikers den Mut, eine solch geographisch und zeitlich umfassende kultur- und mentalitätsgeschichtliche Studie überhaupt zu wagen. Dass sie an vielen Stellen der Verbesserung, der Korrektur und der Präzisierung bedarf, ist dabei niemandem bewusster als ihrem Autor.

¹ BLOCH, Könige 45 (aus der Vorrede).

Einleitung

„Also fragen wir beständig
bis man uns mit einer Hand voll
Erde endlich stopft die Mäuler –
aber ist das eine Antwort?“

HEINE, Lyrik (Zum Lazarus) 479–480

Pointiert verwies Heinrich Heine auf die Endlichkeit allen menschlichen Wissens in Anbetracht des Todes. Die vorliegende Studie folgt der umgekehrten Frage nach dem menschlichen Wissen über die Endlichkeit. Was wird aus uns Menschen, wenn uns die Mäuler mit Erde gestopft worden sind?

In einer vergleichend anthropologischen Perspektive erscheint der Umgang mit den Toten ambivalent: Einerseits müssen sie entfernt werden, um den Lebenden das Weiterleben in einer wiederhergestellten Normalität nach dem Verlust zu ermöglichen; andererseits versuchen die Überlebenden, die Toten am Leben zu halten, um die sozialen Bindungen auch über den Tod hinaus zu erhalten, da vom Toten ausgehend dessen sozialer Status, materielles Erbe oder die Kenntnis der eigenen Herkunft kulturell generiert werden kann¹. Der Leichnam steht genau an dieser Schnittstelle, und entsprechend ist der Umgang mit ihm ebenso ambig: Er wird zum Zeichen des Todes, wenn er verwest, symbolisiert aber zugleich das Weiterleben; man fürchtet ihn, vernichtet oder verbirgt ihn doch zumindest im Grab und will ihn gleichzeitig erhalten, so dass er weiter einer Funktion für die Lebenden nachkommen kann.

Diese liminale Position des Leichnams zwischen Verdrängung und Erinnerung der Gesellschaft kann er deshalb ausfüllen, weil er selbst ein kulturelles Konstrukt ist. Wie der lebende ist auch der tote Körper Produkt eines komplexen Diskurses und der dadurch generierten Erwartungshaltungen der Akteure. Der Leichnam existiert nicht an sich; vielleicht noch stärker als bereits der lebende Körper ist er Projektionsfläche von Vorstellungen, und die Nachlebenden erkennen in ihm ein lebendes Wesen oder tote Materie, ein Schaden oder Heil bringendes Überbleibsel des Verstorbenen. An zahlreichen Stellen dieser Studie wird dabei sichtbar, dass der Tod im Mittelalter weit fließender und der Leichnam viel lebendiger wahrgenommen wurde, als man dies zunächst vermuten könnte²; er war Teil des „erweiterten Lebenszyklus“³ und trat selbst als

¹ Vgl. etwa GEARY, Living 78.

² So heißt es bereits in einem forensisch-archäologischen Überblick aus dem Jahr 1981: „Eines der schwierigsten und vielschichtigsten Probleme der wissenschaftlichen Gräberkunde ist die uns grundsätzlich fremde Auffassung vom realen ‚Weiterleben‘ des Menschen nach seinem Tode.“ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 66.

³ Zu diesem derzeit in der englischsprachigen Archäologie beliebten Begriff vom „extended life course“ vgl. ausführlicher GILCHRIST, Medieval Life, und hier insbesondere ebda 218–227, wo Überlegungen zur fließenden Grenze zwischen belebtem Mensch und unbelebter Sache nicht

Handelnder auf. Das Schicksal eines Menschen dachte man in dieser Epoche auch nach seinem Tod noch als aushandelbar; es kann sich ebenso (etwa durch den dämonischen Angriff auf den ungeschützten Leichnam) zum Schlechten wie (etwa durch die erfolgreiche Verteidigung durch die Fürsprache der Heiligen und Nachlebenden) zum Guten verändern. Das belegt eine weitreichende gesellschaftliche Übernahme theologischer Konzepte des Christentums, die eine „psychosomatische Einheit“ zwischen Leib und Seele annehmen, die auch mit dem Tod nicht endet⁴.

Der Leichnam ist – um einer Formulierung Jean-Claude Schmitts für die Geister zu folgen⁵ – nicht vorhanden außer in der Vorstellung der Lebenden; anders als bei den Geistern betrifft das aber nur sein Handeln, nicht seine materielle Existenz, die freilich erst dort gesellschaftlich relevant und damit historisch fassbar wird, wo man sie deutet. Diese Auffassung schließt an die Ergebnisse vor allem der Genderforschung (mit ihren verwandten Bereichen etwa der Queer oder Men's Studies) sowie der „Body History“ an⁶. Auch hier erscheint der menschliche Körper trotz seiner physischen Existenz als weitgehend kulturell konstruiert⁷, wenn sich selbst vermeintliche Entitäten wie das biologische Geschlecht (sex) als nur scheinbar objektive Kategorien entpuppen; auch sie sind letztlich eine kulturelle, durch eine selbst vom Zeitdiskurs abhängige Wissenschaft „objektiv“ abgesicherte Größe⁸. Besonders deutlich formulierte dies etwa Thomas Lacquer, der so die Thesen von Judith Butler zuspitzte, die zuvor das (konstruierte) kulturelle Geschlecht (gender) als unabhängig vom biologischen Geschlecht (sex) definiert

zuletzt am Leichnam und an Leichenteilen (wie etwa dem Haar) angestellt werden. Zur Definition des Leichnams vgl. die die Antike betreffenden Überlegungen von PIGEAUD, *Question*, der den Leichnam als Zustand zwischen Tod und Skelettierung verortet: „Il y faut la conception d'un état transitoire entre le vivant et le squelette.“ Ebda 66. Der Bearbeiter des Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens definierte Leichnam hingegen im Gegensatz zu „Toter“ als Verstorbener bis zu seiner Bestattung; GEIGER, *Leiche* 1025. Der Begriff Leichnam wird in dieser Studie offener, als Synonym des toten Körpers gebraucht, da diese Abstufung von Leichnam und Skelett oder Leichnam und Bestatteter den mittelalterlichen Quellen weitgehend fehlt; so können dort beispielsweise „ossa“ und „corpus“ synonym für einander stehen.

⁴ Diese Vorstellung arbeitete BYNUM, *Resurrection* 11, aus den theologischen Schriften heraus; in diesem Punkt ergänzte sie zudem für das von Bynum nicht erforschte 11. Jahrhundert FRASSETTO, *Resurrection*, der Ademar von Chabannes genauer auf diese Fragestellung hin untersuchte.

⁵ „Les morts n'ont pas d'autre existence que celle que les vivants imaginent pour eux.“ SCHMITT, *Revenants* 13. Oder in den Worten von PIGEAUD, *Question* 67: „On voit bien que le cadavre est un lieu commun de l'imagination culturelle.“

⁶ Zur Körpergeschichte für das Mittelalter vgl. beispielsweise BYNUM, *Feast*; BROWN, *Body and Society*; FEHRER, *Fragments*; LE GOFF/TRUONG, *Geschichte des Körpers*, sowie zur Genderforschung allgemein die Einführung von SCHÖSSLER, *Gender Studies*.

⁷ „Defined narrowly, the body is the material organism, parts, and physical properties that comprise the human physical form. But a definition of the body should also include how cultural, social, political, and historical influences control, restrict, and define the physical body. The body is socially constructed through a variety of media such as language and images, making it a product of discourse.“ PINCİKOWSKI, *Body* 1450.

⁸ „We are all born with bodies, but although they are thus native to us, and we innate to them, they are not thereby ‚natural‘, distanced as they are from ‚nature‘ by a multiplicity of psychic, sexual, social and political codes. This systematic coding of bodies means that they are as much the product, as the site, of experience. They can, of course, be spoken of as ‚natural‘ entities (biological, anatomical, or material), but only because the discourses of biology, anatomy and materialism exist within our culture, offering intellectual conceptualisations (or ‚frames‘) in the same way as do the manifestly less naturalistic discourses of fashion or asceticism (to take just two examples).“ KAY/RUBIN, *Introduction* 1.

hatte⁹. Die Konsequenzen für die Erforschung des Leichnams sind in dieser Perspektive weitreichend. Der Diskurs um Tod und Leben (wann tritt der Tod ein, wie sind die Möglichkeiten einer Rückkehr des Toten zum Leben?) sowie um das Jenseits (welche Auswirkungen hat das Leben im Jenseits auf den Leichnam?) kreiert Wahrnehmungen auf und sogar Handlungsspielräume für den Leichnam in der menschlichen Gesellschaft. Die Antworten auf diese Fragen konstruieren somit ein Bild des toten Körpers, das direkte Folgen für den Umgang mit der Leiche hat: Diese kann von der Erhaltung durch Einbalsamierung über die Zerstückelung zur Verehrung, von der Pulverisierung zur medizinischen Einnahme bis zur Verbrennung und physischen Auslöschung reichen.

Was davon aber sind anthropologische Konstanten, was also nicht nur kulturelle Gegebenheiten in der Gesellschaft des abendländischen, europäischen Mittelalters, sondern universal gültige Grundstrukturen im menschlichen Umgang mit der Leiche?

Das Wort von den „anthropologischen Konstanten“ scheint nur allzu oft die Ankündigung des Banalen. Die ältere Forschung hat immer wieder danach gesucht und etwa in der Angst vor dem Toten eine solche Konstante postuliert. Doch tot zu sein ist ein Umstand, der nur im Kontext einen Sinn ergibt; den Tod von seinem diskursiven Umfeld zu trennen ist hoffnungslos zum Scheitern verurteilt¹⁰. Der Leichnam lässt sich schon deshalb nicht kontextlos betrachten, da er selbst letztlich zwingend einen Teil des humanen Sozialgefüges darstellt; die Notwendigkeit des Umgangs mit ihm ist tatsächlich eine Konstante menschlichen Daseins.

1. Der konstruierte Leichnam: Methodik, Aufbau und Zielsetzung

In der Tradition der kulturhistorischen „Body History“ fragt diese Studie nach den Prinzipien, mittels derer man den Körper der Verstorbenen gesellschaftlich konstruierte: Was kann ein Leichnam, was traut man ihm im Mittelalter zu, welche Fähigkeiten entwickelt er? Und welche Behandlung erfährt er? Dabei fällt in dieser Kulturgeschichte des Leichnams der Blick auf die konkrete Physis des toten Körpers¹¹. Im Sinne Fernand Braudels zeichnen die folgenden Seiten die „longue durée“ der Vorstellungen

⁹ BUTLER, Unbehagen und LACQUER, Making Sex, der neuerdings auch von naturwissenschaftlicher Seite gestützt wird bei VOSS, Making Sex Revisited. Kritisch gegenüber den Ausführungen hingegen prominent etwa CADDEN, Meanings, bes. 2–3 und PARK, Secrets, bes. 186–187.

¹⁰ Analog bemerkte bereits Lacquer zum Geschlecht des Menschen: „Sex, like being human, is contextual. Attempts to isolate it from its discursive, socially determined milieu are as doomed to failure as the philosopher’s search for a truly wild child or the modern anthropologist’s efforts to filter out the cultural so as to leave a residue of essential humanity.“ LACQUER, Making Sex 16.

¹¹ Entsprechend handelt es sich hierbei um keine „Intellectual History“ und diese Studie geht über die Bereiche sowohl theologischer als auch medizinhistorischer Debatten hinaus, wie sie etwa im regen Austausch über die mittelalterliche Vorstellung von den Eschata und der Auferstehung umfassend geführt worden sind; vgl. hierzu insbesondere LE GOFF, Geburt; DINZELBACHER, Himmel und BYNUM, Resurrection, sowie zur Diskussion um diese Positionen Kap. I.1. Auch die Erscheinung der Toten als Geister, die in der Mediävistik schon länger Aufmerksamkeit erlangt hat, wird hier weitgehend ausgeklammert; vgl. etwa SCHMITT, Revenants; LECOUEUX, Fantômes und JOYNES, Ghost Stories.

vom Leichnam und somit langsame Veränderungen und allmähliche Übergänge nach. Da in diesem konservativen Bereich gesellschaftlicher Vorstellungen nur selten radikale Wechsel erfolgten, bietet sich mit dem christlichen Abendland im Mittelalter ein relativ breites geographisches und zeitliches Untersuchungsfeld an¹². Dabei liegen die Schwerpunkte der Arbeit zeitlich in vielen Bereichen schlechter erforschten Früh- und Hochmittelalter (vor allem von den Karolingern bis zu den Staufern), und räumlich Zentral- und Westeuropa (vor allem im Reichsgebiet und den Königreichen Frankreich und England mit Ausblicken auf Sizilien und Spanien im Süden bzw. Skandinavien im Norden). Damit eröffnet sich eine erste Schneise für weitere Forschungen in das interdisziplinäre Feld der Leichenbehandlung im Mittelalter; aufgrund der wenig systematischen Vorarbeiten müssen dazu mitunter Beispiele (etwa zur Einbalsamierung) ausführlicher vorgestellt werden, um die getroffenen Aussagen plausibel zu untermauern. Um die Ergebnisse besser greifbar zu machen, findet sich am Ende jedes der zehn Hauptkapitel eine Zusammenfassung; einen konzisen Wegweiser durch die Ergebnisse der Arbeit bietet zudem das Schlusswort.

Drei Quellengruppen werden zur Kontextualisierung der Leichenbehandlung herangezogen: Erstens handelt es sich um normative Quellen wie theologische Abhandlungen, das kanonische und weltliche Recht sowie liturgische Bestimmungen zum Tod; sie werden kontrastiert mit Quellen, die demgegenüber die Praxis beleuchten, was vor allem in Form der archäologischen Befunde, aber auch beispielsweise mittels medizinischer Traktate erfolgt. Als dritte Quellengruppe eröffnen historiographische Berichte Einblicke in Norm und Praxis der mittelalterlichen Leichenbehandlung. Berichten Chronisten, wenn sie beispielsweise den Tod eines Herrschers ausführlicher notieren, tatsächlich erlebte oder berichtete Ereignisse und tendieren hagiographische Berichte stets zur Norm? Und wie stark wurden theologische Konzepte im Alltag wirkmächtig? „Man soll also nicht glauben, dass die Toten in die Dinge der Lebenden eingreifen könnten“, warnt Augustinus bei seinen Ausführungen über die durch die Märtyrer gewirkten Wunder¹³ – und widerspricht damit den theoretischen Vorüberlegungen grundsätzlich, nach denen der Leichnam lebendig konstruiert werden könnte. Doch bereits der Kontext seiner ablehnenden Haltung als Reaktion auf die von den Christen seiner Zeit offensichtlich angenommene Wunderwirksamkeit zumindest bestimmter Leichen verweist auf die große Kluft zwischen dem normativ-theologischen Denken des Kirchenvaters und der Praxis seiner Zeitgenossen. Diese Studie möchte eine erste Handreichung zum Verständnis der Berichte über Leichen sein, anhand derer man besser einschätzen kann, inwiefern sich Norm oder Praxis in den mittelalterlichen Diskursen über den toten Körper abbildeten.

a) Bestattung zwischen Norm und Praxis

Norm und Praxis prallen bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit aufeinander: Hier werden die theologischen Jenseitsvorstellungen der archäologischen Befundsituation gegenübergestellt. Die Erschließung der Norm durch die Archäologie bringt jedoch

¹² Zum Begriff der „longue durée“ vgl. BRAUDEL, *Longue durée*. Schon Ernst Schubert bemerkte: „Das Mängelwesen Mensch ist offenbar so flexibel, daß es den um klare zeitliche Abfolgen bemühten Historiker zu Verzweiflung treiben kann.“ SCHUBERT, Essen 76. Das gilt nicht weniger für eine Kulturgeschichte des Leichnams wie jene des Essens.

¹³ „non igitur ideo putandum est uiuorum rebus quoslibet interesse posse defunctos“; AUGUSTINUS, *De cura* 653 [19].

eigene methodische Probleme mit sich. So können Bestattungen nur das Relikt der Sterbeliturgie, ihr (bestenfalls) eingefrorenes letztes Stadium zu erschließen helfen, nicht aber vorhergehende Riten abbilden, die keine Spuren hinterlassen¹⁴. Verluste durch Graböffnung, Erosion oder Bodenabtrag verändern den Ausschnitt greifbarer Bestattungen¹⁵, und im anthropologischen Befund lassen sich die Überlieferungsprobleme deutlich ablesen, wenn hier – wohl nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Erhaltungswahrscheinlichkeit der Knochen nach Alter und Geschlecht – üblicherweise männliche Skelette in größerer Anzahl und Kinder deutlich unterrepräsentiert auftauchen¹⁶. Zu den Interpretationsschwierigkeiten anthropologischer Befunde gerade am „trockenen“ Skelett gehört zudem insbesondere das Problem, dass nur Verletzungen und Krankheiten nachgewiesen werden können, die auch den Knochen beeinträchtigt haben¹⁷; diese Einschränkungen sind weitreichend, wie etwa das Beispiel jüngerer Untersuchungen zeigt, die nahelegen, dass Hinrichtungen wie das Erhängen wahrscheinlich keinerlei Spuren am Skelett hinterlassen¹⁸. Todesarten wie das Ertrinken, der Berg- oder Lawinentod können im archäologischen Befund nicht sichtbar sein. Zu diesen Problemen tritt die relativ rezente, dafür umso nachhaltigere Entwicklung der Paläopathologie und Osteoarchäologie. Noch vor wenigen Jahrzehnten konnte man Stimmen aus dem eigenen Fach klagen hören, dass Archäologen praktisch kein Interesse an den von ihnen gefundenen Skeletten des Mittelalters hatten¹⁹. Bedenkt man die Bedeutung der

¹⁴ „Es ist eine Binsenweisheit, dass Archäologen nur diejenigen Elemente eines Begräbnisses studieren können, die sich unter der Erdoberfläche erhalten haben oder die sehr dauerhafte Monumente, z. B. Pyramiden oder Mausoleen, verlangen. Verborgene bleiben uns daher die Zeremonien vor und nach der Vergrabung des Leichnams, etwaige Prozessionen, Totengesänge, rituelle Zweikämpfe, Totengelage.“ DAIM, *Awaren* 43. Zu diesen Schwierigkeiten kommen Veränderungen der Position von Leiche und Grabbeigaben im Grab nach dessen Schließung, etwa durch den Prozess der Verwesung oder das postmortale Spasma; KNÜSEL/JANAWAY/KING, *Death*.
¹⁵ Vgl. dazu etwa die Ausführungen zu den frühmittelalterlichen Grabbefunden in Westfalen von GRÜNEWALD, *Westfalen* 9–11.

¹⁶ Weiterführend zu den Einflüssen auf die Erhaltung von Skeletten und die Schwierigkeiten bei der Interpretation des Befunds PINHASI/BOURBOU, *Assemblages*. Dementsprechend sollte man bei der Auswertung von Kinderknochen im Bestand von Friedhöfen skeptisch sein; solche Untersuchungen zur Kindersterblichkeit liegen etwa für den Friedhof der Kirche St. Ulrich auf dem Kohlmarkt in Braunschweig vor, wo von den erfassten rund 700 Individuen rund 45 % Kinder waren: Demnach lag die Sterblichkeitsrate nicht bei Säuglingen, sondern gerade zwischen 1 und 3 Jahren am höchsten, was auf ein hohes Sterberisiko beim Abstillen hinweise; vgl. SCHOLKMAN, *Archäologie* 117. Doch gerade Säuglingsskelette zersetzen sich am schnellsten und (zumindest theoretisch) wurden nur getaufte Kinder am Friedhof beigesetzt, was die geringere Anzahl an Säuglingen ebenso herbeigeführt haben könnte. Zum „Kleinkinderdefizit“ und den unterschiedlichen Lösungsansätzen vgl. zusammenfassend etwa jüngst MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 422; BRATHER, *Tod* 105–106; BOËS/GEORGES, *Enfants*; GILCHRIST, *Medieval Life* 48, sowie bereits SELLEVOLD, *Children's Skeletons*, der die Problematik anhand des skandinavischen Befunds exemplifiziert. Für die Absenz von Kindergräbern in merowingischen Nekropolen vgl. zudem etwa MORAZZANI, *Etude anthropologique* 9–10 und NICE, *Nécropole* 7.

¹⁷ PINHASI/TURNER, *Epidemiological Approaches*; DONOGHUE, *Infectious Disease* und MITCHELL, *Study*.

¹⁸ BENNIKE, *Trauma* 309–310 und WALDRON, *Trauma*. Vgl. ausführlicher Kap. VIII.3.c).

¹⁹ So konnte etwa Möller-Christensen 1972 auf einem medizinhistorischen Kongress in London rhetorisch fragen: „With reference to the apparently failing interest of the archaeologists in the excavation of skeletons, one man – with a certain right – asks if it is relevant that archaeologists take endless pains during the excavation of our ancestors' material produce and remains, whereas they simultaneously treat the skeletons of these ancestors as rather 'irrelevant' foreign bodies?“ MÖLLER-CHRISTENSEN, *Osteo-Archaeology*. Entsprechend konnte Pia Bennike, eine führende dänische Anthropologin, 2008 bemerken: „It is only a few decades since syste-

Trauma-Forschung für die Aussagefähigkeit osteoarchäologischer Befunde aus mittelalterlichen Schlachtgräbern, kann man sich den enormen Fortschritt in diesem Bereich vorstellen, und dabei steht die Zusammenarbeit mit der forensischen Archäologie mit ihren experimentellen Möglichkeiten erst an ihrem Anfang²⁰. Ältere Befunde werden so in Frage gestellt; umgekehrt ergibt sich damit für eine historische Einschätzung die Chance, von der erheblichen Erweiterung unseres Horizontes und den Aussagemöglichkeiten von osteoarchäologischen Quellen Gebrauch zu machen. Ein interdisziplinärer Versuch hierzu soll in dieser Studie erfolgen, wobei verständlich ist, dass dies nur ein Beitrag zu einer größeren Diskussion zwischen den Disziplinen sein kann; dass eine solche Diskussion seltener stattfindet, als dies wünschenswert wäre, macht Mut, an dieser Stelle die Kritik von Historikern und Anthropologen gleichermaßen zu riskieren.

Eine weitere methodische Schwierigkeit stellt das Spannungsverhältnis zwischen Mikro- und Makrogeschichte dar, das bei einer Gegenüberstellung normativer Schriftquellen und archäologischer Befunde unweigerlich entsteht: Wie lässt sich aus dem Einzelfall der Umgang einer Gesellschaft mit dem Leichnam erschließen? Das gilt nicht nur für archäologische Befunde, sondern beispielsweise auch für die Heranziehung von Rechtstexten oder bei der Bewertung volkscundlicher Aussagen: Praktiken und Normen mögen historisch belegbar sein, doch über ihre Quantifizierung ist damit noch wenig gesagt. Ernst Schubert hat auf dieses Problem in Bezug auf die Rechtsquellen bei Todesstrafen dezidiert hingewiesen: Natürlich wurde im Mittelalter auch gerädert, ertränkt, lebendig begraben und gevierteilt, aber im Vergleich zur Strafe des Hängens oder Köpfens stellen sich diese Fälle geradezu als Ausnahmen dar, die nur allzu gerne zur Illustrierung vermeintlicher mittelalterlicher Grausamkeit herhalten müssen; andere Aspekte, etwa der oftmals gnadenvolle Umgang mit dem Delinquenten und Sitten wie das Abbitten des armen Sünders vom Galgen, werden in dieser Perspektive zumeist unterbewertet oder aus der Betrachtung ausgeschlossen²¹. Ähnliches gilt für zahlreiche Quellengattungen, insbesondere auch für den archäologischen Befund²². Zudem bleiben soziale Unterschiede im Umgang mit dem Leichnam deutlich erkennbar, und ebenso wie in unserer eigenen Zeit gingen auch mittelalterliche Zeitgenossen sehr inkongruent und – innerhalb eines gewissen kulturellen Rahmens – individualistisch vor, wenn es um die Bestattung ging. Wie bereits Carlo Ginzburg anmerkte, wird man solche Differenzen aber nicht durch eine simple Polarisierung lösen: vielmehr liegt in der Untersuchung der gegenseitigen Beeinflussung dieser scheinbar so unterschiedlichen Sphären eine Zugangsmöglichkeit zur historischen Erkenntnis²³. Und auch Ginzburgs mit Verweis auf die von Lucien Febvre ausgesprochene Warnung, man dürfe folglich nicht von „dem“ Menschen einer Epoche reden, da dies die Mentalitätsunterschiede zwischen den sozialen Schichten einer Gesellschaft verflache²⁴, gilt für die Geschichte des Leichnams mit besonderer Dringlichkeit.

Diese Spannung zwischen Mikro- und Makrogeschichte lässt sich oft nur unbefriedigend lösen, insbesondere dort, wo umfassende Vorarbeiten fehlen. Was zwei

matic studies of trauma were virtually absent in the palaeopathological literature“; BENNIKE, Trauma 324.

²⁰ Vgl. ebenfalls BENNIKE, Trauma 324–325 und SCHNEIDER, Anthropologie.

²¹ SCHUBERT, Räuber 31–169, darin zu den Todesstrafen insbesondere 88–100.

²² „Dabei stellt sich für die Aussagen der Archäologie immer das Problem der statistischen Repräsentativität, weil sowohl die Überlieferung wie auch die wissenschaftliche Erschließung naturgemäß nur ausschnitthaft und fragmentarisch sein können.“ FEHRING, Archäologie 195.

²³ GINZBURG, Käse 9–12.

²⁴ GINZBURG, Käse 19–21.

französische Anthropologen zum Zustand der Einbalsamierungsforschung in Frankreich bemerkten – nämlich dass Historiker das Thema zumeist mieden, wenn sie es aber aufgriffen, die konkrete Technik des Einbalsamierens aus den Augen verloren und sich lediglich auf das anekdotenhafte Erzählen verlegten²⁵ – gilt viel umfassender für die gesamte Geschichte des Leichnams: Trotz der unendlichen Fülle von historischen und kunsthistorischen Studien zu Tod und Sterben, Grab, Grabplastik und Bestattung, blieb die Rolle der physischen Existenz des Toten weitgehend unbeachtet; wo sie aber aufgegriffen wurde, bildete sie allzu oft die zierende, makabere Anekdote, ohne dass man einen kulturhistorischen Erklärungsbedarf erkannt hätte. Dies gilt gleichermaßen für die Leichensynode mit der Schändung des Formosus wie für die Einbalsamierung Karls des Kahlen; diesen und zahlreichen ähnlichen Episoden der mittelalterlichen Geschichte ihren Kontext wiederzugeben und sie von ihrem Schicksal als makabre Marginalie zu befreien, ist diese Arbeit verpflichtet.

b) Augustinus und die „gemachte“ Heiligkeit

Um die Konstruktionsprinzipien der mittelalterlichen Leiche zu erklären, bietet die christliche Jenseitslehre einen wesentlichen Angelpunkt der folgenden Argumentation. Aus der augustinischen Vorstellung, dass die Seelen der „valde boni“, der „sehr Guten“, bereits während des Interims vor dem Jüngsten Gericht im Himmel weilten, folgerte man die im zweiten Kapitel besprochene Realpräsenz der wirkmächtig in ihren Reliquien präsenten Heiligen, die deshalb über einen durchaus sehr lebendigen Leichnam verfügten. Anders als in der bisherigen Forschung wird hier gefragt, inwiefern das augustinische Modell direkte Auswirkungen auf die Leichenbehandlung hatte. Versuchte man im Mittelalter, die Toten zu konservieren? Und wenn eine Einbalsamierung erfolgte, stellte sie damit nicht prospektiv einen Zustand her, der als Zeichen der Heiligkeit galt – das unverweste „corpus incorruptum“? Das würde zugleich bedeuten, dass man solche Maßnahmen ergriff, bevor die Heiligkeit der Toten feststand, und ähnliche Behandlungen wären auch für andere gute Christen, insbesondere Mitglieder der gesellschaftlichen Elite, in Anlehnung an das hagiographische Ideal erstrebenswert erschienen. Neben dieser im dritten Kapitel ausführlich diskutierten Frage und dem Versuch, die Bedeutung der Einbalsamierung für die Entwicklung der Medizin hervorzuheben, zeigt sich zudem, dass das augustinische Jenseitsmodell auch das Schicksal anderer Toter beeinflusste. Insbesondere für die bereits während des Interims in der Hölle gedachten Toten, die „valde mali“, scheint dies deutlich zu werden, und das achte Kapitel bietet eine entsprechende Interpretation für die Verbrennungsstrafe an. Der Konstruktionscharakter des Leichnams wird besonders dort deutlich, wo man dieser Dualität von „valde mali“ und „valde boni“ nachgeht, denn dasselbe physische Zeichen konnte entlang der gesellschaftlichen Vorannahmen gänzlich andere Implikationen bieten: Erwartete man einen Heiligen (im Chor einer Kirche, unter Klerikern oder dem Hochadel, bei der Suche nach einem heiligmäßigen Vorgänger oder Kirchengründer), so handelte es sich beim „corpus incorruptum“ um ein Zeichen der Heiligkeit; fehlte dieser Kontext, etwa am Kirchhof oder – noch schlimmer – außerhalb konsekrierter Erde, so schätzte man die Leichenerhaltung als schadensstiftend ein, versuchte folglich den Leichnam los zu werden, ihn zu köpfen, zu verbrennen oder zu verstreuen, um

²⁵ CHARLIER/GEORGES, Techniques 406.

Unheil abzuwehren. Ein erheblicher Kontrast zum Heiligen, dessen Leichnam man zur Verehrung zerteilte, auf dem Altar erhöhte, den man küsste, um Heil zu erlangen.

c) Der inszenierte Körper

Die herangezogenen Quellen können freilich nicht kontextfrei summarisch aufgezählt werden, sondern stets stellt sich die Frage, in welcher Form Leichen in schriftlichen Quellen kontextualisiert und verbalisiert, wie sie umgekehrt (vor allem in Form der Bestattung) im archäologischen und kunsthistorischen Befund inszeniert und visualisiert wurden. Dabei stellt sich das Problem einer „doppelten Inszenierung“, also des Spannungsfeldes zwischen tatsächlichem, letztlich nicht greifbarem historischen Geschehen und seiner Inszenierung in der historiographischen Darstellung, das in dieser Studie immer wieder diskutiert werden wird. Seien es die Leichensynode des Formosus und die von seinen Apologeten verwendeten hagiographischen Topoi, die angeblich heiligmäßige Verehrung des Leichnams Kaiser Heinrichs IV., die in negativen Farben geschilderte Bestattung König Heinrichs I. von England, das Verschweigen des Kochens bei der Leichenbehandlung von Kaiser Friedrich Barbarossa oder König Ludwigs IX. von Frankreich, die abweichenden Versionen der Bestattungen der exkommunizierten staufischen Herrscher des 13. Jahrhunderts oder des im Turnier gefallenen Grafen Gottfried von der Bretagne: Stets folgt hier die Argumentation methodisch weniger der Frage nach dem tatsächlichen Geschehen, sondern sie bietet eine Analyse der davon in den Quellen imaginierten Inszenierung an. Im Sinne der von Hans-Werner Goetz geprägten „Vorstellungsgeschichte“ lässt sich hier vor allem herausarbeiten, mit welchen Vorstellungen die Berichte spielen, so dass die Quellen selbst zum Erkenntnisgegenstand werden²⁶; allzuoft hat die Forschung die Erzählungen der Schriftquellen für akurate Berichte der Realität gehalten, und die genannten Fälle sind jeweils gute Beispiele dafür.

Dass es bei der Betrachtung von Leichen letztlich immer um die aktuellen gesellschaftlichen Implikationen geht, bemerkte bereits Kurt Tucholsky: „Es war ganz still; wir waren die einzigen, die die Toten heute Nachmittag besuchten – die wen besuchten? Man besucht ja nur sich selber, wenn man zu den Toten geht.“²⁷ Diese grundsätzliche, zunächst banal wirkende Wahrheit hat auch die historische Grabforschung erkannt; die Toten können sich eben selbst nicht begraben, und so verrät sich im Umgang mit ihnen die gesellschaftliche Einstellung zum Ende des Lebens²⁸. Im „*Libellus miraculorum sancti Agnelli*“ aus dem 10. Jahrhundert wird eine Wundergeschichte berichtet, deren Wortwahl das verdeutlichen kann. Dort heißt es: „Es war ein Mädchen namens Anna in dem Ort Centuria, welches von solcher Schwäche befallen war, dass sie jede Herrschaft über ihren Leib verloren hatte und wie ein unbeseelter Leichnam (*cadaver*) schien; und weil sie auch noch tagtäglich Blut spuckte, dabei weder essen noch trinken konnte, ging sie dem Tode entgegen.“²⁹ Der hier verwendete Begriff „*cadaver*“ kann also sehr wohl

²⁶ GOETZ, Vorstellungsgeschichte.

²⁷ TUCHOLSKY, Schloß Gripsholm 127–128.

²⁸ „In addition, there is the obvious point that the dead could not bury themselves: burials in all their ritual and material aspects were the creation of living social entities“; SALLER, Introduction 5.

²⁹ „Fuit quaedam puella in uico Centuria, nomine Anna, quae languoris ualitudine oppressa, ita omne corporis officium perdiderat, ut quasi cadauer sine anima esse uideretur; quippe, cotidiano sanguinis uomitu, nec comedere nec bibere ualens ad exitum propinquauit.“ PETRUS VON NEAPEL, *Libellus* 154.

als Vergleich für das todkranke Mädchen dienen, obwohl sie noch Blut spuckt, sich also durchaus körperlich bewegt und somit aus moderner, medizinischer Sicht eindeutig lebt – das Körperliche ist nicht das Problem, sondern der Verlust der Seele macht den Körper (corpus) zum Leichnam (cadaver). Aus diesem Grund wurde der in seinen Knochen realpräsent gedachte Leichnam des Heiligen üblicherweise nicht als „cadaver“, sondern als „corpus“ bezeichnet, da der Heilige ja auch nach dem Tod durchaus handgreiflich „beseelt“ bleibt, wie die von seinen Reliquien gewirkten Wunder belegen. So verhält es sich auch in dieser Quelle, in der es am Ende der Wundergeschichte des schließlich geheilten Mädchens heißt, dass nach dem Wunder „nicht nur aus Neapel und den Nachbarstädten, sondern auch aus entfernten Gegenden jene, die glaubten und mit allerlei Mühsal beladen waren, zu seinem überaus heiligen Leibe (corpus) kamen und sogleich um seiner Verdienste und um seiner Fürsprache willen ihr Heil von Gott erwarben.“³⁰

Nicht nur der heilige Leichnam wurde im Mittelalter inszeniert³¹; Leichen ließen sich in vielfacher Weise instrumentalisieren. Ihr Liegeort in der Kirche oder am Kirchhof bildete den „ordo“ der mittelalterlichen Gesellschaft ab, deren Hierarchie sich nicht nur zu Lebzeiten etablierte, sondern sich auch nach dem Tode durchsetzen musste: Der richtige Grabort beförderte Heiligkeit und Zugehörigkeit zu königlichen Dynastien. Bestimmte Leichen konnten Legitimitäten innerhalb der religiösen und weltlichen Gemeinschaft schaffen, wie das vierte Kapitel zeigt; doch mussten auch prominente Tote ihren Rang in einem oft langsamen Prozess überhaupt erst erobern. Dabei half eine ausgefeilte Inszenierung der Toten in ihren Gräbern, die sich insbesondere in der Wahl der Grabbeigaben ausdrückte. Welche Funktion den im Mittelalter beigegebenen Gegenständen in diesem Zusammenhang zukam, fragt das fünfte Kapitel.

d) Keine Angst vor den Toten

Kaum eine Kultur hat die Distanz vom Leichnam zu den Lebenden so verkürzt wie die Gesellschaft des europäischen Hochmittelalters. Nicht nur die „valde boni“ und die „valde mali“, sondern auch die Leichen der anderen Toten wurden durchaus als in einem bestimmten Grade lebendig gedacht, da auch ihnen die Wiedervereinigung von Seele und Körper beim Jüngsten Gericht bevorstand. Das wird etwa bei einem Blick auf die Rechtsgewohnheiten deutlich, die den Leichnam letztlich als Prozessteilnehmer verstanden, wie es das sechste Kapitel beleuchtet. Ob man den Toten Fähigkeiten zusprach und wie man diese konnotierte, hatte also sehr handfeste Folgen für die Stellung der Leiche im Alltag der mittelalterlichen Gesellschaft. Dennoch darf man nicht umgekehrt schließen, dass die Vorstellung einer Handlungsfähigkeit zumindest bestimmter Leichen – namentlich der durch ihr Leben besonders ausgezeichneten oder außergewöhnlich gescheiterten Verstorbenen – zugleich mit der allgemeinen Furcht vor den Toten verbunden werden kann, die in vielen Kulturen beobachtet wurde³². Die klassische, vor allem volkscundliche und in Geschichtswissenschaft und Archäologie erst in jüngerer Zeit grundsätzlicher in Frage gestellte Interpretation des mittelalterlichen

³⁰ „Ex illo etenim tempore, quo per seriem huius reuelationis merita sanctitatis eius clarificata sunt, non solum ex Parthenope uel uicinis ciuitatibus, uerum etiam ex longinquis regionibus, fideles populi uariis languoribus oppressi uenientes ad eius sacratissimum corpus opem salutis, illo intercedente, a Domino celerius accipere meruerunt.“ PETRUS VON NEAPEL, Libellus 158.

³¹ Vgl. hierzu nunmehr insbesondere KRASS, Leichnam.

³² Vgl. hierzu etwa VAN GENNEP, Übergangsriten 142–159; MEULI, Grundzüge und EIBL-EIBESFELDT, Biologie 509–515.

Leichenbrauchs als Ausdruck einer Vorstellung vom „lebenden Leichnam“, vor dem man Furcht und Angst gehabt hätte, hält einer genaueren Betrachtung kaum Stand; ihr wird im Folgenden das Bild einer Gesellschaft gegenübergestellt, die wie kaum eine andere Kultur die Leichen ihrer Verstorbenen als ihren integralen Bestandteil wahrnahm, deren Nähe und Schutz man suchte. Diese Distanzlosigkeit zur Leiche stellt den entscheidenden Unterschied zwischen dem Mittelalter und sowohl der vorangehenden Antike als auch der folgenden Neuzeit dar; dabei charakterisiert das Frühmittelalter eine allmähliche Auflösung der strikten Trennung von und der Furcht vor den Toten, während im Spätmittelalter bereits erste Verdrängungen des Toten aus dem direkten Lebensumfeld und die nun stärker greifbare Furcht vor dem Wiederkehren der Verstorbenen erkennbar werden. Allzu häufig jedoch projizierte man die auf diesen spätmittelalterlichen Entwicklungen fußenden Zustände aus der Zeit um 1500 auf das gesamte Mittelalter zurück und übersah dabei die dynamische Entwicklung, die aufgrund ihrer starken Andersartigkeit bemerkenswerte Einsichten in die Bandbreite des gesellschaftlichen Umgangs mit den Toten bietet³³.

Den bereits beschriebenen Bruch zwischen Norm und Praxis konnte man sich in der älteren Forschung am leichtesten erklären, indem man ihn mit einer anderen Bruchlinie kombinierte – jener zwischen der gelehrten, christlichen Intellektualität der Kleriker und der ungebildeten, heidnischen Religion des Volkes. In der nationalen – und natürlich antiklerikalen – Perspektive des 19. und frühen 20. Jahrhunderts lag eine solche Interpretationsstruktur nahe: Wo also das Brauchtum von der christlichen Liturgie oder Theologie scheinbar abwich, erkannte man germanische (oder, über dieselbe Hilfskonstruktion, slawische) Religionselemente, die im Volk zäh die vergeblichen und wiederholten Versuche der Christianisierung überlebt hätten; und diese Steilvorlage galt es aus der Sicht der Geschichtsforschung insbesondere der 1930er Jahre zu nutzen, um das völkisch-germanische Element im Totenbrauch genauer erfassen zu können. In dieser Konzeption erscheint der Grabbrauch statisch, unbeweglich, und konserviert uralte Traditionen; das Volk als Natur wird zum archimedischen Punkt im historischen Ringen. Mag auch die nationalsozialistische Färbung aus den Publikationen verschwunden sein, so ist die Grundannahme doch tief in die Argumentation eingedrungen; die vorliegende Studie reiht sich insbesondere mit ihrem siebten Kapitel in die Kritik dagegen ein, die in der jüngeren Archäologie immer deutlicher zu vernehmen ist³⁴. Nur so ist es verständlich, dass nach wie vor empirische Erhebungen aus dem Reichsgebiet, die in den 1930er Jahren über den Grabbrauch im deutschsprachigen Raum angefertigt wurden, noch immer zur Interpretation mittelalterlicher (und damit fünfhundert bis tausendfünfhundert Jahre zurückreichender) Grabbräuche herangezogen werden³⁵.

³³ Vgl. insbesondere Kap. I. und VII.

³⁴ Vgl. etwa die Arbeit von BRATHER, Slawen, mit einer ausführlichen Diskussion der Problematik am Beispiel der Slawenforschung.

³⁵ Das zeigt sich etwa in der üblichen Heranziehung des Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens, und auch in der rechtshistorischen Forschung wird mitunter auf Werke derselben Zeitstellung (wie etwa FISCHER, Strafen) verwiesen, der 1936 die „germanische“ Annahme eines lebenden Toten als wichtigste Erklärung für den Umgang mit dem Leichnam im deutschen Recht postulierte. Die Problematik einer solchen Bezugnahme auf die Forschung der 1930er Jahre illustrierte in jüngerer Zeit beispielsweise Almut Mainka-Mehling bei ihrer Untersuchung von Altstücken als frühmittelalterliche Grabbeigaben; die Gegenüberstellung von „Aberglauben“ und christlicher Theologie ermöglichte im 20. Jahrhundert, mit dem „Volksbrauch“ auf eine vermeintlich uralte, überzeitlich gültige und somit ungebrochene, „germanische“ Tradition zurückgreifen zu können, die der aufgesetzten, neuen christlichen Kultur gegenüberstehe. Dieser Logik folgte nicht zuletzt das häufig zur Erklärung von Grabbeigaben herangezogene

Demgegenüber wird die folgende Arbeit zeigen, dass Grabbräuche sich nicht derart statisch darstellen; auch wenn es sich um einen besonders konservativen Bereich der Kultur handelt, änderte sich die Einstellung zum Leichnam im Laufe des Mittelalters drastisch. Dabei erweisen sich die vermeintlichen Spuren germanisch-heidnischen oder slawisch-heidnischen Totenbrauchs weitgehend als Konstrukte: Schon bei einem Blick auf die Verfasser unserer Quellen wird deutlich, dass wir es hier vor allem mit komplexen Mehrdeutigkeiten innerhalb der christlichen Gesellschaft zu tun haben; die meisten Totenbräuche lassen sich dabei recht unproblematisch aus ihrem christlichen Umfeld erschließen. Das Christentum selbst gab dabei zumeist ambivalente Vorgaben, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Interpretationen zur Folge hatten. Wir verstehen – wohl als Folge der veränderten Diskussionskultur seit der Reformation – die kirchliche Lehre allzu sehr als biblisch basierte, intellektuelle Auseinandersetzung über Glaubensinhalte; die Untersuchung der mittelalterlichen Einstellung zum Leichnam zeigt aber, dass Glaube vor allem rituelle Praxis und ein Konglomerat oftmals eher inhomogener, jedoch verbreiteter religiöser Vorstellungen und Praktiken darstellte, und so lösen sich viele Antagonismen und Probleme der Erklärung mittelalterlicher Handlungsweisen auf, wenn man den Blick von den theologischen Diskussionen weg auf die Hagiographie lenkt, die in Texten, Bildern und Ritualen ständigen Einfluss auf die Mentalität der Epoche hatte. Es gilt, die Möglichkeiten einer vor allem innerchristlichen Interpretation mittelalterlicher Grabriten auszuloten; dabei lassen sich erstaunlich oft der jüngsten Forschung folgend Elemente einer angenommenen „germanischen Volkskultur“ als Ausdruck der christlichen Frömmigkeit verschiedener Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft verstehen³⁶. Das heißt jedoch umgekehrt nicht, dass man nicht aus christlicher Sicht einen Ausschluss der Toten vorgenommen hätte; im Gegenteil, der Ausschluss gehörte zu den beliebten Drohszenarien der mittelalterlichen Gesellschaft. Wie deren Mechanismen funktionierten, nimmt das achte Kapitel in den Blick.

e) Leichenteile und die Sicht auf den toten Körper

Zu den herausforderndsten Aspekten einer Geschichte des Leichnams gehört der evidente Gegenwartsbezug des Themas, der sich nicht nur im gegenwärtigen Hype rund um den toten Körper in der medialen Kultur des frühen 21. Jahrhunderts erschöpft. Die Wechselwirkung von Betrachtung und Verständnis der Leiche wird nirgends so deutlich wie in der Medizin. Die Vorstellung, dass man den Leichnam als Arzneimittel einnehmen kann, wie dies in der Vormoderne sowohl in der gelehrten wie in der Alltagsmedizin geläufig war, erscheint erklärungsbedürftig; die Frage nach ihrem historischen

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Die Logik dahinter illustriert etwa eine Abhandlung über Amulette und andere Schutzmittel von 1927: „Nichts ist konservativer als der Volksaberglaube. Dieselbe magische Vorschrift, die die entferntesten Ur-Ureltern schon gegen irgendein Leiden von ihren Ur-Vorfahren überliefert bekommen haben, hinterlassen sie unverändert ihren Nachkommen, und diese hüten das kostbare Vermächtnis wie ein Heiligtum und vererben es wieder an ihre Kinder und Kindeskinde bis in alle Ewigkeit. Auf den Spuren dieser Volksmittel kann man daher bis in die entfernteste Vergangenheit und Urzeit zurückschreiten. Man unverständlicher Volksbrauch der Jetztzeit erklärt sich mit Leichtigkeit aus gleichen und ähnlichen Gebräuchen anderer verwandter Völker und vergangener Zeiten, und manche unerklärliche alte Sitte wird uns verständlich, wenn wir die Volksmeinung der Gegenwart kennen.“ SELIGMANN, Heil- und Schutzmittel 21. Vgl. MAINKA-MEHLING, Hinweise 131–133 und 137.

³⁶ Zu diesen jüngeren, kritischen Ansätzen gehören vor allem die Arbeiten von Sebastian Brather und Thomas Schürmann; zu deren Diskussion vgl. beispielsweise die Kap. VII. und VIII.5.

Ort beantwortet das neunte Kapitel. Nachdem insbesondere bereits in der Behandlung der Einbalsamierung im dritten Kapitel die Zerteilung des Leichnams und die Entwicklung der medizinischen Sektion im universitären Umfeld des Spätmittelalters kontextualisiert wurde, fragt das zehnte und letzte Kapitel nach den Veränderungen von Aufmerksamkeiten in Bezug auf den toten Körper und seine Einzelteile. Dabei treten insbesondere Gesicht und Hand sowie Herz und Gehirn als besondere Körperteile in den Vordergrund der Untersuchung, um so neben dem mittelalterlichen Verständnis auch einen Beitrag zur Vorgeschichte moderner Diskussionen um den Todeszeitpunkt und die Organspende liefern zu können. Damit ist einmal mehr die Relevanz des Themas für die Gegenwart angesprochen.

2. Ein Thema zwischen populärem Hype und historischem Desinteresse: Der Forschungsstand

Der Leichnam erfreut sich derzeit im öffentlich-populären Diskurs der Industrienationen eines stets steigenden Interesses. Ausstellungen wie die Körperwelten Gunter von Hagens, die aktuell in Amerika tourende Zurschaustellung der Toten des mexikanischen Dorfes Guanajuato, oder die deutlich bedachter kuratierte Ausstellung zu den Mumien in den Mannheimer Reiss-Engelhorn-Museen und im Schleswiger Schloss Gottorf im Jahr 2007/2008 ziehen weltweit ein riesiges Publikum an³⁷. Die Arbeit von Rechtsmedizinern erreicht über Fernsehkrimis ebenso ihre Adressaten, wie die Forensiker selbst mittlerweile prominent an die Öffentlichkeit treten. Der Berliner Rechtsmediziner Michael Tsokos beispielsweise publizierte nicht nur mehrere erfolgreiche Lesebücher zu seiner Arbeitspraxis, sondern initiierte auch eine in Deutschland tourende Wanderausstellung, die 2011 beispielsweise in Ingolstadt zu sehen war³⁸. Auch die Arbeit von Bestattern kam in der erfolgreichen US-amerikanischen Serie „Six Feet Under“ auf den Bildschirm zahlreicher heimischer Fernseher, und populäre Bestseller wie Mary Roachs „Stiff“, die sich mit dem „Nachleben“ der Leiche in der modernen Welt beschäftigen, verkaufen sich prächtig, zumal sie im aktuellen Diskurs über medizinische Themen wie die Sterbehilfe oder (in diesem Fall) die Organspende einen Beitrag zur Meinungsbildung anbieten³⁹.

In diesem populären Hype um die menschliche Leiche erweist sich ihr Konstruktionscharakter. Das zeigen beispielsweise die Auswertung der Besucherkommentare zur Körperweltenausstellung Gunter von Hagens. Dabei scheint es ganz so, als würden die Besucher die Plastination viel problemloser akzeptieren, als man vielleicht erwarten würde, und die Transformation vom nassen, feuchten, verrottenden, menschlichen Leichnam hin zu dem trocken-medizinischen Ausstellungspräparat gelingt problemlos. Doch dort, wo durch die dargestellte Pose das medizinische Feld verlassen wird,

³⁷ VON HAGENS, Körperwelten und WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, Mumien. Zur Wanderausstellung „Accidental Mummies of Guanajuato“ vgl. beispielsweise <http://www.natsci.org/attractions/mummies/index.shtml> (zuletzt eingesehen am 12. 12. 2012).

³⁸ WIDULIN/SCHNALKE/TsOKOS, Tatort; TsOKOS, Tod und TsOKOS, Leichenleser.

³⁹ ROACH, Stiff. Zur Darstellung von Leichen im US-Fernsehen vgl. WEBER, Representations.

regen sich die größten Widerstände der Besucher⁴⁰. Entscheidend ist also auch hier der Blickwinkel, unter dem der Leichnam gesehen wird. In einem (scheinbar) medizinisch-wissenschaftlichen Umfeld scheint seine Zurschaustellung modernen Betrachtern durchaus vertretbar. Ähnlich wurde im Mittelalter der Körper des Königs bei der Bestattung als König, der eines Bischofs als Bischof, der eines einfachen Mannes als verschmürtes, einfaches Leichenbündel inszeniert, somit die soziale Hierarchie performativ hergestellt und unterstrichen.

Neben dem medizinischen Fortschritt, der unsere Sicht auf Sterben und Tod verändert hat, ist dieser Hype nicht zuletzt auch die praktische Seite der naturwissenschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte. Die neuen Einsichten, die etwa die DNA- oder die Isotop-Analyse ermöglicht haben, machen gerade aus dem menschlichen Körper selbst eine Quelle für die Geschichte, die sich mit großem, oft spektakulärem Gewinn ausheben lässt; kaum eine TV-Dokumentation kommt mehr ohne solche paläobiologischen oder anthropologischen Untersuchungen aus. Die deutlich erweiterten Aussagemöglichkeiten durch die moderne Naturwissenschaft bekamen zusätzliche Aufmerksamkeit durch einzelne herausragende Fälle, unter denen der „Ötzi“ sicher der bekannteste, bei weitem aber nicht der einzige ist. Die wesentlich stärker als die „klassische“ Geschichtswissenschaft mit der Naturwissenschaft zusammenarbeitende Archäologie bestimmt damit den gegenwärtigen öffentlichen Diskurs über Leichen maßgeblich, und dies korrespondiert mit einem entsprechenden Trend in den gegenwärtigen Forschungsthemen dieser Disziplin. Diese Aufgeschlossenheit kontrastiert mit dem Unbehagen vieler Historiker, sich genauer mit dem Leichnam auseinanderzusetzen. Während die Archäologie die praktische Methodik der modernen Anthropologie einbeziehen musste, kann man freilich die Schriftquellen nicht naturwissenschaftlich auf dieselben Fragen untersuchen wie die konkreten Leichen. Trotzdem gab es ein gewisses Interesse vor allem an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Damals wurden viele Gräber des Mittelalters erstmals geöffnet und naturwissenschaftlich untersucht (ein prominentes deutsches Beispiel sind die Kaisergräber in Speyer⁴¹). Auch wenn aus heutiger Sicht die Ergebnisse nicht modernen Standards entsprechen (können), stellen solche Graböffnungen doch als entscheidende Vorreiter wichtige Marksteine in der Erforschung der mittelalterlichen Bestattungsbräuche dar. Erst mit einer Verzögerung kam es aber auch zu einem intensiveren Interesse am Leichnam über die konkreten Grabungen hinaus, das vor allem in den 1920er Jahren spürbar wurde⁴²; die Behandlung des Leichnams avancierte jetzt mitunter zum Thema, verlor jedoch dann rasch an Aufmerksamkeit und ist erst in der jüngsten historischen Forschung – im Anschluss an den öffentlichen Diskurs und die archäologischen Untersuchungen – wieder gelegentlich zum Thema gemacht worden⁴³.

⁴⁰ Vgl. hierzu die entsprechende Auswertung bei WALTER, *Plastination*, bes. 617–624.

⁴¹ Vgl. hierzu insbesondere die umfangreiche Dokumentation von KUBACH/HAAS, *Dom*.

⁴² Zu nennen sind etwa die noch immer einschlägigen Studien von RUDLOFF, *Konservieren und Schäfer, Überführung*, sowie die für die Entwicklung der forensischen Leichenbeschau bemerkenswerte Vorarbeit von WOLFF, *Leichen-Besichtigung*.

⁴³ So beispielsweise in interdisziplinärer, insbesondere auch medizinischer Perspektive in einer Reihe von durch Dominik Groß herausgegebenen Sammelbänden; GROSS, *Dienstbare Leiche*; GROSS/ESSER/KNOBLAUCH/TAG, *Tod und toter Körper*; GROSS/GRANDE, *Objekt Leiche*; GROSS/GLAHN/TAG, *Leiche*. Für das Mittelalter ließe sich auf vereinzelte Studien hinweisen, die von der Körperforschung ausgehend auch dem Leichnam größere Aufmerksamkeit widmeten, etwa PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse*. Vor allem aber erschien 1999 in der *Micrologus*-Reihe ein einschlägiger Sammelband zum Leichnam; CHÈNE et al., *Cadavere*.

Dem relativ geringen historischen Interesse am Thema steht jedoch eine große Aufmerksamkeit für verwandte Themenbereiche gegenüber, mit denen sich die Mediävisten insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer geradezu unüberschaubaren Flut von Publikationen auseinandergesetzt haben. Das gilt beispielsweise für die Forschung über die „Rites de passage“⁴⁴; wie der Tote in der Sterbestunde begleitet wurde, welche Rituale des Sterbens, Gebete, Gesänge und Psalmen gesungen wurden, ist in zahlreichen Studien für das Mittelalter erarbeitet worden, und ähnlich wie die umfangreiche Literatur zum Tod seit Philippe Ariès und spezieller zur spätmittelalterlichen „ars moriendi“ müssen diese Fragekomplexe hier nicht nochmals ausführlich behandelt werden⁴⁵. Dabei liefern gerade die Studien, die sich mit den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bestattungsriten an den Königshöfen Englands und Frankreichs beschäftigen, vielfach eine sehr gute Basis für die Einschätzung der Rolle des Leichnams in diesen Kontexten; zu nennen sind hier etwa die Studien von Ernst Kantorowicz, Ralph Giesey, Alan Erlande-Brandenburg, Elizabeth Brown oder Agostino Paravicini-Bagliani⁴⁶. Einen ähnlich umfangreichen Forschungskomplex stellt die von Otto Gerhard Oexle ausgehende Memoria-Forschung dar, die sich mit dem Gedenken an die Toten beschäftigt⁴⁷; dabei wird dieser Aspekt hier nur insofern behandelt als man die konkrete Leiche für dieses Gedenken benötigte, wobei sich mitunter interessante neue Einsichten ergeben (etwa die in der Regel mitgedachte Endlichkeit der Memoria, die die bisherige Forschung oftmals ignorierte⁴⁸). Hier kann man auch auf die umfangreichen Überlegungen zu Erinnern und Vergessen verweisen⁴⁹, denen in gleicher Weise nur dann in diesem Kontext Bedeutung zukommt, insofern die Physis bei diesen gesellschaftlichen Prozessen eine Rolle spielt⁵⁰. So hat beispielsweise Aleida Assmann in ihren Untersuchungen zum Verhältnis von Narben und erlittenen Schmerzen zur Erinnerung gezeigt, dass der Körper als Medium des Gedächtnisses dienen kann⁵¹;

⁴⁴ Der Begriff geht auf die einschlägige Studie von Arnold van Gennep zurück; VAN GENNEP, Übergangsriten.

⁴⁵ Vgl. etwa ILLI, Wohin; HAMETER/NIEDERKORN-BRUCK/SCHUTZ, Freund Hein; BALANCE/DE POORTER, Paradies; JEZLER, Himmel; PAXTON, Christianizing Death; TREFFORT, Mort; OHLER, Sterben und Ariès, Geschichte. Zur scharfen Kritik an Jean Delumeau und Ariès gerade für die Zeit des Mittelalters vgl. zusammenfassend DINZELBACHER, Eschatology 507, mit weiterführenden Literaturhinweisen.

⁴⁶ KANTOROWICZ, Körper; GIESEY, Ceremony; ERLANDE-BRANDENBURG, Mort; BROWN, Royal Bodies; BROWN, Death; BROWN, Burying und PARAVICINI BAGLIANI, Leib.

⁴⁷ Vgl. hierzu v. a. OEXLE, Memoria. Den einschneidenden Wandel, der sich seit Oexle in der deutschsprachigen Forschung vollzogen hat, kommentiert etwa Jan Brademann: „Die Forschungssituation zur Geschichte von Tod, Bestattung und Gedächtnis hat sich im deutschsprachigen Raum erst in den letzten drei Jahrzehnten grundlegend gewandelt.“ BRADEMANN, Perspektiven 9–11.

⁴⁸ Vgl. hierzu Kap. I.1.b). Die Rolle des konkreten Leichnams für das Gedenken wird zudem bei der getrennten Bestattung einzelner Leichenteile im Hoch- und besonders im Spätmittelalter deutlich; vgl. Kap. X.1.

⁴⁹ Vgl. hierzu etwa ASSMANN, Schrift; ASSMANN/HÖLSCHER, Kultur; ASSMANN/WEINBERG/WINDISCH, Medien; BUTZER/GÜNTHER, Vergessen und FRIED, Schleier. Von neurowissenschaftlicher Seite zur Erinnerung vgl. beispielsweise WELZER/MARKOWITSCH, Menschen; MARKOWITSCH, Gedächtnis und SQUIRE/KANDEL, Gedächtnis. In der jüngeren Mediävistik sind zudem Arbeiten zur „damnatio memoriae“ entstanden, die auch den Umgang mit dem Leichnam berücksichtigen; verwiesen sei hier nur auf den Arbeitskreis „damnatio memoriae“ (<http://www.damnatio-memoriae.net/index.html>; zuletzt eingesehen am 8. 5. 2013) und die an der Universität Zürich entstehende Habilitation von Gerald Schwedler zu diesem Thema.

⁵⁰ Dies ist etwa im Zuge der Leichenvernichtung der Fall; vgl. Kap. VIII.5.

⁵¹ ASSMANN, Erinnerungsräume.

dieser Ansatz wird hier über den Tod der Person weitergedacht, wobei freilich nicht die Erinnerung der Person selbst, aber der Einfluss des toten Körpers auf das kulturelle Gedächtnis im Mittelpunkt steht⁵².

Anders als man bei der Formulierung der genannten Themenfelder erwarten würde, spielte hier der Leichnam oftmals eine überraschend untergeordnete Rolle. Die Memoria-Forschung sei als ein komplexes, aber zentrales Beispiel herausgegriffen: In Oexles einschlägigem Aufsatz zur Gegenwart der Toten wird die Bedeutung des Totengedächtnisses in der mittelalterlichen Gesellschaft hervorgehoben und die Gemeinschaft von Lebenden und Toten betont; als Quellen dazu greift er jedoch vor allem auf die schriftlichen und künstlerischen Niederschläge der Memoria zurück. Dazu gehören die Grabmäler ebenso wie die schriftlichen Zeugnisse vom Nekrolog bis zur Historiographie, die in den letzten Jahrzehnten entsprechend eingehend untersucht wurden⁵³. Dabei hatte Oexle bereits in der Einleitung seines Artikels mit Zitaten aus Goethes Wahlverwandtschaften ausgerechnet die Bedeutung des konkreten Leichnams für die Memoria *im Gegensatz zum Grabmal* betont, wenn es dort etwa als Kommentar zur Dislozierung der Grabdenkmäler vom Ort des Leichnams heißt: „Aber dieser Stein ist es nicht, der uns anzieht, sondern das darunter Enthaltene, das daneben der Erde Vertraute. Es ist nicht sowohl vom Andenken die Rede, als von der Person selbst, nicht von der Erinnerung, sondern von der Gegenwart. Ein geliebtes Abgeschiedenes umarme ich weit eher und inniger im Grabhügel als im Denkmal; denn dieses ist für sich eigentlich nur wenig; aber um dasselbe her sollen sich, wie um einen Markstein, Gatten, Verwandte, Freunde, selbst nach ihrem Hinscheiden noch versammeln“⁵⁴. Für den Dichter macht also nur der ganz konkrete, physische Leichnam aus einem Stein einen Ort des Gedenkens. Der Gedanke scheint so fremd, dass ihn die Memoria-Forschung nicht aufgriff, obwohl Philippe Ariès auf die durchaus körperliche Nähe, die man seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zum Leichnam suchte, hingewiesen hatte⁵⁵; die physische Präsenz des Toten blieb damit einer zusammenfassenden Schau bislang letztlich verschlossen, wenngleich zahlreiche Einzelaspekte wie die in neuerer Zeit unterstrichene Bedeutung des Körpers im Reliquienkult in der Forschung behandelt wurden⁵⁶. Wenn Oexle gar den Ausdruck der Memoria mit Karl Schmid „in der Historiographie ebenso wie in der Hagiographie, in Urkunden, Briefen, Rechtsüberlieferungen, Konzilsakten, Consuetudines, Dichtungen, im lateinischen wie im volkssprachigen Schrifttum, ja sogar im Bereich der Sachzeugnisse“ vorfinden wollte, so zeigte sich doch schon in der Formulierung, welchen Stellenwert der Tote selbst einnahm, gehört er doch zu den letztgenannten „Sachzeugnissen“, die „sogar“ miteinzubeziehen seien⁵⁷. Doch der Aufsatz Oexles entstand eben auch vor den erst in den letzten Jahrzehnten immer intensiveren Bemühungen einer sich herausbildenden Mittelalterarchäologie, zu der sich auch die sich rasch weiterentwickelnde Anthropologie mit Osteoarchäologie und Paläo-

⁵² Die Narbe, die den Toten kennzeichne, tritt etwa prominent in Dantes Göttlicher Komödie bei der Beschreibung König Manfreds von Sizilien auf; vgl. Kap. I.1.a), I.3.a) und VIII.2.c). Zu Leichenteilen vgl. Kap. X.

⁵³ OEXLE, Gegenwart. Zur weiteren Entwicklung sei hier nur auf OEXLE, Memoria als Kultur, verwiesen.

⁵⁴ GOETHE, Wahlverwandtschaften 297 [II,1]. Vgl. das Zitat bei OEXLE, Gegenwart 24.

⁵⁵ ARIÈS, Geschichte 368–373.

⁵⁶ Vgl. v. a. ANGENENDT, Heilige; GEARY, Furta sacra; DINZELBACHER, Realpräsenz, sowie DINZELBACHER, Religiosität 124–183.

⁵⁷ OEXLE, Gegenwart 35. Zur Position Schmidts vgl. SCHMID, Gebetsgedenken 467–644.

pathologie gesellen⁵⁸. Und vielleicht dachte man den Leichnam im Mittelalter tatsächlich nicht grundsätzlich und zwingend am Anfang der Memoria. So formuliert etwa Alkuin in einem Brief an seine Mitbrüder in York aus dem Jahr 795/96 über sein Totengedenken: „Ich werde der Eure sein in Leben und Tod. Vielleicht wird sich Gott meiner erbarmen, so dass jener, den ihr von Kindheit habt aufwachsen sehen, durch Euch in hohem Alter beigesetzt wird. Und (auch) wenn ein anderer Platz meinem Körper zugedacht sein wird, so glaube ich doch, dass meiner Seele durch Eure heiligen Gebete mit Gottes Gnade ein Ruheplatz zusammen mit Euch gewährt wird. Denn wie wir es von der Vision unseres Jungen Seneca wissen, so haben wir Grund daran zu glauben, dass die Seelen unserer Bruderschaft am selben Ort der Glückseligkeit wieder vereint werden, und auch wenn die Unterschiede an Verdiensten den einen mit größerer Freude (als den anderen) segnen werden, dass wir doch alle gemeinsam glücklich in der Ewigkeit zusammenleben.“⁵⁹ Nach Olaf Rader stellt das Grab den Ort der Memoria dar; es ist ein „Fixpunkt der Erinnerung“, woraus er umgekehrt folgert: „Vernichtete man die Grabanlagen aber und zerstörte auch die Materialität der darin enthaltenen Leichen, dann erlosch auch die Erinnerung.“⁶⁰ Damit zieht er die Überlegungen der Forschung zusammen, zeigt aber zugleich deren Dilemma: Durch den Begriff der „Memoria“ fokussiert sie auf den Beginn des Gedenkens in seinen vielfältigen Formen und legt einen gesteigerten Wert auf das Grabmal als Erinnerungsort – doch wo ist das Ende von Memoria? Natürlich bedeutet die Zerstörung der Leiche nicht zwingend das Ende des Gedenkens, von Memoria; das vermag vielleicht noch die Zerstörung des Grabes zu gewährleisten, doch auch hier sollte man vorsichtig sein; der Anteil des Grabes und – was hier mehr interessiert – des Leichnams an der Memoria ist komplex und durchaus nicht linear-parallel (erhaltener Leichnam – Memoria; zerstörter Leichnam – Vergessen als eine Art der „damnatio memoriae“ oder „damnatio corporis“, um einen von Rader geprägten Begriff aufzugreifen). Welche Rolle also spielt der Leichnam? Erhaltung und Zerstörung des Leichnams sind hierzu sorgfältig zu untersuchen.

Dazu verlässt diese Studie die Blickrichtung einzelner Disziplinen und spezifischer Fragestellungen und versucht, eine Gesamtschau anzubieten: Die meisten ihrer Fragen sind schon behandelt worden, doch jeweils nur einzeln oder im Rahmen geographisch und zeitlich sehr beschränkter Räume. Vor allem von der Medizingeschichte (Sektion von Leichen), der Liturgie- und Religionsgeschichte (Realpräsenz des Heiligen, Bestattungsbräuche), der Häresie- und Hexenforschung (Verbrennung von Ketzern

⁵⁸ Zu den erheblichen Fortschritten der Mittelalterarchäologie in den letzten Jahrzehnten vgl. etwa zusammenfassend LORANS, *Monde* 177–178, sowie FEHRING, *Archäologie* und SAGE, *Aspekte*. Zur verwandten christlichen Archäologie DEICHMANN, *Christliche Archäologie* (mit einer Abgrenzung zur frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Archäologie, ebda 7–13) und ANDRESEN, *Einführung*.

⁵⁹ „Ego vester ero, sive in vita, sive in morte. Et forte miserebitur mei Deus, ut, cuius infantiam aluistis, eius senectutem sepelietis. Et si alter corpori locus deputabitur, tamen animae – qualemcumque habitura erit – per vestras sanctas, Deo donante, intercessionem, requies vobiscum, credo, donabitur. Quia – sicut puer noster Seneca se vidisse testatur – nostrae fraternitatis animas in eodem laetitiae loco congregandas esse credimus. Etsi meritorum diversitas alium beatius laetari faciat, tamen aeternitatis aequalitas cunctos feliciter vivere efficit.“ ALKUIIN, *Epistolarum* 86 [ep. 42].

⁶⁰ RADER, *Logik* 48. Entsprechend stellt Olaf Rader auch in seiner gut lesbaren Studie zu Grab und Herrschaft das Grab als Träger von Memoria, als „lieu de mémoire“, vor; RADER, *Grab*. Diese Studie untersucht den politischen Umgang mit Leichen im Rahmen der Memoria von Gruppen und Gesellschaften; weniger umfassend als Rader, der einen zeitlichen Horizont von der Antike bis zur Gegenwart behandelt, nimmt sich beispielsweise FUREIX, *France des larmes*, die Untersuchung der politischen Rolle des Leichnams für das nachnapoleonische Frankreich vor.

und Hexen), der Realienkunde (Grabbeigaben), der Rechtsgeschichte (Hinrichtungsarten, rechtliche Zuschreibungen an den Leichnam), der Archäologie (Bestattungspraxis), der Paläoanthropologie (Einbalsamierungsbräuche) stammen entscheidende Befunde, die bei einer Verbindung dieser Ansätze oftmals erstaunliche Möglichkeiten der Interpretation bieten. Als Beispiel sei hier die Medizingeschichte herausgegriffen. Auch wenn in kriminalistischen Handbüchern die Vorgeschichte der Forensik oft nicht vor das 19. Jahrhundert zurückgeführt wird⁶¹, ist doch vor allem in jüngster Zeit in der englischsprachigen Forschung der Trend zu beobachten, die Medizingeschichte aus dem Kontext einer teleologischen, auf die Entwicklung der eigenen Profession hin ausgerichteten Sicht auf die Geschichte zu lösen⁶². Besonders deutlich wird hier, wie die Ausweitung des Blicks über die engen Zeitgrenzen und geographischen Foki der bisherigen Forschung hinaus das Bild vom Umgang mit dem Leichnam im abendländischen Europa des Mittelalters deutlich zu verschieben helfen kann.

Die Forschungsfortschritte in den einzelnen Disziplinen – allen voran der Mittelalterarchäologie – und das zugleich spürbar steigende Interesse am toten Körper in der Gesellschaft haben in den letzten rund zwanzig Jahren immer wieder zu einzelnen Vorstößen in dieses Themenfeld geführt. Bereits angesprochen wurden die medizinhistorischen Studien, die vor allem die Sektion im universitären Umfeld in den Blick genommen haben⁶³; daneben gibt es zumindest einen einschlägigen Sammelband zum Leichnam⁶⁴, und jüngere Anthologien zu Tod und Sterben beachten in zunehmendem Maße auch den Umgang mit der konkreten Physis der Verstorbenen⁶⁵. Stärker von liturgiegeschichtlicher und kanonistischer Seite kommend, haben Arbeiten wie jene zum Tod in karolingischer Zeit von Cécile Treffort oder zur Entstehung des christlichen Kirchhofs von Michel Lauwers entscheidende Schneisen geschlagen⁶⁶, denen zugleich immer systematischere archäologische Studien zur mittelalterlichen Bestattungskultur zur Seite zu stellen sind⁶⁷. Unter den jüngeren archäologischen Studien sind insbesondere die umfangreichen Untersuchungen zu den Speyrer Kaiser-, Königs- und Bischofsgräbern zu nennen, die von Thomas Meier und Bernd Paffgen vorgelegt wurden⁶⁸.

⁶¹ So etwa bei SAFERSTEIN, *Criminalistics* 2–7. Deutlich differenzierter etwa bei GROSS/SCHÄFER, Sektion 61–63.

⁶² So hat Katharine Park gezeigt, dass die Sektionen des Spätmittelalters erst verständlich werden, wenn man sich mit deren kulturellem Kontext auseinandersetzt; vgl. dazu ausführlicher Kap. III.3.g).

⁶³ PARK, *Secrets*; SIRAI, Taddeo Alderotti und SIRAI, *Medicine*; vgl. ausführlicher Kap. III.5.

⁶⁴ CHÈNE et al., *Cadavere*.

⁶⁵ Vgl. etwa SPIESS/WARNTJES, *Death*. Relativ oberflächlich in Bezug auf den Leichnam bleibt jedoch die ambitionierte „Geschichte des Körpers im Mittelalter“ von Jacques Le Goff und Nicolas Truong, die zwar eine erhöhte Aufmerksamkeit auf dem toten Körper im Hochmittelalter konstatieren (LE GOFF/TRUONG, *Geschichte des Körpers* 137), jedoch beispielsweise die Zerstörung körperlicher Integrität nach dem Tod nicht einmal erwähnen.

⁶⁶ Vor allem TREFFORT, *Mort* und LAUWERS, *Naissance*. Auf die Unzulänglichkeiten in der Erforschung verwies in jüngerer Zeit in der deutschsprachigen Forschung beispielsweise Reiner Sörries: „Es ist längst nicht abschließend geklärt, wann und wie die mittelalterlichen coemeteria entstanden sind.“ SÖRRIES, *Monopol* 27–28. Von ihm stammen zahlreiche einschlägige – wenn auch die jüngere französische und englische Forschung größtenteils nicht rezipierende – Arbeiten zum Friedhofswesen, so etwa: SÖRRIES, *Ruhe sanft*, sowie das umfangreiche Nachschlagewerk SÖRRIES, *Bestattungs- und Friedhofskultur*.

⁶⁷ Vgl. etwa CRUBÉZY/LORANS/PERRIN/TRANOY, *Archéologie funéraire*; CRUBÉZY/DUCHESNE/ARLAUD, *Mort*; ALDUC-LE BAGOUSSE, *Inhumations de prestige*; GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien*; ZADORA-RIO, *Churchyards*; SEMPLE/WILLIAMS, *Mortuary Practices* und DE BOE/VERHAEGHE, *Death*, sowie im Folgenden ausführlicher etwa in Kap. I.2.

⁶⁸ MEIER, *Archäologie* und PÄFFGEN, *Bischofsgräber*.

Entsprechend dieser wachsenden Aufmerksamkeit für das Thema hat man in jüngster Zeit immer häufiger die Forschungslücken rund um den Umgang mit dem konkreten Leichnam in verschiedenen Kontexten benannt. So formulierte Antje Ziemann beispielsweise in Bezug auf das Leichenwaschen: „Während nun die historische Forschung dem Totengedenken in all seinen Formen große Aufmerksamkeit widmete, bleiben hinsichtlich des praktischen Umgangs mit Leichen etliche Fragen offen, wie etwa die Frage nach dem Leichenwaschen.“⁶⁹ Danielle Westerhof, die in ihrer Arbeit zum englischen Adel des ausgehenden Hochmittelalters eine genauere Betrachtung des adeligen Leichnams etwa in Bezug auf die Mehrfachbestattung und die gerichtlich-straftende Leichenzerteilung fordert, subsummierte mit geschicktem Verweis auf die bisher erfolgte Erforschung des intellektuellen Diskurses ganz ähnlich: „Die Situation der Seele und ihre Rettung sind für diese Diskussionen entscheidend, aber ein Aspekt wurde oft übersehen und nur zusammenfassend behandelt, und das sogar im Diskurs über die Archäologie des Todes: Die Relevanz des Leichnams, des physischen menschlichen Körpers. Damit meine ich nicht die Diskussion über das Makabere oder den Totentanz, sondern eher die Art und Weise, in der der menschliche Leichnam verstanden und psychologisch, sozial und kulturell manipuliert wurde.“⁷⁰ Die folgende Studie versucht, diese Lücke zu schließen.

⁶⁹ ZIEMANN, Sterbewache 320.

⁷⁰ „The position of the soul and its salvation are central to these discussions, but one aspect is often overlooked or treated summarily, even in discussions about the archaeology of death: the relevance of the cadaver, the physical human body. By this I do not mean the discussion of the macabre or the Dance of Death but rather the ways in which the human corpse was perceived and manipulated psychologically, socially and culturally.“ WESTERHOF, Death 6.

I. Der bestattete Leichnam

„But if the cause be not good, the king himself hath a heavy reckoning to make; when all those legs and arms and heads, chopped off in a battle, shall join together at the latter day, and cry all, ‚We died at such a place‘; some swearing, some crying for a surgeon, some upon their wives left poor behind them, some upon the debts they owe, some upon their children rawly left.“

SHAKESPEARE, Henry V. 132–135 [4,1]

Mit diesen Worten lässt Shakespeare den einfachen englischen Soldaten Michael Williams seine Vorstellungen vom Jüngsten Tag vor der Schlacht von Agincourt ausdrücken. Demnach werden an jenem Tage ganz wörtlich die Körper der in der Schlacht Gefallenen auferstehen, ihre Teile werden sich vereinen und sich in einem schrecklichen Inferno die Schreie der Sterbenden wiederholen, die nun ihre Anklage erheben. Shakespeare folgt hier einer mittelalterlichen Tradition; im Palästinalied Walthers von der Vogelweide heißt es etwa über Gott: „In diz lant hât er gesprochen / einen angeslîchen tac, / da die witwe wirt gerochen / und der wise clagen mac / Und der arme den gewalt, / der dâ wirt an im gestalt“.¹ Auch hier wird ganz wörtlich das Motiv der Klagen der in ihrem Körper auferstandenen Toten aufgegriffen. Die Verstorbenen suchen für die ihnen widerfahrenen Ungerechtigkeiten Genugtuung, und ihre Leichen werden einst sehr konkret auferstehen. Doch das Christentum hatte keine ganz einheitliche Position in Bezug auf die Rolle des Körpers nach dem Tod.

1. Der Leichnam und die Auferstehung

„Zurückerstattet wird also alles“, schreibt der einflussreiche Kirchenvater Augustinus im frühen 5. Jahrhundert, „was der Körper zu Lebzeiten oder der Leichnam nach dem Tod verlor, und zusammen mit dem, was im Grab verbleibt, wird es in einem neuen geistigen Körper aus dem alten seelischen Leib auferstehen und mit Unverweslichkeit und Unsterblichkeit bekleidet sein. Selbst wenn irgendein Unglück oder feindliche Rohheit das Ganze vollständig zu Staub zerrieb und es auf welche Weise auch immer

¹ WALTHER VON DER VOGELWEIDE, Leich 27 [1,7,9]. Der Vers endet: „wol im dort, der hie vergalt“; dieser letzte Satz bezieht sich auf den Kreuzfahrer, der durch seine Teilnahme am Kreuzzug Vergebung für sein sündiges Verhalten erfahren wird, was ihm am Jüngsten Tag zugute käme.

in der Luft oder im Wasser verstreut wurde, so dass es gar nirgends vorhanden bleibt: Auf keine Weise kann es der Allmacht des Schöpfers entzogen werden, vielmehr wird davon nicht einmal ein Haar auf dem Haupt verloren gehen.“² Selbst Fingernägeln und Haaren würde der Tote bei der Auferstehung nicht verlustig gehen, und diese Lehrmeinung wurde breit rezipiert, von Julian von Toledo im 7. bis zu Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert³.

Darstellungen des Jüngsten Gerichts, wie etwa in den Mosaiken von der Westwand in Santa Maria Assunta in Torcello oder Buchminiaturen in Herrad von Landsbergs „Hortus deliciarum“, die beide aus dem 12. Jahrhundert stammen, belegen die Verbreitung dieser augustinischen Vorstellungen: Hier speien die Geschöpfe der Erde am Ende der Zeiten die Körperteile jener Menschen aus, die sie einstmals verschlangen, und ermöglichen diesen somit die körperliche Auferstehung⁴; zugleich diskutierten

² „Restituetur ergo quicquid de corporibus uiuui uel post mortem de cadaueribus perit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit, in spiritalis corporis nouitatem ex animalis corporis uetustate mutatum resurget incorruptione atque immortalitate uestitum. Sed etsi uel casu aliquo graui uel inimicorum inmanitate totum penitus conteratur in puluerem atque in auras uel in aquas dispersum, quantum fieri potest, nusquam esse sinatur omnino: nullo modo subtrahi poterit omnipotentiae Creatoris, sed capillus in eo capitis non peribit.“ AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* 2, 841 [XXII,21]. Ganz ähnlich argumentiert Augustinus auch in seiner Schrift „De cura pro mortuis gerenda“: „multa itaque corpora christianorum terra non textit, sed nullum eorum quisquam a caelo et terra seperauit, quam totam inplet praesentia sui, qui nouit unde resuscitet quod creauit“; AUGUSTINUS, *De cura* 626 [4]. Sogar die antiken Philosophen würden sich doch um eine Bestattung nicht kümmern, wie der Kirchenvater mit Hinweis auf ein Lucan-Zitat (LUCAN, *De bello civili* 7,819) bemerkt: „caelo tegitur, qui non habet urnam. quanto minus debent de corporibus insepultis insultare christianis, quibus et ipsius carnis membrorumque omnium reformatio non solum ex terra, uerum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadauera recesserunt, in temporis puncto reddenda et redintegrandae promittitur!“ AUGUSTINUS, *De cura* 627 [4]. Oder auch in diesen Passagen: „Non autem perit deo terrena materies de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet puluerem cineremue soluatur, in quolibet halitus aurasque diffugiat, in quamcumque aliorum corporum substantiam uel in ipsa elementa uertatur, in quorumcumque animalium etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit quae illam primitus, ut homo fieret cresceret uiueret, animauit.“ AUGUSTINUS, *Enchiridion* 96–97 [88]. „Rident haec illi, contra quos defendendam suscepimus ciuitatem Dei. Verum tamen sepulturae curam etiam eorum philosophi contempserunt. Et saepe uniuersi exercitus, dum pro terrena patria morerentur, ubi postea iacerent uel quibus bestiis esca fierent, non curarunt, licuitque de hac re poetis plausibiliter dicere: Caelo tegitur, qui non habet urnam. Quanto minus debent de corporibus insepultis insultare Christianis, quibus et ipsius carnis membrorumque omnium reformatio non solum ex terra, uerum etiam ex aliorum elementorum secretissimo sinu, quo dilapsa cadauera recesserunt, in temporis puncto reddenda et redintegrandae promittitur.“ AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* 1, 14 [I,12]. Zur Augustinischen Position zu Auferstehung und Bestattung vgl. etwa BYNUM, *Resurrection* 94–104; SCHOLZ, *Grab* 276–277; LAUWERS/TREFFORT, *Conclusion* 440–441; SCHELER, *Verweigerung* 157–158; KOLLWITZ, *Bestattung* 208 und BROWN, *Death* 223–224.

³ AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* 2, 837–839 [XXII,19]; JULIAN VON TOLEDO, *Prognosticorum* 103–104 [III, 29] und 105–106 [III, 31]; THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia* 6, 270–271 [q. 83,2]. Vgl. ANGENENDT, *Heilige* 110–111 und OLDRIDGE, *Strange Histories* 32.

⁴ Im Mosaik aus Torcello weist die mittlere Bildzeile links eine Szene mit zwei Engeln auf, die mit Trompeten zum Jüngsten Gericht blasen und denen vier einbalsamierte Tote ebenso wie zahlreiche wilde Tiere folgen, die die Körperteile der von ihnen verschlungenen Toten ausspeien; BINSKI, *Death* 202–203 und BYNUM, *Resurrection* 188–190 (mit Datierung auf das 11. Jahrhundert), sowie zur komplexen Restaurierungsgeschichte, die Interpretationen erschwert, VECCHI, *Torcello* 37–44. Eine ganz ähnliche Szene findet sich auf einer Seite des heute verlorenen, aber noch durch Kopien der Miniaturen aus dem 19. Jahrhundert rekonstruierbaren „Hortus deliciarum“; HERRAD VON HOHENBOURG, *Hortus deliciarum* (Reconstruction) 423–425 und 427 [fol. 249 und 251r; Nr. 850–852 und 855]. Vgl. BYNUM, *Resurrection* 117–120; BYNUM, *Fragmentierung* 8

hochmittelalterliche Theologen wie Petrus Lombardus in augustinischer Tradition die in dieser Sicht brennenden Fragen wie etwa die Möglichkeit der Auferstehung jener von Kannibalen verschlungenen Körperteile beim Jüngsten Gericht⁵. Nur so schien sich die Apokalypse nach den biblischen Worten erfüllen zu können: „Ich sah die Toten vor dem Thron stehen, die Großen und die Kleinen. Und Bücher wurden aufgeschlagen; auch das Buch des Lebens wurde aufgeschlagen. Die Toten wurden nach ihren Werken gerichtet, nach dem, was in den Büchern aufgeschrieben war. Und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm waren; und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Toten heraus, die in ihnen waren. Sie wurden gerichtet, jeder nach seinen Werken.“⁶

Wenn selbst ein kanonistischer Text, das „*Decretum Gratiani*“, bemerkt: „Wo auch immer wir begraben werden, die Erde ist Gottes und sein das All (plenitudo)“⁷, erscheint die Wahl des Grabortes und das Schicksal des Leichnams in Bezug auf die Möglichkeit der Auferstehung zunächst völlig unerheblich. Diese Sicht entsprach dabei ganz den Worten Jesu selbst, der den Evangelien von Matthäus und Lukas zufolge jenem Jünger, der ihn bat, noch seinen Vater bestatten zu dürfen, erwiderte: „Folge mir nach; laß die Toten ihre Toten begraben.“⁸ Mit Paulus konnte man den Körper selbst als Leichnam bezeichnen, womit die geläuterte Seele des Christen dem verwerflichen irdischen Fleisch entgegengestellt wurde⁹; gerne griffen mittelalterliche Autoren das Wortspiel des Paulus auf, etwa wenn die Chronik von Reinhardsbrunn zum Tod Landgraf Ludwigs III. von Thüringen im Jahr 1190 bemerkt, dass er, „wie man sagt, am 16. Oktober im Glauben von dem Körper dieses Todes losgelöst zum Herren einging“¹⁰.

und OLDRIDGE, *Strange Histories* 32. Auch die Ikonographie des sogenannten ‚byzantinischen Weltgerichts‘ beinhaltet entsprechende Darstellungen; BYNUM, *Fragmentierung* 8. Den Eingang solcher Vorstellungen in die volkstümliche Erzählungen belegt etwa Johannes von Winterthur in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, wenn er bemerkt, dass zahlreiche Leute der Auffassung seien, Kaiser Friedrich II. kehre Gottes Ratschluss folgend unabänderlich zurück, selbst wenn er in Stückchen gerissen oder verbrannt worden wäre: „Adiciunt quoque homines predicta scientes, quod necesse sit eum venire, si in mille partes secatus esset, immo si in pulverem per combustionem redactus foret, eo quod divinitus sit decretum ita debere fieri, quod immutari impossibile est.“ JOHANNES VON WINTERTHUR, *Chronica* 280. Vgl. SCHREINER, *Sage* 254.

⁵ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* 2, 510–560 [IV,43–50]. Die Frage nach den Folgen des Kannibalismus für die Auferstehung behandelte bereits AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 2, 840 [XXII,20]. Vgl. BINSKI, *Death* 200; BYNUM, *Resurrection* 121–137 und OLDRIDGE, *Strange Histories* 32. Auch bei Otto von Freising findet sich unter Rückgriff auf Augustinus die Vorstellung, dass das Schicksal des Leichnams – ob er etwa verbrenne oder gefressen werde – keine Auswirkungen auf die Auferstehung habe: „Ubi primo sciendum est omnia humana corpora, sive aquis absorpta, sive flammis consumpta, sive in visceribus terrae in cinerem redacta, sive a bestiis devorata et incorporata sive per diversa terrarum spacia distracta et seperata fuerint, iuxta apostolum iussu Domini in voce archangeli et tuba Dei ad pristinam vitae substantiam indubitanter redire.“ OTTO VON FREISING, *Chronica* 407 [8,12]. Vgl. OHLER, *Sterben* 175–176 und – ausführlicher zum Verständnis der Auferstehung bei Otto – BYNUM, *Resurrection* 180–186.

⁶ Off 20, 12–13.

⁷ „Ubi quicquid sepeliatur, Domini est terra et plenitudo eius.“ *Decretum Magistri Gratiani* 729 [p. II, c. XIII, q. II, c. 26]. Ganz ähnlich äußert sich etwa Honorius Augustodunensis, wenn er in der Bestattung außerhalb des Friedhofs deshalb keinen Schaden für den Guten erkennt, weil die ganze Welt der Tempel des Herren sei; HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium* 1156. Vgl. GREGORY, *Fenomenologia* 12.

⁸ Mt 8,22. Vgl. Lk 9,60: „Jesus sagte zu ihm: Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes!“

⁹ Röm 7,24.

¹⁰ „ut dictum est, in plena fide XVII. Kal. Novembris a corpore mortis huius exemptus migravit ad Dominum“; *Chronica Reinhardsbrunnensis* 546.

Doch die Auffassung des Paulus widersprach in einem wichtigen Aspekt der augustinischen Tradition: Nach Paulus empfangen die Christen einen von Gott geschaffenen, nach dem Bild des Himmlischen gestalteten, spirituellen Auferstehungsleib, demgegenüber sie den irdischen, dem Tod verfallenen Leib abstreifen; eine „Überkleidung“ mit dem neuen Körper sollte seiner Ansicht nach erfolgen¹¹. Seine Auffassung, dass es sich beim Körper der Toten um reine Hüllen handle, konnte sich nicht durchsetzen, eröffnete jedoch eine stärkere Betonung der Seele gegenüber dem Körper, die in der Scholastik an Einfluss gewinnen sollte. So stellte Lothar von Segni, der spätere Papst Innozenz III., am Ende des 12. Jahrhunderts den durch den Menschen genährten Leib und damit die zukünftige Leiche als Symbol des Weltlichen und der Sünde drastisch der Seele, deren Erhalt den eigentlichen Wert darstelle, gegenüber: „Lebend bringt der Mensch Läuse und Würmer hervor; tot hingegen Würmer und Fliegen. Lebend erzeugt er Exkreme und Erbrochenes; tot hingegen Verwesung und Gestank. Was gibt es also Widerlicheres als einen Leichnam? [...] Wer glorreich am Thron saß, wird verachtet ins Grab geworfen; wer wohlgekleidet im Palast hervorstach, wird nackt im Grab verachtet; wer mit Delikatessen im Speisesaal tafelte, der wird im Grab von den Würmern verseist.“¹² Lothar von Segni griff damit eine etwa auch im Zisterzienserorden verbreitete Praxis auf, den Leichnam zur Reflexion über die Vergänglichkeit zu nutzen, wie eine Passage in den Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen „*Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*“ zeigt¹³. Ganz ähnlich wies auch der Zisterzienser Arnulf von Bohéries die Mönche an, den Leichenstein im Kloster, auf dem die toten Mönche gewaschen wurden, zur Meditation über die Vergänglichkeit zu nutzen: „Wenn ihm langweilig wird, möge er über den Stein, auf dem die Toten gewaschen werden, meditieren; und er denke bei sich darüber nach, auf welche Weise hier die zu Bestattenden behandelt werden: wie sie einmal auf den Rücken, einmal auf das Gesicht gedreht werden; wie ihr Kopf zur Seite fällt, ihre Arme herabhängen, ihre Sehnen sich versteifen, ihre Beine daliegen; wie sie angekleidet und zusammengenäht werden; wie man sie zur Bestattung trägt, wie man sie ins Grab legt, wie sie mit Erde bedeckt werden, wie sie von den Würmern verschlungen und verseist werden, als wären sie ein verfaulender Sack.“¹⁴ In solchen Bemerkungen kündigt sich ein Mentalitätswandel an, der in der Darstellung des Leichnams in der bildenden Kunst und Literatur entscheidende Auswirkungen auf das Spätmittelalter hatte: Der verwesende Körper sollte als Erinnerung an die Endlichkeit alles Irdischen, als „*memento mori*“ dienen¹⁵.

¹¹ 1 Kor 15,35–54; 2 Kor 5,1–10; Röm 7,24. Vgl. ANGENENDT, Heilige 108–109 und OLDRIDGE, Strange Histories 32.

¹² „Vivus generavit pediculos et lumbricos, mortuus generabit vermes et muscas; vivus produxit stercus et vomitum, mortuus producit putredinem et fetorem; vivus hominem impinguavit, mortuus vermes plurimos impinguabit. Quid ergo foetidius humano cadavere? [...] Qui modo sedebat gloriosus in throno, modo jacet despectus in tumulo, qui modo fulgebat ornatus in aula, modo sordet nudus in tumba; qui modo vesebatur deliciis in coenaculo, modo consumitur a vermibus in sepulcro.“ INNOZENZ III., De contemptu mundi 737. Vgl. COURTOIS, Mots 110; GEORGES, Mourir 367; VAUCHEZ, Introduction 7 und CHIFFOLEAU, Comptabilité 112–113.

¹³ „Cum eorum sepulcra respicio, non invenio in eis nisi cinerem et vermem, fetorem et horrorem.“ (PSEUDO-)BERNHARD VON CLAIRVAUX, Meditationes 487 [II,4].

¹⁴ „Taedio affectus componat se meditando supra petram in qua lavantur mortui; et cogitet apud se quomodo tractantur ibi sepeliendi: nunc in tergum, nunc in faciem versentur; quomodo nutet caput, cadant brachia, rigeant crura, tibiae jaceant; quomodo induantur et consuuntur, quomodo deferantur humandi, quomodo exponantur in tumulo, quomodo pulvere contegantur, quomodo vorentur a vermibus, et quasi saccus putrefactus consumantur.“ ARNULF VON BOHÉRIES, Speculum monachorum 1178.

¹⁵ Vgl. Kap. I.4.

Diese Weichenstellung wurde durch einen Auffassungswandel flankiert, den die scholastische Theologie vollzog: Die Idee einer engen Verbindung von Leichnam und Seele wurde nun zugunsten eines stärkeren Dualismus aufgegeben. Die Seele und ihr jenseitiges Schicksal traten in den Vordergrund; die Diskussionen um die „visio beatifica“, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unter Papst Benedikt XII. beendet wurden, sind Ausdruck dieser stärker auf die Seele und ihren Status in Himmel, Hölle oder Fegefeuer ausgerichteten Diskussionen an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter¹⁶. Parallel dazu wurde die Unbedeutsamkeit des Leichnams im Interim von theologischer Seite unterstrichen: Der Autor des Supplements der „Summa theologica“ des Thomas von Aquin widersprach ausdrücklich der älteren Auffassung, dass zwischen Körper und Seele auch nach dem Tod eine Verbindung bestehe – dies widerlegte zwar nicht die Vorstellung einer körperlichen Auferstehung, sehr wohl aber versachlichte es den Leichnam in einem bisher ungewohnten Grade und kritisierte eine zu substanzliche Vorstellung von der Auferstehung¹⁷. Darin mag sich eine gewisse Ernüchterung niederschlagen, die den angespannten theologischen Diskussionen über die Auferstehung des Hochmittelalters folgte: Hier hatte man etwa darüber gestritten, ob die Körperreliquien Christi wie die Vorhaut und seine Milchzähne nicht der Lehre der umfassenden körperlichen Auferstehung widersprächen; Guibert von Nogent, der diese Kritik formuliert hatte, wurde etwa noch im 13. Jahrhundert von Thomas von Chobham widerlegt, indem dieser auf die göttliche Allmacht verwies, die zugleich den vollständigen Körper Christi im Himmel als auch in Form der Körperreliquien auf der Erde bereitstellen könne¹⁸.

Doch bei dieser scholastischen Wende handelte es sich weniger um einen radikalen Neuanfang, sondern wie bereits in der patristischen Diskussion entschied man sich hier nur für einen Akzentwechsel fort von der sehr engen Verbindung zwischen Leichnam und Seele; dass deren Schicksal jedoch verbunden blieb, war schon durch die Vorstellung der körperlichen Auferstehung, aber auch durch den Reliquienkult, der die Realpräsenz des Heiligen ja voraussetzte, in der christlichen Glaubenswelt vorgegeben. Wenn noch bei dem berühmten flämischen Anatomen Andreas Vesal im 16. Jahrhundert (freilich kritisch) die Vorstellung besprochen wird, dass zumindest ein Knochen, der Albadaram, sich bis zum Jüngsten Gericht erhalte, und Gott um ihn herum den Menschen wie aus einem Samenkorn (dies ist auch die arabische Bedeutung des Wortes) neu erschaffen werde, so trifft hier humanistisches, anatomisches und älteres christliches Gedankengut aufeinander¹⁹.

¹⁶ Hierbei ging es um die Frage, ob die Seligen noch vor der Vereinigung mit dem Auferstehungsleib die Anschauung Gottes erlangen könnten oder nicht; zu diesen Debatten vgl. ausführlicher etwa BYNUM, *Resurrection* 279–317 und ANGENENDT, *Heilige* 105–106, sowie zu den Diskussionen des 13. Jahrhunderts über die Seele im Interim MOWBRAY, *Pain* 104–130.

¹⁷ THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia* 6, 250–251 [Q 78/3]. Vgl. zu dieser Entwicklung auch allgemeiner DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 275, sowie ausführlich BYNUM, *Resurrection* 10 und 229–278. Auf die Vorstellung von einer Verbindung zwischen Leiche und Seele, auf die sich die Kritik des Dominikaners bezog, weisen auch die Anweisungen auf Schändung und unehrenhafte Behandlung der eigenen Leiche hin, die sich während des gesamten Mittelalters greifen lassen; vgl. Kap. VIII.6.

¹⁸ GUIBERT VON NOGENT, *De pignoribus sanctorum* 655–662; THOMAS DE CHOBHAM, *Summa* 110–111. Vgl. BINSKI, *Death* 66–67, sowie ausführlich LÜTZELSCHWAB, *Heilsvermittlung*.

¹⁹ VESALIUS, *Humani corporis fabrica* 126. Vgl. GEORGES, *Mourir* 267–268. Zur seit Paulus greifbaren Samen-Metapher für die Auferstehung vgl. BYNUM, *Resurrection* 3–6, sowie zu den jüdischen, islamischen und christlichen Ursprüngen der Vorstellung eines konkret anatomischen „Samenkorns“ im menschlichen Körper ebda 54–55. Zu Vesalius vgl. O'MALLEY, *Vesalius*.

Bereits Paulus legte eine gewisse Offenheit der Interpretation des Auferstehungsleibes selbst an, wenn er letzte Zweifel bemerkte: „Ich kenne jemand, einen Diener Christi, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt wurde; ich weiß allerdings nicht, ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, nur Gott weiß es. Und ich weiß, dass dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde; ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, weiß ich nicht, nur Gott weiß es.“²⁰ Ganz ähnlich ließ auch Augustinus offen, wie der Auferstehungsleib genau aussähe²¹. Die Auffassung, dass der Körper selbst auferstehe, konnte sich jedoch letztlich auf die leibliche Auferstehung Jesu berufen, die mehrfach im Neuen Testament belegt wird und der auch alttestamentliche Passagen zur Seite gestellt werden konnten²². Vor diesem Hintergrund musste man schließen, dass die Rolle des Graborts gering zu schätzen sei. Originell versuchte der Liturgiker Johannes Beleth im 12. Jahrhundert diese Sicht zu untermauern, wenn er in Bezug auf den Grabort im Verhältnis zum jenseitigen Schicksal rhetorisch fragte: „Luzifer lag im Himmel niedergestreckt, und Adam wurde aus dem Paradies geworfen – und welcher Ort ist besser?“²³

Doch der Geringschätzung der Leiche und ihres Ruheortes stand bereits im frühen Christentum eine ebenfalls biblisch begründbare Tradition entgegen, die Leichname der Heiligen besonders ehrenvoll zu behandeln, sie einzubalsamieren und schließlich zu verehren²⁴; wenn die Auferstehung körperlich erfolgte, konnte man das Schicksal des Körpers nicht ignorieren²⁵. Auch Augustinus griff diese Position auf und vermittelte sie zugleich mit der abgeklärteren Theorie über die Unwesentlichkeit des Leichenschicksals für die Auferstehung dem Mittelalter. In zweierlei Hinsicht räumt der nordafrikanische Kirchenvater dem Grab eine wesentliche Bedeutung ein: Zum einen handle es sich bei der Bestattung ihrer Toten um eine Pflicht und einen Trost für die christliche Gemeinschaft, die sich zudem nicht zuletzt durch das biblische Vorbild – etwa im Umgang mit Christi Leichnam – begründen lasse²⁶; zudem bemerkte Augustinus, dass der Körper selbst Werkzeug guter Werke gewesen und deshalb auch angemessen zu

²⁰ 2 Kor 12,2–4.

²¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 841 [XXII,21]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 110.

²² Besonders deutlich etwa in Apg 2,31, Apg 13,37, sowie im Alten Testament Ez 37,7–8 und Hiob 19,26. Vgl. ANGENENDT, Heilige 109 und OLDRIDGE, *Strange Histories* 32.

²³ „His dictis de loco de sepeliendis dicamus, primo quibus locis debeant sepeliri et utrum locus eis aliquid conferat necne. Dicit magister Iohannes, quod non prodest mortuo locus, quod sic probari potest: Lucifer a celo fuit prostratus et Adam a paradiso eiectus, et que loca meliora? Item Ioab in tabernaculo fuit interfectus et Iob in sterquilinio triumphavit. Obesse autem potest locus, ut si quis sepeliatur in ecclesia et non sit dignus.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 306. Ihm folgt in der Argumentation auch WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 60.

²⁴ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. III.

²⁵ Bereits Ariès bemerkt die Spannung von Theologie und Praxis im Umgang mit dem Leichnam, übersieht dabei jedoch, dass diese auch in der patristischen Literatur selbst angelegt ist: „Die gebildeteren geistlichen Autoren mochten ruhig beteuern, daß die Macht Gottes ebenso weit reiche, die verwesenen Leiber wiederzubeleben, wie sie zu erschaffen; es gelang ihnen in den ersten Jahrhunderten nicht, die Volksmeinung für sich zu gewinnen: die hatte ein sehr lebhaftes Gefühl für die Einheit und Kontinuität des Seins und unterschied die Seele nicht vom Körper noch den glorreichen und unverweslichen vom fleischlichen Leib.“ ARIÈS, *Geschichte* 46–47. Eine solche Gegenüberstellung von Laien- und Priesterkultur verfehlt zwar die Komplexität frühchristlicher theologischer Debatten, doch bleibt mit Ariès das Spannungsverhältnis zwischen theoretischer Unbedeutsamkeit und praktischer Hochachtung des Leichnams zu konstatieren.

²⁶ AUGUSTINUS, *De cura* 627–629 [5]. Vgl. auch ebda 658–659 [22]. Vgl. auch OHLER, *Sterben* 134.

bestatten sei²⁷. Von Laktanz und Augustinus ausgehend entwickelte sich die Vorstellung, die Bestattung gelte als ein Werk der Barmherzigkeit, und als solches wurde es ab dem 12. Jahrhundert auch als ein Teil der sieben Werke der Barmherzigkeit kanonisiert²⁸. Zum anderen verwies Augustinus auf die Bedeutung des Grabes für die Erinnerung an den Toten, was bei dessen Angehörigen und Freunden die Fürsprache fördere, die der Seele im Jenseits nützen könne: „Wenn also irgendjemand bei den Gedenkstätten der Märtyrer begraben wird, scheint mir das dem Verstorbenen insofern zu nützen, als die Inbrunst des Gebets vermehrt wird, die ihn auch dem Schutz der Märtyrer anvertraut“²⁹. Entscheidend sei das Gebet, wobei der Ort der Bestattung nur insofern wesentlich ist, als er dieses Gebetsgedächtnis vermehre; der rechte Ort sei ohne das Gebet gleichsam wertlos³⁰. Im Umkehrschluss legte diese Überlegung allerdings durchaus nahe, dass eine Bestattung, die nicht dem üblichen Modell entsprach, einen Nachteil für den Toten darstellte, da das Gebetsgedenken dadurch in Gefahr geraten mochte.

a) Die Seele, der Leichnam und das Jenseits

Die Fürsprache der Lebenden für die Verstorbenen erschien in der christlichen Perspektive entscheidend³¹. Die in den Ereignissen der Apokalypse und des Jüngsten Gerichts

²⁷ „Nec ideo tamen contemnenda et abicienda sunt corpora defunctorum maximeque iustorum atque fidelium, quibus tamquam organis et uasis ad omnia bona opera sancte usus est Spiritus.“ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 1, 14 [I,13].

²⁸ Das Neue Testament (Mt 25,34–36) legte zunächst nur sechs Werke der Barmherzigkeit nahe, mit denen dann erst die Kirchenväter auch die Bestattung assoziierten, die sich allerdings schon im alttestamentlichen Buch Tobit (Tob 1,17–18) als barmherziges Werk angelegt fand; OEXLE, *Gegenwart* 33; VAUCHEZ, *Introduction* 6; OHLER, *Sterben* 90–92; MAJOROSSY, *Body* 89–90 und ANGENENDT, *Religiosität* 677. Eine frühe Aufnahme der augustinischen Überlegungen, nach denen die Bestattung der Toten für die Christen geboten sei, findet sich bei JULIAN VON TOLEDO, *Prognosticorum* 36–38 [I, 19], der jedoch mit einem weiteren Verweis auf denselben Kirchenvater betont, dass die Fürsorge für die Lebenden wichtiger sei als die Gaben für die Verstorbenen. Zur Verbreitung der Vorstellung, die Bestattung sei eine christliche Pflicht, trug vor allem die Aufnahme einer entsprechenden Bestimmung in der Benediktsregel bei, die von den Mönchen fordert: „Pauperes recreare, nudum uestire, infirmum uisitare, mortuum sepelire, in tribulatione subuenire, dolentem consolari.“ BENEDIKT VON NURSIA, *Regula* 32 [IV,14–19].

²⁹ „quod uero quisque apud memorias martyrum sepelitur, hoc tantum mihi uidetur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martyrum patrocinio affectus pro illo supplicationis augeatur“; AUGUSTINUS, *De cura* 659 [22] (Übersetzung nach SCHOLZ, *Grab* 277). Ganz ähnlich auch an anderer Stelle: „non uideo quae sunt adiumenta mortuorum nisi ad hoc, ut, dum recolunt, ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tamquam patronis susceptos apud dominum dauuandos orando commendent. quod quidem facere possent, etiamsi talibus locis eos humare non possent“; AUGUSTINUS, *De cura* 630 [6].

³⁰ „uerum et si aliqua necessitas uel humari corpora uel in talibus locis humari nulla data facultate permittat, non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscipit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicumque cognati uel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi. si autem deessent istae supplicationes, quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto, quod nihil prodesset spiritibus eorum, quamlibet locis sanctis exanima corpora ponerentur.“ AUGUSTINUS, *De cura* 631 [6].

³¹ Darauf verwies schon Kötting: „Wo und in welchem Zustand befindet sich die Seele in dem Zeitraum zwischen Tod und der Wiedervereinigung mit dem Leib bei der Auferweckung? Hält sie sich beim Grab, dem ‚Haus des Toten‘ auf, oder in der Unterwelt, oder steigt sie in einer ‚Himmelsreise‘ empor? Erlebt die Seele diesen Zeitraum zwischen Tod und Auferweckung in wachem Bewußtsein unter Beibehaltung der Fähigkeit, zu erkennen, was bei den Lebenden vor sich geht, oder existiert sie nur in dumpfer Unempfindlichkeit? Das endgültige Schicksal eines

kulminierende Heilsgeschichte wird die endgültige Scheidung der Guten von den Bösen zur Folge haben. Der Umgang mit dem Leichnam ergab sich dabei aus dem angenommenen Schicksal des Körpers und der Seele zwischen dem irdischen Tod und dem jüngsten Gericht, zumal nach christlicher Lehre Körper und Seele eine Einheit bildeten³². Tertullian stellte sich entsprechend die Seele während dieser Zeit des „Interims“ irgendwie „leibhaftig“ und das Äußere wiedergebend vor – sie sei „corporalis“ und „effigiata“³³; die Seelen der Guten würden zudem an einem Ort der Erquickung, diejenigen der Bösen an einem Ort der Qualen das Gericht erwarten³⁴. Im Interim warte die Seele also in einer verkörperlichten Art auf die Vereinigung mit dem Körper am Ende der Welt; sie wird nicht durch den Tod endgültig vom Körper getrennt und befreit, wie die Gnostiker der Spätantike und auch noch die Katharer des Hochmittelalters lehrten. So konnte sich etwa Liutprand von Cremona im 10. Jahrhundert über einen Streit zwischen dem Patriarchen Eutychius von Konstantinopel und Papst Gregor dem Großen echauffieren: „Dieser Eutychius sagte nämlich, und zwar sagte er es nicht bloß, sondern er lehrte, verkündigte und schrieb, dass wir bei der Auferstehung nicht den wirklichen Leib, den wir hier auf Erden haben, sondern einen Scheinleib annehmen würden; das Buch, das diese Ketzerei enthielt, hat Gregorius der rechten Lehre gemäß verbrennen lassen.“³⁵ Und auch die spätmittelalterliche Literatur greift diese Vorstellung auf, wenn etwa im englischen Traktat „A dysputacion betwys pe saule & pe body when it is past oute of pe body“ aus dem 15. Jahrhundert Körper und Seele eines verstorbenen Pilgers über die Schuld ihrer Sünden diskutieren; die Lösung des Disputs ist, dass beide für die Taten des Lebenden gleichermaßen verantwortlich seien³⁶. Das lateinische Christentum richtete sich also recht dezidiert gegen einen reinen Dualismus von Körper und Seele, und im Umgang mit dem Leichnam kristallisierte diese Sichtweise. Augustinus fasste es mit den Worten: „In der Zeit aber, die zwischen dem Tod des Menschen und seiner endgültigen Auferstehung liegt, befinden sich die Seelen an abgelegenen Orten entweder in Ruhe oder in Mühsal, so wie es für eine jede angemessen ist, je nachdem, was sie durch ihre Lebensführung erlost hat“³⁷. Bereits die Aufnahme dieser Passage in das „Decretum Gratiani“ verweist auf die einflussreiche Rezeption solcher Vorstellungen

jeden wird nach der frühchristlichen Lehre entschieden werden durch das Urteil Christi beim Endgericht. Ist dieses Urteil in der Periode des Wartens nach dem Tode noch zu beeinflussen? Auf alle diese Fragen konnte nur langsam und zögernd geantwortet werden; bei der Beantwortung konnte man natürlich nicht den allgemeinen antiken Vorstellungskreis, der diese Fragen betraf, verlassen.“ KÖTTING, Reliquienkult 7–8.

³² Vgl. ANGENENDT, Heilige 102–103 und SCHOLZ, Grab 271–272, sowie STUIBER, Refrigerium interim.

³³ „Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, diuinatricem, ex una redundantem.“ TERTULLIAN, De anima 814 [22,2]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 103, sowie STUIBER, Refrigerium interim 56.

³⁴ TERTULLIAN, De anima 867–868 [58,1–2]. Vgl. SCHOLZ, Grab 272 und STUIBER, Refrigerium interim 51–55, sowie zu Tertullians Vorstellungen über die Auferstehung auch BYNUM, Resurrection 34–43.

³⁵ „Aiebat idem Eutychius nec solum aiebat, sed etiam docebat, clamabat, scriptitabat nos in resurrectione non veram, quam hic habemus, sed fantasticam quandam carnem assumpturos; cuius erroris liber a Gregorio orthodoxe est combustus.“ LIUTPRAND VON CREMONA, Legatio 542.

³⁶ Vgl. zu diesem Text ausführlicher BRANTLEY, Wilderness 240–259 und BINSKI, Death 144–145.

³⁷ „Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est uel requie uel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum uiueret.“ AUGUSTINUS, Enchiridion 108 [109] (Übersetzung nach SCHOLZ, Grab 272).

im Hochmittelalter³⁸. Dass Augustinus dabei gegenüber Tertullian die Leiblichkeit der Seele zugunsten einer stärkeren Betonung der Dualität von Körper und Seele hervor hob, verstärkte letztlich bei der grundsätzlichen Annahme, dass beide Teile gemeinsam auferstehen würden, die Vorstellung, dass die Seele aufgrund der gemeinsamen Zukunft in Paradies oder Hölle auch nach dem Tod an den Körper gebunden bliebe – eine Auffassung, die bis ins 12. Jahrhundert recht unangefochten im lateinischen Abendland vertreten wurde³⁹.

Wenig einheitlich stellten sich die Meinungen über den konkreten Zeitpunkt der Lockerung des Bandes zwischen Körper und Seele als den beiden Teilen des Menschen dar. Wenn es in der Vita des Heiligen Ulrich unter Aufgriff eines hagiographischen Topos der Vorahnung des eigenen Todes heißt, dass er „ganz sicher wußte, daß die Trennung seines Leibes von der Seele bevorstand“⁴⁰, fällt der Tod mit deren (scheinbar absoluten) Trennung zusammen. Doch der Zeitraum ließ sich auch prozesshafter beschreiben; seit der römischen Antike nahm man etwa an, die Verbindung von Körper und Seele dauere noch drei Tage an, was gerade die Auferweckung des Lazarus nach vier Tagen besonders bemerkenswert erscheinen lassen musste, währnte man diesen Leichnam doch bereits endgültig von der Seele getrennt⁴¹. Ähnlich wie der dritte konnte auch der siebte oder neunte sowie der 30. oder 40. Tag nach dem Tod eine besondere Bedeutung haben, und diese Tage wurden oftmals mit besonderem Gebetsgedenken verbunden⁴². Doch auch nach diesen Zeiträumen engerer Beziehung zwischen Leib und Seele blieb eine grundsätzliche Verbindung erhalten; der Reliquienkult stellte dabei die deutlichste Ausdrucksform dieser Vorstellung dar⁴³.

Je nachdem, welchen Platz sich der Verstorbene zu Lebzeiten verdiente, gehörte er zu einer von mehreren sehr unterschiedlichen Kategorien von Toten. Nach Augustinus handelte es sich hierbei um vier Personengruppen: Die „sehr Guten“ („valde boni“), die „nicht so Guten“ („non valde boni“), die „nicht sehr Schlechten“ („non valde mali“) und schließlich die „sehr Schlechten“ („valde mali“)⁴⁴. Von diesen werden die „sehr Guten“ und die „sehr Schlechten“ direkt nach dem Tod abgeurteilt und kommen in den Himmel bzw. die Hölle, wo sie auch nach dem Jüngsten Gericht verbleiben werden. Die mäßig Guten hingegen sind in einer Art Wartezustand, während sich die mäßig Schlechten an einem Ort befinden, an dem sie durch Läuterungspein zur Reinheit gelangen können; ab dem Hochmittelalter setzte sich allmählich die Vorstellung durch, diese bei-

³⁸ *Decretum Magistri Gratiani* 728 [C. XIII, q. II, c. 23].

³⁹ Vgl. ANGENENDT, Heilige 103–104.

⁴⁰ „certissime sciret, in proximo manere sequestrationem corporis et animae suae“; GERHARD VON AUGSBURG, Vita 266.

⁴¹ BINSKI, Death 8–11.

⁴² Vgl. FÉVRIER, Mort 890–891 und KYLL, Tod 140–149, sowie die ausführliche, wenn auch ältere Darstellung bei HOMEYER, Der Dreißigste. Die sehr unterschiedlichen Zeithorizonte macht auch ein Blick auf die zurückkehrenden Toten deutlich, wie ihn SCHMITT, Revenants 198–199, vornimmt. Vgl. allgemeiner auch BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 67.

⁴³ Vgl. ausführlicher Kap. II.

⁴⁴ „Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum uiuentium releuari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur uel eleemosynae in ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt qui cum uiuerent haec ut sibi postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam uiuendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista post mortem; est uero talis in bono ut ista non requirat, et est rursus talis in malo ut nec his ualeat cum ex hac uita transierit adiuuari.“ AUGUSTINUS, Enchiridion 108 [110]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 104–105 und ANGENENDT, Auf Erden 34–36. Nach ANGENENDT, In porticu 79–80, finden sich im Portal von Conques-en-Rouergue unter Christus alle vier Klassen der Toten entsprechend der augustini-schen Vorstellung abgebildet.

den Gruppen zusammenzufassen und deren Bußort als Fegefeuer zu definieren⁴⁵, wobei man die augustinischen Begrifflichkeiten beibehielt⁴⁶. Dabei spielte der Leichnam weiterhin eine wichtige Rolle als physischer Kontaktort mit dem Individuum. Gervasius von Tilbury berichtet so beispielsweise für das Jahr 1211, wie einem Mädchen in Beaucaire mehrfach der Geist ihres verstorbenen Cousins erschienen sei; er habe ihr berichtet, dass er in jenem Moment, als ihre Eltern gerade im Kloster Saint-Michel de Frigolet für ihn gebetet hätten, durch die Mönche mit erfrischendem Wasser bespritzt worden sei, was ihm erheblichen Vorteil verschafft habe; die physische Besprengung des Leichnams mit Weihwasser half also ebenso wie das Gebet der Angehörigen, das jenseitige Schicksal des Toten zu bessern⁴⁷.

⁴⁵ Vgl. ANGENENDT, Heilige 104–106. Zum Fegefeuer ausführlich LE GOFF, Geburt und DINZELBACHER, Himmel, wobei Le Goffs These, das Fegefeuer sei letztlich eine „Erfindung“ des 12. Jahrhunderts, scharfe Kritik erfuhr; vgl. ANGENENDT, Le Goff und BREDERO, Purgatoire, sowie jüngst zusammenfassend WEHRLI-JOHNS, Fegefeuer und DINZELBACHER, Eschatology 516–518, mit weiterführenden Literaturhinweisen, sowie BYNUM, Resurrection 280–283. Die Vorstellung eines „purgatorius ignis“ war bereits seit der Patristik etabliert und wurde auch rezipiert; klar von der Hölle schied etwa Julian von Toledo diesen Jenseitsort, der auf die einschlägigen Stellen bei Augustinus und Gregor verweist; JULIAN VON TOLEDO, Prognosticon 55–60 [II, 19–23]. Die Vorstellung eines Purgatoriums, eines Feuers mit reinigender Wirkung für die in leichter Sünde Verstorbenen, findet sich auch beispielsweise in der Vita des Heiligen Remigius aus der Feder des Hinkmar von Reims aus der Zeit um 877/78; HINKMAR VON REIMS, Vita Remigii 285–290. Bereits Le Goff verschweigt frühere Belege allerdings nicht; LE GOFF, Geburt 84–155.

⁴⁶ Die Vorstellungen von drei oder vier Status der Toten im Jenseits konnte selbst in ein und derselben Quellengattung noch im Hochmittelalter parallel auftreten, wie der Vergleich zwischen den Liturgieanweisungen des Johannes Beleth, des Sicard von Cremona und des Wilhelm Durandus zeigt; die Aufnahme augustinischer Begrifflichkeiten ist charakteristischerweise trotz der Differenz in der Anzahl der Status in allen drei Fällen deutlich zu erkennen, und ihre Geläufigkeit wird weiterhin dadurch unterstrichen, dass ein Augustinuszitat fehlt: „Sunt enim quidam anime, que sunt perfecte, que quam cito exeunt a corporibus, statim euolant ad celos. Sunt et alie prorsus male, que statim cadunt in infernum. Sunt et alie medie pro quibus fit huiusmodi commendatio. Fit tamen et pro malis, sed propter incertitudinem. Abluto corpore et sepulto debet portari ad ecclesiam, et tunc missa debet cantari.“ JOHANNES BELETH, Summa 318. „Sacrificia, que pro mortuis fiunt, pro ualde bonis sunt gratiarum actiones, pro non ualde bonis propitiatioes, pro non ualde malis penarum mitigationes, pro ualde malis qualescumque consolationes.“ JOHANNES BELETH, Summa 319. „Et uide, quod orationes, que expirationem precedunt ut anime commendatio, et que secuntur ut uigilie et cetere mortuorum exequie, pro ualde bonis sunt gratiarum actiones, pro ualde malis sunt qualescumque uiuorum consolationes, pro mediis, id est non ualde bonis, penarum purgationes. Sunt enim anime, que, statim ut exeunt a corporibus ut passer uolant ad Deum; sunt alie, que descendunt in infernum, sunt medie, que uadunt in purgatorium, quarum intuitu fiunt elemosine, orationes, ieiunia et sacrificia. Sed propter incertitudinem pro omnibus etiam fiunt. Melius enim supererunt ista his, quibus nec obsunt nec prosunt, quam deerunt hiis, quibus prodesse possunt.“ SICARD VON CREMONA, Mitrallis 675–676. „Et nota quod suffragia que fiunt in ecclesia pro defunctis ualde bonis, actiones sunt gratiarum: ille enim anime que sunt perfecte bone statim cum egrediuntur a corporibus euolant ad celos, nec subsidiis nostris egent. Pro ualde malis, fiunt qualescumque consolationes uiuorum. Eis enim subsidia nostra non prosunt quoniam anime illorum statim descendunt in infernum. Pro mediocriter bonis, qui scilicet sunt in purgatorio, fiunt expiationes. Pro mediocriter malis, qui scilicet sunt in inferno, fiunt propitiatioes siue penarum mitigationes, nam, secundum Augustinum, quibus prosunt aut prosunt ut sit plena remissio aut certe ut tolerabilior fiat dampnatio. Quidam tamen pro eodem sumunt mediocriter bonos et mediocriter malos, quos uocant non ualde bonos, qui uidelicet intrant purgatorium, qui uiuentes iniunctam penitentiam non perfecerunt, quibus prosunt orationes, elemosine, ieiunia et sacrificia que pro eis fiunt, nam ut dicunt, eis qui sunt in inferno nichil prosunt.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 3, 91.

⁴⁷ „Visus a uirgine familiariter salutatur, et dum unde ueniat aut quo comite illuc uenerit inquiratur, respondet se in aere mansionem inter spiritus habere, et penas ignis purgatorii sustinere,

Die Personen in einer solchen „Warteposition“ konnten hoffen, durch die zwischenzeitlich erfahrenen Bußübungen, vor allem aber auch durch die Fürsprache der Lebenden beim jüngsten Gericht trotz ihres unperfekten Lebenswandels bestehen zu können. Augustinus machte deutlich, wie diesen Toten aus seiner Sicht geholfen werden könne: „Wir glauben nicht, das irgendetwas zu den Toten, für die wir sorgen, gelangt, außer dem, was wir feierlich für sie durch das Opfer des Altars, der Gebete oder der Almosen erbitten. Allerdings nützt es nicht allen, für die es geschieht, sondern nur denen, die, solange sie lebten, dafür gesorgt haben, daß es ihnen nützt.“⁴⁴⁸ Diese im Laufe des Früh- und Hochmittelalters um das Fasten der Verwandten und die Fürsprache der Heiligen erweiterten⁴⁴⁹ Maßnahmen helfen nämlich weder den „sehr Guten“ im Himmel, noch den „sehr Schlechten“, deren ewige Verdammnis in der Hölle nicht mehr zu ändern ist⁵⁰. Konsequenterweise musste sich der Gläubige fragen, ob seine Fürsprache

adiciens, priorem et fratres domus sancti Michaelis eum in hoc instanti aqua suauissima et plurimum refrigerante aspersisse, suisque sacrificiis et orationibus maximum illi beneficium contulisse.“ GERVASIUS VON TILBURY, *Otia imperialia* 286–288 [III,103]. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 107–114 und JOYNES, *Ghost Stories* 110–113.

⁴⁴⁸ „Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, peruenire, nisi quod pro eis siue altaris siue orationum siue elemosynarum sacrificiis sollemniter supplicamus, quamvis non pro quibus fiunt omnibus prosint, sed eis tantum quibus dum uiuunt comparatur, ut prosint.“ AUGUSTINUS, *De cura* 658 [22] (Übersetzung SCHOLZ, *Grab* 276). Diese Passage wird auch im „*Decretum Gratiani*“ aufgenommen; *Decretum Magistri Gratiani* 728. Ähnlich auch AUGUSTINUS, *Enchiridion* 108 [110].

⁴⁴⁹ Burchard von Worms beispielsweise nennt vier Methoden der Hilfe: Neben der bei Augustinus genannten Messe und den Almosen fügt er eben das Fasten der Verwandten und die Fürsprache der Heiligen ein; „*Animae defunctorum quatuor modis soluuntur, aut oblationibus sacerdotum, aut precibus sanctorum, aut charorum eleemosynis, aut ieiunio cognatorum.*“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 215r [XIX,112]. Im „*Decretum Gratiani*“ wird dieselbe Bestimmung aufgenommen; *Decretum Magistri Gratiani* 728 [p. II, c. XIII, q. II, c. 22]; vgl. auch ebda p. II, c. XIII, q. II, c. 21. Noch deutlich kürzer ist zum Vergleich die Liste in einem Brief Papst Gregors III. an Bonifatius, der um 732 verfasst wurde: „*Pro obeuntibus quippe, consuluisse dinosceris, si liceat oblationes offerre. Sancta sic tenet aecclesia, ut quisque pro suis mortuis vere christianis offerat oblationes atque presbiter eorum faciat memoriam. Et quamvis omnes peccatis subiaceamus, congruit, ut sacerdos pro mortuis catholicis memoriam faciat et intercedat. Non tamen pro impiis, quamvis christiani fuerint, tale quid agere licebit.*“ *Monumenta Moguntina* 91–94 [Nr. 28] (Zitat 93). In dieser Vierzahl, die allgemeiner das Gebet, die Gaben, das Fasten und die Messlesung umfassten, werden die guten Taten für die Verstorbenen im späteren Mittelalter festgeschrieben, so etwa prägnant bei Johannes Beleth: „*Et nota, quod quatuor modis subuenitur mortuis: oratione, elemosina, ieiunio, missarum celebratione.*“ JOHANNES BELETH, *Summa* 312. An anderer Stelle präzisiert Johannes Beleth die Wichtigkeit der Messe gerade für die Toten, die keine Heiligen seien, und man möge deshalb ihren Jahrtag einen Tag vorziehen, falls er auf einen Sonntag fällt – die Fürsprache nütze den Toten dann auch einen Tag früher, was ihnen zu wünschen sei: „*De anniuersariis autem mortuorum dicimus, quod si contigerint in dominica die uel in aliqua celebri sollempnitate, non debent mutari ad sequentem diem, ut diximus de festis sanctorum, sed in die precedenti fieri, ut citius succuratur penis illorum, quas sustinent in purgatorio igne. Sancti uero non egent, cum ceteri defuncti egeant nostro auxilio.*“ JOHANNES BELETH, *Summa* 125.

⁵⁰ „*sunt enim, quos nihil omnino adiuuant ista, siue pro eis fiant, quorum tam mala sunt merita, ut nec talibus digni sint adiuuari, siue pro eis, quorum tam bona, ut talibus non dinigeant adiumentis.*“ AUGUSTINUS, *De cura* 622–623 [2]. „*Cum ergo sacrificia, siue altaris siue quarumcumque elemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro ualde bonis gratiarum actiones sunt, pro non ualde bonis propitiationes sunt, pro ualde malis etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum qualescumque uiuorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.*“ AUGUSTINUS, *Enchiridion* 108–109 [110]. Diese Passage zitiert auch das „*Decretum Gratiani*“ im 12. Jahrhundert; *Decretum Magistri Gratiani* 728 [C. XIII, q. II, c. 23]. Schon im 7. Jahrhundert rezipiert diese Sicht

überhaupt angebracht war; dies bekümmerte etwa einen Mönch aus Canterbury, der sich dem Grabe des soeben verstorbenen Erzbischofs Anselm näherte, wie Johannes von Salisbury berichtet, „denn er zweifelte, wie er besser beten solle, nämlich an Anselm oder für Anselm“. Erst eine Vision löst das Rätsel, indem sie die Aufnahme des Heiligen im Himmel bestätigt und somit das Gebet für Anselm als überflüssig, an ihn hingegen als wirkmächtig sanktioniert⁵¹. Umgekehrt war man sich im Mittelalter nicht ganz sicher, ob ein Gebet für die „sehr Schlechten“ dem Betenden nicht schaden könnte⁵².

Durch diese Notwendigkeit der Sorge für die Toten wurde die Erinnerung, die Memoria an den Toten, zu einer zentralen, geradezu lebenswichtigen Frage; das Vergessen galt es zu vermeiden, um das Gebetsgedenken aufrecht zu erhalten. Auch die bereits beschriebene theologische Wende des 13. Jahrhunderts führte nicht zu einer Abwertung der konkreten Bedeutung des Leichnams; gerade das Gegenteil war der Fall. Reflektierten bildliche und literarische Darstellungen über den toten, verwesenden Körper, so wurde zugleich das Aufhalten der Verwesung zu einem prestigereichen, nun immer umfangreicher eingesetzten Mittel gerade der politischen Repräsentation. Die Verlängerung der Aufbahrung, umfangreichere Leichentransporte und Funeralzeremonien sowie die dabei aufgewertete Sichtbarkeit des Gesichtes der Leiche zeigen, dass zumindest in der Oberschicht der Gesellschaft dem konkreten Leichnam im Spätmittelalter eine immer wichtigere Rolle zukam⁵³. Dabei scheint es sich jedoch um einen Wandel in der adeligen Gesellschaft gehandelt zu haben, der sich nicht ohne weiteres auf die theologischen Diskussionen zurückführen lässt; während die scholastische Theologie eine relative Abwertung des körperlichen Schicksals im Interim vornahm, kam es hier ja eben zu dessen Aufwertung⁵⁴. Mit zunehmender Bewusstmachung der unvermeidlichen Verwesung der Leiche erhielt die Zurschaustellung des unverwesten Leichnams eine umso größere zeichenhafte Bedeutung: Hier konnte durch die Einbalsamierung umso besser sozialer Status dargestellt werden. Die konsequente Verwendung des Leichnams in den immer ausführlicheren und für die politische Sukzession zunehmend wichtigeren Exequien der weltlichen und geistlichen Elite der mittelalterlichen Gesellschaft führte dazu, dass neben der Darstellung des verwesenden Leichnams nun auch – als Ersatz für den unberechenbar rasch verfallenden Körper – die erhaltene Lei-

Julian von Toledo, um ein weiteres Beispiel der Aufnahme augustinischer Lehren zum Jenseits im Mittelalter zu nennen: „Cum enim Deo sacrificium pro spiritibus defunctis offertur, pro ualde bonis gratiarum actiones sunt, pro non ualde malis propitiationes sunt, pro ualde malis etiam si nulla sint adiumenta mortuorum qualescumque tamen sunt consolationes uiuentium.“ JULIAN VON TOLEDO, *Prognosticon* 40 [I, 22].

⁵¹ „Novitius quidam Cantuariensis Ecclesiae monachus, inter alios qui ad tumbam Patris Anselmi orandi causa turmatim confluebant, actus quidem devotione illuc veniebat; haesitabat tamen, quid potius esset orandum, scilicet an Anselmus, an pro Anselmo“; JOHANNES VON SALISBURY, *Vita sancti Anselmi* 1038.

⁵² So heißt es bei Burchard von Worms mit Verweis auf die sich widersprechenden Autoritäten des Dionysius Areopagita und des Kirchenvaters Augustinus: „Dionysius Areopagita dicit blasphemias Deo facere, qui Missas offert pro malo homine. Augustinus dicit: Pro omnibus Christianis esse faciendum quia vel eis proficit, aut offerentibus aut petentibus proderit.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 63r [III,65].

⁵³ Vgl. ausführlicher Kap. III.

⁵⁴ Anders argumentierte allerdings jüngst OLARIU, *Supertod* 67, der mit Hinweis auf die frühen medizinischen Traktate des 13. Jahrhunderts und die Veränderungen gerade im Grabbrauch der Päpste argumentierte, es handle sich um einen grundsätzlichen, gemeinsamen Wandel in der Gesellschaft; allerdings erscheint neben den Einwänden über die Unterschiedlichkeit der theologischen von der praktisch-medizinischen Diskussion über den Leichnam gerade der Verweis auf die päpstliche Einbalsamierung, die im Vergleich zu den hochadeligen Bestattungen relativ verspätet wirkt, nicht ganz überzeugend; vgl. Kap. III.3.

che nachgebildet wurde; Grabpuppen wie die spätmittelalterlichen „effigies“ und Doppelgräber wie die Königsgräber in Saint-Denis waren Ausdruck dieser Entwicklung⁵⁵.

Von diesen Bemühungen war jedoch vor allem die Elite der Gesellschaft betroffen. Für breitere Gesellschaftskreise, deren Alltag von einer hohen Kindersterblichkeit geprägt war, wurde hingegen eine andere Diskussion wichtiger: Ab wann beginnt die Verbindung von Seele und Körper überhaupt? Für die Bestattung Ungeborener und von Säuglingen wurde die Antwort auf diese Frage entscheidend. Mittelalterlichen Vorstellungen zufolge galten bereits Föten als lebendig, und die moderne Diskussion um die Legalität der Abtreibung in verschiedenen Entwicklungsaltern des entstehenden Menschen im Mutterleib hat somit ihre mittelalterlichen Vorläufer: In einem Brief des Konstanzer Bischofs Otto von Sonneberg an die römische Kurie von 1486 beklagt dieser den Brauch, ungetaufte Kinder zur wundersamen Wiederbelebung und nachträglichen Taufe in den Schweizer Wallfahrtsort Oberbüren bei Bern zu bringen; hierher würden auch solche Kinder gebracht, „welche noch nicht ausgebildete Glieder haben, sondern nur Klumpen bilden“⁵⁶. Archäologische Grabungen in Oberbüren belegen, dass diese Angaben kaum übertrieben gewesen sein dürften⁵⁷. Offenbar war die Vorstellung verbreitet, dass der Fötus bereits beseelt gewesen war und deshalb zur Rettung der Taufe bedürfe, wenngleich man sich über den genauen Zeitpunkt dieser „animatio“ nach der Empfängnis nicht einigen konnte⁵⁸. Dabei zeigt jedoch gerade das Schreiben des Konstanzer Oberhirten selbst, dass zumindest am Ausgang des Mittelalters die theologische Elite von der Sinnhaftigkeit solchen Raisonnements nur wenig überzeugt war, wenn er von den Frühgeburten schreibt, „deren einige offenbar noch kein Leben im Mutterleib empfangen haben“⁵⁹.

Auf ähnliche Weise verliefen in den vielfältigen Vorstellungen der mittelalterlichen Christen auch die Grenzen zur Trennung zwischen Leichnam und Seele im Interim, sowie dem Auferstehungsleib des Jüngsten Tages; dies illustriert eine Geschichte, die Helmold von Bosau berichtet. Demzufolge habe der heiligmäßig lebende Vizelin nach seinem Tod eine Blinde geheilt; bereits zu Lebzeiten hatte er ihr zudem Hoffnung gemacht: „Als sie später erblindete, pflegte der ehrwürdige Vater sie öfters zu trösten und ermahnte sie, die väterliche Züchtigung geduldig zu ertragen und nicht in Trübsal zu verzagen, indem er wiederholt versprach, dass ihre Augen bereits im Himmel aufbewahrt würden.“⁶⁰ Wie genau ist das gemeint? Sind die Augen – oder, abstrakter, das Augenlicht – quasi als bereits gestorbener Teil des Menschen im Himmel? Wird der Körper also bereits nach seiner Verwesung oder Zerstörung dort als Vorgriff auf den

⁵⁵ Vgl. Kap. I.4.

⁵⁶ Zit. nach ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 299, die diesen Fall und das Schreiben ausführlicher behandelt. Vgl. dazu auch Kap. VIII.1.b).

⁵⁷ Zwar sind Frühgeburten nur sehr schwer im archäologischen Befund greifbar, da sich die noch kaum ausgebildeten Föten nicht erhalten, doch ließ sich eine Frühgeburt von rund vier Lunarmonaten finden, was die Aussagen des Konstanzer Bischofs stützt; ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 305–306.

⁵⁸ Die „animatio“ erfolgte nach ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 305, und KAMMEIER-NEBEL, Geburtenbeschränkung 67, mittelalterlicher Vorstellung zufolge bei Jungen am 40., bei Mädchen am 80. Tag nach der Empfängnis; vgl. jedoch zur Diskussion um den genauen Zeitpunkt GILCHRIST, Medieval Life 21 und 219, mit weiterführenden Literaturangaben.

⁵⁹ ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 299.

⁶⁰ „Hanc postmodum luminibus orbam venerabilis pater consolari frequentius assuevit, adhortans eam virgam paternae correptionis pacienter sustinere nec deficere in tribulationibus, oculos scilicet ei in celo repositos esse repromittens.“ HELMOLD VON BOSAU, Cronica Slavorum 148 [I,79]. HELMOLD VON BOSAU, Slawenchronik 271 übersetzt „oculos“ mit „Augenlicht“, was dem sehr konkreten Vergleich Helmolds freilich die Spitze nimmt.

Auferstehungsleib wiederhergestellt oder gesammelt? Die Metapher ermöglicht jedenfalls die Rückgabe der „Augen“ im Wunder, das folgt; zugleich mahnt die Formulierung dieser Passage vor einer allzu einheitlich konstruierten mittelalterlichen Jenseitswelt.

Ein weiteres Beispiel: Die Körper der Auferstehenden werden nach Augustinus nicht altern und nicht verfallen, sie müssen nicht mehr essen, trinken oder andere irdische Bedürfnisse erfüllen; Babys werden zu Erwachsenen, Alte gelangen in einen Idealzustand menschlichen Seins; die Rezeption dieser Vorstellung lässt sich ebenfalls bis zu Thomas von Aquin nachvollziehen⁶¹. Doch was gehört dann eigentlich noch zu den Zeichen eigener Individualität? Als Dante im Purgatorium König Manfred von Sizilien im Fegefeuer begegnet, ist es seine Narbe aus der Schlacht bei Benevent, die den König nicht nur ins Jenseits beförderte, sondern auch dort charakterisiert⁶². Und hatten seine Wunden nicht bereits den auferstandenen Christus gekennzeichnet, wenn er dem ungläubigen Thomas gebietet: „Streck deinen Finger aus – hier sind meine Hände! Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig“⁶³?

b) Das ewige und das ewig gestörte Grab

Wie indifferent konnte man auf dieser ambivalenten theologischen Grundlage mit dem konkreten Grabort nun aber in der Praxis umgehen? Sowohl die jüdische als auch die römische und die meisten anderen vorchristlichen Kulturen Europas hielten die Grabruhe für einen wesentlichen Wert, und von hier übernahm auch das Christentum ähnliche Vorstellungen, die sich zudem etwa im Alten Testament begründen ließen: Hier wird selbst Verbrechern und Feinden das Recht auf ein Begräbnis eingeräumt⁶⁴. Doch schon die spätantiken Verfolgungen, in denen die Körper der Märtyrer Tieren zum Fraß vorgeworfen oder verbrannt wurden, stellten die ersten Christen vor das Problem, dass ausgerechnet die glaubensfestesten und entbehrungsbereitesten Gläubigen kein angemessenes Begräbnis erhalten konnten⁶⁵; die augustinische Lehre von der Unwesentlichkeit der Leichenerhaltung für die Auferstehung bot hier einen konsequenten Ausweg.

⁶¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 2, 835–839 [XXII,17 und 19], der hier auch diskutiert, ob Frauen in einem weiblichen Leib auferstehen; Augustinus widerspricht der verbreiteten Meinung, Frauen würden als Männer auferstehen, wie übrigens vor ihm bereits Tertullian und etwa zeitgleich Hieronymus (vgl. dazu BYNUM, *Resurrection* 37–38 und 90–91). Im 12. Jahrhundert greifen etwa OTTO VON FREISING, *Chronica* 407–409 [8,12], und Herrad von Landsberg die Vorstellungen von Augustinus bezüglich der Form des Auferstehungsleibes auf; bei Herrad heißt es: „Resurrectio erit communis bonis et malis, immutatio vero erit data solis iustis sine deformitate, et nec ultra nec infra juvenilem formam resurgent corpora mortuorum, sed in eo robore et etate ad quam scimus Christum pervenisse, id est XXXta annorum.“ HERRAD VON HOHENBOURG, *Hortus deliciarum* (Reconstruction) 423 [fol. 249r; Nr. 850] (vgl. auch ganz ähnlich ebda 481 [fol. 290r; Nr. 1090]). Übereinstimmend mit Augustinus findet sich auch THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia* 6, 277–281 [q. 84], dessen Autor hier unter anderem auch den Auferstehungsleib als jugendlich (im Alter Jesu, mit etwa 30 Jahren) und nach Geschlechtern getrennt auffasst. Vgl. OLDRIDGE, *Strange Histories* 32–33.

⁶² „Io mi volsi ver’ lui e guadal fiso: / biondo era e bello e di gentile aspetto, / ma l’un de’ cigli un colpo avea diviso.“ DANTE, *Purgatorio*, Canto III, v. 106–108. Für die Narben der Märtyrer hatte bereits Augustinus diese Problematik angedacht; vgl. BYNUM, *Resurrection* 98, die ebda 291–305, auch die Körperlichkeit der Toten in Dantes „Göttlicher Komödie“ bespricht.

⁶³ Joh 20,27.

⁶⁴ Vgl. zusammenfassend OHLER, *Sterben* 133; RADER, *Grab* 42 und ILLI, *Wohin* 12, sowie ausführlicher zum Schutz des Grabes im römischen Recht BEHREND, *Grabraub*.

⁶⁵ Diese Verbindung zog bereits DERWEIN, *Friedhof* 10–11. Vgl. hierzu auch ausführlicher BYNUM, *Resurrection* 43–51.

Diese theologische Überzeugung hatte grundsätzliche Folgen für die weitere Entwicklung des Bestattungswesens, denn sie hinterfragte die Notwendigkeit einer dauerhaften, wirklich „ewigen“ Ruhe der toten Gebeine. Entgegen aller Traditionslinien der antiken, heidnischen und jüdischen Welt scheute man im christlichen Abendland damit auch nicht vor der Aufhebung alter Grabplätze zurück.

Diese Entwicklung wurde durch die Herausbildung des christlichen Friedhofs bzw. des Kirchhofs, also des rund um die Kirche angelegten Gräberfeldes, gefördert. Mit dem frühmittelalterlichen Bemühen, den sakralen Raum und damit auch den christlichen Bestattungsort klar abzugrenzen, entwickelte man zwangsläufig zugleich einen beschränkten Raum, der die Aufnahme nur einer bestimmten Anzahl von Gläubigen ermöglichte; das förderte umgekehrt die Störung der Gräber, da man nach einer gewissen Zeit ältere Grabstellen zwangsläufig aufgeben wollte – eine Vergrößerung des Gräberfeldes war ja einerseits nicht möglich, wenn man den heiligen Raum nicht erweitern wollte, was sich abgesehen von liturgischen und kanonistischen Fragen⁶⁶ aufgrund der Anlage christlicher Grabstellen in den Siedlungen um die Kirche herum ohnedies als schwierig darstellte⁶⁷. Besonders gut lässt sich dieser Effekt für das mittelalterliche England nachzeichnen⁶⁸. Während der heidnischen Phase angelsächsischer Beisetzung war die Rücksichtnahme auf die Leichen der Verstorbenen offenbar höher und man versuchte, deren Störung zu vermeiden⁶⁹; dies änderte sich jedoch in christlicher Zeit⁷⁰. Ähnliche Beobachtungen hat man auch für das Frankenreich des 7./8. Jahrhunderts gemacht⁷¹. Dieser Mentalitätswandel bleibt auch im späteren Mittelalter spürbar, etwa wenn die Zürcher Stadtbücher 1316 bemerken, zu den Tätigkeiten des Totengräbers gehöre es, „die begraben lich ze rucken ald nider ze lénne“, die alten Leichen also zur Seite zu rücken oder niederzudrücken, wenn er neue Tote bestatte⁷²; wenn man in Esslingen den Totengräber dazu anhielt, aufgrund der Dezenz und Ge-

⁶⁶ Zur (allerdings relativ späten) Entwicklung der Friedhofsweihe vgl. Kap. I.2.e). Die Ausdehnung der Kirchhöfe wurde etwa gleichzeitig mit der Durchsetzung der Friedhofsweihe unter Nikolaus II. 1059 auf 60 Schritte um die Hauptkirche, 30 Schritte um Kapellen festgelegt und damit deutlich begrenzt; dabei griff man allerdings auf bereits frühmittelalterliche Bestimmungen zurück, wie LAUWERS, *Naissance* 140–146, zeigt. Vgl. auch SÖRRIES, *Monopol* 32. Die Ausdehnung des Friedhofs auf 30 Schritte nehmen auch die hochmittelalterlichen Liturgiker in ihre Vorgaben auf; JOHANNES BELETH, *Summa* 306; WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 61.

⁶⁷ Zur Anlage christlicher Begräbnisplätze in den Siedlungen vgl. Kap. I.2.d).

⁶⁸ Hier hat etwa Annia Cherryson in einer Untersuchung angelsächsischer Begräbnisse in Wessex gezeigt, dass die Schaffung des geweihten, christlichen Kirchhofs mit klaren Grenzen eine signifikante Erhöhung der Störungen früherer Begräbnisse mit sich brachte; CHERRYSON, *Disturbing*. Vgl. auch McNEIL/CRAMP, *Anglo-Saxon Cemetery* 86–90 und BODDINGTON, *Raunds Furnells* 49–53.

⁶⁹ Das Beispiel einer Bestattung des 6. Jahrhunderts in West Heslerton in North Yorkshire zeigt, dass der frühmittelalterliche Totengräber bei seiner Tätigkeit versehentlich ein früheres Grab getroffen hatte – und offensichtlich stoppte er die Aushebung und füllte das Loch wieder zu; ein Akt der Pietät, wie man ihn in späterer angelsächsischer Zeit kaum mehr findet; CHERRYSON, *Disturbing* 137–138.

⁷⁰ Auf dem Friedhof von St. Lawrence Jewry bei der Guildhall in London konnte man mehrere Bestattungsphasen des 11. und 12. Jahrhunderts ausmachen, wobei die jüngere Phase eine immer engere Belegung und dadurch bedingt immer zahlreichere Störungen der Bestattungen aufweist; vgl. den zusammenfassenden Bericht bei BATEMAN, *Guildhall*.

⁷¹ BULLOUGH, *Burial* 184–185. In diesen Kontext könnten auch die Beobachtungen von GRÜNEWALD, *Westfalen* 20–21, zu westfälischen Gräberfeldern des 9. Jahrhunderts passen. Zur Wiederverwendung von Gräbern im Frühmittelalter vgl. etwa zusammenfassend LORANS, *Monde* 219–220 und bereits DERWEIN, *Friedhof* 39–41.

⁷² *Zürcher Stadtbücher* 1, 11. Vgl. ILLI, *Wohn* 76.

ruchsbelästigung die Friedhofsarbeiten bei Nacht vorzunehmen, so kann dies kaum zu einer erhöhten Sorgfalt im Umgang mit den bereits Bestatteten geführt haben⁷³.

Die relative Indifferenz kirchlicher Autoritäten ist dabei nicht verwunderlich, stellte sich doch aus theologischer Sicht in Anlehnung an Augustinus kein grundsätzliches Problem bei der Störung der Grabesruhe der Toten, solange nicht das Gebetsgedächtnis dadurch beeinträchtigt oder die den Verstorbenen angemessene Ehre verletzt wurde; doch wie in der Theologie auch, blieb der Blick auf die Bestattungspraxis letztlich ambivalent. In der frühmittelalterlichen Praxis lässt sich sehr wohl das Bemühen um die Erhaltung des Einzelleichnams erkennen: So entwickelten sich analog zur Abgrenzung des Friedhofs auch Formen der Abgrenzung des Einzelgrabes, wie dies etwa für angelsächsische Bestattungen bemerkt worden ist, in denen nun Bettungen auf Kohle, stabile Umhüllungen des Leichnams oder die Abgrenzung des Grabschachts mit Stein und Ziegel aufkamen⁷⁴; und auch hier ließe sich der Vergleich zum merowingischen Gallien oder zu alemannischen Bestattungsriten ziehen⁷⁵.

Zu den Sicherungsbemühungen für das Einzelgrab gehören auch die Grabmarker. Einfachere Kennzeichnungsformen (etwa als hölzernes Kreuz) haben sich aus dem Mittelalter nicht mehr erhalten; sie lassen sich jedoch zumindest für das Spätmittelalter auf bildlichen Darstellungen von Friedhöfen gut belegen⁷⁶, und bereits seit dem Frühmittelalter deutet der archäologische Befund darauf hin, dass oftmals bei zeitgleichen Bestattungen in enger Nähe kaum Störungen der Gräber vorkamen, was einen indirekten Rückschluss auf das Vorhandensein von Grabmarkern erlaubt⁷⁷. Da zumindest seit dem Hochmittelalter auch das Kreuz als Kennzeichnung eines christlichen Grabes von den Liturgikern gefordert wurde⁷⁸, kann man diese Sitte recht durchgehend für die christlichen Bestattungen auf Kirchhöfen annehmen.

In diesem Kontext lässt sich vielleicht auch die Umhüllung der Leiche besser verstehen. Bis zum Hochmittelalter wurden die Leichen üblicherweise in ein Leintuch eingenäht, was auch (durchaus platzsparend) die Verwesung auf dem Friedhof beschleunigte, und nur Tote mit besonders hohem sozialem Prestige erhielten eine Bestattung in einem steinernen Sarkophag⁷⁹. Wenn allerdings die Sarkophagformen des Frühmittelalters sich von denen der Antike zumindest in Frankreich vor allem durch ihre trapezförmige (und nicht rechteckige) Form unterschieden⁸⁰, so scheint mit dieser Anthropomorphisierung des Grabcontainers zugleich die Sorge greifbar, die richtige Ausrichtung – nämlich nach Osten – für den Toten sicherzustellen. Ähnlich könnte man auch das Aufkommen des Sargs, der aufgrund der Vergänglichkeit des Materials oft nur indirekt im archäologischen Befund greifbar ist, als Ausdruck der höheren Bedeutsamkeit des

⁷³ In einer Schenkung zur Entlohnung des Totengräbers durch Albert Steck vom 23. Juni 1344 heißt es so entsprechend unter anderem: „und das er [=der Totengräber] alte unsauber greber und da man leichen inne findet bey der nacht grabe und nit tags, in irre denne ehafte not, und sol auch damit haimlichen umbgehn, so er beste mag“; *Urkundenbuch der Stadt Esslingen* 1, 394–397 (Zitat 396). Vgl. ILLI, Wohin 76.

⁷⁴ Vgl. dazu ausführlicher die Diskussion bei THOMPSON, Constructing Salvation.

⁷⁵ Vgl. die Bemerkungen bei ILLI, Wohin 17–18.

⁷⁶ Ausführlicher dazu ALEXANDRE-BIDON, Images 91–92.

⁷⁷ Dazu etwa FEHRING, Archäologie 56. Eine sehr frühe schriftliche Erwähnung von Grabmarkern („lignum insuper positum“) findet sich in einer Bestimmung der *Leges Baiuvariorum* 442 [XVIII,8].

⁷⁸ Vgl. Kap. X.3.

⁷⁹ ARIÈS, Geschichte 265 und SÖRRIES, Monopol 38–39.

⁸⁰ Vgl. den Überblick bei LORANS, Monde 208–210.

Leichnams verstehen⁸¹. Philippe Ariès überlegte, ob man nicht von einem Dreischritt sprechen könne: Während die Antike den genauen Ort des Leichnams für den Ablauf korrekter Totenriten kennen wollte, ordnete man in Spätantike und früherem Mittelalter dieses Wissen der unpräzisen Sicherheit unter, dass die Bestattung „ad sanctos“ erfolgt war; der genaue Ort des Toten wurde darüber gleichgültiger. Es folgte eine Anonymisierung des Grabes, die dann ab dem 12. Jahrhundert von den höheren sozialen Schichten ausgehend langsam wieder zu einer Bedeutungssteigerung des konkreten Liegeplatzes der Leiche führte⁸². Zwar berücksichtigt diese Argumentation die bereits angesprochene Problematik der Grabmarker nicht, und auch die entscheidende Rolle der Bestattung „ad sanctos“ ließe sich für das Frühmittelalter im Lichte neuerer Forschungen kritisch hinterfragen⁸³, doch gerade das Aufkommen des Holzsargs im späteren Hochmittelalter deutet doch auf eine gewisse Sorge um den intakten Leichnam hin, die mit dem gleichzeitig einsetzenden Diskurs um den toten Körper etwa in der Kunst oder den immer umfangreicheren Bestrebungen der Einbalsamierung korreliert⁸⁴. Die Komplexität der Veränderungen in der Umhüllung des Leichnams mit ihren zahllosen regionalen Varianten und Gleichzeitigkeiten kann hier nur grob umrissen werden; es handelt sich noch um ein offenes Feld für übergreifende Studien⁸⁵.

Dass man sich gerade im Frühmittelalter erhebliche Sorgen um die Grabruhe des einzelnen Leichnams machte, zeigt ein Blick in die Kanonistik. In antiker Tradition einigte man sich auf der Synode von Auxerre 561–605 unter anderem in Kanon 15 darauf, dass „es nicht erlaubt ist, einen Toten über einen anderen Toten zu legen“⁸⁶. Auch karolingische Konzilien wie jenes von Meaux 845/46 schärfte die Grabruhe ein, wenn es dort Regino von Prüm zufolge hieß: „Es soll auch niemand wagen, die Gebeine eines Toten aus seinem Grab zu entfernen oder ein Grab frevlerisch zu verletzen, sondern ein jeder soll an dem ihm von Gott bereiteten und zugestandenen Platz die Ankunft seines Richters erwarten dürfen, vor allem, da nicht allein die göttlichen, sondern auch die menschlichen Gesetze im menschlichen Gemeinwesen Grabschänder als todeswürdige Verbrecher beurteilen.“⁸⁷ Die Fiktion, dass der Tote in seinem Grab das Jüngste Gericht

⁸¹ Dies überlegte bei einem Blick auf die archäologischen Befunde in England etwa GILCHRIST, *Medieval Life* 204.

⁸² ARIÈS, *Geschichte* 274–278.

⁸³ Vgl. Kap. I.2.d).

⁸⁴ Vgl. Kap. I.4., sowie III.

⁸⁵ Zu den Problemen, die mit dem Versuch einer einheitlichen Datierung des stark regional variierenden Aufkommens verschiedener Grabbräuche bezüglich etwa hölzerner Umhüllungen des Leichnams wie des Sarges aufkommen, vgl. bspw. HENRION/HUNOT, *Archéologie*, sowie die Versuche der Grabdatierungen für bestimmte Regionen Frankreichs anhand der Entwicklung von Begräbnisstellen im selben Band. Die Komplexität mag zudem auch ein beliebiges deutsches Beispiel belegen: Im brandenburgischen Strausberg bestattete man im ausgehenden 13. Jahrhundert zunächst ohne Sarg, verwendete dann rechteckige Särge, um im 14./15. Jahrhundert dann wieder auf Särge zu verzichten, nicht ohne den Brauch danach wieder aufzugreifen; WITTKOPP, *Dominikanerfriedhof* 181–183.

⁸⁶ „Non licet mortuum super mortuum mitti.“ *Concilia Galliae* 2, 267. Eine ähnliche Bestimmung findet sich auch in den Kanones des Konzils von Mâcon aus dem Jahr 585; vgl. dazu ausführlicher NEHLSSEN, *Grabfrel* 122.

⁸⁷ „nec quisquam ossa cuiuslibet mortui de sepulcro suo eicere, aut sepulturam cuiusquam temerario ausu quoquo modo violet, sed unumquemque in loco sibi a Deo parato atque concesso adventum sui iudicis praestolari concedat, maxime quum non solum divinae leges, sed etiam et humanae apud humanam rempublicam sepulcrorum violatores reos mortis diiudicent“; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 88–90 [I, 124]. Die Formulierung dieser Bestimmung ist den Kanones des Konzils von Meaux und Paris von 845/46 entnommen; *Konzilien der karolingischen Teilreiche* 118–119 [72]. Die Vorstellung, dass der Tote in seinem Grab die Auferstehung erwarte, formu-

erwarte, ließ sich also in eine Bestimmung kirchlichen Rechts gießen; dabei spielt Regino zugleich auf die Tradition im weltlichen Recht mit seinen scharfen Bestimmungen gegen den Grabfrevel sowohl in der römischen Gesetzgebung als auch in den frühmittelalterlichen Stammesgesetzen an⁸⁸. Regino ergänzt die Bestimmung von Meaux um einen Beschluss des Konzils von Toledo 633, in dem Klerikern, die ein Grab zerstören, angedroht wird, aus dem geistlichen Stand ausgeschlossen und zu drei Jahren Buße verurteilt zu werden⁸⁹, und Regino greift hier auch entsprechende Bestimmungen aus frühmittelalterlichen Paenitentialen auf⁹⁰.

Die ambivalente Haltung gegenüber dem Leichnam, dessen Erhaltung einerseits mit Verweis auf die theologische Sichtweise kein besonders hohes Gut zu sein schien, an den sich aber andererseits doch die Fiktion band, eine „ewige“, also bis zum jüngsten Gericht dauernde Totenruhe sei ein anstrebenswertes Gut, wird noch deutlicher, wenn man die soziale Distinktion der mittelalterlichen Toten betrachtet. Die relative Ungestörtheit des Grabes stellte für die höchsten Schichten ein Privileg dar. Schon die Wahl des Grabplatzes (nämlich in der Kirche) und des Grabortes (etwa in Form eines Sarkophags) hatte mehrere Auswirkungen: Zum einen wurden die Toten damit leichter und länger memoriert, da sich Grablegen und Grabmarker hier deutlich länger als am Kirchhof erhielten. Zudem machte eine solche Bestattung in der Kirche für die hier beigesetzten Heiligen und die Vertreter der geistlichen wie weltlichen Hierarchie eine Konservierung des Leichnam wesentlich wahrscheinlicher; ein Effekt, den für diese besonderen Verstorbenen auch der im 9. Jahrhundert zunehmende Brauch der Einbalsamierung verstärkte⁹¹. In Folge der Kanonisierung kam es zur Entnahme der Gebeine des nunmehr Heiligen, der nun neu – etwa in einem prunkvollen Schrein – beigesetzt wurde; so geschah es etwa im Falle des Heiligen Wilhelms von York, der 1154 im Ruch der Heiligkeit verstarb und nach zahlreichen Wundern, die sich an seinem Grab ereigneten, 1227 kanonisiert wurde⁹². Relativ spät, im Januar 1284, erhob man in Anwesenheit von König Edward I. und Königin Eleonore sowie zahlreicher Bischöfe und Fürsten seine Gebeine aus dem erzbischöflichen Grab und platzierte sie in einen Schrein im

lierte in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts auch Jonas von Orléans: „Desinant ergo homines impiare ossa mortuorum, et sinant es in urnis suis diem resurrectionis exspectare“; JONAS VON ORLÉANS, *De institutione laicali* 263 [3,15]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 121.

⁸⁸ Vgl. zum römischen Recht ausführlicher BEHREND, *Grabraub* und KLINGENBERG, *Grabrecht* 617–622, und zu den Stammesgesetzen die ausführliche Behandlung bei NEHLS, *Grabfrevel*, sowie demgegenüber zur Grabberaubung in der Praxis am Beispiel des Merowingerreichs ROTH, *Archäologische Beobachtungen*.

⁸⁹ „Si quis clericus in demoliendis sepulcris fuerit deprehensus, oportet in tali scelere proditum a clericatus ordine submoveri et poenitentiae triennio deputari.“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 376 [II, 270]. Es handelt sich um eine Abwandlung von Kanon 46 des Konzils von Toledo; *Concilios hispanos* 2, 228.

⁹⁰ „Si quis sepulcrum violaverit, VII annos poeniteat, III in pane et aqua.“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 462 [II, 444]. Diese Bestimmung findet sich auch im Bußbuch Haltigars; SCHMITZ, *Bussbücher* 2, 295–296.

⁹¹ Vgl. Kap. III.

⁹² Man vermutete, Wilhelm sei während einer Messe von dem Erzdiakon Osbert von Bayeux vergiftet worden, was ihn damit in den Augen vieler Gläubiger auch zum Märtyrer machte; SCHNITH, *Wilhelm*; CRITCHLEY, *Wilhelm*; DANIELL, *York* 85; TRINGHAM, *St William* 10; EEA 5, xxxi und 126–127; HILL/BROOKE, *Early Thirteenth Century* 37; PATTISON/MURRAY, *Monuments* 12; DOBSON, *Later Middle Ages* 86; O’CONNOR/HASELOCK, *Glass* 325; GEE, *Architectural History* 128 und MOREY, *Canonist Evidence*. Zum Wirken Wilhelm FitzHerberts als Erzbischof von York vgl. EEA 5, 67–83.

Chor hinter dem Hochaltar⁹³. Der Ort und die Art der Erstbestattung ermöglichte die leichte Identifizierung des Erzbischofs, und eine Störung seiner Grabesruhe war unterblieben – er hatte als Heiliger ja bereits Eingang in den Himmel erlangt, so dass das Gebet der Gläubigen nicht mehr für, sondern an ihn gerichtet werden musste.

Die Zeit, die der Leichnam Erzbischof Wilhelms von York erhielt, seine wundersamen Qualitäten als sterbliche Hülle eines Heiligen zu beweisen, stand in keinem Verhältnis zur relativ kurzen Bestattungsperiode, auf die ein durchschnittlicher Sterblicher der mittelalterlichen Gesellschaft hoffen durfte. Nach der weitgehenden Durchsetzung des Kirchhofs bis zum Ende des Frühmittelalters und der damit einhergehenden Verknappung des für die Bestattung zur Verfügung stehenden Raumes kam es seit dem Hochmittelalter nicht zur Ausweitung, sondern in vielen Fällen sogar noch zur weiteren Reduzierung des Umfangs dieser Gräberfelder, die in der Folge immer dichter belegt wurden⁹⁴; unvermeidbar stellte sich damit auch die immer häufigere Reorganisation und Neubelegung dieser Friedhöfe dar, die an manchen Orten im Laufe nur einer Generation stattfanden⁹⁵. Als Folge richtete man eigene Beinhäuser (Karner) ein, die die exhumierten Knochen aufnahmen. Vor allem in dem Moment, als zahlreiche neu angelegte Kirchhöfe im 11. und 12. Jahrhundert erstmals voll belegt waren, kam es auch zum vermehrten Bau solcher Beinhäuser⁹⁶. Vorläufer dieser Beinhäuser finden sich jedoch schon deutlich früher; so hat man die Michaelskapelle in Fulda aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts sowie Gebäude in Trier, Salzburg und im hessischen Dietkirchen für das 10. und 11. Jahrhundert als früheste Beispiele für Karner im deutschsprachigen Raum gedeutet⁹⁷. Bis ins Spätmittelalter zentraler Teil der Kirchhöfe und ihrer Ikono-

⁹³ Der Schrein wurde von Bischof Anthony Bek von Durham gestiftet; TRINGHAM, *St William* 10; EEA 5, xxxi; DOBSON, *Later Middle Ages* 86; DOBSON, *York* 130; GEE, *Architectural History* 138 und PATTISON/MURRAY, *Monuments* 11. Zur weiteren Geschichte der Gebeine Wilhelms, ihrer Verehrung sowie der Zerstörung seines Reliquiars in der Reformation und der rezenten Wiederaufstellung in der Krypta von York Minster vgl. CROSS, *Reformation* 198; DANIELL, *York* 85; HARVEY, *Architectural History* 191; TRINGHAM, *St William* 10–11; DOBSON, *Later Middle Ages* 86; O'CONNOR/HASELOCK, *Glass* 340 und 353; PATTISON/MURRAY, *Monuments* 11–12.

⁹⁴ So zusammenfassend bereits ILLI, *Wohn* 42. Ein Friedhof, dessen archäologische Untersuchung die überraschende sukzessive Verkleinerung des Friedhofs zeigte, fand sich im französischen Rigny, wobei diese Veränderung nicht auf einen Bevölkerungsrückgang zurückgeführt werden kann; vgl. dazu ausführlicher ZADORA-RIO, *Churchyards* 13–16, die auch mehrere parallele Fälle in England anführt (so etwa für Rivenhall, Aylebury, Brixworth, Addingham, Crayke, Dacre, Jarrow, Monkwearmouth, und vielen anderen Plätzen, an denen angelsächsische Beisetzungen außerhalb des späteren Friedhofs vorgefunden wurden). Auch im mittelalterlichen Lund – also im städtischen Bereich – lässt sich eine Zusammenziehung des Friedhofs mit gleichzeitiger Erhöhung der Belegungsdichte und etwa gleichbleibender Anzahl von Beerdigungen für das Spätmittelalter belegen; die Beisetzungen immer enger an die Kirche anzulegen entsprach zudem wohl dem Wunsch der Bestatteten, denn den Stadtarmen wurden offensichtlich die entfernteren (und damit wohl unbeliebteren) Ecken des Friedhofs zugedacht; ARCINI, *Lund* 42–46. Allerdings ließen sich auch Gegenbeispiele anführen, etwa der Friedhof des englischen Raunds, der sukzessive bis zu seiner Aufgabe im 12. Jahrhundert von der Kirche ausgehend vergrößert wurde; BODDINGTON, *Raunds* 411–412.

⁹⁵ Vgl. dazu zusammenfassend MEIER, *Archäologie* 327, der das Beispiel des Dorffriedhofs von Whithorn anführt, der im Laufe von drei Jahrhunderten wenigstens neunmal (und damit praktisch in jeder Generation einmal) vollständig reorganisiert wurde.

⁹⁶ Diesen Zusammenhang betont etwa SÖRRIES, *Monopol* 32–33 und 38–39. Vgl. auch KYLL, *Tod* 114–120. Für die offenbar kompliziertere Situation in England vgl. zusammenfassend GILCHRIST, *Medieval Life* 204.

⁹⁷ SÖRRIES, *Monopol* 43; DERWEIN, *Friedhof* 41 und HEUER, *Ländliche Friedhöfe* 35, sowie ausführlicher ZILKENS, *Karner-Kapellen*. Vgl. für den französischen Raum etwa die Bemerkungen bei

graphie, kamen die Beinhäuser erst in der Frühen Neuzeit langsam außer Gebrauch⁹⁸. Wie weit verbreitet selbst unter der sozialen Oberschicht die Aufhebung relativ rezenten Gräber gewesen ist, zeigt eindringlich das Beispiel des Erzbischofs William Courtenay von Canterbury, der Ende des 14. Jahrhunderts in seinem Testament verfügte, man möge ihn selbst in der Kathedrale von Exeter an jener Stelle bestatten, wo jetzt drei Diakone vor dem großen Kreuz lägen; sie solle man statt dessen an anderer, würdiger Stelle auf seine Kosten beisetzen⁹⁹. Diese Offenheit kontrastiert freilich deutlich mit den zugleich in privaten Testamenten zu findenden Wünschen für die „ewige“ Ruhe an der Seite geliebter Personen selbst am Kirchhof, wo deren Erfüllung nur für einen überschaubaren Zeithorizont von ein oder zwei Generationen gegeben sein konnte¹⁰⁰. Erkannten mittelalterliche Zeitgenossen nicht die Endlichkeit der „ewigen“ Ruhestätte? Es mag hier vielleicht der Verweis darauf genügen, dass auch Grablegen in unserer Zeit in der Regel kaum länger als für drei Generationen gemietet werden – die Zeit der unmittelbar Nachlebenden erscheint uns heute ebenso wie den mittelalterlichen Menschen ganz ausreichend, um von der „ewigen“ Ruhe zu sprechen.

Die mittelalterliche Haltung zur Bestattung erklärt sich jedoch auch in einer uns deutlich fremderen Hinsicht, auf die bereits Jean-Claude Schmitt hingewiesen hat¹⁰¹: Die Vorstellung von einer für die Toten entscheidenden „Memoria“ zielte im Mittelalter nicht zwingend auf das dauerhafte Gedenken der Verstorbenen; vielmehr bestand deren zentrales Anliegen in einem Gebetsgedenken solange die Seele im Läuterungsort zwischen Hölle und Himmel gefangen war, um eben das Ende dieses Zustands herbeizuführen. Letztliches Ziel war also das Ende des Gedenkens – weil es dem dann erlösten Toten nichts mehr nützen kann; man zielte also auf eine durchaus terminierte Verlängerung der Abschiedsriten. Diese Überlegungen spiegeln sich im Umgang mit dem mittelalterlichen Leichnam, der für den durchschnittlichen Toten trotz postulierter „ewiger“ Ruhe doch nur eine endliche Zeit seinen Wert behielt. Davon abgesetzt sind freilich die besonderen Toten wie die Heiligen zu denken, die jedoch auch nicht des Gebets für ihr Seelenheil und ein glückliches Schicksal im Jenseits bedurften.

Doch wie wichtig ist der Leichnam für die Memoria? Eine Antwort darauf bietet vor allem der Blick auf den Umgang mit ihm in jenen Fällen, in denen der Leichnam nicht richtig bestattet werden konnte: Bei einem Tod auf hoher See oder seiner Verbrennung und Kremierung.

c) Ertrinken, Versenken und das Element der Taufe

Die Ambivalenz in der Haltung zur Leiche wird an wenigen Stellen deutlicher als bei der Seebestattung: Die Notwendigkeiten einer raschen Beisetzung auf dem begrenzten Raum an Bord eines Schiffes stellten in der Praxis die Frage nach der Bedeutung der

LORANS, Monde 220. BYNUM, Resurrection 203 sieht deutlich zurückhaltender die ersten Belege für Beinhäuser erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aufkommen.

⁹⁸ ALEXANDRE-BIDON, Images 89–90; HEUER, Ländliche Friedhöfe 35–36 und KASPAR, Kirchhof 304–305, mit westfälischen Beispielen.

⁹⁹ Zu diesem Fall DANIELL, Death 95. Ein älteres Beispiel für eine solche Neubelegung eines Grabes bietet Thietmar von Merseburg, der seinen Vorgänger, Bischof Willigis, zugunsten seiner Schwägerin aus seinem Grab nahm; THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 330 [VI,45].

¹⁰⁰ Vgl. etwa ARIËS, Geschichte 98–102. Zu den Versuchen, die Individualität der Toten auch im Beinhaus beizubehalten (etwa durch die Beschriftung der Schädel) vgl. knapp BYNUM, Resurrection 212–213.

¹⁰¹ Vgl. SCHMITT, Revenants 17–18.

christlichen Bestattung in besonders pointierter Weise. Sollte man den Leichnam über Bord werfen oder ihn bis zum nächsten Hafen auf dem Schiff behalten?

Aus Sicht mittelalterlicher Seeleute gab es vor allem drei Gründe, die für eine rasche Entsorgung des Leichnams sprachen: Zunächst einmal ließen rein praktische Erwägungen diese Maßnahme geboten erscheinen, denn der Geruch der Leiche auf dem kleinen Schiff sowie medizinische Überlegungen machten ein umgehendes Handeln nötig; neben aller praktischen Erfahrung konnte ein sich zersetzender Leichnam im Sinne vor allem der Miasmen-Theorie¹⁰², die schlechte Ausdünstungen als Krankheitsgründe ausmachte, kaum als gesundheitsförderlich oder neutraler Transportgegenstand angesehen werden. Zweitens eröffnete die christliche Theologie selbst einen Ausweg, da nach Augustinus kaum ein Schaden für den Toten durch seine Entsorgung auf See entstehen konnte; waren nicht gerade Meeresungeheuer unter jenen Tieren, die am Jüngsten Tag die Körperteile in dessen Darstellungen ausspion? Nicht zufällig fand sich diese Ikonographie auch an mit der Seefahrt verbundenen Orten wie dem venezianischen Torcello¹⁰³. Der damit im mittelalterlichen Alltag gegenwärtige Diskurs belegt aber zugleich, dass die Möglichkeit einer solchen Leichenbehandlung den Lebenden eben nicht richtig erschien, wenn es sich um ein von Gott zu heilendes Unglück handelte. Entsprechend kam es schon im frühen Christentum zur Diskussion um die richtige Reaktion bei einem Tod auf See; der fehlende Leichnam könne zu einem geringeren Gebetsgedenken führen, weshalb die zwischen 475 und 486 entstandenen „Statuta ecclesiae antiqua“ in solchen Fällen Gebete und Gabendarbringung besonders anempfahlen¹⁰⁴. In den erzählenden Quellen ist es jedoch ein dritter Grund, der die Entsorgung der Leiche auf See nicht nur sinnvoll erscheinen ließ, sondern sogar unbedingt erforderte: Glaubensvorstellungen, die dem Leichnam magische Fähigkeiten zusprachen und vor allem für das Schiff und seine Fahrt eine unglückliche Zukunft verhiessen, sofern man eine Leiche an Bord hatte, sind demnach unter Seeleuten weit verbreitet gewesen. So berichten die Annalen von Reinhardsbrunn ausführlich vom Tod des Landgrafen Ludwig III. von Thüringen auf dem Rückweg vom Dritten Kreuzzug, dessen Leichnam seine Gefährten auf Zypern gekocht hatten, um den Transport der Knochen zu ermöglichen¹⁰⁵. Als aber die Besatzung des Schiffes von den Getreuen des Landgrafen erfuhr, dass sie die Knochen bei sich hatten, zwangen sie diese, die sterblichen Überreste über Bord zu werfen, denn das Meer lasse Schiffe mit Leichen nicht in Ruhe; um den zwingenden Forderungen nachzugeben, warfen die Männer Ludwigs den mit Steinen gefüllten Sarg unter großem Wehklagen über Bord, behielten aber die Knochen, die sie – wenngleich schiffbrüchig – nach Venedig und damit auch in die Heimat retten konnten¹⁰⁶. Ein vor- oder außerchrist-

¹⁰² Zur Miasmen-Theorie vgl. auch Kap. III.5.b), III.7.b) und VII.3.d).

¹⁰³ Zu den Mosaiken von Torcello und deren Ikonographie vgl. oben.

¹⁰⁴ „Paenitentes qui attente leges paenitentiae exequuntur, si casu in itinere uel in mari mortui fuerint, ubi eis subueniri non potuit, memoria eorum et orationibus et oblationibus commendetur.“ *Concilia Galliae* 1, 170 [22]. Vgl. SCHOLZ, Grab 277.

¹⁰⁵ Zur Methode des Kochens zur Leichenkonservierung und diesem speziellen Fall vgl. ausführlicher Kap. III.4.

¹⁰⁶ „In quantis vero periculis quantisque laboribus eiusdem principis ossa per tumultuosa pelagi portenta ad Venecie littora delata fuerint, in huius processu calami exaratum apparebit. Tanta quippe est maris insolencia, ut defunctorum corpora nullo nature sue iure sustineat, ita ut undosis angustiis carnis defunctorum corpora gestantibus vehementer imminere soleat. Cumque ad recognitionem nautarum devenisset corporeas eiusdem principis manubias ad suam navim fuisse delatas, comitibus eius procaciter instabant, asserentes aut eadem ossa in profundo terre mergenda, aut vivorum saluti omnimoda oportere proponi pericula. Lugentibus vero ossium illorum custodibus, per promissam pecuniam minacibus nautarum curriculum subtiliter occursum est, ita quod decretum malicie illorum in eo temporis articulo cassatum est.

licher „Aberglaube“ von Seefahrern? Man sollte den Schluss nicht zu schnell ziehen: Der klerikale Chronist von Reinhardsbrunn selbst erzählte die Geschichte nicht, um die abweichende Mentalität von ihm fremden Seefahrern zu unterstreichen, sondern impliziert, dass die Schwierigkeiten beim Leichentransport über See tatsächlich bestünden. Er dachte bei der Konzeption dieser Episode wohl eher an den etwa in der „Legenda Aurea“ aufgenommenen, auf Augustinus basierenden Bericht über die Translation der Gebeine des Heiligen Stephanus, in dem die bösen Geister das Schiff mit den Knochen des Erzmärtyrers zu versenken suchen¹⁰⁷.

Dem richtigen Begräbnis, so wird es jedenfalls aus diesem Bericht klar, kommt ein sehr hoher Wert zu. Wie also sollte man richtig reagieren, wenn jemand auf hoher See verstarb? Mittelalterliche Autoren entwickelten vor allem zwei Lösungsvorschläge, und die dahinter stehende Motivik erscheint aus heutiger Perspektive überraschend irrational: Man versuchte, das göttliche Urteil in diesem Schicksal anzuerkennen. Dies wird zum einen in den liturgischen Bestimmungen deutlich, die im Hochmittelalter genauer formulieren, wie man idealerweise zu handeln habe: Sofern Land in Reichweite sei, so möge man das Schiff dorthin steuern und die Leiche hier beisetzen; falls dies unmöglich sei, möge man ein hölzernes Behältnis fertigen und den Leichnam mit seiner Barschaft (seinem „Schatz“) ins Meer werfen, auf dass der Finder den Toten bestatte und mit dem Geld für seinen Aufwand entschädigt werde¹⁰⁸. Diese Vorschrift rationalisierte das Vorgehen auf See letztlich nicht nur, sondern die Liturgiker legten die Entscheidung zugleich in Gottes Hand. Es war ein in der mittelalterlichen Gesellschaft etablierter Gedanke, dass der Tod durch (und wohl auch auf dem) Wasser einen wahren Christen kaum ereilen könne. Als Element der Taufe vermochte Wasser dem Getauften kaum zu schaden, und das Alte Testament bestätigte diese Ansicht gleich in mehrfacher

Tandem vero imminentibus periculis et undisonis procellarum tumultibus, pristinas naute querelas replicaverunt et minacibus dictis super prociendis ossibus custodibus inminuerunt. Illi vero inclusos sarchophago lapides quasi principis ossa cum flebilibus vocibus in maris undas abiecerunt. Sicque visitante et respiciente ab alto clemencia, licet naufragiosi et semicincti, ad littora Venecie cum multa difficultate iam dicti principis ossa detulerunt, et in Reynersbornensi ecclesia nono Kal. Ianuarii circa patrum suorum sepulchra reverendissime composita sunt.“ *Cronica Reinhardsbrunnensis* 546–547. Vgl. SCHÄFER, Überführung 488–489 und PETERSOHN, Mentalitäten. Die Konstruktion Petersohns, es handle sich hier um ein Aufeinanderprallen von zwei Mentalitäten – jener der thüringischen Kreuzritter, die ihren Lehnsherren retten wollten, und der abergläubischen Seeleute andererseits – scheint bei Betrachtung im Gesamtzusammenhang wenig einleuchtend; wieso widersprechen sich die beiden Motive und Zielsetzungen? Der Reinhardsbrunner Schreiber war ja offensichtlich gerade der Ansicht, dass sich diese Motive nicht ausschließen und stellt die Schwierigkeiten beim Transport der Gebeine über See als Gewissheit hin.

¹⁰⁷ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 798–801. Vgl. DINZELBACHER, Realpräsenz 128–129 und DINZELBACHER, Religiosität 137–138.

¹⁰⁸ „Si uero moriatur in equore, et terra fuerit uicina, nauigent illuc et sepeliant eum ibi. Sed uero remoti fuerint et uideant insulam in medio mari, uertant illuc uela et sepeliant in insula. Si uero terram non uideant, fiat ei domuncula de lignis, si possint haberi, et prociatur in mari. Si fuerit diues, fiat eodem modo, sed cum thesauro suo, si habet, prociatur, ut qui inuenerint eum, cognoscentes eum propter thesaurum fuisse nobilem uel saltem amore thesauri eum terre commendent.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 307. „Si quis autem in aequare moriatur, si terra uicina fuerit, illuc nauigent ad eum sepeliendum. Alioquin in capsella cum pecunia, si habet, includatur et in mare prociatur, ut, qui eum inuenerit, sciat se pretium accipere, quo eum terrae debeat commendare.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 675. „Si uero negociator uel peregrinus moriatur in equore et fuerit terra uicina sepeliatur ibi, quod si portus remotus sit, in aliqua insula propinqua sepeliatur. Si autem terram non uideant, fiat ei domuncula de lignis, si haberi possunt, et prociatur in mari.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 61.

Hinsicht: Die Ägypter ertranken im Roten Meer, während die Israeliten es heil durchschritten; der reuige Jonas wurde aus dem Wal errettet, der ihn ausspie; Noah überlebte die Flut, die die Sünder vernichtete¹⁰⁹. Und die Evangelien erneuerten diese Vorstellung: Christus ging auf dem Wasser, und der Heilige Petrus, der ihm folgt, versinkt erst, als er am Glauben zweifelt; die Apostelgeschichte berichtet überdies, wie der Heilige Paulus einen Schiffbruch überlebte¹¹⁰.

Die Hagiographie beförderte diese Vorstellungen eines besonderen Schutzes des Christen durch das Wasser: Die Heilige Christina wird der „Legenda Aurea“ zufolge nicht nur von Engeln vor dem Ertrinken errettet, als sie mit einem Stein um den Hals ins Meer geworfen wird, sondern Christus tauft sie sogar noch zuvor im Wasser¹¹¹; der Heilige Blasius soll in einem See ertränkt werden, doch als er das Kreuzzeichen darüber schlägt, wird die Oberfläche fest¹¹². Trotz seiner Versenkung im Lago Maggiore tauchte der Leichnam des 1066 hingerichteten Anführers der Pataria, Ariald, wundersam unverwest wieder auf, so dass seine Reliquien bis heute verehrt werden können¹¹³; erfolgreiche Ertränkungen im Zuge des Martyriums gehören zu den hagiographischen Topoi, etwa in einer spätmittelalterlichen Version der Vita der Heiligen Märtyrerin und Jungfrau Margaretha aus einer Brixener Handschrift¹¹⁴.

Den Schiffbrüchigen stehen die Heiligen umgekehrt bei, etwa wenn in einem Lied zu Ehren Mariens in den berühmten „Cantigas de Santa Maria“ vom Hof Alfons' X. von Kastilien die Jungfrau einen Kaufmann, den gierige Seeleute ausgeraubt und über Bord geworfen hatten, vor dem Ertrinken rettete¹¹⁵. Die Heilige Maria Magdalena, bei einem Schiffbruch von einer Schwangeren angerufen, hält deren Kinn über das Wasser, so dass sie überlebt¹¹⁶; vier Pilger, die auf dem Weg zum Schrein des Heiligen Andreas auf See in einem Sturm umkamen und deren Leichen ans Ufer gespült worden wa-

¹⁰⁹ Ex 14; Jona 2; Gen 7–8. Vgl. DANIELL, Death 71–72, der hier auch auf eine Passage in der Vita des Heiligen Cuthbert hinweist, die den rechten Christen den Ägyptern gegenüberstellt, die durch ihren Unglauben in den Fluten untergehen.

¹¹⁰ Mt 14,25–33; Apg 27. Vgl. DANIELL, Death 71–73.

¹¹¹ „Pater autem eius omnia hec magicis artibus ascribens ipsam iterum in carcerem mitti fecit et facta nocte iussit pueris suis ut lapidem grandem ad collum eius ligarent et in mare proicerent. Quod cum fecissent, protinus angeli ipsam assumunt. Christus autem ad eam descendit et eam in mari baptizauit dicens: ‚Baptizo te in deo, patre meo, et in me Ihesu Christo filio eius et in spiritu sancto‘. Et commisit eam Micheli archangelo qui eam ad terram reduxit.“ JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 722–724. Vgl. DANIELL, Death 73.

¹¹² „Tunc iussit eum mitti in stagnum. Ipse uero aquam signauit et mox sicut terra arida fixa permansit.“ JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 294. Vgl. DANIELL, Death 73.

¹¹³ Andrea von Strumi berichtet in seiner Vita Arialds, dieser sei umgebracht und nacheinander auf mehreren Inseln im Lago Maggiore bestattet worden, doch habe hier jeweils eine Lichterscheinung seinen Ruheort verraten, weshalb man ihn schließlich im See versenkte; zehn Monate später fand man Arialds Leichnam jedoch auf wundersame Weise unverwest wieder auf; ANDREA VON STRUMI, Vita sancti Arialdi 1068–1071 [22–23]. Vgl. FONSEGA, Arialdo 139.

¹¹⁴ Vgl. dazu SCHWOB, Sorge 16.

¹¹⁵ Cantigas de Santa Maria 2, 234–236 [193, Sobelos fondos do mar].

¹¹⁶ „Nauis quedam uiris et feminis onusta naufragium pertulit. Vna autem femina, cum esset pregnans et se in mari periclitari conspiceret, Magdalenam in quantum poterat inclamabat uouens quod si meritis suis ab ipso naufragio euaderet et filium pareret, ipsum eius monasterio condonaret. Statimque femina quedam specie et habitu ueneranda ei apparuit, que eam per mentum arripiens periclitantibus aliis incolumen ad ripam perduxit. Ipsa autem postmodum filium peperit et uotum suum fideliter adimpleuit.“ JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 716. Vgl. DANIELL, Death 73.

ren, wurden auf seine Fürsprache hin wiederbelebt¹¹⁷, und Petrus Martyr erweckte ein Mädchen, das in einem Wasserlauf in Sens ertrunken war, wieder zum Leben. Dieser Bericht macht dabei auch die Todeszeichen am Leichnam besonders anschaulich: Das Mädchen sei sicher tot gewesen, was man an der Leichenstarre, dem Absinken der Körpertemperatur, der (dunklen) Verfärbung der Leiche und der Dauer dieses Zustands habe ablesen können¹¹⁸.

Freilich ließen sich – übrigens durchaus analog zum Befund für die Verbrennung¹¹⁹ – Gegenbeispiele anbringen, in denen Heilige gerade durch das Wasser das Martyrium erleiden, wie etwa die Heiligen Florian, Halvard, Crispin und Crispinian, Quirinus von Siscia, Vinzenz von Saragossa oder Johannes Nepomuk¹²⁰. Doch auch bei diesen Märtyrern bedurfte es offenbar einer genaueren Erklärung dieser Umstände. Gregor von Tours berichtet vom Martyrium des Heiligen Quirinus, er sei unter Diokletian mit einem Mühlstein um den Hals in einen Fluss geworfen worden: „Und als er in den Strudel gefallen war, schwamm er doch noch lange durch ein Wunder Gottes oben auf dem Wasser, und die Wellen verschlangen den nicht, den kein Gewicht der Schuld drückte.“¹²¹ Daraufhin wollte die verwunderte Menge ihn retten, doch bat er Jesus im Gebet, ihm das Martyrium zu erlauben, worauf er versank; „sein Leib aber wurde von Christen gefunden und feierlich bestattet.“¹²²

Dass die Leichen guter Christen zumindest nicht verschwinden, sondern nach einem Ertrinken wieder auftauchen und so würdig bestattet werden könnten, entsprach dieser Argumentationslinie. Die „Legenda Aurea“ berichtet für eine Gefährtin der Heiligen Petronilla, dass sie in die römischen Abwasserkanäle geworfen, aber vom Heiligen Nikodemus aufgefunden und ehrenvoll bestattet wurde; Nikodemus' Leichnam selbst wurde von einem Kleriker aus dem Tiber gefischt, nachdem er den Märtyrertod erlitten hatte und in den Fluss geworfen worden war¹²³. Wenn man von Papst Formosus berichtete, dass sein Leichnam nach der berühmt-berüchtigten Leichensynode aus dem Tiber geholt worden sei, so macht die Parallele zum hagiographischen Topos wohl nicht

¹¹⁷ „Cum quidam uiri numero quadraginta ad apostolum nauigio uenirent ut ab eo fidei doctrinam reciperent, ecce a dyabolo mare concitatur et omnes pariter suberguntur. Cum autem ad litus eorum corpora delata fuissent, ante apostolum deportantur et ab eo continuo susciuntur; qui omnia que sibi acciderant narrauerunt. Vnde in quodam hymno ipsius legitur: ‚Quaterdenos iuuenes submersos maris fluctibus uite reddidit usibus.‘“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 34. Vgl. DANIELL, *Death* 73.

¹¹⁸ „In prouincia Francie ciuitate Senonis puella quedam cum in aquam raptim transeuntem cecidisset et per magnum spatium temporis stetisset, tandem de flumine mortua est extracta. Mortis cuius erant quatuor argumenta, scilicet et magnum spatium temporis et rigiditas corporis et frigiditas et nigredo. Delata est igitur a quibusdam ad ecclesiam fratrum. Qui cum eam sancto Petro uouissent, continuo uite est reddita et saluti.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 486. Vgl. DANIELL, *Death* 73–74.

¹¹⁹ Vgl. dazu Kap. VIII.5.a).

¹²⁰ WIMMER, *Kennzeichen* 132–133, 153, 171–172, 194–195, 246 und 286. Dabei mißlingt das Ertränken bei Crispin und Crispinian; bei Vinzenz von Saragossa versenkte man (ebenso vergeblich) den Leichnam mit einem Mühlstein erst nach dem Tod.

¹²¹ „Igitur cum cecidisset in gurgite, diu super aquas divina virtute ferebatur, nec sorbebant aquae, quem pondus criminis non praemebat.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 26 [I,35].

¹²² „Cuius corpus a christianis susceptum venerabiliter sepulturae mandatum est.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 26 [I,35].

¹²³ „Quod cum illa utrumque renueret, prefectus septem diebus sine cibo et potu in carcere eam esse fecit ac postmodum in eculeo tortam occidit ac eius corpus in cloacam proiecit; quod tamen sanctus Nychodemus eleuans sepeliuit. Vnde a Flacco comite Nychodemus accersitur et sacrificare renuens plumbatis ceditur et in Tyberim corpus proicitur, sed a Iusto clerico eius leatur et honorifice sepelitur.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 580. Vgl. DANIELL, *Death* 74.

umsonst stutzig¹²⁴. Um die Heiligkeit zu unterstreichen, flankierten mittelalterliche Hagiographen die Auffindung zudem üblicherweise mit besonderen Zeichen: Bei Beda Venerabilis etwa wurde der in Frankreich an der Bucht von Ambleteuse bei Boulogne ertrunkene Petrus, der erste Abt des Peters- und Paulsklosters in Wearmouth-Jarrow, nicht nur aufgefunden und bestattet, sondern die Bedeutung des Toten offenbart sich durch eine Lichterscheinung, weshalb man ihn daraufhin erhebt und feierlich in Boulogne beisetzt¹²⁵. Analog berichtet ein Erfurter Chronist für 1269 von sieben Minoriten im Heiligen Land, die von Sarazenen für ihren Glauben umgebracht worden seien; einen von ihnen, Konrad von Halle, habe man geköpft und ins Meer geworfen, wo drei Tage lang zwei Lichter, eines über dem Haupt und eines über dem Rumpf, die Stellen des geteilten Leichnams bezeichnet hätten¹²⁶; die göttliche Vorsehung trug hier also nicht nur für die Auffindung, sondern auch für die Vollständigkeit des Leichnams Sorge. Umgekehrt lässt sich zumindest für die Zeit um 1500 der Brauch greifen, Leichen von Ertrunkenen zu finden, indem man Lichter in ausgehölte Brotlaibe oder in einer Schale auf dem Wasser aussetzte, die dann den Ort für die Suche anzeigen sollten¹²⁷.

War das Wasser also ein grundsätzlich für den wahren Christen wenig gefährliches Element, so musste ein Ertrinken zugleich eine negative moralische Wertung des derart Versterbenden implizieren. Dieses Topos bediente sich etwa spottend Liutprand von Cremona, wenn er zum Sieg des kaiserlichen Heeres Ottos I. bei Andernach gegen die Aufständischen Eberhard und Giselbert bemerkte: „Eberhard fiel unter den Schwertern, Giselbert versank in den Fluten des Rheins, und da er diese ihrer Menge wegen nicht austrinken konnte, verließ ihn die Seele, so dass er starb.“¹²⁸ Das Ertrinken fällt auch das abschließende Urteil über Maxentius in der Legende des Kreuzes Christi: Als heidnischer Gegner Kaiser Konstantins ertrinkt er bei der Schlacht an der Milvischen Brücke im Tiber¹²⁹. Das besondere Verhältnis zwischen dem Wasser und dem Leichnam zeigt auch die Legende um Pontius Pilatus, die Jacobus de Voragine berichtet, wenn gleich er selbst Zweifel an ihrer Verlässlichkeit äußert: Man habe die Leiche in den Tiber

¹²⁴ Zum Fall des Formosus vgl. ausführlicher Kap. VIII.4.a).

¹²⁵ „Primus autem eiusdem monasterii abbas Petrus presbyter fuit, qui legatus Galliam missus demersus est in sinu maris, qui uocatur Amflead, et ab incolis loci ignobili traditus sepulturae. Sed omnipotens Deus, ut qualis meriti uir fuerit demonstraret, omni nocte supra sepulchrum eius lux caelestis apparuit, donec animaduertentes uicini, qui uidebant, sanctum fuisse uirum qui ibi esset sepultus, et inuestigantes unde uel quis esset, abstulerunt corpus, et in Bononia ciuitate iuxta honorem tanto uiro congruum in ecclesia posuerunt.“ BEDA VENERABILIS, *Histoire ecclésiastique* 1, 260 [I,33,2]. Vgl. DANIELL, *Death* 75.

¹²⁶ „Anno Domini 1269. in provincia Syrie septem fratres Minores a Sarracenis, uidelicet a soldano Babilonie et satellitibus eius, pro fide catholica occisi sunt. Qui postquam martyrium compleverunt, unus ex eis nomine Cunradus de Hallis sacerdos decollatus in mare a perfidis est proiectus, et ecce duo clara luminaria, omnibus uidentibus tam christianis quam Sarracenis, stabant in fluctibus maris super eum, uidelicet unum luminare super caput eius et aliud luminare super corpus eius quasi per triduum. Ascendentibus quoque procellis maris in altum, luminaria non uidebantur, sed recedentibus procellis, iterum ab omnibus in littore existentibus uidebantur.“ *Chronica minor auctore minorita Erphordiensi* 207.

¹²⁷ So FREUDENTHAL, *Feuer* 186–187, der mehrere Beispiele aufzählt.

¹²⁸ „Heuerardus gladiis occiditur; Gislebertus Rheni undis submergitur, quas quoniam prae multitudine sorbere non potuit, anima recedente defecit“; LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 119 [IV,29].

¹²⁹ „Maxentius autem iussit nauibus ad decipulam compositis fluiuium sterni et suppositis pontibus exequari. Cum autem iam Constantinus ad fluiuium appropinquaret, Maxentius in occursum cum paucis uerlocius ei pergit iubens ut ceteri se sequantur; suique oblitus operis pontem cum paucis conscendit et decipula qua Constantinum decipere uoluit est deceptus et in fluiuii profundum demersus.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 518. Vgl. DANIELL, *Death* 73.

geworfen, dessen Wasser jedoch trotz der Beschwerung den Toten habe nicht annehmen wollen; auch eine Versenkung in der Rhône zeitigte dasselbe Ergebnis, so dass Pontius Pilatus heute zwischen den Bergen bei Lausanne begraben liege – seine Totenruhe erlangte der Sünder nicht, und das Wasser stellt dies sicher¹³⁰.

Was aber passierte, wenn trotz der durch Hagiographie und biblische Typologie verbreiteten Idealvorstellung bedeutsame Persönlichkeiten tatsächlich ertranken? Zwei Beispiele aus dem 12. Jahrhundert werfen ein wenig Licht auf die komplizierte Aufgabe, vor die sich zumindest die Historiographen damit gestellt sahen. Als Kaiser Friedrich Barbarossa 1190 im Flusse Saleph in Kleinasien auf dem Dritten Kreuzzug ertrank¹³¹, stellte sich das Problem besonders deutlich: Wie konnte ein Kreuzfahrer einen solch unchristlichen Tod sterben, und wie ließ sich das anders verstehen, als dass Gott dem Kaiser und dem Unternehmen seinen Segen entzogen hatte?

Knut Görich stellte desillusionierend zur widersprüchlichen Quellenlage fest: „Was am Ufer des Saleph am Morgen jenes 10. Juni geschah, wissen allein die Augenzeugen. Wer das war, ist unbekannt, und inwieweit sich ihre Berichte in den Texten niedergeschlagen haben, die zum Teil erst Jahre später entstanden und die uns heute allein vorliegen, ist kaum zuverlässig einzuschätzen.“¹³² Ihr Aussagewert liegt also auf anderer Ebene: Ihre Widersprüchlichkeit verrät, dass vor dem Hintergrund der beschriebenen, das Ertrinken negativ konnotierenden hagiographischen Topoi der Tod Barbarossas tat-

¹³⁰ „Data est igitur in Pylatum sententia ut morte turpissima dampnaretur. Audiens hoc Pylatus cultello proprio se necavit et tali morte uitam finiuit. Cognita cesar morte Pylati dixit: ‚Vere mortuus est morte turpissima, cui manus propria non pepercit‘. Mole igitur ingenti alligatur et in Tyberim fluuium immergitur. Spiritus uero maligni et sordidi corpori maligno et sordido congaudentes et nunc in aquis nunc in aere raptantes mirabiles inundationes in aquis mouebant et fulgura, tempestates, tonitrua et grandines in aere terribiliter generabant, ita ut cuncti timore horribili tenerentur. Quapropter Romani ipsum a Tyberis fluuiio extrahentes derisionis causa ipsum Viennam deportauerunt et Rhodano fluuiio immerserunt. Vienna enim dicitur quasi uia Gehenne, quia erat tunc locus maledictionis, uel potius dicitur Bienna eo quod, ut dicitur, quasi biennio sit constructa. Sed ibi nequam spiritus non defuerunt, ibidem eadem operantes. Homines ergo illi tantam infestationem demonum non ferentes uas illud maledictionis a se remouerunt et illud sepeliendum Losanne ciuitatis territorio commiserunt. Qui cum nimis prefatis infestationibus grauarentur, ipsum a se remouerunt et in quodam puteo montibus circumsepto immerserunt, ubi adhuc relatione quorundam quedam dyabolice machinationes ebullire uidentur.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 400. Vgl. DANIELL, *Death* 74–75.

¹³¹ Zu den Ereignissen rund um den Tod Barbarossas vgl. jetzt vor allem GÖRICH, *Barbarossa* 587–600.

¹³² GÖRICH, *Barbarossa* 590. Dass man die Berichte über den Tod Barbarossas nicht einfach positivistisch aneinanderreihen kann, zeigt in Bezug auf seinen Leichnam etwa der in den den Mailänder Annalen angehängten „Gesta Federici imperatoris“ und den „Annales Placentini Gibelini“ berichtete Umstand, dass man seinen Körper drei Tage lang einbalsamiert habe; „Et eodem die mortuus est, et plantum magnum fecerunt super eum; et postea portarunt per tres dies et condiderunt aromatibus.“ *Annales Mediolanenses* 381. „Eo namque die obiit; maximo fletu et lamentis portauerunt eum ad civitatem Salaphim, preparantes eum per tres dies et condiderunt eum aromatibus.“ *Annales Placentini Gibelini* 467. Dieser Bericht ist freilich nicht wörtlich zu nehmen; die Orte sind verwechselt und unklar, „Salaphim“ offensichtlich nicht der Name einer Stadt, sondern Bezeichnung des Flusses; zudem wurde gerade Barbarossa nicht umfangreich einbalsamiert, was hier letztlich impliziert ist, sondern gekocht, was also eher zur Vorsicht im Umgang mit solchen Quellen rät, die sich mitunter als schlecht informiert erweisen und vage argumentieren wie hier der Mailänder Annalist. Das ist umso bedauernder, als diese Quellenpassagen einige der seltenen Stellen darstellen, die über die Länge einer Einbalsamierung reflektieren; sie deuten jedoch wohl eher auf die übliche Aufbahrungs- und Trauerzeit, die die Annalisten auch bei Barbarossa gewahrt sehen wollten, wie etwa der Vergleich zu Theoderich von Saint-Hubert zeigt; vgl. *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* 57, sowie zu dieser Quellenpassage Kap. III.3.c) und zur Behandlung von Barbarossas Leichnam Kap. III.4.

sächlich einer Erklärung bedurfte. Außerhalb des Reiches hatte man Kaiser Friedrich I. seine scharfe Auseinandersetzung mit Papst Alexander III. nicht vergessen, und gerade die englischen Historiographen unterstrichen den göttlichen Strafcharakter, den der Tod des Kaisers gehabt habe¹³³. Demgegenüber betonten Geschichtsschreiber aus dem Reichsgebiet, dass trotz des schwierig verständlichen Ratschlusses Gottes Friedrichs Handeln rechtmäßig und sein Seelenheil gesichert wären; der Zweifel, ob der Tod des Kaisers nicht doch ein Urteil über sein Handeln und sein jenseitiges Schicksal darstelle, ist in den Formulierungen jedoch deutlich durchzuhören¹³⁴. Unstrittig handelte es sich um einen kläglichen Tod („miserabilis interiit“, wie etwa ein Textzeugnis formuliert¹³⁵). In diesem Lichte erscheint die Darstellung des ertrinkenden Kaisers im „Liber ad honorem Augusti“, in der Barbarossa zwar die Krone vom Haupt fällt, zugleich aber ein Engel seine Seele annimmt, als positive Umdeutung in einem Barbarossas Sohn, Heinrich VI., gewidmeten Werk prostaufischer Ausrichtung¹³⁶.

Bereits im Jahr 1120 war es in der Nacht des 25. November zu einem Schiffsunglück gekommen, das dieselben Fragen aufwarf: Im von der englischen Geschichtsschreibung so genannten „White Ship Disaster“ lief ein Schiff, das mehrere Fürsten transportierte, vor dem Hafen von Barfleur auf einen Felsen auf und sank; zu den Vermissten gehörte auch Wilhelm, der Sohn König Heinrichs I. von England. Wilhelm von Malmesbury berichtet, der König sei nicht nur durch den Verlust des Sohnes schwer getroffen gewesen, sondern auch von der Ahnung, dass dessen Leichnam von Seeungeheuern verschlungen worden sei¹³⁷. Ordericus Vitalis wirft ebenso lebhaft Licht auf die Fragen, die das Ertrinken und das Verschwinden der Leichen aufwarfen: Ihm zufolge hätten die Verwandten der ertrunkenen Fürsten hohe Lösegelder für Schwimmer und Tau-

¹³³ Vgl. zu den englischen Reaktionen zusammenfassend GÖRICH, *Barbarossa* 593–594.

¹³⁴ Einen Überblick zu den Reaktionen in der Historiographie aus dem Reichsgebiet bietet GÖRICH, *Barbarossa* 590–596.

¹³⁵ „Dum vero adhuc exercitus sanctae crucis totus tam pauperes quam divites, tam infirmi quam et hi qui videbantur adhuc sani, in difficultate viae et in rupibus saxosis quae solis ibicibus et volatilibus vix accessibilia erant, tum etiam solis calore et aestus fervore indifferenter laboraret, imperator ad omnia pericula inperterritus volens et calorem inmoderatum temperare et acumina montium devitare, Selevecii fluminis rapidissimi transnatare alveum attemptat. Sed quia, ut sapiens dicit: ne coneris contra impetum fluminis, ipse sapiens in aliis insipienter vires exercet contra motum et impetum fluminis, quamvis ab omnibus inhiaberetur, aquam intravit et inmersus gurgiti, qui saepe pericula ingentia evaserat, miserabiliter interiit. Occulto dei iudicio commendatus, cui nemo audet dicere: cur ita facis, quid in morte talis ac tanti viri intenderit. Qui enim exstitit miles Christi [et] in militia ipsius et laudabili proposito recuperandae terrae domini et crucis eius inventus est, etsi subito raptus est, salvatum indubitanter confidimus. Cum itaque alii nobiles circa ipsum sibi in auxilium quamvis tarde festinarent, extractum tamen eum ad litus eduxerunt.“ *Historia de expeditione Friderici imperatoris* 91.

¹³⁶ PETRUS DE EBULO, *Liber ad honorem Augusti* 82–83 [fol. 107r]. Vgl. zu dieser Darstellung GÖRICH, *Barbarossa* 592–593 (Abb. 40) und MEIER, *Archäologie* 5–6, der allerdings hieraus verallgemeinert, dass die Zeichnung damit auch belege, dass der Tod durch Ertrinken offensichtlich nicht negativ konnotiert gewesen sei – umgekehrt scheint doch gerade hier die Argumentation gegen die allgemein verbreitete, negative Konnotation des Ertrinkens Ziel der Darstellung gewesen zu sein, wenn die Seele Barbarossas *trotz* seines Ertrinkens in den Himmel gelangt.

¹³⁷ „Accumulavitque calamitatem difficultas inveniendorum cadaverum, quia dispersis per littora quaesitoribus nullum facile repertum est; sed ierunt tam delicata corpora aequoreis crudelia pabula monstria juvenuli ergo morte cognita res mirum in modum mutatae.“ WILHELM VON MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum* 2, 497. Den Vorfall berichten auch: JOHN VON WORCESTER, *Chronicon* 3, 146–148 [ad a. 1121]; HEINRICH VON HUNTINGDON, *Historia Anglorum* 303–305; *Anglo-Saxon Chronicle* 187 [ad a. 1120]. Zum Zeugnis des Ordericus Vitalis vgl. die folgenden Anm., sowie zum „White Ship Disaster“ allgemein BRADBURY, *Stephen* 1–3; DANIEL, *Death* 72–73; KING, *King Stephen* 17–18 und CROUCH, *King Stephen* 19–20.

cher ausgesetzt, die die Leichen für eine ehrenvolle Bestattung doch noch der See entreißen konnten; und einige der Toten seien tatsächlich einige Tage später am Strand gefunden und aufgrund ihrer Kleider identifiziert worden¹³⁸. Besonders deutlich wird Ordericus in einem gedichteten Lied, das er in seinen Bericht einschließt und das mit den eindringlichen Worten endet: „Verdammnis bedroht all jene im Wasser, wenn nicht himmlische Gnade sie verschont. Wenn die Seelen der ertrunkenen Körper sich der Auferstehung erfreuten, so wäre Leid fern. Sicheres Heil der Seele ist jenen, die ihre Liebsten erinnern, Grund für wahre Freude. Aber der menschliche Geist kann zu seinem Schmerz nicht wissen, ob jene die ewige Ruhe erlangen, die die Wellen der See verschlingen.“¹³⁹ Den Leichen kam also eine zentrale Bedeutung zu, und ihr Verschwinden scheint keineswegs mit jener Leichtigkeit hingenommen worden zu sein, die die bereits zitierten bildlichen Darstellungen augustinischer Ideen etwa in Torcello oder bei Herrad von Landsberg im selben Jahrhundert propagierten.

Eine einheitliche Einschätzung des Ertrinkens für das Mittelalter anzunehmen, ist in Anbetracht des komplexen Quellenbefunds wenig plausibel und geht bei der Vielschichtigkeit und Gleichzeitigkeit mehrerer Bedeutungsebenen sicherlich an der Realität der Epoche vorbei; es bleibt zu konstatieren, dass ein Tod durch Ertrinken kein gutes Omen darstellte, und dass dies umso mehr galt, wenn die Leiche dabei verloren ging oder (in einer Seebestattung) aufgegeben werden musste, da somit auch kein christliches Grab angelegt werden konnte. Im Seefahrtsalltag des Mittelalters kam es wahrscheinlich dennoch weder zu einer komplizierten, teuren (einen hölzernen Sarg und Geld kostenden) Lösung, wie sie die hochmittelalterlichen Liturgiker vorschlugen, noch konnte der hagiographische Topos der Unerträglichkeit des Heiligen einen Anhaltspunkt für den Umgang mit auf See Verstorbenen liefern; man versenkte die Toten in der Praxis offensichtlich direkt im Meer, wie etwa eine der wenigen Darstellungen einer solchen Seebestattung auf dem Grabdenkmal des 1589 verstorbenen Sir James Hales in der Kathedrale von Canterbury nahe legt¹⁴⁰. Im Diskurs über diese Todes- und

¹³⁸ ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 6, 294–306 [XII,26].

¹³⁹ „Inter aquas istis instat damnatio tristis, / Ni pietas gratis celica parcat eis. / Corporibus mersis animae si dona salutis / Nactae gauderent, mesta procul fierent. / Certa salus animae uerum dat tripudiare / His bene qui karos commemorant proprios. / Hinc dolor est ingens humana quod inscia fit mens / An requies sit eis quos quatit uda Thetis.“ ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 6, 302–304 [XII,26].

¹⁴⁰ Das dreigeteilte Grabdenkmal, das oben die außergewöhnliche Darstellung des von zwei Matrosen über die Reling des Schiffes gehaltenen Leichnams, darunter die kniende Figur seiner Frau, sowie unten ein Relief des knienden Sohnes aufweist, zeigt folgende Inschrift: „MEMORIAE ET POSTERITATI SACRVM / IACOBO HALES MILITI VIRTVTIBVS ET MVNERIBVS CIVILIBVS IN SIGNI ET PATRIAE CHARO IN EXPEDITIONE PORTVGALLIENSI THESAVRARIO, IN QVA PATRIAM REVISVRVS ANNO: D(OMINI) 1589: OBIIT / D(OMINAE) ALICIAE EIVSDEM IACOBI RELICTAE FAEMINAE SVMMIS NATVRAE ET PIETATIS DOTIBVS / ORNATAE, QVAE ANNO D(OMINI) 1592: MORTVA EST: / CHENEIO HALES, VNICO EORVNDem IACOBI ET ALICIAE FILIO QVI ANNO: D(OMINI) 1596 / IMMATVRO FATO PERIIT / RICHARDVS LEE ARMIGER EIVSDEM ALICIAE / MARITVS SVPERSTES · MAERENS POSVIT“. Hales war auf dem Rückweg einer englischen Portugalexpedition gestorben, die Sir Francis Drake und Sir John Norris 1588/89 geleitet hatten. Vor einem zu wörtlichen Verständnis der Darstellung warnt allerdings die geschickte Integration bestehender Bildkonventionen, die der Künstler dieses Epitaphs berücksichtigte: In Anspielung auf die Abwesenheit des Leichnams wollte man offenbar den Toten nicht einfach als kniende Figur neben seiner Frau darstellen, wie dies in England ansonsten üblich gewesen wäre; man ersetzte seine Figur also durch das Relief mit der Darstellung seiner Seebestattung. Die Figur des James Hales jedoch glich jener, wie sie auch als Kniefigur dargestellt worden wäre: sie ist gerüstet, dem Bildtopos entsprechend ohne Helm und mit gefalteten Händen. Man wird den Leichnam kaum samt der Rüstung mit in Ge-

Bestattungsart drückt sich die Schwierigkeit der abendländischen Gesellschaft aus, solch einen unglücklichen Fall zu verarbeiten und zu rechtfertigen; der augustinische Gedanke, die Bestattung habe letztlich keinen Einfluss auf das Schicksal des Toten in Interim und Jenseits, sowie die rationale Position, dass der Tod auf See kein Präjudiz über die so Verstorbenen darstelle, scheinen somit nur einen relativen Trost für die Christen des Mittelalters dargestellt zu haben. Bedenkt man die sehr aktive Suche nach Opfern von Seekatastrophen wie im Falle der 2012 vor der Mittelmeerinsel Giglio gesunkenen Costa Concordia oder die noch immer nicht ganz aufgegebene Suche nach den Leichen der Mitglieder der Arktisexpedition von Sir John Franklin, für dessen verschollene Gebeine man schon im 19. Jahrhundert ein Kenotaph in Westminster Abbey errichtet hatte¹⁴¹, scheint sich an dieser Einstellung nicht viel verändert zu haben; ganz anders sieht es da mit dem Verständnis der Kremierung und Feuerbestattung aus.

d) Die Kremierung der Toten zwischen Vorbehalt und Verbot

Obwohl Augustinus die Behandlung des Leichnams nicht an die Möglichkeiten der Auferstehung band und die Verbrennung generell von Autoren des Mittelalters als keine Gefährdung für das jenseitige Schicksal des Toten eingestuft wurde, vermieden doch bereits die spätantiken Christen die Brandbestattung. Vom Frühmittelalter bis zum 19. Jahrhundert hatte sich im christlichen Abendland eine Kultur entwickelt, die die Verbrennung der Toten nicht praktizierte. Diese Homogenität lässt sich nicht durch die Theologie oder Liturgie alleine erklären, sondern sie basiert insbesondere auf der Abgrenzung zur heidnischen Welt, die die Brandbestattung weitgehend praktizierte. So unterschiedlich die Kulturen auch waren, auf die das Christentum im Laufe des ersten Jahrtausends in den verschiedensten Regionen Europas traf: Die weit verbreitete und umso einheitlicher wahrgenommene Brandbestattung musste den Christen als eines der typisch „heidnischen“ Merkmale auffallen, von dem sie sich selbst distanzieren.

In der römischen Welt war die Brandbestattung weit verbreitet¹⁴²; die frühen Christen blieben mit der Propagierung der Körperbestattung jedoch stärker der jüdischen Tradition verhaftet¹⁴³, wenngleich es scheint, dass der Siegeszug der Körperbestattung in der Spätantike nicht direkt vom Vordringen des Christentums abhing oder diesem

betshaltung festgezurrtten Händen in den Atlantik geworfen haben – sicher auszuschließen ist es allerdings ohne weitere Quellenstudien für die Frühe Neuzeit freilich ebensowenig.

¹⁴¹ Eine der Inschriften darauf lautet in Anspielung auf den verlorenen Leichnam: „NOT HERE: THE WHITE NORTH HAS THY BONES; AND THOU, HEROIC SAILOR-SOAL, ART PASSING ON THINE HAPPIER VOYAGE NOW TOWARD NO EARTHLY POLE“. Die Franklin-Expedition erlangte in jüngerer Zeit vor allem durch den archäologisch gut dokumentierten Fund von einigen Gräbern von Besatzungsmitgliedern neues Interesse; vgl. dazu FLECKINGER, Menschen 48–50.

¹⁴² ANDREWS/BELLO, Pattern 26–27 und TRANOY, Mort 137–163.

¹⁴³ „Although the Christian attitude toward death was in some ways a radical break with the past, the Christian communities of antiquity did not immediately develop distinctive ritual practices around the care of the dying and the dead, but continued in the ways of their Jewish or pagan ancestors.“ PAXTON, Christianizing Death 21. Vgl. ANGENENDT, Religiosität 678 und FIOCCHI NICOLAI/BISCONTI/MAZZOLENI, Christian Catacombs 13–24. Allerdings ließe sich argumentieren, dass die jüdischen Vorgaben von den Christen schon recht rasch aufgeweicht wurden, indem man bereits in den patristischen Schriften den Leichnam wesentlich weniger wichtig nahm als in der jüdischen Tradition; vgl. hierzu Kap. I.1.a).

gar zwingend folgte¹⁴⁴. Dem generellen Trend zur Körperbestattung in der spätrömischen Welt stellte Tacitus die Brandbestattung bei den germanischsprachigen Stämmen gegenüber, womit er zugleich seinen Landsleuten diesen einfachen, ursprünglichen Umgang mit den Leichen als Ideal anempfahl¹⁴⁵. In den meisten germanischsprachigen Kulturen konnten Brand- und Körperbestattung nebeneinander bestehen, wie dies etwa bei den Angelsachsen in England oder in Norddeutschland der Fall war¹⁴⁶. Regino von Prüm berichtet, dass einige Normannen vor der nächtlichen Flucht vor dem Heer Ludwigs III. im Jahr 879 ihre Toten verbrannten¹⁴⁷. Auch in slawischem Gebiet war die Brandbestattung regional bis ins Hochmittelalter hinein verbreitet¹⁴⁸.

Zu dem Zeitpunkt, als Regino schrieb, war selbst im Frankenreich die Brandbestattung noch gar nicht allzu lange aufgegeben worden. Erst im 8. Jahrhundert hatte sich auch im Norden und Osten des Merowingerreichs die zunächst parallel vorkommende

¹⁴⁴ Vgl. BYNUM, Resurrection 51–53; ENGEMANN, Begräbnis 1804; DERWEIN, Friedhof 9–11; ANDRESEN, Einführung 49; GRÜNEWALD, Bestattungssitten 119; BECHERT, Römisches Germanien 243–246; BEHN, Römertum 99; DEICHMANN, Christliche Archäologie 46–49 und HENSEN/LUDWIG, Jenseits 378, sowie bereits BINTERIM, Denkwürdigkeiten 378–379. Die Unsicherheiten in Bezug auf die Einführung der Körperbestattung bringt GRÜNEWALD, Bestattungssitten 119 auf den Punkt: „Welche Vorstellungen der Abkehr von den Brandgräbern zugrunde lagen, ist ungeklärt.“ Auch als sich zuvor bereits die Brandbestattung im republikanischen Rom durchgesetzt hatte, gab es Ausnahmen: „Yet we know, and Cicero remarks on it, that the Corneli were in some sense exceptions in their funerary practice: they continued to follow the old Roman practice of inhumation when cremation had become the standard Roman practice, the *mos Romanus* as Tacitus calls it.“ WALLACE-HADRILL, Housing the Dead 56–57. Vgl. MORRIS, Death-Ritual 31–69. Zumindest das kaiserzeitliche Aufkommen von Columbarien, die in großer Zahl Urnen einer Familie aufnehmen konnten, könnte sich auf den erheblichen Bevölkerungsdruck gerade in Rom zurückführen lassen, wie etwa BODEL, Columbaria, argumentierte, was jedoch nicht das allmähliche Durchsetzen der Körperbestattung erklären würde. Katakomben zur Körperbestattung ließen sich hingegen schon aus geologischen Gründen nur in bestimmten Städten wie Rom, Neapel oder Alexandria, in Sizilien, Malta und Nordafrika anlegen; ANDRESEN, Einführung 49–50 und, allgemeiner, FIOCCHI NICOLAI/BISCONTI/MAZZOLENI, Christian Catacombs. Dass die Christen der Spätantike die Kremierung grundsätzlich ablehnten, wie etwa ILLI, Wohin 11 unterstreicht und SÄGMÜLLER, Lehrbuch 2, 65, und OHLER, Sterben 15, implizieren, ist nicht ohne weiteres zu halten; schon alleine der Umstand, dass christliche und heidnische Gräber in der römischen Antike räumlich nicht getrennt und die Grablege durch die Familie erhalten wurde, macht eine genaue Aussage darüber zumindest sehr schwierig, wenn nicht inhaltlich fraglich; vgl. bereits KÖTTING, Reliquienkult 12 und SCHEID, Religionen 47.

¹⁴⁵ „Funerum nulla ambitio: id solum observantur, ut corpora clarorum virorum certis lignis cremantur. struem rogi nec vestibus nec odoribus cumulant: sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur. sepulcrum caespes erigit: monumentorum arduum et operosum honorem ut gravem defunctis aspernantur. lamenta ac lacrimas cito, dolorem et tristitiam tarde ponunt. feminis lugere honestum est, viris meminisse.“ TACITUS, Germania XXVII, 38–41 (die Zitate antiker Autoren folgen den kanonischen Kapitelangaben, nicht wie sonst den Seitenzahlen).

¹⁴⁶ So fand man etwa bei der großangelegten Grabung auf dem angelsächsischen Friedhof von Spong Hill in Norfolk neben über 2300 Kremierungen auch 75 Erdbestattungen, was den Ausgräbern zufolge auch im Vergleich zum Kontinent kein völlig ungewöhnlicher Befund ist; HILLS, Spong Hill und MCKINLEY, Spong Hill. Friedhöfe aus vorchristlicher Zeit mit gemeinsamer Brand- und Körperbestattung wurden ebenso etwa in Liebenau im Kreis Nienburg an der Weser oder in Lampertheim, Kreis Bergstraße, gefunden; FEHRING, Archäologie 55. Zur erneuten Beliebtheit der Körperbestattung bei den spätantiken und frühmittelalterlichen Germanen vgl. auch SIMEK, Germanen 191–196 und POLOMÉ, Essays 71.

¹⁴⁷ REGINO VON PRÜM, Chronicon 115–116. Die einzige zeitgenössische Schriftquelle zur Verbrennung in nordgermanischen Begräbnissen stellt die bekannte Beschreibung der Bestattung eines Warägerhäuptlings durch Ibn Fadlan dar; IBN FADLAN, Journey 66–71. Vgl. dazu ausführlicher BRATHER, Slawen 333; OHLER, Sterben 192–195 und SIMEK, Germanen 196–197.

¹⁴⁸ BRATHER, Slawen 256–265; SCHOLKMAN, Archäologie 104 und BARFORD, Slavs 199–208.

Körperbestattung durchsetzen können¹⁴⁹; dabei scheint die fränkische Kirche zuvor keine Regulierungen durchgesetzt oder gefordert zu haben, die die Brandbestattung grundsätzlich ablehnten¹⁵⁰. Die erste solche Bestimmung findet sich in den die Sachsen betreffenden Kapitularien Karls des Großen, nur wenige Generationen nachdem sich bei den Franken die Körperbestattung durchgesetzt hatte: Im Kampf mit den heidnischen Sachsen wurde das Verbot von deren Grabritual zu einem Teil jener Maßnahmen, ihren Glauben zu unterdrücken und die Christianisierung der neu eroberten Gebiete sicherzustellen. „Wer nach heidnischem Brauch“, heißt es hier wörtlich, „die Körper der Toten verbrennt und ihre Knochen zu Asche zurückführt, wird mit dem Tod bestraft.“¹⁵¹ Mag auch das Ziel dieser weltlichen Gesetzgebung zunächst gewesen sein, einzig die Missionierung der Sachsen sicherzustellen, so wird darin doch zum ersten Mal die Körperbestattung ausdrücklich als christliche Bestattungsart verstanden, die man gegen die „heidnische“ Brandbestattung zur Christianisierung instrumentalisieren konnte¹⁵². Die interessante Frage, ob diese Bestimmungen die Notwendigkeit zur Abgrenzung an der Grenze zu den Sachsen und in deren Gebiet widerspiegelt, wirft eine Grabung in Douai auf: Dort fand man Begräbnisse des 8. und 9. Jahrhunderts mit ungewöhnlichen Brandspuren. Handelt es sich um unter Karl dem Großen deportierte Sachsen¹⁵³? Oder liegt damit ein sehr später Beleg für die Brandbestattung im Frankenreich vor? Sicherlich sorgte die „Capitulatio de partibus Saxoniae“ für eine Diffamierung der Kremierung als unchristlich und heidnisch¹⁵⁴. Das entspricht auch dem Befund, den man für das hochmittelalterliche Skandinavien vorbringen kann: Schriftliche Beschreibungen von Verbrennungen entstammen zumeist der Feder christlicher Autoren, die diese Begräbnisse als heidnisch charakterisierten¹⁵⁵.

Die Flexibilität mittelalterlicher Christen bei den Grabbräuchen sollte man aber nicht unterschätzen, zumal theologisch ja keine grundsätzlichen Einwände gegen die Kremierung vorzubringen waren und es offenbar außer den die Sachsen betreffenden Kapitularien Karls des Großen keine Verbote der Leichenverbrennung gab. Von einem Anführer der Liven namens Kaupo berichtet Heinrich von Lettland in seiner Chronik aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, dieser sei im christlichen Glauben verstor-

¹⁴⁹ So ANNAERT/VERSLYPE, Dispositifs 99–100 und 102, die damit der jüngeren Forschung folgen, die den langsamen Prozess der Veränderung älterer Bestattungssitten unterstrich und darauf hinwies, dass mit der Taufe König Chlodwigs um 500 zunächst vor allem die fränkische Oberschicht christianisiert wurde und sich nach Vorbild Chlodwigs in Kirchen beisetzen ließ, was jedoch nur einen kleinen Teil der Gesamtbevölkerung einschloss; vgl. DASSMANN, Kirche 161–162; RISTOW, Religion 40–41; WARLAND, Spätantikes Christentum 51. Das widerspricht allerdings SIMEK, Germanen 191, der wie ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 6, die Durchsetzung der Körperbestattung schon für die Merowingerzeit ansetzt. Allerdings bemerkt Simek selbst an anderer Stelle, der Prozess habe rund zweihundert Jahre gedauert; SIMEK, Germanen 229–234.

¹⁵⁰ „Jusqu’à la période carolingienne, l’absence de référence aux diverses coutumes funéraires qui coexistent renforce l’impression de détachement de l’Église à l’égard de la forme des sépultures et des signaux monumentaux qui leur sont liés. Chacun est également libre de rejoindre ses ancêtres dans la tombe, l’Église ne statuant guère plus sur le choix du lieu de l’inhumation.“ ANNAERT/VERSLYPE, Dispositifs 108.

¹⁵¹ „Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit et ossa eius ad cinerem redierit, capite punietur.“ *Leges Saxonum* 38 (vgl. MGH LL 5, 37 und *Capitulare Paderbrunnense* 49 [Punkt 7]). Vgl. EFFROS, Regulation; SÖRRIES, Monopol 34; ÖHLER, Sterben 144 und 213; DERWEIN, Friedhof 11 und TREFFORT, Mort 76, sowie grundsätzlich zur Einschätzung der Capitulatio SCHUBERT, Capitulatio und WEIKMANN, Strafbestimmungen.

¹⁵² Ähnlich bereits ENGEMANN, Begräbnis 1804.

¹⁵³ Dafür plädierte TREFFORT, Mort 156.

¹⁵⁴ So bereits SCHILD, Verbrennen 675–676.

¹⁵⁵ Vgl. die Beispiele bei SIMEK, Germanen 197.

ben: „Und man verbrannte seinen Körper und brachte die Knochen nach Livland und begrub sie in Kubbelese.“¹⁵⁶ Zwar widersprach ein solcher Fall liturgischen Bestimmungen, die die Körperbestattung vorsahen; doch bereits die verehrten frühchristlichen Märtyrer waren nicht selten verbrannt worden, wie etwa die Heilige Afra¹⁵⁷. Zusammen mit den theologischen Überlegungen seit Augustinus musste man sich von kirchlicher Seite nicht grundsätzlich gegen die Kremierung stellen. Die Verbrennung des Leichnams wurde jedoch in der Praxis von den Gläubigen sehr wohl als Schaden empfunden, denn letztlich glaubte man, dass die Verbrennung auch ein (negatives) Urteil über den Toten darstellen könne¹⁵⁸. Eine Szene, die Thietmar von Merseburg berichtet, mag diese Ambivalenz des Feuertodes deutlich machen: Als das Kloster Berge in Magdeburg durch ein Unglück abbrannte, kam in den Flammen einer der Mönche um, der zur Rettung von Meßgewändern umgekehrt war. Thietmar ergänzt, dass er „mitten im Feuer seine Sünden gebeichtet“ habe; „die leichte Asche des verbrannten Leibes“, so fährt er fort, „sammelten die Mitbrüder sorgfältig in der Frühe und setzten sie bei ihren Vorgängern bei.“¹⁵⁹ Zwar scheint eine Buße inmitten der Flammen unrealistisch, doch für Thietmar ermöglicht es dieser Einschub gemeinsam mit der letztlich doch regulär erfolgten Bestattung, den Heldenmut des Mönchs trotz der katastrophalen Umstände seines Todes mit einer positiven Aussage über dessen Ende zu verknüpfen.

Die Kremierung stand im Mittelalter in solchem Gegensatz zur Mentalität der Gläubigen, dass es konsequenterweise auch keiner Regulierung bedurfte, die sie verbot. Erst als erneut der Wunsch zunächst in einer gebildeten Elite aufkam, die Kremierung wieder einzuführen, kam es in Europa zu einem Aushandlungsprozess, der auch die kirchliche und weltliche Reglementierung nach sich zog. Um die dabei entstandene Verhärtung der Positionen zu verstehen, in denen eine konstruierte mittelalterliche Tradition als Argument fungierte, bietet sich ein Blick auf die nachmittelalterliche Entwicklung an. An der Tradition der Ablehnung der Kremierung änderte zunächst auch die Reformation wenig, wenngleich es hier Bestrebungen gab, die Begräbnis- und Trauerrituale zu vereinfachen und kurz zu halten; vor allem die Auffassung, dass Ge-

¹⁵⁶ „De morte Cauponis. Caupo vero lancea perforatus per latus utrumque, fideliter passionem Domini commemorans sumptisque Dominici corporis sacramentis in sincera confessione christiane religionis emisit spiritum, divisus primo bonis suis omnibus ecclesiis per Lyvoniam constitutis. Et luctum habuerunt super eum tam comes Albertus quam abbas et omnes, qui erant cum eis. Et cumbustum est corpus eius, et ossa delata in Lyvoniam et sepulta in Cubbelese.“ HENRICUS LETTUS, *Chronicon* 143–144 [21,4].

¹⁵⁷ Zusammenfassend zu Afra etwa EGGER, Afra.

¹⁵⁸ Vgl. dazu ausführlicher Kap. VIII.5.

¹⁵⁹ „Interea in monte sancti Iohannis baptistae, qui iuxta Parthenopolim positus eidem est cum appertinentibus universis subditus, res admodum miserabilis XII. Kal. Aug. et dominica nocte accidit. Horum in dormitorio confratrum lucerna quaedam ardens maior solito illuxit et proxima occupans hoc, ibidem quiescentibus id sero intelligentibus, voraci flamma consumpsit. Et cum tale periculum omnes evaderent, unum ex hiis causa sacerdotalem eripiendi apparatus subito regressum et in medio ignis peccata suimet confitentem perdiderunt. Huius nomen erat Hemico. Dehinc monasterium ab eiusdem loci abbate Sigifrido VIII annos optime elaboratum ardens presentium posteaque advenientium corda turbavit. Insuper duas eiusdem capellas cum refectorio caeterisque adherentibus officinis ignis late flagrans absorbit; de cuius avaris faucibus divina pietas et confluentium summa devotio omnes sanctorum reliquias et maximam thesauri partem eripuit. Facto autem mane urbis predictae habitatores et, qui ibidem presidio ab imperatore relictis fuerant, conveniunt, detrimentum tale nimio merore conquesti. Corporis autem perusti tenues favillas mane confratres sumopere colligentes suis apposuerunt predecesoribus; abbatique suo tunc absenti per internuntium suimet eventum miserabilem indixere. Qui ut haec comperit, suis specialiter accidisse peccatis cognoscens, quia emendare nequivit, honesta gravitate tulit.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 470–472 [VII,58].

betsgedenken und Almosengabe der Lebenden den Toten nichts mehr nützen könnten, löste jedoch die bisher sehr eng gedachte Verbindung zwischen Lebenden und Toten und ermöglichte somit eine Veränderung von Ziel und Zweck der europäischen Memorialkultur¹⁶⁰. In Bezug auf die Leichenverbrennung war jedoch zunächst der Einfluss nachhaltiger, den die Kenntnis antiker Schriften – und damit der Kremierung etwa in der griechischen Antike – auf die Grabsitten einiger Intellektueller hatte. Bereits in Thomas Mores „Utopia“ taucht die Kremierung als moderne Methode der Bestattung auf¹⁶¹. Seit dem 18. Jahrhundert folgte eine klassizistisch-aufgeklärte Elite diesen Vorstellungen¹⁶²; 1822 ließ sich der romantische englische Dichter Percy Bysshe Shelley am Strand der ligurischen Küste von Lord Byron in Nachahmung antiker Rituale verbrennen¹⁶³. Trotz der breiten Wahrnehmung solcher Ausnahmefälle verhalf erst das Argument, die Kremierung sei hygienischer, billiger und platzsparender, zur Verbreitung dieser Bestattungsart im Laufe des 19. Jahrhunderts, und in den 1870er Jahren kam es zur Konstruktion der ersten leistungsfähigen Krematorien¹⁶⁴; aufgrund des sich verhärtenden Widerstands insbesondere der katholischen Kirche, die ein kirchliches Begräbnis bei Kremierung verweigerte, blieb diese Bestattungsform jedoch vor allem auf antiklerikale Kreise (Liberale, Atheisten, Kommunisten) beschränkt, zu denen bald auch Christen protestantischer Kirchen gehörten, deren Auslegung der Tradition offener war. Johannes Baptist Sägmüllers „Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts“ betonte in seiner Auflage von 1914, dass nach altem kanonischen Recht jenen ein kirchliches Begräbnis verboten sei, die „die Verbrennung ihres Leichnams verfügt haben“¹⁶⁵. Als jedoch das österreichische Verwaltungsgericht 1909 die geplante Errichtung eines Krematoriums in Graz verbot, musste es auf das „Capitulare de partibus Saxoniae“ Karls des Großen zurückgreifen, das diesen Brauch als heidnisch untersagte¹⁶⁶; seit dem 8. Jahrhundert

¹⁶⁰ Vgl. etwa FELDMANN, Tod 43.

¹⁶¹ THOMAS MORUS, Utopia 132. Vgl. SCHIMA, Entwicklung 149 und BAUER, Wiener Friedhofsführer 110, die beide auch auf den Sonnenstaat von Tommaso Campanella verweisen.

¹⁶² So ließ sich die Gräfin Hoditz, Sophie von Sachsen-Weißenfels, 1752 verbrennen, und auch ihr Mann, Graf Albert Joseph Hoditz, ein Offizier König Friedrichs II. von Preußen, folgte in seinen Verfügungen 1778 diesem Vorbild, was zu Protesten der Kirche gegen diese – in mittelalterlicher Tradition – als heidnisch verstandene Bestattungsform führte; der König selbst soll 1741 seine Einäscherung nach römischer Art angeordnet haben, und auch in Frankreich fand die Verbrennung im Laufe des 18. Jahrhunderts Befürworter; SÖRRIES, Ruhe sanft 139–140; SCHIMA, Entwicklung 148–149 und BAUER, Wiener Friedhofsführer 110–111.

¹⁶³ SÖRRIES, Bestattungs- und Friedhofskultur 1, 180 und BAUER, Wiener Friedhofsführer 111.

¹⁶⁴ Für England vgl. etwa MCKINLEY, Cheap option 81. Für Österreich und Preußen, wo sich etwa Jakob Grimm für die Einführung der Kremierung einsetzte, vgl. SÖRRIES, Bestattungs- und Friedhofskultur 1, 180–182, mit weiterführender Literatur, und BAUER, Wiener Friedhofsführer 110–112. Zur Situation in der Schweiz vgl. HEROLD, Grundsatz 264–268. Zusammenfassend auch SCHIMA, Entwicklung 150–152.

¹⁶⁵ SÄGMÜLLER, Lehrbuch 2, 72.

¹⁶⁶ Den Anstoß zur rechtlichen Auseinandersetzung bot der Wiener Verein „Die Flamme“, da dieser Verein in Graz ein Ansuchen um Genehmigung eines Krematoriums eingereicht hatte; *Budwińskis Sammlung* 23 (1909), 404–410 [Nr. 6632]. In der Begründung der Ablehnung heißt es: „Gerade daraus, daß, wie die Beschwerde zutreffend ausführt, die Leichenverbrennung in den Ländern Mitteleuropas bis zur Zeit Karls des Großen üblich war und erst von diesem verboten wurde, gerade also daraus, daß den Gesetzgebern die Möglichkeit, Leichen der Zerstörung durch das Feuerement zuzuführen – wenn auch die heutigen technischen Mittel des Verbrennungsprozesses erst der Neuzeit angehören – durchaus nicht unbekannt war, daß sie aber trotz der Vertrautheit mit dieser Bestattungsart keinen Anlaß genommen haben, ihren Standpunkt auch gegenüber der Leichenverbrennung zu präzisieren und zu wahren, geht deutlich hervor, daß in der Ignorierung dieser Bestattungsart auch deren grundsätzliche Regelung gelegen ist, daß also in dem absoluten Fehlen von Bestimmungen über die Feuerbestattung nicht eine

hatte man zumindest in Österreich keine Notwendigkeit gesehen, die Kremierung per Gesetz zu regeln, und erst in den 1930er Jahren sollte sich dies ändern¹⁶⁷. Ein genauerer Blick auf Sägmüllers Lehrbuch zeigt jedoch, dass es sich bei der katholischen Position vor allem um ein Resultat der geistigen Auseinandersetzungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts handelte: „Unter diesen Umständen verletzt die zuerst wieder in der französischen Revolution erscheinende, neuestens stark befürwortete und um sich greifende Leichenverbrennung zwar kein Dogma, aber sie steht im Widerspruch mit der allgemein-christlichen Sitte, der kirchlichen Übung und den kanonischen Gesetzen. Ihre Begründung findet sie nicht aus ästhetischen, psychologischen, hygienischen, nationalökonomischen oder noch anderen Gesichtspunkten, sondern sie entstammt wesentlich einer materialistischen, dem Christentum als solchem feindselig oder wenigstens indifferent gegenüberstehenden Weltanschauung. Im Notfalle aber würde das kirchliche Gesetz zessieren. Daher ist es nicht unmöglich, daß die Kirche hierin sich im Laufe der Zeit noch etwas nachgiebiger erweisen muß, was sie auch kann, weil, wie erwähnt, kein Dogma in Frage steht.“¹⁶⁸

Lücke, sondern ihr prinzipiell ablehnendes Verhalten gegenüber diesem Bestattungsverfahren erkannt werden muß.“ Ebda 409. Dabei räumte das Gericht also zugleich das Fehlen einer Regelung ein: „Es ist tatsächlich davon auszugehen, daß die österreichische Gesetzgebung die Feuerbestattung nicht kennt“; ebda 406. Zumindest der Bau des Krematorium (wenn auch nicht dessen Inbetriebnahme) wurde im März 1912 allerdings entgegen der vorigen Entscheidung erlaubt; *Budwirskis Sammlung* 36 (1912), 456–460 [Nr. 8817]. Vgl. SCHIMA, Entwicklung 151 und BAUER, Wiener Friedhofsführer 110.

¹⁶⁷ Mehrfach wird noch während der österreichischen Diskussion der 1920er Jahre über die Kremierung darauf verwiesen, dass in keinem Staat, in dem die Kremation eingeführt wurde, das Verbrennen der Leichen (wie auch in Österreich) ausdrücklich verboten gewesen sei, doch habe man ansonsten stets zunächst Rechtsklarheit geschaffen, bevor man die Kremierung zuließ; dabei wird das Beispiel der Tschechoslowakei zitiert, die nach dem Krieg auf selber Rechtsbasis zunächst eine Gesetzesänderung herbeiführte, die das Kremieren erlaubte; so bspw. „Die Neue Zeitung“ vom 10. Jänner 1923, S. 2–3. Vgl. zur österreichischen Diskussion auch SCHIMA, Entwicklung 152–154.

¹⁶⁸ SÄGMÜLLER, Lehrbuch 2, 65–66. Wie sehr die weltanschaulichen Kämpfe der katholischen Position trotz dieser konzilianten, theoretischen Überlegungen Sägmüllers noch während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Feder führten, verraten die Formulierungen, mit denen die katholische Hierarchie die Kremierung zu unterbinden suchte; so lässt beispielsweise der Kardinalerzbischof von Wien 1923 verlautbaren, es sei Katholiken verboten, Feuerbestattungsvereinen beizutreten, sich nach dem Tod außer in Fällen der Not verbrennen zu lassen und man müsse im Interesse des Toten öffentlich kundtun, falls man ihn gegen seinen Willen kremieren lasse, was dann aber eine katholische Bestattung ermögliche. Bemerkenswert sind an dieser Verlautbarung vor allem zwei Aspekte: Die im Text vorgenommene ausdrückliche Verbindung der Frage der Feuerbestattung mit einer Mitgliedschaft in der Freimaurerei sowie die offensichtliche grundsätzliche Erlaubnis einer Kremierung, wenn damit keine Ablehnung der kirchlichen Lehren einhergehe (Notsituation, Beschluss der Angehörigen): „1. Es ist den Katholiken ebenso wenig gestattet, Feuerbestattungsvereinen anzugehören, wie es nicht gestattet ist, freimaurerischen Vereinigungen beizutreten. 2. Die katholische Kirche verbietet streng (abgesehen von Fällen der Not) die Verbrennung der Leichen. Es darf darum kein Katholik anordnen oder billigen oder formell dazu mitwirken, daß die eigene Leiche oder die eines anderen verbrannt werde. 3. Katholiken, welche die Verbrennung ihrer Leiche verfügt haben und in seinem Willensentschlusse bis zum Tode verharren, muß nach den Vorschriften der Kirche die kirchliche Einsegnung versagt werden. Wenn sie trotz Kenntnis des kirchlichen Verbotes und trotz Mahnung die Verfügung nicht widerrufen, dürfen ihnen auch die Sterbesakramente nicht gespendet werden. 4. Die Leichen derjenigen, welche auf Anordnung anderer (Verwandter oder Behörden) verbrannt werden, können im Hause oder in der Kirche eingesegnet werden und es kann für sie auch das heilige Meßopfer dargebracht werden, doch darf die Leiche nie zum Verbrennungsorte vom Priester begleitet werden und es muß zur Vermeidung etwaigen

1964 gab die katholische Kirche tatsächlich nach; der Katholische Erwachsenen-katechismus, den die Deutsche Bischofskonferenz 1995 herausgab, benennt die Gründe: „Das Verbot gründete weniger in dogmatischen Erwägungen als in einer Gegenreaktion gegen bestimmte Vereinigungen, in denen die Leichenverbrennung als Leugnung des Glaubens an die Auferstehung propagiert worden war. Heute ist die Feuerbestattung katholischen Christen erlaubt, wenn dadurch der christliche Glaube nicht ausdrücklich gelehrt werden soll.“ Ähnlich äußert sich auch der Codex Iuris Canonici, der die traditionelle Ablehnung der Verbrennung aber noch deutlicher in seine Formulierung einfließen lässt (CIC/1983, Canon 1176, § 3): „Nachdrücklich empfiehlt die Kirche, daß die fromme Gewohnheit beibehalten wird, den Leichnam Verstorbener zu beerdigen; sie verbietet indessen die Feuerbestattung nicht, es sei denn, sie ist aus Gründen gewählt worden, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen.“ Diese Änderung der Vorgaben reagiert auf einen Paradigmenwechsel im Bestattungswesen des 20. Jahrhunderts, in dem sich die Urnenbeisetzung steigender Beliebtheit erfreute¹⁶⁹. Katholisch geprägte Regionen sind jedoch immer noch deutlich zurückhaltender als etwa das in dieser Hinsicht offenbar in einer weniger religiösen und jedenfalls nicht katholischen Tradition stehende Ostdeutschland¹⁷⁰.

Die Fundamente der modernen Entwicklung scheinen in der Reformation gelegen zu haben, an deren Ausgangspunkt die Lösung von den mittelalterlichen Mitteln der Memoria lagen; bezweifelte man einmal in protestantischer Perspektive die Wirksamkeit des Gebetsgedenkens und der Almosengabe für die Toten im Interim, so verlor zugleich der Leichnam seine Funktion als wichtiger Träger der Erinnerung. Insbesondere die Aufklärung und die materialistischen, positivistisch-diesseitigen Weltanschauungen und nicht zuletzt Medizin und Naturwissenschaft der Neuzeit und der Moderne hinterfragten noch radikaler die Persönlichkeit des Leichnams, der nun zunehmend als Sache oder tote Materie erschien¹⁷¹. Mit dieser Versachlichung des Leichnams argumen-

Ärgernisses bekanntgegeben werden, daß die Verbrennung ohne den Willen des Verstorbenen stattfindet.“ Veröffentlicht in der Christlichsozialen Arbeiterzeitung vom 20. Jänner 1923, S. 2.

¹⁶⁹ So zeigt die Statistik zum Bestattungswesen der Stadt Ulm, dass der Anteil von Feuerbestattungen zwischen 1970 und 1995 von 35 % auf 49 % gestiegen ist, also von einem Drittel auf rund die Hälfte anwuchs. Dieselbe Tendenz zeigt auch die Statistik der Stadt Braunschweig (1993 waren es 1 061 Erd- zu 1 632 Urnenbestattungen, 2005 bereits 826 Erd- zu 2 222 Urnenbestattungen); <http://www.mathematik.uni-ulm.de/stadtulm/info/statistik/daten/1313.html> und http://www.braunschweig.de/rat_verwaltung/verwaltung/refo120/statistik/jahrbuch/02_42b.pdf (zuletzt eingesehen am 19. 5. 2007).

¹⁷⁰ Eine Statistik des Deutschen Städtetages für 1997 belegt diesen Einfluss der christlichen Prägung der Bevölkerung auf den Gebrauch der Feuerbestattung: Demnach wurden in diesem Jahr 38,8 % aller Verstorbenen eingeäschert; in Ostdeutschland fanden sich jedoch signifikant höhere Einäscherungsraten mit über 90 %. Dem entspricht auch die Statistik für die Bundeshauptstadt Berlin: 1991 wählten hier 28,3 % eine Erd-, aber 71,7 % die Feuerbestattung; 2005 waren es nur mehr 22,4 % Erd-, aber 77,6 % Feuerbestattungen, was auch hier einen entsprechenden Trend trotz des vergleichsweise hohen Sockelwerts erkennen lässt. Interessanterweise verhalten sich die österreichischen Zahlen weniger auffällig: In Wien, zum Vergleich, gab es 2001 13 800 Erd- und nur 3 570 Urnenbestattungen, 2005 13 124 Erd- und 3 829 Urnenbestattungen. Vielleicht handelt es sich hier um ein Zeichen des stärkeren Traditionalismus, also eine Nachwirkung des ehemaligen katholischen Verbotes; http://rechtsmedizin.uni-leipzig.de/home/content/wissen_a_z/feuerbestattungsleichenschau/index.htm; <http://www.statistik-berlin.de/pms2000/sg02/2006/06-11-17.pdf>; <http://www.wien.gv.at/statistik/daten/pdf/bestattungen.pdf> (zuletzt eingesehen am 19. 5. 2007).

¹⁷¹ Vgl. hierzu beispielsweise die auf Schweden fokussierte Zusammenschau bei ÅHRÉN, Death, die auch auf die zunehmende Nutzung des Leichnams – etwa als Objekt der medizinischen Anatomie – eingeht.

tierte man für die Kremierung vor allem als einer hygienischen, rationalen Maßnahme der Totenentsorgung, wobei deren Propagierung gerade im 19. Jahrhundert durchaus antiklerikale Züge enthielt und auch der politischen Postulierung einer der insbesondere der katholischen Kirche entgegengesetzten Moderne diene. Heute hingegen hat nicht nur die katholische Kirche die Kremierung trotz der traditionellen Vorbehalte akzeptiert, sondern in Europa verbreiten sich zudem neue religiöse Einstellungen, die der Kremierung deutlich positiver gegenüberstehen (etwa der Buddhismus oder der Neopaganismus). Der somit anhaltende Diskurs über die Kremierung als Bestattungsform beschränkt sich in diesem Licht vor allem auf die letzten fünfhundert Jahre; während des Mittelalters scheint man hingegen die Leichenverbrennung als reguläre Bestattungsform kaum ernsthaft diskutiert zu haben. Dass ein solcher Grabbrauch unter Christen nicht einmal sanktioniert werden musste, zeigt, wie umfassend die Vorstellung einer Gemeinschaft der Lebenden und der Toten, von der Bedeutung der Memoria und deren Bindung an den Ruheort des konkreten Leichnams sowie der Lebendigkeit und Persönlichkeit der Leiche in der mittelalterlichen Gesellschaft praktisch unhinterfragt akzeptiert wurde. Wie aber sah die richtige christliche Bestattung im Mittelalter aus, bei der die Kremierung offensichtlich keine Rolle spielte?

2. Die rechte Bestattung im Mittelalter

In der Forschung hat man vielfach betont, wie entscheidend die korrekte Einhaltung der Bestattungsriten für die mittelalterlichen Zeitgenossen gewesen sei¹⁷². Zugleich musste die Herausbildung des geweihten Kirchhofs, der nur mehr sehr begrenzte Flächen für die Toten bereit stellte, zwangsläufig zu einer viel häufigeren Störung der Grabruhe führen, als dies in vorchristlichen Grabbräuchen und auch im zeitgleichen jüdischen Grabbrauch vorkam. Wie die rechte Bestattung im Mittelalter konkret aussah, lässt sich schon deshalb schwierig beantworten, da sich ein einheitlicher Umgang der Menschen mit ihren Toten wohl zu keinem historischen Zeitpunkt findet – noch weniger in einer geographisch und zeitlich so umfassenden Epoche wie dem Mittelalter. Die Pluralität möglicher Antworten tritt bei genauer Betrachtung rasch hervor, und die Diskussion dieser Probleme steht im Zentrum des folgenden Kapitels.

Zunächst mag dabei eine stark vereinfachte Einteilung in drei Phasen der mittelalterlichen Bestattungssitten zur Orientierung dienen. Eine erste Phase lässt sich mit der Einführung und Durchsetzung der Körperbestattung im Zusammenhang mit der Christianisierung (etwa vom 1. bis 9. Jahrhundert) erkennen; dabei tritt die Körperbestattung in der römischen Welt offenbar zunächst eher unabhängig von der Christianisierung auf, doch spielt die Verbreitung christlicher Glaubensvorstellungen eine zunehmende Rolle bei der Aufgabe der Kremierung. In der Verschärfung der Bestimmungen gegenüber der Brandbestattung zur Missionierung vorchristlicher Stämme Europas sowie in der zunehmenden Reduktion der Grabbeigaben schlagen sich zunehmend christliche Vorstellungen in den Grabsitten nieder. Ein wesentlicher Aspekt ist dabei die Einführung der Verehrung bestimmter Leichname, nämlich jener der Heili-

¹⁷² Vgl. etwa die entsprechenden Bemerkungen bei KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185; SCHOLKMANN, Archäologie 116 und DEICHMANN, Christliche Archäologie 46.

gen, und am Ende dieser Phase tritt verstärkt die Zerstückelung dieser Leichen für den Transfer von Reliquien auf. Eine zweite Neuerung betrifft den Grabort, der nun in die Siedlungen und bei der (Pfarr-)Kirche angelegt wird; am Ende dieses ersten Zeitraums entwickelte sich der geweihte Friedhof. Nun folgte die Vorherrschaft des christlichen Begräbnisrituals im Abendland bis ins 18. und 19. Jahrhundert; erst mit dem Hygienediskurs der Aufklärung, der die Verbannung der Toten aus der Stadt und die Wiederkehr der Brandbestattung förderte, ging diese Epoche zuende. Die Trennung der Leichen von den Lebenden (und von den Pfarrkirchen samt den bedeutenden Reliquien darin) stellte allerdings vor allem ein städtisches Phänomen dar, das sich bis heute im ländlichen Bereich noch nicht überall durchgesetzt hat; die Langsamkeit der Entwicklung von Bestattungssitten wird dabei deutlich. Schließlich lässt sich eine dritte Epoche postulieren, die von der Wiederkehr der Brandbestattung und den ideologischen Auseinandersetzungen zwischen materialistischen, liberalen und konservativ-christlichen Ideologien gekennzeichnet wird; hier führt man eine Diskussion, die zur spätantiken Pluralität zurückführt – tatsächlich konnte gerade die katholische Kirche nach anfänglicher, scharfer Debatte dabei wieder auf die ursprüngliche Toleranz in Bezug auf die Bestattung zurückgreifen.

Im Detail hält dieses Epochenmodell freilich kaum; es kaschiert beispielsweise andere Brüche (etwa am Ende des Hochmittelalters, im 15. Jahrhundert und während der Reformation). Jede ihrer Aussagen verweist auf eine insbesondere in der Archäologie geführte Debatte: Was ist eigentlich die Norm einer Bestattung?

a) Auf der Suche nach dem Phantom: Die „Normbestattung“ des christlichen Mittelalters

Um archäologische Grabbefunde bewerten zu können, braucht es die Kenntnis der „Norm“, des zu erwartenden Normalbefundes in der Kultur, zu der die untersuchte Bestattung gehörte. Das stellt schon dadurch eine kaum lösbare Herausforderung dar, weil die individuellen Beweggründe für Abweichungen kaum aus dem archäologischen Befund heraus erklärbar werden und überdies die wissenschaftliche Diskussion die Vorstellungen von der „Norm“ immer wieder hinterfragt¹⁷³. Bereits bei der Aufgabe der Verbrennungspraxis in der Spätantike ist darauf hingewiesen worden, dass der Zusammenhang zwischen Körperbestattung und Christianisierung in Einzeluntersuchungen für zahlreiche Regionen des Römischen Reichs durchaus nicht bestätigt werden konnte – dennoch nahm die ältere Forschung einen solchen zunächst auch auf der Basis der Schriftbelege plausibel klingenden Zusammenhang an. Eine ähnliche Verschiebung ergab die in jüngerer Zeit immer intensivere Frühmittelalterforschung, die den Niederschlag christlicher Elemente in „germanischem“ Bestattungsbrauch immer kritischer sieht: Wie lässt sich überhaupt eine christliche von einer heidnischen Bestattung unterscheiden¹⁷⁴? Bei einem genaueren Blick muss man ebenso Grenzverwischun-

¹⁷³ Ein gutes Beispiel stellt die Veränderung in der Einschätzung der Furcht vor dem Wiedergang als Grund für den Bestattungsbrauch dar; vgl. hierzu ausführlicher Kap. VII.

¹⁷⁴ Vgl. dazu etwa zusammenfassend GEARY, *Living* 30–45. Ein gutes Beispiel für die vielschichtigen Zusammenhänge zwischen Glaube, Religion, Liturgie und Grablege bieten Bestattungen von Wikingern in Irland und England: Hier hat man an mehreren Stellen Gräber von Wikingern auf christlichen Klösterfriedhöfen gefunden; nach der Plünderung des Ortes und der Vertreibung der Mönche oder Nonnen überwinterten die Wikinger nicht selten in diesen Klöstern und

gen wie parallele, sich ausschließende Diskurse derselben Epoche akzeptieren¹⁷⁵. Ein abrupter Bruch von heidnischen hin zu christlichen Begräbnissitten fand offenbar an kaum einem Ort in Europa statt, der christianisiert wurde; die Langsamkeit der Umsetzungen neuer Grabbräuche während und nach der allmählichen Missionierung scheint hingegen eine Gemeinsamkeit der unterschiedlichsten Regionen zu sein.

In der Archäologie hat man vor allem drei Aspekte vorgebracht, die ein Grab als christlich definieren können: Dies sind die Körperbestattung, der Verzicht auf Grabbeigaben, sowie die Ost-West Orientierung¹⁷⁶. Die auch in jüngerer Zeit heftig geführte, keineswegs abgeschlossene Debatte hat dabei gezeigt, dass man jedenfalls nicht vorzeitig von dieser Trias als Beleg für eine christliche Bestattung ausgehen darf: Die Körperbestattung trat bei Römern wie anderen heidnischen Kulturen des Frühmittelalters parallel zur Feuerbestattung auf¹⁷⁷; der Verzicht auf Grabbeigaben ist tatsächlich ein Kriterium für die zunehmend erfolgte Christianisierung der Gesellschaft, doch handelte es sich weniger um eine gänzliche Aufgabe dieses Brauches als um seine langsame Transformation, die im Hoch- und Spätmittelalter zu einer erneuten Ausweitung dieser Sitte führte¹⁷⁸; und auch die Ost-West-Orientierung des Grabes, deren tatsächliche Bedeutung alles andere als eindeutig geklärt ist, findet sich schon in vielen heidnischen Kulturen, ist also ebenfalls nur bedingt als Indikator christlicher Bestattung brauchbar¹⁷⁹. Man kann jedoch mit Rick Hoggett annehmen, dass diese Kriterien zumindest als Hinweis für christliche Begräbnisse gelten können¹⁸⁰. Weiters wichen Grabbräuche oft schon in relativ kleinen geographischen Einheiten voneinander ab und folgten nicht selten regionalen Traditionen. Die Begräbnisformen waren im Übrigen weit heterogener als angenommen; soziale, regionale und Gender-Aspekte spielten eine beachtliche Rolle in der Wahl des jeweiligen Ritus, und nicht immer folgte die christliche Bestattung direkt der Christianisierung¹⁸¹.

Scheint sich also die Religion nur schlecht als Wegmarke zur Festlegung der „Normbestattung“ des frühen Mittelalters anzubieten, so sieht es ganz gleich mit der Ethnie der Bestatteten aus: Die jüngere Forschung hat darauf hingewiesen, dass vor

nutzten dabei die christlichen Begräbnisstätten – vielleicht in der Annahme, dass eine Bestattung hier zumindest nicht schade; O'BRIAN, Tale.

¹⁷⁵ Dies hat etwa David Petts für die Beschreibungen von Bestattungsriten in den frühmittelalterlichen, walisischen Traktaten „Englynion Y Beddau“ und „De Situ Brechaniauc“ bzw. „Cognacio Brychan“ feststellen können; PETTS, Burial.

¹⁷⁶ Vgl. etwa HOGGETT, Conversion 28 und ZADORA-RIO, Churchyards 2, die die Aussagekraft dieser Trias besonders pointiert hinterfragt.

¹⁷⁷ Vgl. Kap. I.1.d).

¹⁷⁸ Selbst Grabbeigaben wie Nahrungsmittel, wie sie die Romanen und Germanen ihren Toten mitgaben, blieben nach der Christianisierung offenbar zunächst weiterhin in manchen Regionen üblich; vgl. etwa GRÜNEWALD, Bestattungssitten. Ab dem frühen Hochmittelalter verstärkte sich die Grabbeigabensitte wieder, was sich vor allem an den Herrscherinsignien und den den Klerikern beigegebenen Grabbeigaben ablesen lässt; vgl. Kap. V.2.a), sowie beispielsweise den (aus der Antike stammenden?) Brauch des Totenpfennigs, vgl. Kap. VII.3.e).

¹⁷⁹ Vgl. Kap. I.2.a) und b).

¹⁸⁰ So HOGGETT, Conversion, der auch die neuere englische Literatur zusammenfasst.

¹⁸¹ Das zeigt etwa das Beispiel des angelsächsischen England: „The present research into late Anglo-Saxon burial rites in Lincolnshire and Yorkshire and comparison with contemporary cemeteries from across Britain has shown that there was a great deal of variation in burial rites during the seventh to eleventh centuries. It is becoming increasingly clear that later Anglo-Saxon burial was not egalitarian and that the Anglo-Saxon Church did not dictate the form that burial should take. Rather, burial continued to be used as a medium for social display, albeit within a more restricted range of burial rites that were appropriate for burials within a Christian cemetery.“ BUCKBERRY, Sacred Ground 125. Ähnlich auch HOGGETT, Conversion 29–30.

allem die Unterscheidung zwischen „germanischen“ und „romanischen“ Toten letztlich stark konstruiert ist¹⁸²; sie ist Folge eines „ethnischen Paradigmas in der Frühgeschichtlichen Archäologie“, wie Hubert Fehr sich ausdrückte¹⁸³. Schon alleine die Frage, wen Begriffe wie „Germanen“, „Franken“ oder „Alemannen“ eigentlich bezeichnen, zeigt, dass diese Begrifflichkeiten bereits bei ihrer Einführung durch die Römer eine Einheit erzeugen sollten, die aber in der Realität gar nicht existierte¹⁸⁴. Diese komplexe Diskussion, die man nur unter genauer Beachtung regionaler Differenzen und Gemeinsamkeiten in den einzelnen archäologischen Befundsituationen führen kann, kann an dieser Stelle nur angerissen werden; da der Fokus der vorliegenden Arbeit auf dem christlichen Umgang mit dem Leichnam liegt, folgen hier zunächst Überlegungen zur Ausrichtung der Toten und der Vorstellungen über die Einzelbestattung, bevor mit der Entwicklung des Kirchhofs und der Bestattung bei den Heiligen zwei sich in Spätantike und Frühmittelalter ausbildende typische Merkmale vormoderner, christlicher Bestattungen beleuchtet werden.

b) Lichtsymbolik und die Lage der Toten im Grab

In einem Brief an den Markgrafen Gottfried von Tuscanen berichtet Petrus Damiani um 1060 eine Vision vom bereits 1001 verstorbenen Markgrafen Hugo: „Einige [der Mönche] sagten nämlich, dass der vorgenannte Markgraf dem Abt Marinus, der damals diesem Kloster vorstand, in Form einer nächtlichen Vision erschien, um diesen zu ermahnen, dass er seinen Leichnam entsprechend dem Brauch auf den Rücken drehe, da er auf dem Mund hingestreckt liege.“ Der Abt des Benediktinerklosters von Florenz (der Badia) wollte daraufhin überprüfen, ob die Vision stimme, „und, den Leichnam des ehrlichen Mannes auf dem Gesicht liegend vorfindend, wie es ihm offenbart worden war, drehte er ihn ehrerbietig (und) wie es sich gehört auf die andere Seite. Und es verwundert gewiss nicht, wenn dieser Mann eine Bestattung gemäß dem Brauch erbat, wie ihn das Haupt aller Erwählten [Christus] für sich verlangt hatte. Denn es sagt der Evangelist Johannes, dass Joseph und Nikodemus ‚den Leichnam Jesu abnahmen und ihn mit Leinenbinden umwickelten, zusammen mit wohlriechenden Salben, wie es beim jüdischen Begräbnis Sitte ist.“¹⁸⁵

¹⁸² Vgl. hierzu ausführlicher FEHR, Einwanderung 68–75 und TODD, Völkerwanderung 75–79.

¹⁸³ „Hier rührt man an den Kern des ethnischen Paradigmas in der Frühgeschichtlichen Archäologie, nämlich die Überzeugung, dass bestimmte Techniken und Formen, etwa im Hausbau oder bei der Keramikherstellung, bzw. bestimmte archäologisch beobachtbare Verhaltensweisen, wie Bestattungspraktiken oder die Art sich zu kleiden, in erster Linie von ethnischen Traditionen geprägt und deshalb nur langsam veränderlich seien.“ FEHR, Einwanderung 76. Zum ethnischen Paradigma vgl. insbesondere auch BRATHER, Interpretationen, sowie BRATHER, Slawen 44–50.

¹⁸⁴ Bereits bei den Römern war „Germania“ ein Sammelbegriff, der nicht der Selbstdefinition der Völkerschaften, die die weite Teile Nordeuropas besiedelten, entsprach, sondern von Außen angewendet wurde; erst während der Völkerwanderungszeit entwickeln die Römer die Vorstellung von Großvölkern wie den Franken, Alemannen, Goten oder Vandalen, die nun als Bezeichnungen eingeführt wurden; vgl. dazu zusammenfassend POHL, Wandlungen 20–23; POHL, Eroberung 213–223; JARNUT, Germanisch, sowie DASSMANN, Kirche 167–168.

¹⁸⁵ „Aiunt enim, quia praefatus marchio Marino abbati, qui monasterium illud tunc regebat, per speciem nocturnae visionis apparuit, atque ut corpus suum in supinum iuxta consuetudinem volveret, quod in os reclinatum iacebat, ammonuit. Quibus profecto visionibus abbas fidem praebens probare rem voluit, et honesti viri corpus primum et in faciem iacens sicut sibi revelatum erat inveniens, reverenter, ut decebat, in latus alterum supinavit. Nec mirum plane, si

Im 11. Jahrhundert erschien die Bestattungslage auf dem Rücken als Teil der „richtigen“ Beisetzungspraxis im Grab, und auch wenn sich vereinzelte Fälle dafür zitieren lassen, dass eine Bestattung auf dem Bauch vorgenommen wurde, definieren sich diese Beispiele gerade durch ihre gezielte Abweichung vom Begräbnisbrauch¹⁸⁶. Die typische christliche Bestattung fand nach Ausweis der archäologischen Befunde in gestreckter Rückenlage mit dem Kopf im Westen (und folglich dem Blick nach Osten) statt; parallel mit der Christianisierung setzte sich dieser Grabbrauch im frühmittelalterlichen Europa allgemein durch¹⁸⁷ – damit war er älter als die Letzte Ölung¹⁸⁸. Allerdings zeigen zahlreiche archäologische Befunde in Mittel- und Westeuropa, dass es durchaus häufiger auch Abweichungen von dieser Regel gab, und selbst auf demselben Kirchhof konnte die Ausrichtung der Toten in einzelnen Belegungsphasen andere Orientierungen als nach Osten aufweisen¹⁸⁹. Die früheste entsprechende Bestimmung in einer Schriftquelle stammt erst aus dem 11. Jahrhundert und damit aus der Zeit, in die auch

vir iste sepulture consuetudinem petiit, quam et ipse circa se caput electorum omnium voluit exhiberi. Dicit enim evangelista Iohannes, quia Ioseph et Nichodemus „acceperunt corpus Iesu, et ligaverunt illud linteis cum aromatibus, sicut mos Iudeis est sepelire.“ PETRUS DAMIANI, Briefe 2, 297 [Nr. 68]. Das Bibelzitat stammt aus Joh. 19,39. Vgl. zu diesem Bericht des Petrus Damiani auch FALCE, Ugo di Tuscia 70–71.

¹⁸⁶ Dabei muss allerdings durchaus nicht zwingend eine den Toten verachtende Intention im Spiel sein, kann die Bestattung auf dem Bauch doch auch als vom Verstorbenen selbst gewünschte Bußgeste interpretiert werden; vgl. dazu ausführlicher Kap. VIII.6.

¹⁸⁷ BENNIKE, Trauma 21; KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185; RAHTZ, Artefacts; HOGGETT, Conversion 33–34; DERWEIN, Friedhof 22; SCHOLKMANN, Archäologie 119 und FEHRING, Archäologie 78, der hier jedoch etwas zu ausschließlich von „dem strikten christlichen Gebot“ einer solchen Bestattung spricht. Die Ausrichtung der Toten in Ost-West-Richtung setzt sich zwar unter Einfluss des Christentums durch, allerdings lässt sich diese Ausrichtung auch schon früher ohne christlichen Einfluss feststellen, etwa bei den Alamannen in Südwestdeutschland zwischen dem 3.–5. Jahrhundert oder in Reihengräbern des 6. und 7. Jahrhunderts; FEHRING, Archäologie 55; GRÜNEWALD, Westfalen 20; PAXTON, Christianizing Death 62–63; FEHR, Einwanderung und SCHOLKMANN, Archäologie 35–36. Für die ähnliche Entwicklung im angelsächsischen Raum vgl. auch REYNOLDS, Burial Custom 36; HOGGETT, Conversion und RAHTZ, Grave Orientation 5. Ausrichtungen nach anderen Himmelsrichtungen als nach Osten (etwa nach Norden oder Westen) kommen zudem offenbar auf angelsächsischen Friedhöfen auch noch vereinzelt nach der Christianisierung vor; BODDINGTON, Raunds 418. Im gallischen Bereich ist zunächst eine Nord-Süd-Ausrichtung nicht untypisch, die dann mit der Ausbreitung östlicher Religionen und insbesondere des Christentums seit dem 5. Jahrhundert zu einem langsamen Wechsel zur Ost-West-Ausrichtung führt, wie etwa der Befund in dem ausgezeichnet aufgearbeiteten Fall von Saint-Laurent in Grenoble zeigt; COLARDELLE, Saint-Laurent 101–146, zu Vergleichsbeispielen hier 143–146, sowie allgemein YOUNG, Paganisme 16–24. Für den merowingischen Friedhof von Goudelancourt-les-Pierrepont (Aisne) zeigte NICE, Nécropole und NICE, Habitat 25, die relative Ablesbarkeit der Christianisierung an der Ostorientierung der Gräber in einer distinkten zweiten Bestattungsphase. Außereuropäische und frühgeschichtliche Beispiele für die Ostausrichtung von Gräbern nennt RAHTZ, Grave Orientation 3–4, der damit die Offenheit der Interpretation unterstreicht.

¹⁸⁸ Die letzte Ölung gehörte nicht zu den Sakramenten, die die kirchliche Autorität als Kern christlichen Lebens der Gläubigen strikt durchzusetzen bestrebt war; sie etablierte sich als Sakrament erst zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert, und obwohl sie lokale Synoden sehr empfahlen, wurde sie doch nie als heilsnotwendig eingestuft; TANNER/WATSON, Laity 413–414; DERWEIN, Friedhof 19 und LEEMING, Principles 553–589. Die Ostung der Toten war demgegenüber viel älter, und sie wurde dem archäologischen Befund zufolge – trotz mancher Abweichungen – insgesamt sehr weitgehend von der christlichen Bevölkerung des Mittelalters umgesetzt.

¹⁸⁹ Vgl. etwa FEHRING, Archäologie 78 und MORRIS, Church 17. Ein besonders eindringliches Beispiel stellen die Befunde der Ausgrabungen von Saint-Laurent in Grenoble dar, die zwar den klassischen Übergang zur Ostorientierung der Gräber am Übergang von Spätantike zum Frühmittelalter nachwiesen, doch wechselt überraschenderweise am Übergang vom Hoch- zum

Petrus Damianis Brief verweist; nur der Hinweis in diesem französischen Rituale, dass man die Füße der Toten im Osten, den Kopf im Westen bestatte, „wie es Brauch ist“, verkleinert den Abstand zum archäologischen Befund etwas, denn zu diesem Zeitpunkt hatte man den Brauch bereits seit mehreren Jahrhunderten angewandt¹⁹⁰. In den hoch- und spätmittelalterlichen Liturgiehandbüchern kehrt die entsprechende Bestimmung immer wieder¹⁹¹, wobei zumindest Sicard von Cremona Hand- und Armhaltung sowie die Lage auf dem Rücken damit erklärte, dass sie dem Gebet des Sterbenden vor dem Tode entspräche¹⁹², worin ihm Wilhelm Durandus folgte¹⁹³. In der Verspätung schriftlicher Reflexion über die Ausrichtung der Toten mag es begründet liegen, dass mittelalterliche Autoren nur dies Wenige über den Sinn dieses Brauches reflektierten – ihnen selbst musste dies bereits als ein archaischer Totenritus erscheinen, über dessen Zweck sie bei keiner Autorität Entscheidendes vorfinden konnten. Ihr Schweigen löste vor allem im 20. Jahrhundert eine Debatte unter Archäologen über den Sinn der Ausrichtung aus, die bislang zu keinem ganz befriedigenden Ergebnis gelangte, jedoch die Komplexität und regionale Vielfalt der Grabausrichtung unterstrich.

Der Mehrheit der Forscher erschien es dabei auf der Hand zu liegen, dass die Orientierung der Toten vor allem den Glauben reflektierte, dass Christus am jüngsten Tag von Osten her wiederkehren würde; auf dem Rücken liegend, die Beine im Osten und das Gesicht im Westen, würden die Toten beim Auferstehen das Gesicht ihrem Heiland zeigen¹⁹⁴. Diese Annahme würde sich durchaus gut in die Vorstellungswelt des Mittelalters einfügen: Im Osten geht die Sonne auf, die Sonne identifizierte man mit Christus als „sol iustitiae“, und die Kirchenbauten mit ihrer Ausrichtung nach Osten, wohin man bis zur Liturgiereform des zweiten Vatikanums auch die gesamte katholische Messe ausrichtete, entsprach dieser Logik¹⁹⁵; dass die Westfassade folglich als dem

Spätmittelalter die Belegungsrichtung zur Süd-Nord-Ausrichtung, um danach wieder zur Ostung zurückzukehren; COLARDELLE, Saint-Laurent 259–316.

¹⁹⁰ „Post hec aspagatur ac sepulchrum aqua benedicta cum odore incensi et substernatur cilicium cum cinere tradaturque terra terre cinis cineri, sicut mos est, pedes ad orientem, caput ad occidentem“; aus dem Ritual von La Grasse, ms. lat. 933 der BNF in Paris, zit. nach TREFFORT, Mort 76.

¹⁹¹ So heißt es etwa bei Johannes Belet: „Debent autem mortui sepeliri sudarii induti et caligas debent habere circa tibias et sotulares in pedibus, ut sic paratos se indicent ad iudicium, et capite posito uersus occidentem et pedibus ad orientem.“ JOHANNES BELETH, Summa 309.

¹⁹² „Esto autem quilibet sic sepeliendus ut, capite posito ad occidentem, pedes dirigat ad orientem, in quo innuitur et quasi positione oratur, ut de casu festinet ad ortum, de mundo ad coelum.“ SICARD VON CREMONA, Mitrale 675 (ausführlicher zudem in der folgenden Passage).

¹⁹³ „Fiunt etiam hec non quia cadaueribus insit sensus, sed in figuram, uidelicet uel ad resurrectionem sperandam, uel ad Dei misericordiam sue beniuolentiam prouocandam cui talia pietatis officia placent. Debet autem quis sic sepeliri ut, capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat et innuit quod promptus est ut de occasu festinet ad ortum, de mundo ad seculum.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 3, 99. In einer Nürnberger Übersetzung des 15. Jahrhunderts lautet die Passage: „Auch sol man ain alzo pegraben, daz man yme das hawp cher gegen dem undergang der sunn und die fuzz gegen orient, also das er lig, gleichz als er pett“; zit. nach ILLI, Sterben 475.

¹⁹⁴ So etwa bei SCHOLKMANN, Archäologie 119; KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185; RAHTZ, Artefacts und HOGGETT, Conversion 33–34.

¹⁹⁵ Die vorrangige Ausrichtung mittelalterlicher Toter nach Osten erschien manchen Archäologen in diesem Kontext eine zweite Überlegung wert: Wenn man die Verstorbenen nach der aufgehenden Sonne ausrichtete, würde dann nicht umgekehrt der je nach Datum unterschiedliche Sonnenstand am Tag der Beisetzung die im archäologischen Befund christlicher Kirchhöfe so oft festzustellenden Abweichungen von der Ost-West-Achse erklären? Und noch mehr: Würde sich so nicht auch ein Mittel ergeben, die Jahreszeit bei der jeweiligen Beerdigung genauer einzugrenzen? Daraus ließen sich dann sogar Rückschlüsse auf die Sterblichkeit einer mittelalterlichen Population in bestimmten Monaten des Jahreslaufs ziehen. Vgl. vor allem RAHTZ, Grave

Bösen zugewandt apotropäischen Charakter besaß, untersteichen etwa Architekturelemente wie Westtürme und Westwerke oder die Ikonographie am Portal (vier Tiere der Apokalypse, Löwen, jüngstes Gericht als Mahnung beim Eintritt vom sündigen „Westen“ in das Himmlische Jerusalem des Kirchenbaus)¹⁹⁶, wenngleich in konkreten Kirchenbauten diese Logik mitunter nicht befolgt wurde¹⁹⁷. Auch die Lichtsymbolik hat ganz konkret im christlichen Grabbrauch eine lange Tradition; wenn das Gebet für die Verstorbenen diesen ewige Ruhe und das Leuchten des ewigen Lichts erfleht¹⁹⁸, so verweist der Text nicht nur auf die Gleichsetzung Gottes mit dem Licht, dessen Teilhabe bereits alttestamentlich den Gläubigen vorhergesagt wurde¹⁹⁹, sondern man übersetzte im Mittelalter auch die Lichtsymbolik in die konkrete Ausstattung der Friedhöfe: Die spätmittelalterlichen Totenleuchten, oft mehrere Meter hohe Säulen mit einem auch in der Nacht brennenden Licht, haben wahrscheinlich ihre Vorläufer in Leuchten an den Gräbern der Märtyrer, und auch der heutige katholische Brauch, zu Allerseelen Lichter an den Gräbern der Verstorbenen zu entzünden, evoziert dieselbe Lichtsymbolik²⁰⁰. Die liturgischen Vorstellungen vom Kirchenraum mit dem zur aufgehenden Sonne gewendeten Chor, der das Heil vermittelnden und die Messe zelebrierenden Kleriker im

Orientation, sowie die Bemerkungen bei BODDINGTON, Raunds 417 und BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 59. Der Gedanke wurde sogar noch weiter gesponnen: Da es seit dem 17. Jahrhundert Quellen gibt, die eine Ausrichtung der Kirche nach dem Sonnenaufgang am Tag ihres Namenspatrons belegen, könnte auch die Ostung der Kirche selbst auf der Beobachtung der Sonne basieren. Die Ergebnisse entsprechender Untersuchungen erfuhren jedoch erhebliche Kritik. So gelang es bei einer diesen Vorgaben folgenden Untersuchung von 237 mittelalterlichen Kirchen in Oxfordshire durch Hugh Benson letztlich nicht, ein eindeutiges Ergebnis zu erzielen; BENSON, *Church Orientations*, sowie dazu MORRIS, *Church* 68. Positiver hingegen fiel das Resümee einer solchen Studie für zwei merowingische Bestattungspätze in Baden-Württemberg aus; FICHTER/VOLK, *Orientation*. Zudem verwies jedoch bereits etwa BROWN, *Grave Orientation*, auf die ungewöhnliche Sterebeverteilung, die entsprechende Studien gerade an Zeitenräumen zu den Sonnenwenden postulierten, und auch die Untersuchung von KENDALL, *Grave Orientation*, konnte den angenommenen Zusammenhang von Sonnenaufgang und Graborientierung nicht stützen. Noch grundsätzlicher erfolgte die Kritik bei BODDINGTON, Raunds 417, sowie erneut BODDINGTON, *Models of Burial* 191–194. Zusammenfassend urteilen die Autoren in einem neueren Handbuch der Mittelalterarchäologie: „Several attempts to determine the season of burial, from variation in the individual ‚eastern‘ direction of graves, are hardly convincing“ (MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 439), und man wird wohl besser daran tun, die Abweichung der Ostausrichtung von einer strikten Ost-West-Achse durch andere Faktoren zu erklären.

¹⁹⁶ Hierzu ausführlich SAUER, *Symbolik*. Auf die zahlreichen Gründe der Bedeutungsaufladung des Ostens mit Gott und dem himmlischen Reich (Paradies, Himmlisches Jerusalem) und des Westens mit dem Bösen (Reich des Schattens, Ort Satans) wies auch RAHTZ, *Grave Orientation* 4, hin. Zur Lichtsymbolik im Christentum vgl. auch DINZELBACHER/HEINZ, *Spätantike* 38 und VOGEL, *Versus ad Orientem*.

¹⁹⁷ So etwa wenn die geographische Lage eine Betonung der Westfassade nicht ermöglichte und/oder eine Westung der Kirche (wie in St. Peter in Rom mit der Ausrichtung zum Petersgrab) nahelegte; vgl. hierzu beispielsweise NEUMAN DE VEGVAR, *Gendered Spaces* 98–99; KRAUTHEIMER, *Rom* 37–39 und FROMMEL, *St. Peter's*, der die verschiedenen Pläne einer Neuorientierung und eines Zentralbaus beim Neubau von St. Peter in der Renaissance rekonstruiert.

¹⁹⁸ „Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis“; vgl. hierzu DERWEIN, *Friedhof* 38–39.

¹⁹⁹ So heißt es bei Mal 3,20: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen und ihre Flügel bringen Heilung.“

²⁰⁰ DERWEIN, *Friedhof* 38–39, der auch mehrere konkrete Beispiele für Totenleuchten nennt, sowie ALEXANDRE-BIDON, *Images* 89, der auf die relativ seltene bildliche Darstellung der Totenleuchten in Friedhofsszenen in der spätmittelalterlichen Kunst hinweist. Ein Beispiel für eine solche Darstellung bietet der Heidelberger Totentanz auf fol. 21v (abgebildet etwa bei SÖRRIES, *Ruhe sanft* 52). Zur Lichtsymbolik beim Sterben vgl. auch Kap. II.3.d).

Osten und dem Langschiff der Gläubigen im Westen, die sich nach Osten ausrichten, spiegelte sich seit dem 17. Jahrhundert in den Priesterbestattungen: Nun kam es vor, dass man – etwa im Konvent der Cordeliers in Paris – begann, die Ordensbrüder mit Westausrichtung als pastorale Hirten ihren Gläubigen gegenüber zu bestatten, sie also auf die Gemeinde ausrichtete, für die sie zu Lebzeiten die Messe zelebriert hatten²⁰¹. Bei der Westorientierung von Priestergräbern handelte es sich um eine Neuerung, die im Zusammenhang mit dem Tridentinum und der Verbreitung des „Rituale Romanum“ zu sehen ist: Hier wurde im Rahmen der Gegenreformation die Stellung des Priesters als Hirt seiner Gemeinde auch rituell im Bestattungsbrauch unterstrichen²⁰².

Die konkrete Ausrichtung der Gräber nach Osten orientierte sich offenbar an lokalen Landmarken wie dem ebenfalls oft nicht genau geosteten Kirchengebäude, besonders verehrten Heiligengräbern oder auffälligen Geländemarken²⁰³; auch erklären heute oft nicht mehr leicht nachvollziehbare Wegführungen und Einfriedungen die Abwei-

²⁰¹ LORANS, Monde 206–207 und RAHTZ, Grave Orientation 4–5. Paffgen nennt als einen frühen Vorläufer dieser Sitte die Bestattung des 979 zurückgetretenen Bischofs Theddo von Cambrai; PÄFFGEN, Bischofsgräber 182 mit Tab. 18. Die Tabelle bezieht sich offenbar auf den Katalog von Paffgen: Demnach starb Theddo von seinem Amt zurückgetreten Ende des 10. Jahrhunderts und wurde in St. Severin in Köln beigesetzt; eine archäologische Grabung 1954 wies im Bereich der ehemaligen Erasmuskapelle ein Grab in einem spätromischen, gelblichen Sandsteinsarkophag auf, wobei der Kopf des Toten im Osten lag: „Die Identifizierung des Toten erfolgt über die Lage in der Kapelle, die an ein Gründergrab denken lässt.“ PÄFFGEN, Bischofsgräber 559. Zu den Ausgrabungen in St. Severin vgl. ausführlicher PÄFFGEN, St. Severin. Die Lage alleine scheint jedoch ein schwaches Indiz für die Identifizierung, und die Zuschreibung an den erst für das 17. Jahrhundert belegten Brauch der Priesterbestattung nach Westen wird als Grund für die ungewöhnliche Graborientierung unwahrscheinlich, bedenkt man die ausdrückliche Äußerung Jean Mabillons, es handle sich dabei um einen im 17. Jahrhundert aufgekommenen neuen Brauch; vgl. dazu die folgende Anm.

²⁰² Dass es sich wirklich um einen neuen Brauch handelte, belegt die Sicht der Zeitgenossen selbst, wenn etwa Jean Mabillon in einem Brief vom 23. November 1703 entsprechend bemerkt: „C’a été une pratique universelle dans l’Église, pendant plus de quinze siècles, fondée sur l’exemple de Notre-Seigneur, que tous les ecclésiastiques, aussi bien que les laïques, fussent inhumés la tête vers l’Occident et les pieds vers l’Orient. C’est une nouveauté, qui ne passe guère cent ans, d’avoir changé cet ordre. J’ai traité cette matière à la fin de l’épître ‚De cultu sanctorum ignotorum.‘“ Zit. nach LECLERCQ, Orientation 2668. Die Bestimmung findet sich meiner Kenntnis nach erstmals verschriftlicht in dem im 17. Jahrhundert verfassten „Rituale Romanum“: „Corpora defunctorum in Ecclesia ponenda sunt pedibus versus altare majus, vel si conduntur in Oratoriis aut Capellis, ponantur cum pedibus versis ad illarum altaria: quod etiam pro situ & loco fiat in sepulchro. Presbyteri verò habeant caput versus altare.“ *Rituale Romanum* 163.

²⁰³ Vgl. zusammenfassend etwa MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 439. Ein regionales Erklärungsmodell widerspricht zugleich der Methodik, verschiedenste Bestattungsplätze in einer statistischen Auswertung zu vereinigen, wie sie etwa Rahtz (vgl. oben) für seine Vorstellung von der Ausrichtung am Aufgangspunkt der Sonne im Jahreslauf anwendet; gezielt anders vorgehend, hat bereits BODDINGTON, Raunds 417–418, für den angelsächsischen Friedhof im englischen Raunds argumentiert, dass die leicht nordseitige Abweichung in der Ausrichtung durch die ähnlich verschobene Achse der Kirche zu erklären sei. Im Falle des Friedhofs bei der Elisabethkirche in Marburg haben die archäologischen Grabungen 2006 zu dem Ergebnis geführt, dass die Toten ihre Köpfe im Westen hatten, doch zeigt eine genaue Untersuchung eine gewisse Streuung zwischen NW-SO- und SW-NO-Ausrichtungen, die darauf schließen lassen, dass nicht der Osten an sich, sondern das Elisabethgrab in der Nordkonche der Kirche der eigentliche Ausrichtungspunkt für die Toten bei ihrer Bestattung gewesen ist; MEIBORG, Marburg 69. Wie komplex diese Ausrichtungsfrage zu beantworten ist, belegt jedoch der aufwändig erforschte Friedhof von St. Andrews, Fishergate in York: Hier fand man entsprechend der strikten Ostung des Kirchengebäudes auch eine durchgehende Ostung der Bestattungen vor, doch wichen zwei Belegungsphasen des Hoch- und Spätmittelalters im Durchschnitt mehr als 10 Grad nach Süden ab; allerdings waren auch hier die Bestattungen untereinander innerhalb derselben

chungen einzelner Gräber²⁰⁴. Dazu kommen die technischen Probleme: Für den mittelalterlichen Totengräber war es schwierig, einen Grabschacht sowie die darin versenkte Leiche exakt nach einer Himmelsrichtung auszurichten; und im archäologischen Befund ist es schwierig, nach dem Verwesungsprozess und trotz durch spätere äußere Einflüsse erzeugte Verlagerungen die einstige Leichenlage sicher zu determinieren.

Der Überlegung, die Toten würden nach Osten ausgerichtet, weil sie auf das jüngste Gericht warteten²⁰⁵, lassen sich auch andere Bedeutungsebenen zur Seite stellen. Eine simplere, ethnologische Erklärung für die auf dem Rücken liegende Beisetzung könnte in der Vorstellung des schlafenden Toten zu suchen sein, der folglich dem Schlafenden gleich liegend bestattet werden müsste²⁰⁶, das entspricht auch einer Bemerkung von Paulus, der im Korintherbrief die Toten vor dem jüngsten Gericht als Schlafende bezeichnet²⁰⁷. Eine bemerkenswerte Veränderung in der Lage der Toten im Grab betrifft zudem die Armhaltung: Während im Frühmittelalter die Arme parallel zum Körper gelegt wurden, wanderten sie im Laufe des späteren Mittelalters mit gefalteten Händen auf das Becken, dann auf den Unterleib und wurden schließlich über der Schulter gekreuzt; obwohl diese Abfolge in ganz Europa ähnlich verlief, weicht ihre Chronologie jedoch stark ab²⁰⁸. Mag aufgrund der diachronen Entwicklung auch keine grundsätzlich veränderte religiöse Vorstellung Grund für die Veränderung sein, so könnte es sich hier doch um den Niederschlag einer allmählich veränderten Gebethaltung handeln²⁰⁹. Da dies zugleich die einzige Begründung ist, die Zeitgenossen wie Sicard von Cremona ausdrücklich für die Armhaltung der Toten unterstreichen, scheint gerade diese Interpretation einiges für sich zu haben; in diesem Licht wäre auch die Ostausrichtung als Parallele zur Gebetsrichtung während der Messe zu verstehen. Die Sonnensymbolik wäre somit eher indirekt über die Kirchenarchitektur in den christlichen Grabbrauch eingeflossen.

Phase weitgehend gleich ausgerichtet, so dass vielleicht eine andere Landmarke als die Kirche für die Ausrichtung herangezogen wurde; KEMP, Cemetery 130 und 145.

²⁰⁴ Das bemerkte bereits RAHTZ, Grave Orientation 1–3, der zahlreiche Gründe für die Graborientierung auflistet und zu Recht gerade für die Wegmarken darauf hinweist, das sie alleine die vorrangige Ostung der Gräber nicht erklären können. Die Ausgrabung der Dorfkirche und des Friedhofs der mittelalterlichen Wüstung Diepensee (Landkreis Dahme-Spreewald) aus der ersten Hälfte des 13. und dem zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts geben einen Einblick in die große Komplexität mancher Befunde: Hier sind nur etwa die Hälfte der Gräber geostet; Wegführung, Nachlässigkeit bei der Anlage der Gräber und eine Umfriedung dürften hierfür die besten Erklärungsmodelle sein; MARX, Diepensee 199–200, vgl. auch EICKHOFF, Zwischenlandung 36–45.

²⁰⁵ So benennt Rahtz die Grundlage seiner Überlegungen zur Ostausrichtung entsprechend: „The most generally held belief is that the body is placed in the ground in a certain direction because it points to something, or looks at something, and continues to do so for ever; or that ultimately at some dramatic end to the world the corpse or spirit will rise, and the direction of rising will be determined in some way by the direction of the body.“ RAHTZ, Grave Orientation 1.

²⁰⁶ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 68.

²⁰⁷ 1 Kor 15,6 und 20. Vgl. OLDRIDGE, Strange Histories 36.

²⁰⁸ So beginnt die zweite Phase in Frankreich etwa schon im 7. Jahrhundert, die vierte im 12., während sich die Armhaltung in Jütland/Dänemark hingegen erst gegen 1250 verändert, um um 1500 die Entwicklung abzuschließen; MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 439–440. Vgl. auch LORANS, Monde 219, die die Entwicklung in Frankreich allerdings etwas später ansetzt, sowie ILLI, Wohin 18–19 und SCHOLKMANN, Archäologie 119.

²⁰⁹ So interpretiert etwa bei ILLI, Sterben 475 und SCHOLKMANN, Archäologie 119, die auch auf den diese These stützenden Vergleich mit der Darstellung der Gebethaltungen der Verstorbenen auf Grabplatten verweist.

Wichtiger als die Unterschiede aller dieser Interpretationen ist aber ihre Gemeinsamkeit: Sie alle gehen von einem dem Leichnam inhärenten Leben aus, das entweder im Falle der Auferstehung und der Wiedervereinigung von Körper und Seele entscheidend wird oder bereits im Interim eine Rolle spielt, sei es als Bußgestus oder als eine Haltung, die dem Toten das fromme Gebet bis zum Jüngsten Gericht ermöglicht. Damit zeigt sich zugleich, dass Petrus Damianis Bericht von der Vision des Abtes Marinus in Florenz alles andere als einen hagiographischen, von den Lebensvorstellungen der mittelalterlichen Menschen weit entfernten Schwank darstellt, sondern direkt die Vorstellungen eines Großteils der christlichen Bevölkerung des Abendlandes reflektierte: Die Haltung des Toten im Grab spielte eine Rolle, und der Leichnam war nicht nur einfach tote Materie, sondern hatte auch im Grab noch Taten zu vollbringen, die ihm am Jüngsten Tage zu seinen Gunsten angerechnet werden konnten. Dem Verstorbenen eine angemessene Haltung zu verweigern, war also trotz der möglichen theologischen Einwände aus augustinischer Perspektive durchaus negativ für den Toten, denn man enthielt ihm die Vorteile einer richtigen Position im Grabe vor. Wenn man dies tat, so hatte der Verstorbene jedes Recht, wie Markgraf Hugo zu erscheinen und eine Wiedergutmachung dieses Unrechts zu fordern.

c) Einzelbestattung und Gruppenzugehörigkeit der Leiche

Ähnlich wie die Ausrichtung der Toten nach Osten stellt auch die Einzelbestattung der Verstorbenen ein Ideal dar, von dem man in Einzelfällen durchaus abwich²¹⁰. So hat man merowingerzeitliche Gräber von gemeinsam bestatteten Personen gefunden, und dabei handelte es sich sowohl um Fälle gleichzeitig Verstorbener als auch nacheinander im Grab niedergelegter Toter; diese Bestattungsart wird man wohl als Zeichen enger persönlicher Bindung werten müssen, wenn auch die Frage bleibt, warum gerade hier die enge Nähe vorgeführt wird²¹¹. Gregor von Tours nennt die Bestattung von Eheleuten in einem Sarkophag übereinander als Ausnahme von der Regel der Einzelbestattung; Gregor geht es an dieser Stelle allerdings um einen hagiographischen Sonderfall, dessen Bezug zur allgemeinen Bestattungspraxis schwierig auszumachen ist²¹². Der Versuch, mit den eigenen Verwandten eine Grabgemeinschaft zu bilden, zeigt sich auch in dem während der Christianisierung kurzzeitig aufkommenden Brauch, familiäre Bestattungsplätze auf dem eigenen Gut anzulegen, sogenannte Hofgrablagen²¹³, und er ließe

²¹⁰ Vgl. allgemein etwa BINTERIM, Denkwürdigkeiten 451–452. Laut SUTTEL, Catacombes 52 und RIGEADE, Sépultures 6, habe Chilperich III. untersagt, Gemeinschaftsgräber anzulegen, und dieses Gesetz soll noch 1804 in Frankreich wiederholt worden sei.

²¹¹ So BRATHER, Tod 108–109. Vgl. LÜDEMANN, Gräber, sowie auch die freilich bereits etwas ältere Aufstellung solcher Beispiele für die Schweiz, Belgien und Frankreich bei COLARDELLE, Sépulture 370–372.

²¹² GREGOR VON TOURS, Liber in gloria confessorum 324 [41]. In diesem Sinne interpretiert die Quelle COLARDELLE, Sépulture 370; vgl. jedoch zur hagiographischen Aussage dieser Textstelle Kap. II.1.a). Schon in der Antike lässt sich für Italien archäologisch der Grabbrauch belegen, Ehepartner gemeinsam zu balsamieren und zusammengebunden in einem Grab zu bestatten, so HERMANN, Einbalsamierung 807.

²¹³ „Eine Besonderheit der schon im Frühmittelalter entstandenen ländlichen Siedlungen sind die Hofgrablagen, Bestattungen von Angehörigen der Oberschicht, die im 7. Jh. – in der Umbruchszeit der Christianisierung – nicht mehr auf den Bestattungsplätzen der Dorfgemeinschaft und noch nicht auf den christlichen Friedhöfen angelegt wurden, sondern direkt bei den Höfen, wie die Beispiele Mittelhofen und Kirchheim zeigen.“ SCHOLKMANN, Archäologie 55. Auf frühmittelalterlichen Gräberfeldern fand man auch häufiger zu Gruppen (Familien?) zu-

sich mit den Familiengrablegungen und -grüften parallelisieren, die sich seit dem späteren Frühmittelalter allmählich rund um von der Familie begüterte Kirchen bildeten.

Gruppengräber konnten jedoch nicht nur Familienzusammenhänge, sondern auch andere Formen der „Schicksalsgemeinschaft“ abbilden. Ein gutes Beispiel hierfür bietet der Friedhof von St. Andrew, Fishergate in York, der mehrere solche Grablegungen aufwies: Während es sich bei den Gruppenbeisetzungen (stets zwei Individuen) von männlichen Toten im älteren Friedhofsteil, die aus dem 11. Jahrhundert stammen dürften, um Kriegsgefallene zu handeln scheint, vereinen die Gruppenbeisetzungen im jüngeren Friedhofsteil (13.–16. Jahrhundert) ganz offensichtlich Familienangehörige²¹⁴. In diesem Sinne sind auch die Massengräber des Spätmittelalters verstehbar, die ebenso eine Gemeinschaft von Seuchen- oder Kriegsoptionen bargen²¹⁵. Dass eine solche Bestattung jedenfalls nicht als per se unchristlich angesehen wurde, belegen für das Spätmittelalter die Gemeinschaftsgräber, die als kostengünstige, aber reguläre Bestattungsart in städtischen Totengräberordnungen Erwähnung finden²¹⁶.

Häufiger scheint es im Hoch- und Spätmittelalter zu Gruppenbestattungen gekommen zu sein, die einen nachträglichen Zusammenhang der Toten überhaupt erst herstellten. Die Untersuchung eines Grabes aus der Zeit der Jahrtausendwende in Saint-Sernin in Toulouse, das dem Grafen Wilhelm III. Taillefer von Toulouse zugeschrieben wurde, zeigte, dass man auf der Leiche des vermeintlichen Grafen weitere Knochen deponiert hatte, die teilweise Brandspuren aufwiesen; offenbar hatte man nach einem Brand Knochen einer anderen hochgestellten Persönlichkeit in diesem Sarkophag beigesetzt, um eine würdige zweite Ruhestatt für diese durch den Brand wohl heimatlos gewordenen Gebeine zu finden²¹⁷. In Magdeburg hatte man anlässlich der Bauarbeiten am gotischen Dom um 1250 die durch einen vorherigen Brand zudem beschädigten älteren Erzbischofsgräber geöffnet und die darin enthaltenen Gebeine – sofern es sich nicht um einen herausragenden Amtsinhaber handelte – in zwei Sandsteinsarkophage verteilt²¹⁸. Die bischöflichen Knochen waren also im Dom verblieben, aber eben hier gesammelt und gemeinsam sekundär bestattet worden. In diesen Zusammenhang ließen sich auch die karolingischen Sekundärbestattungen einordnen, die nach der Reinigung des Kirchenraums von dortigen Bestattungen zur strikteren Durchsetzung des Beisetzungsverbots im Sanktuarium mitunter vorgenommen wurden²¹⁹. Solche Sekundärbestattungen älterer Knochen aus dem Kircheninneren erfüllten damit im Rahmen der sozialen Oberschicht dieselbe Funktion, die sich in größerem Stile auch für die mittelalterlichen Kirchhöfe mit dem Aufkommen und der Nutzung der Beinhäuser nachzeichnen lässt²²⁰.

sammengezogene Bestattungen, die selbst dann nicht zwingend bei einem religiösen Bauwerk angelegt wurden, wenn um ein solches bereits ein Friedhof bestand; offenbar lässt sich hier ein Übergangsstadium greifen, in dem die Wahl des Bestattungsortes offen bleiben konnte und sich durchaus nicht an die ad-sanctos-Bestattung oder den (eben noch nicht vorhandenen) Pfarrzwang bei der Bestattung richtete; TREFFORT, Cimiterium 57–58.

²¹⁴ KEMP, Cemetery 157–158. Das zeigt der Befund recht deutlich: es handelt sich bei den jüngeren Gruppenbegräbnissen mit je zwei Individuen dreimal um einen Mann und eine Frau, einmal um einen Mann und ein subadultes Individuum.

²¹⁵ Vgl. dazu Kap. I.3.

²¹⁶ ILLI, Sterben 477 und ILLI, Wohin 76 (vor allem in Bezug auf Zürich).

²¹⁷ CRUBÉZY/DIEULAFAIT, An Mil, hier bes. 98. Mehrere Beispiele von Nachbestattungen und Sammelgräbern bietet PÄFFGEN, Bischofsgräber 183–187.

²¹⁸ Diese wurden 1831 bei der Renovierung des Domes gefunden; PÄFFGEN, Tradition 212–213.

²¹⁹ Vgl. Kap. V.1.a).

²²⁰ Vgl. Kap. I.1.b).

Bereits dieser Überblick zeigt, dass die Einzelbestattung unter den mittelalterlichen Christen zu keinem Zeitpunkt als heilsnotwendig oder zwingend angesehen wurde, auch wenn man sie in den meisten Fällen wünschte und praktizierte. Wie aber stand es um den konkreten Ort der Bestattung?

d) Der Leichnam kommt zu den Lebenden:
Der Märtyrerkult und die Bestattung bei den Heiligen

In zwei Schritten entwickelte im Laufe des Mittelalters der konkrete Ort, an dem bestattet werden sollte, seine besonderen Charakteristiken: Im Laufe der Spätantike und des Frühmittelalters ließ man als Folge der Verehrung der Leichname der Märtyrer die strikte Trennung zwischen Lebenden und Toten fallen; in der Folge kam es zur Etablierung des Kirchhofs, einer Grabstätte um die lokale (Pfarr-)Kirche herum. Diese geographische Norm der Bestattung setzte sich aber erst seit dem Hochmittelalter allgemein durch. Es handelte sich hierbei zugleich um die nachhaltigste Veränderung im Bestattungsbrauch, die sich mit der Christianisierung in der Spätantike einstellte. Mit dem vormodernen Kirchhof rund um die Pfarrkirche, auf dem die große Masse der Bevölkerung bestattet wurde, waren die Leichen ins Herz der Siedlungen gewandert. In dieser Sakraltopographie drückte sich ganz konkret die Gemeinschaft der Toten und der Lebenden im christlichen Glauben aus. Beide richteten sich physisch rund um den Altar aus, der ebenfalls zweigeteilte Bedeutung hatte: Die Lebenden zelebrierten hier die Eucharistie auf einer Altarplatte, unter der die Leichen der Heiligen als Reliquien die Heilsgewissheit der Christenheit ausdrückten. Die Bestattungsorte waren umso prestigeträchtiger, je näher sie am Altar und „ad sanctos“, also bei den Reliquien zu liegen kamen. Ähnlich teilte der Kirchenraum die klerikale Sphäre des Chors von jener der Laiengläubigen im Langhaus der Kirche. Symbolisch war die ganze Kirchengemeinschaft der Christen auch mit allen bereits Verstorbenen somit bei jeder Messe präsent und mit Grab, Fürbitte und Gebet repräsentiert. Dass mit den Reliquien die Heiligen im Zentrum der Gemeinschaft zu liegen kamen, war dabei kein Zufall: Die Entwicklung des Reliquienkultes bildete die Voraussetzung für die enge Verflechtung von Lebenden und Toten; ja, letztlich folgten die Toten den Heiligen in die Stadt. Die Heiligenverehrung stand somit am Beginn des mittelalterlichen Kirchhofs.

Unter den spätantiken Christen kam es rasch zur besonderen Verehrung der Heiligen; die Vorstellung, Heilige und Märtyrer würden durch ihre Reliquien agieren, führte zu einer Aufwertung des Körpers im Reliquienkult²²¹; ihm folgte auch die Betonung der Rolle des richtig bestatteten Leichnams – nämlich in der Nähe dieser Reliquien. Über den Gräbern der hoch verehrten Märtyrer entstanden bald Kultplätze, und seit der Zeit Konstantins auch erste große Basiliken, etwa in Rom und im Heiligen Land²²²; an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert triumphierte der Kirchenvater Hieronymus, dass die Tempel mit Staub und Spinnweben bedeckt seien, weil die Masse nicht mehr zu ihnen, sondern voll Verehrung zu den Gräbern der Märtyrer eile²²³. Seit dem

²²¹ So bereits BROWN, *Death* 223–224.

²²² Vgl. ANGENENDT, *Auf Erden* 45; ANGENENDT, *Religiosität* 678; SCHIEFFER, *Grab* 5–6; BECKER, *Heilige* 55 und DEICHMANN, *Christliche Archäologie* 58–61.

²²³ „Movetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiruta, currit ad Martyrum tumulos.“ HIERONYMUS, *Epistolae* 868 [107,1]. „Romanae plebis laudatur fides: ubi alibi tanto studio et frequentia ad ecclesias et ad martyrum sepulcra concurritur? Vbi sic ad similitudinem caelestis tonitruī amen reboat et uacua idolorum templa quatiuntur? Non quo aliam habeant

5. Jahrhundert legten zumindest die Christen in Rom ihre Bestattungen immer häufiger bei Märtyrergräbern an, und der „*Liber pontificalis*“ berichtet von zahlreichen Päpsten, die sich entsprechend außerhalb der Stadtmauern bei den Heiligen bestatten ließen²²⁴. Von einer Bestattung bei den bereits mit der Seele im Himmel aufgenommenen Heiligen versprachen sich Christen einen Vorteil für das eigene Nachleben: Dies ermöglichte die Fürsprache des Heiligen und der diesen besuchenden Gläubigen, und vielleicht erhoffte man sich auch eine besondere Aufmerksamkeit Christi bei seiner Rückkehr am Ort der physischen Überreste gerade jener Toter, die in der Gemeinschaft mit den von ihm sicherlich heimzuholenden Heiligenleibern lagen. So formuliert Maximus von Turin an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: „Wenn wir also bei den heiligen Märtyrern ruhen, entgehen wir der Finsternis der Hölle, wenn nicht durch eigene Verdienste, so doch durch die Heiligkeit der Gemeinschaft“²²⁵.

Eigene Siedlungskerne entstanden um die Märtyrergräber, die somit die strikte Trennung zwischen Lebenden und Toten aufweichten²²⁶. Dabei dürfte es einen engen Zusammenhang zwischen der Entwicklung um den Kult der Märtyrer und dem antiken Totenmahl gegeben haben, das die Verwandten jährlich an den Gräbern der Verstorbenen rituell einnahmen; im Christentum ging dieses Totenmahl offensichtlich in der Eucharistiefeier am Grab der Heiligen auf²²⁷. Noch älter ist die Tradition, im eucharistischen Mahl für die Toten zu bitten, und eng sind in beiden Fällen Memoria und

Romani fidem nisi hanc quam omnes Christi ecclesiae, sed quod deuotio in eis maior sit et simplicitas ad credendum.“ HIERONYMUS, ad Galatas 80. Vgl. DINZELBACHER/HEINZ, Spätantike 42 und THACKER, Rome 37. Ein ähnlicher Ausspruch ist auch von Bischof Theodoret von Cyrillus überliefert; vgl. dazu BROWN, Cult 50.

²²⁴ So sollen Papst Innozenz I. „in cimiterio ad Ursurum pileatum“, Bonifaz I. an der „via Salaria, iuxta corpus sanctae Felicitatis martyris“ und Sixtus „in cimiterio Calisti“ bestattet worden sein; *Liber pontificalis* 1, 222; 1, 228 und 1, 234. Vgl. THACKER, Rome 37, sowie zur Frühgeschichte der „ad sanctos“-Bestattung in Rom FIOCCHI NICOLAI/BISCONTI/MAZZOLENI, Christian Catacombs 49–69. Parallel entstanden seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts etwa in den rheinischen Bistümern bei den Bestattungspätzen der spätantiken Bischöfe Kirchen; GIERLICH, Grabstätten 385–396.

²²⁵ „Cum sanctis ergo martyribus quiescentes euadimus inferni tenebras si non propriis meritis at tamen consortii sanctitate.“ MAXIMUS VON TURIN, Sermones 42 [XII, 2] (Übersetzung SCHOLZ, Grab 274). Vgl. SCHOLZ, Grab 273–274, der hier auch auf zahlreiche Grabinschriften verweist, in denen sich diese Vorstellung greifen lässt.

²²⁶ Vgl. allgemein etwa PAXTON, Christianizing Death 19–27; LAUWERS, Naissance 27–28; PIEPENBRINK, Christentum 101; SCHMAUDER, Grabpflege 2; OHLER, Sterben 135; BROWN, Cult 7–8 und 42–43; KÖTTING, Reliquienkult 24–28; ILLI, Wohin 11–13; DYGGVE, Origin 150 und DERWEIN, Friedhof 16–17. Zum Einfluss dieses Effekts auf die mittelalterliche Siedlungsentwicklung TREFFORT, Mort 133–135, und SÖRRIES, Monopol 27, sowie allgemein zu den „ad sanctos“-Bestattungen bereits LECLERCQ, Ad sanctos, der auch eine Aufstellung zahlreicher diesbezüglicher frühchristlicher Inschriften bietet, sowie in jüngerer Zeit vor allem DUVAL, ad sanctos, die auf die Unterschiede zwischen theologischen Überlegungen in augustinischer Tradition einerseits und der „populären“ Vorstellung vom Leib als Träger „des empreintes d’âme“ eingeht. Zu den Kölner Domgrabungen, die das Bemühen um eine „ad sanctos“-Bestattung seit dem 6. Jahrhundert nachwiesen, vgl. RISTOW, Religion 40–41.

²²⁷ Dazu jüngst ausführlich JENSEN, Dining. Zu dieser Thematik und der Nachwirkung des antiken Totenmahls im Mittelalter vgl. auch KÖTTING, Reliquienkult 8 und 13; ILLI, Wohin 11–12; PIEPENBRINK, Christentum 101; ANGENENDT, Religiosität 682–683; OEXLE, Gegenwart 48–52, sowie ausführlicher OEXLE, Mahl. Der Brauch des Speise- oder Trankopfers auf dem Grab hat sich etwa im süddeutschen Bereich offenbar noch bis weit in die Neuzeit bewahrt: So legte man in Bayern noch im 19. Jahrhundert an einigen Orten Speisen auf das Grab und in Tirol war es bis ins 18. Jahrhundert üblich, um das Grab auf den Toten zu trinken und Wein auf den Grabhügel zu gießen; HOMEYER, Der Dreißigste 154 und DERWEIN, Friedhof 54.

Eucharistie verbunden²²⁸. Das Essen, Trinken und oft ausgelassene Feiern an den Gräbern wird umgekehrt zugunsten der Eucharistiefeier abgelehnt und in kanonistischen Schriften bis ins 11. Jahrhundert wiederholt verboten²²⁹; die Gaben für die Toten transformierte man aus dem antiken Opfermahl am Grab in die Speisung der Armen, die wichtiger Teil der Totenmemoria im gesamten Mittelalter bleiben sollte²³⁰. Mit der in der Spätantike zunehmenden Überführung der Leichname der Heiligen in die Kirchen und schließlich unter den Altar kehrte sich der bisherige Weg dann um: Die heiligen Leichname wurden in die Siedlungen aufgenommen²³¹. Die strengen Bestattungsvorschriften der Antike, die eine Beisetzung innerhalb der Stadtmauern strikt untersagten²³², wurden damit im Falle der Heiligen nicht befolgt. Dafür gab es freilich schon spätantike Vorbilder in Form der Heroen- und Kaiserbestattungen, bei denen herausragende Tote (wenngleich in seltenen Fällen) durchaus auch innerhalb der Stadtmauern beigesetzt werden konnten²³³. Doch konsequenterweise folgten nun auch die christlichen Toten

²²⁸ JENSEN, Dining 143. Zu den Nachwirkungen dieser theologischen Verbindung von Memoria und Eucharistie im Abendmahlsstreit der Reformation vgl. OEXLE, Mahl 401–403.

²²⁹ Vgl. JENSEN, Dining 134; ARIÈS, Geschichte 39, 187 und 189. Entsprechende Bestimmungen finden sich in karolingischer Zeit bei Regino von Prüm: „Si aliquis super mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantat et bibit et manducat, et quasi de eius morte gratulatur, et si alibi mortui in vigiliis nocturnis nisi in ecclesia custodiuntur?“ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 246. Erneut bei Burchard von Worms: „Non liceat Christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre, et sacrificare mortuis.“ BURCHARD VON WORMS, Decretorum libri fol. 136v [X,38]. „Obseruasti excubias funeris, id est interfuisti vigiliis cadauerum mortuorum vbi Christianorum corpora ritu paganorum custodiebantur, et cantasti ibi diabolica carmina, et fecisti ibi saltationes quas pagani diabolo docente adinuenerunt, et ibi bibisti, et cachinnis ora dissoluisti, et omni pietate et affectu charitatis postposito, quasi de fraterna morte exsultare visus es?“ BURCHARD VON WORMS, Decretorum libri fol. 195r [XIX,5]. „Comedisti aliquid de idolothito, id [est] de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulchra mortuorum fiunt, vel ad fontes, aut ad arbores, aut ad lapides, aut ad biuia, aut conportasti in aggerem lapides, aut capitis ligaturas ad cruces, quae in biuijs ponuntur?“ BURCHARD VON WORMS, Decretorum libri fol. 195r [XIX,5]. Demgegenüber finden sich aber auch zahlreiche Bestimmungen, dass der Tod für die Christen, die an die Auferstehung glauben, kein Grund zur Trauer sei; alleine das Decretum Gratians nennt vier solche Bestimmungen; *Decretum Magistri Gratiani* 729–730.

²³⁰ Vgl. dazu OEXLE, Gegenwart 52–53; OEXLE, Mahl und SCHMITT, Revenants 49. Nach Schmitt könnte dies auch einer der Gründe sein, warum in Cluny der Tag der Toten gerade auf den 2. November verlegt wird, war er doch noch nach der „Regula“ Isidors von Sevilla in der Woche nach Pfingsten gefeiert worden; im Herbst verfügten die Mönche jedoch über umfangreichere Lebensmittelvorräte, um die Armen zu speisen, was mit diesem Tag des Totengedächtnisses verbunden ist; SCHMITT, Revenants 202.

²³¹ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. II.2.

²³² Zu den spätantiken Bestattungsvorschriften, deren griechischen Vorläufern, dem bereits im Zwölftafelgesetz aufgenommenen Verbot der Beisetzung innerhalb der Stadtmauern und dessen häufiger Wiederholung (etwa unter Theodosius) vgl. DYGGVE, Origin 147–149; OHLER, Sterben 133; ARIÈS, Geschichte 44; LAUWERS, Naissance 26–27; HENSEN/LUDWIG, Jenseits 372; BECHERT, Römisches Germanien 239; KÖTTING, Reliquienkult 10–11; KLINGENBERG, Grabrecht 599–600; THOMAS, Corpus; BINSKI, Death 10; TREFFORT, Cimiterium 56; TREFFORT, Mort 133 und ILLI, Wohin 11–12. Ausgrabungen belegen die praktische Durchsetzung dieser Trennung von Lebenden und Toten auch für die römischen Provinzen, so etwa für das römische Gallien oder Germanien; vgl. TREFFORT, Cimiterium 56; BECHERT, Römisches Germanien 243; HENSEN/LUDWIG, Jenseits und DYGGVE, Origin 148. Im Byzantinischen Reich hielt sich zumindest die gesetzliche Bestimmung sogar noch bis ins Jahr 800, in dem das Verbot förmlich aufgehoben wurde; OHLER, Sterben 133 und KLINGENBERG, Grabrecht 599–600.

²³³ Zur Verbindung von Heiligenverehrung und Heroenkult der Antike vgl. BROWN, Cult 5–6; KÖTTING, Reliquienkult 9–19; DYGGVE, Origin 148–149; SCHMAUDER, Grabpflege 2; DASSMANN, Ambrosius 49–50; DEICHMANN, Christliche Archäologie 54–55 und KLINGENBERG, Grabrecht 599, sowie RADER, Grab 22–26 mit Hinweis auf den Kult um Theseus im antiken Athen.

den Reliquien, wodurch die Toten in den städtischen Raum, aus dem sie in der Antike ausgeschlossen worden waren, eintraten.

Diese idealtypisch skizzierte Entwicklung, die etwa noch von Philippe Ariès dezidiert vertreten wurde, muss jedoch vor dem Hintergrund der jüngeren archäologischen Forschung modifiziert werden²³⁴. Sie hat gezeigt, dass die Entwicklung hin zum christlichen Kirchhof mit starken regionalen Unterschieden erfolgte; im ländlichen Bereich folgte mitunter umgekehrt der Heilige dem Gräberfeld, das nach dem städtischen Vorbild in die Siedlung verlegt worden war. Die Komplexität der Entwicklung zeigt etwa der nicht untypische Fall von Tours: Hier waren die Friedhöfe antiker Tradition entsprechend zunächst außerhalb der Stadt angelegt worden, darunter auch die Kirche mit dem Grab des zweiten Bischofs Litorius aus dem 4. Jahrhundert, deren Friedhof westlich der Stadt zu den wichtigen Grabstätten gehörte. Nach dem Tod des Hl. Martin wird eine Bestattung in Saint-Martin, der innerstädtischen Kirche dieses Heiligen, prestigeträchtig, weshalb im 5. und 6. Jahrhundert seine Nachfolgebischofe und bis zum Ende des 6. Jahrhunderts auch privilegierte Laien hier „ad sanctos“ in der Stadt ihre Ruhestatt fanden. Ein Pfarrfriedhof im engeren Sinne etabliert sich jedoch erst im 10./11. Jahrhundert innerhalb der Stadt rund um die Kirche St. Pierre²³⁵. Es handelte sich also um einen langsamen Prozess, der soziale Unterschiede kannte und sich über ein halbes Jahrtausend hinzog; erst am Ende dieses Zeitraums kann man auch von einer geographisch und sozial flächenmäßig wirksamen Veränderung sprechen²³⁶. Noch im 7. Jahrhundert erwähnt Jonas von Bobbio, dass zwei Begleiter des Bischofs Vaast von Arras diesen innerhalb der Stadtmauern bestatten wollten, wogegen sich der Heiligenleichenam dadurch wehrte, dass sich die Bahre nicht anheben ließ. Daraufhin erinnerten sie sich, „dass sie ihn [den Hl. Vaast] oft sagen hörten, dass er nicht innerhalb der Mau-

²³⁴ Die klassische These von einer Entwicklung der Kirchenbestattung als Folge des Wunsches einer Beisetzung „ad sanctos“ findet sich beispielsweise bei ARIÈS, *Geschichte* 43–120. Ihm zufolge sei eine solche Bestattung in einer „historisch sehr genau eingrenzbar[e] Periode“ vom 5. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts gegeben gewesen; ebda 43. Gerade für die größeren Städte, deren Wurzeln ins spätantike Römische Reich zurückreichen, ist diese Bemerkung richtig, doch die jüngeren Forschungen haben das Bild gerade für den ländlichen Bereich deutlich modifiziert. So ist sowohl die Entwicklung hin zur „ad sanctos“-Bestattung ein Prozess, der schon mit der Märtyrerverehrung und der Errichtung von Basiliken über deren Grab im 4. Jahrhundert beginnt, sich aber selbst in den romanisierten Teilen Europas bis ins 10. oder 11. Jahrhundert ziehen konnte; ebenso könnte man das Ende dieser Entwicklung in großen Städten bereits mit der großen Pestwelle Mitte des 14. Jahrhunderts ansetzen lassen, bei der – etwa in London – größere Friedhöfe außerhalb der Stadt angelegt wurden; vgl. Kap. I.2.e) und I.3. Auch heute ist der Prozess in ländlichen Regionen Europas zudem noch nicht abgeschlossen, gibt es doch etwa in zahlreichen Tiroler Dörfern noch immer Pfarrkirchen mit aktivem Begräbnisplatz in ihrem Umfeld, wenngleich auch hier das Wachstum der Gemeinden zunehmend zur Auslagerung der Friedhöfe führt; als beliebige Beispiele ließen sich die Pfarrkirchen von Thaur oder Rum nennen, um nur in der unmittelbaren Nähe des städtischen Raums von Innsbruck zu bleiben; zweifellos ließen sich zahlreiche süddeutsche, österreichische und italienische Gemeinden mit ähnlichem bestehenden Brauchtum ergänzen. Entscheidend ist also das Prozesshafte im Bestattungsbrauch.

²³⁵ BULLOUGH, *Burial* 179–180 und ZADORA-RIO, *Churchyards* 10–11. Diese Entwicklung hielt bereits TREFFORT, *Cimiterium* 57 für verallgemeinerbar, indem sie auf die parallelen archäologischen Beobachtungen bei GALINIÉ, *Passage* 19 und REYNAUD, *Morts* 25–27, verwies. LAMBERT, *Entrée*, verwies auf eine ganz parallele Entwicklung in Norditalien, wo bis ins 6./7. Jahrhundert offenbar ebenfalls zunächst nur die gesellschaftliche Elite innerhalb der Stadtmauern bestattet wurde.

²³⁶ Eine ganz ähnlich langsame Entwicklung führt übrigens auch zur Durchsetzung der Weihe des christlichen Friedhofs, wie noch zu zeigen sein wird; vgl. Kap. I.2.e).

ern der Stadt bestattet werden wolle, denn jeder öffentliche Raum gehöre den Lebenden, nicht den Toten“; man begrub den Heiligen daraufhin in einer Kapelle außerhalb der Stadtmauern²³⁷.

Die Komplexität des frühmittelalterlichen Übergangs zur Bestattung bei der Pfarrkirche innerhalb einer Siedlung, wie sie für das Mittelalter als „idealtypisch“ gilt²³⁸, wird noch deutlicher, wenn man jüngere archäologische Befunde berücksichtigt, die sich um eine Nachzeichnung der Entwicklung jenseits der großen urbanen Zentren der alten römischen Welt bemühen. So zeigt sich hier, dass frühmittelalterliche Siedlungen in vielen Fällen bereits vor der Errichtung einer Kirche oder Kapelle auch Bestattungen in der Siedlung aufwiesen, was die Theorie der Anziehungskraft der Heiligen und den Wunsch einer Beisetzung „ad sanctos“ als alleinigen Grund für die Wanderung der Toten zu den Lebenden deutlich relativiert²³⁹. Vielleicht folgte man hier dem städtischen Vorbild einer Bestattung innerhalb der Siedlung²⁴⁰, während die Pfarrfriedhöfe selbst wohl erst seit dem 10. Jahrhundert in größerer Zahl entstanden²⁴¹. Wenn Regino von Prüm in spätkarolingischer Zeit dem Konzil von Tribur von 895 folgend forderte, dass „Tote nicht anderswo als in der Nähe der Kirche bestattet werden sollen“, so offenbart bereits ein eingeschobenes „wenn es möglich ist“ die relative Offenheit, die im Frühmittelalter noch in der Wahl des Bestattungsortes zum Ausdruck kam²⁴². Vielleicht verbreitete sich die Vorstellung, dass die Lebenden und die Toten eine christliche Gemeinschaft darstellten, deren äußeren Ausdruck man in der Teilung desselben Lebensraumes suchte, schneller als die Ausbreitung des Pfarrsystems; der Mentalitätswandel hätte damit rascher als die theologische Begründung einer Bestattung bei den Heiligen in der ländlichen Bevölkerung gewirkt. Weiter verkompliziert wird eine Bewertung dadurch, dass die Bestattung nicht nur bei den Pfarrkirchen stattfand, sondern dem

²³⁷ „Quibus ille respondit, saepius eum audire dicentem, quod nullus intra muros civitatis sepeliri debuisset, quia omnis civitas locus debet esse vivorum, non mortuorum; consilioque ab eo accepto, foras civitatem in oratorio, quod sibi ipse paraverat, sepelirent patrem.“ *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis duplex* 424 [9]. Die Passage war offenbar noch in karolingischer Zeit verständlich, denn sie wurde praktisch wörtlich bei Alkuin in seine *Vita* des Hl. Vaast übernommen; ALKUIN, *Vita S. Vedasti* 676 [4]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 137. Zum langsamen Einzug der Toten in die Siedlungen vgl. (mit Schwerpunkt auf Frankreich) auch LORANS, *Monde* 178–190.

²³⁸ So bemerkte BRADEMANN, *Perspektiven* 11, dass der Kirchhof in Überblickswerken zum Friedhofswesen zumeist als „mittelalterlicher Idealtypus“ angesehen werde.

²³⁹ Dazu vor allem ausführlich ZADORA-RIO, *Churchyards*. Vgl. auch HADLEY, *Garden*; THEUWS, *Pays-Bas*; BULLOUGH, *Burial* 180–181, sowie (insgesamt allerdings deutlich traditioneller) MORRIS, *Church* 52–62 und FEHRING, *Archäologie* 68–69.

²⁴⁰ Das überlegte auch TREFFORT, *Mort* 135–137.

²⁴¹ Vgl. GALINIÉ, *Passage* 20–21 und REYNAUD, *Morts*. Eine Ausnahme von der Regel fand freilich dort statt, wo eine Kulttradition mit der Antike vorhanden war, also wo eine antike Kultstätte bei einem Friedhof bestand, die dann durch eine Kirche ersetzt wurde, wie dies etwa in Saint-Gervais in Genf der Fall gewesen ist; hier kam es damit zur Bestattung bei der Kirche; REYNAUD, *morts* 24. Es gibt zudem auch Gegenbeispiele, wo es den Anschein hat, als ob das Pfarrvolk bereits zuvor bei der Kirche in der Stadt bestattet worden sei; so fanden sich etwa Kindergräber des 8. Jahrhunderts im Kreuzgang der Kanoniker der Kathedrale von Autun, und die Kathedrale von Rouen bot Befunde für das 9. Jahrhundert; REYNAUD, *Morts* 27–28.

²⁴² „Ut, si possit fieri, mortui non alibi sepeliantur praeter ad ecclesiam“; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 92 [1,128]. Etwas ausführlicher bemerkt ein Kanon des Konzils von Tribur von 895, dass man die Toten „ubicunque facultas rerum et oportunitas temporum suppetat“ bei der Kirche bestatten solle, wobei zugleich eine parallele, knapper gefasste Überlieferungsvariante die Vorlage für Regino von Prüm darstellte; *Capitularia regum Francorum* 2, 221–222 [15 und 15a]. Vgl. ILLI, *Wohn* 26 und OEXLE, *Gegenwart* 56.

archäologischen Befund nach zu urteilen praktisch bei jeder Kirche oder Kapelle erfolgen konnte²⁴³.

Das Problem ist mit einem generalisierenden Ansatz nicht zu lösen, sondern es bleibt ein differenziertes Bild zu zeichnen: Auch wenn die „ad sanctos“-Bestattung in vielen Fällen und gerade in den großen Städten des ehemaligen Römischen Reichs an der Wende von der Spätantike zum Frühen Mittelalter rasch an Bedeutung gewann und wohl auch als ein wesentlicher Grund für die Verlagerung der Friedhöfe in die Siedlung und als Ursprung des Kirchhofs im Umfeld einer (Pfarr-)Kirche angesehen werden kann, zeigt die archäologische Forschung zugleich, dass in ländlichen Gebieten diese Logik nicht von vornherein angenommen werden muss. Ganz offensichtlich kam es hier mitunter zu einem Nachvollzug der generellen Verlegung der Toten in die Siedlung auch ohne das Argument der „ad sanctos“-Bestattung. Dabei könnten andere Gründe eine wesentliche Rolle für die Verlegung gespielt haben, vor allem die Visualisierung der Gemeinschaft der Gläubigen in Form der Lebenden und Toten sowie der damit verbundene Ausdruck der Hoffnung auf baldige Auferstehung; zudem kopierte man damit eine in den bedeutenderen Siedlungen und Städten vorgegebene Mode.

e) Die Entstehung des Kirchhofs

Das Mittelalter selbst begriff den Friedhof sehr stereotyp als integralen Bestandteil christlichen und vorchristlich-jüdischen Lebens; so bemerkt bereits Ende des 12. Jahrhunderts Sicard von Cremona nach längeren etymologischen Betrachtungen zum Friedhof: „Deshalb nahm der Friedhof von Abraham seinen Anfang.“²⁴⁴ Dabei greift Sicard auf eine Traditionslinie in den kanonistischen und patristischen Schriften zurück, die sich über Johannes Belet und Burchard von Worms schließlich zu Hieronymus zurückführen lässt²⁴⁵. Dieser Sicherheit steht jedoch die komplexe Entwicklung entgegen, an deren Ende nur wenige Generationen vor Sicard, im Verlauf des 10. und 11. Jahrhunderts, die Durchsetzung des geweihten, christlichen Kirchhofs stand. Erst jetzt wurde auch ein Raum definiert, in dem bestattet werden sollte – und aus dem man folglich auch ausschließen konnte.

In den Schriftquellen des Frühmittelalters kommt der Bestattungsort in und um die Kirche herum als Ruheplatz der Verstorbenen bereits relativ früh vor; so wird ein entsprechender Kirchhof bereits in dem um 750 verschriftlichten gelasianischen Sakramentar genannt, doch dürfte hier nur ein Typus von Friedhof angesprochen sein, der sich noch nicht allgemein durchgesetzt hatte²⁴⁶. In karolingischer Zeit begann man jedoch, heilige Orte zu definieren und klarer vom profanen Bereich abzugrenzen; die Liturgiereformen maßen dem physischen Umfeld des christlichen Kultes eine höhere

²⁴³ So zusammenfassend MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 432.

²⁴⁴ „Itaque cimiterium ab Abraham sumpsit initium.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 674.

²⁴⁵ Vgl. hierzu die Zitate im Kap. V.1.b). Zur Exegese von Gen 23 vgl. ausführlich LAUWERS, *Naissance* 211–258.

²⁴⁶ „Infra actionem. Hanc igitur oblacionem, quam tibi offerimus, domine, pro tuorum requie famulorum et famularum illi et illi et omnium fidelium catholicorum orthodoxorum in hac basilica in Christo quiescencium et qui in circuitu huius ecclesiae tuae requiescunt, quaesumus, domine, placatus accipias, ut per haec salutis humanae subsidia in tuorum numero redemptorum sorte perpetua censeantur“; *Liber sacramentorum romanae ecclesiae* 245 [103]. Vgl. TREFFORT, *Cimiterium* 58.

Bedeutung zu, als dies noch in den Schriften der Kirchenväter durchscheint²⁴⁷. So verschriftlichte etwa Hinkmar von Reims im 9. Jahrhundert als erster bekannter christlicher Autor die Vorstellung, dass das Kirchengebäude mit dem umgebenden Friedhof auch im übertragenen Sinne die Einheit von lebenden und toten Gläubigen in der christlichen Kirche darstelle²⁴⁸. In karolingischer Zeit taucht auch die erste Vorschrift auf, die eine Bestattung auf dem christlichen Friedhof vorschreibt: Erneut sind es die an die Sachsen gerichteten Kapitularien Karls des Großen, die eine solche Bestimmung zum Grabbrauch zur Missionierung der Sachsen instrumentalisieren; dabei dürfte diese Bestimmung einen Zustand gefordert haben, der in dieser Form unter den Franken und im christlichen Abendland noch gar nicht durchgesetzt war; auch die Alemannen hatten erst kurz zuvor die Reihengräberbestattung aufgegeben²⁴⁹. Wenn sich Bischof Jonas von Orléans am Ende des 9. Jahrhunderts gegen jene wandte, die eine Bestattung auf ihren Feldern erlaubten, so richtete sich seine Kritik auffälligerweise nicht gegen die Beisetzung in einer ungeweihten Erde, sondern gegen die dabei eingehobene Bezahlung²⁵⁰. Eine Bestattung auf heidnischen Bestattungsplätzen und fern von Kirchen stellte vielleicht noch in karolingischer Zeit keine grundsätzliche Schwierigkeit dar, da es noch gar keine Liturgie der Friedhofsweihe gab, die einen klar abgegrenzten Ort zum sakralen Raum machen konnte. Allerdings wird diese Frage weiterhin kontrovers diskutiert, da nicht ganz klar ist, ob und seit wann christliche und heidnische Bestat-

²⁴⁷ IOGNA-PRAT, Ordonner 161–185, sowie zusammenfassend ZADORA-RIO, Churchyards 12. TREFFORT, Cimiterium 59–62, sah gerade in der Stärkung der priesterlichen Funktion und der Pfarrbindung in karolingischer Zeit einen Grund für die Bedeutungssteigerung des um die Kirche angelegten Friedhofs. Offenbar gehörte zudem bereits im 8. und 9. Jahrhundert das Begräbnisrecht zu den üblicheren Erweiterungen der Seelsorgerechte einer Kirche; so zumindest PLÖCHL, Kirchenrecht 1, 323.

²⁴⁸ „Quae non propterea, quoniam in eis christianorum corpora sunt sepulta, si aliter bene stare vel emendari possunt, alibi debent transferri, quoniam caput vere christianorum Christus est et ecclesia, quae est corpus Christi, cum sanctis angelis de christianis tam viventibus quam et defunctis consistit, sicut corpus ex diversis constare membris dinoscitur.“ HINKMAR VON REIMS, Collectio de ecclesiis et capellis 80. Ähnlich äußerte sich Hinkmar auch an anderer Stelle, wo er die Sinnhaftigkeit einer Bestattung bei der Kirche vor allem deshalb betont, weil so die Nähe zur Messe, zur Eucharistiefeier und der Gemeinschaft, die für den Toten betet, gegeben sei: „sic et nos, cum mortis pericula imminere cognoscimus, quando de corpore volentes nolentesque exire cogimur, sepulturam secus sepulchrum istius domni et patris nostri querimus, quia pro his specialiter, qui in atrio illius sepulti sunt, cotidie orationes fiunt, et hostiae salutares Domino offeruntur; quantinus eius meritis requiem nostre animae inveniant, qui secus corpus illius corpora nostra cum fide et devotione sepeliri desideramus, ut cum eo pariter unusquisque nostrum pro modulo suo ad aeternam beatitudinem eius intercessionibus resurgamus.“ HINKMAR VON REIMS, Vita Remigii 288. Vgl. TREFFORT, Cimiterium 59–60 und, dieser folgend, auch ZADORA-RIO, Churchyards 12.

²⁴⁹ „Iubemus ut corpora christianorum Saxanorum ad cimiteria ecclesiae deferantur, et non ad tumulus paganorum.“ Capitulare Paderbrunnense 49 [22]. Vgl. ARIÈS, Geschichte 54; ZADORA-RIO, Churchyards 11–12 und ILLI, Wohin 16. Die Bestimmungen Karls des Großen bezüglich der Sachsen verallgemeinert für die Franken hingegen etwa FEHRING, Archäologie 68–69.

²⁵⁰ „Quid porro de illis putandum est, qui mortuos in agris suis nec sepeliunt, nec sepelire sinunt, sine et alicujus muneris pecunia? Imitantur quippe hi, qui gratis in agris suis mortuos sepeliunt, Joseph, qui corpus Domini in sepulcro suo sepelivit. Illi vero qui aestuantes avaritia mortuos in agris suis absque pecuniae pretio sepelire non sinunt, videntur imitari Ephron, qui a famulo Dei Abraham pecuniam postulavit et accepit, et agrum ubi mortuum suum sepeliret, vendidit.“ JONAS VON ORLÉANS, De institutione laicali 263 [3,15]. Vgl. TREFFORT, Mort 168–169; ZADORA-RIO, Churchyards 12; LAUWERS, Naissance 26 und ARIÈS, Geschichte 54. Jonas' Argument lässt sich damit in eine Reihe mit der ausufernden Diskussion über das Verbot, für eine Bestattung Geld zu nehmen, einordnen; vgl. dazu Kap. VI.3.a).

tungen getrennt vorgenommen wurden²⁵¹; was in der Spätantike noch gängig war, scheint sich sehr unterschiedlich weitergetragen zu haben: Es gab ebenso Regionen, wie im städtisch geprägten Rheinland, wo die Siedlungskontinuität ältere Grabsitten eher bewahrte, als auch Gebiete in Süddeutschland, in denen die alten Bestattungsplätze im späten 7. und frühen 8. Jahrhundert relativ abrupt zugunsten von Kirchhöfen aufgegeben wurden²⁵². Unstrittig jedoch etablierte sich seit dem Ende des 9. Jahrhunderts immer deutlicher die Vorstellung, dass die Bestattung bei der Kirche christlichen Vorschriften entspreche; sie wurde nun auch gefordert, wie etwa im Konzil von Tribur 895, dessen von Regino von Prüm aufgegriffene Bestimmungen bereits zitiert wurden²⁵³.

Die weitgehende Durchsetzung der Vorstellung, der Friedhof sei ein heiliger Ort, stand jedoch recht sicher am Ende der Entwicklungen hin zu einer immer klareren Definition des sakralen Raums. Auch wenn sich bereits seit merowingischer Zeit Hinweise dafür finden lassen, dass Einzelgräber geweiht wurden²⁵⁴, lassen sich die ersten

²⁵¹ Vgl. etwa TREFFORT, *Cimiterium* 58–59, sowie ZADORA-RIO, *Churchyards* 11, mit dem Widerspruch v. a. gegen die Position von EFFROS, *Caring*. Ein in diesem Zusammenhang interessanter Befund stammt aus dem flämischen Hordain: Hier stand den archäologischen Ausgrabungen zufolge im 7. Jahrhundert eine Kapelle, um die mittels eines Grabens ein Bereich abgetrennt wurde, in dem Bestattungen stattfanden; während des 7. Jahrhunderts blieben diese Bestattungen zweigeteilt: Während sich ein Teil parallel zur Kapelle und unmittelbar um diese herum mit Gräbern in Ost-West-Ausrichtung befand, war ein zweiter Teil von Gräbern im nördlichen Teil des Friedhofs NO-SW ausgerichtet; DEMOLON, Hordain. Es gab also offenbar hier schon in merowingischer Zeit eine Abgrenzung des sakralen Raumes, wenn die Christianisierung sich hier an der Ost-West-Achse ablesen lässt – eine Interpretation, die auch durch die Nähe gerade dieser Gräber zur Kapelle gestützt wird; in diesem Fall wurde der Friedhof aber zugleich heidnisch und christlich genutzt, was den komplexen Übergang zum Kirchhof an diesem Ort zeigt.

²⁵² DASSMANN, *Kirche* 49–50, 76–77, 162 und QUAST/KNAUT, *Migration* 11. Ähnlich bereits DERWEIN, *Friedhof* 22–23. Gerade in der französischen Archäologie wurden die Probleme bei der genauen Datierung der Verlegung der Friedhöfe von Begräbnisplätzen von Familien oder größerer Gruppen außerhalb der Siedlungen hin zu Bestattungsplätzen bei Pfarrkirchen schon länger mit dem Ergebnis intensiv diskutiert, dass sich eine solche Chronologie nicht wirklich generalisierend jenseits regionaler Betrachtungen festlegen lässt; auch in regionalen Einzelstudien schlägt sich stets eine komplexe Entwicklung nieder, für deren Verständnis ein Blick auf die Bestattungsplätze in einem größeren ländlichen Gebiet entscheidend ist; vgl. etwa die Skizzierung der Entwicklung im Bereich der französischen Alpen von COLARDELLE, *Sépulture* 358–373, der schon 1983 die Diskussion bemerkt: „La création du réseau paroissial en Gaule est un sujet controversé dans lequel partisans de chronologies relativement hautes – VIe siècles – et basses – IXe, première moitié du Xe siècle – s’affrontent sans qu’aucun élément probant se soit pour l’instant dégagé.“ Ebda 368. Neuere archäologische Beobachtungen zeigen sogar, dass sich noch im 11.–12. Jahrhundert der Friedhof nicht überall durchgesetzt zu haben scheint und wohl auch nicht der einzig denkbare Ort eines legitimen Begräbnisses war; ZADORA-RIO, *Churchyards* 12–13.

²⁵³ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 92 [1,128]. Dabei ist die Formulierung des Konzilstextes, es handle sich um eine „Kirche“ nicht einseitig mit einem Hinweis auf die Pfarrkirche gleichzusetzen; gemeint ist wahrscheinlich wirklich jede Kirche. Ein Beispiel: In Zürich konnte man nachweisen, dass die Friedhöfe im Frühmittelalter nicht von einer Urfparre aus zu den Filialkirchen wanderten, sondern dass die Pfarrkirchen zumeist nur das engere Umfeld bedienten, während die Filialkirchen in Kontinuität mit frühmittelalterlichen Gräberfeldern langsam zu eigenen Pfarren heranwuchsen; ILLI, *Wohin* 34. Die Pfarrkirche ist also nicht der ältere Bestattungsort, und man begrub zunächst einmal bei jeder Kirche.

²⁵⁴ Dafür spricht eine Stelle bei Gregor von Tours: Dieser bemerkt zur Hl. Radegunde, dass die neue Äbtissin ihn wegen seines Spätkommens rügte, weil er keine Segnung des Grabortes vorgenommen habe, weshalb er nun den Altar in ihrer Zelle weihte: „Et quid faciemus, si episcopus urbis non advenit? Quia locus ille quo sepeliri debet non est sacerdotali benedictione sacratus.“ [...] Et sic ab his iniunctus, altare in cellula ipsa sacravi.“ GREGOR VON TOURS, *Liber in gloria confessorum* 365 [104]. Vgl. TREFFORT, *Cimiterium* 61 und TREFFORT, *Mort* 141–142.

Riten für eine Friedhofsweihe erst in Pontifikalen des 10. Jahrhunderts greifen²⁵⁵. Dabei scheint es sich um eine Entwicklung gehandelt zu haben, die zugleich im karolingischen Reich wie im angelsächsischen England erfolgte; während sich karolingische Liturgiker und Kanonisten im 9. Jahrhundert um die Einführung der Bestattung bei der Kirche und die Definition des sakralen Raums bemühten, entwickelten sich die ersten Bestimmungen zur Friedhofsweihe den überlieferten Schriftzeugnissen nach in England²⁵⁶. Erst am Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter kann man somit von einer relativen Norm der „rechten“ christlichen Bestattung sprechen, die in der Praxis aber auch weiterhin durchaus für divergierende Lösungen offen blieb. Archäologische Befunde für das Frühmittelalter zeigen, dass die Christianisierung (etwa in Frankreich und England) durchaus nicht unmittelbar zur Einführung der Bestattung bei einer Kirche führte, sondern sich im Gegenteil zunächst eine relative Offenheit der Bestattungssituation konstatieren lässt, die erst in einem komplexen, regional stark differenzierenden Bild deutlich werden kann²⁵⁷. Dafür spricht auch, dass der Ausschluss von der Bestattung sich zwar erst im 10. Jahrhundert in Gesetzen greifen lässt, aber bereits in karolingischer Zeit diskutiert wurde, was die Verbreitung der Vorstellung von einem gemeinsamen christlichen Bestattungsplatz in gewisser Weise voraussetzt und was erneut auf den langen Entwicklungsprozess verweist²⁵⁸.

Die insgesamt sechs überlieferten Pontifikale aus dem 10. Jahrhundert, die über eine Friedhofsweihe berichten, stimmen darin überein, dass sie den Gebrauch von Weihwasser zur Einsegnung, den liturgischen Umgang zur Erschließung des zu weihenden Bereichs und die besondere Bedeutung der vier Außenpunkte des Friedhofs betonen, denen noch ein Mittelpunkt als fünfter im Ritual hervorgehobener Ort hinzugesellt werden konnte²⁵⁹. In einem Eintrag aus der Zeit nach 1048, der sich auf die Neu-

²⁵⁵ TREFFORT, Mort 141; TREFFORT, Consécration 285; BULLOUGH, Burial 189; BÄRSCH, Friedhofsweihe 144; ZADORA-RIO, Churchyards 12 und bereits DERWEIN, Friedhof 31. Die in der älteren Forschung vertretene Frühdatierung der Friedhofsweihe – etwa wie bei PLÖCHL, Kirchenrecht 1, 373, auf die Mitte des 8. Jahrhunderts – lässt sich nicht zuletzt auf die fälschliche Zuschreibung des Egbert-Pontifikale an Egbert von York zurückführen; vgl. TREFFORT, Consécration 286–288, die eine Entstehung im 10. Jahrhundert annimmt. Vgl. auch BÄRSCH, Friedhofsweihe 144. Bereits für Bischofs Gerhard von Toul gibt es 971 einen – allerdings zweifelhaften – Nachweis für eine im Zusammenhang mit einer neuen Kirche stehende Weihe eines Friedhofs; LAUWERS, Naissance 147–148, sowie FOSSIER, Enfance 1, 971 und ILLI, Wohin 17.

²⁵⁶ Zu den Pontifikalen vgl. unten. Zum Bemühen um die Trennung von sakralem und säkularem Raum im angelsächsischen England vgl. CHERRYSON, Disturbing 137; HADLEY, Garden 197 und 199, sowie zum Niederschlag dieses Bemühens in den angelsächsischen Gesetzen zum Ausschluss von der christlichen Bestattung vgl. Kap. VIII.1.

²⁵⁷ Vgl. dazu die Bemerkungen bei ZADORA-RIO, Churchyards 2 zur jüngeren archäologischen Befundsituation. Die Varianz in der Bestattungspraxis bis in karolingische Zeit betonte auch TREFFORT, Consécration 285–286.

²⁵⁸ Zum indirekten Nachweis von geweihten Friedhöfen vor allem über die angelsächsische Gesetzgebung des 10. Jahrhunderts, die den Ausschluss von der Bestattung androht, vgl. Kap. VIII.1.

²⁵⁹ *Anglo-Saxon Pontificals* 57–60; *Claudius Pontificals* 60–61; *Pontificale Lanaletense* 21 und *Pontifical romano-germanique* 1, 192–193. Die Pontifikale des 10. Jahrhunderts, als liturgische Handbücher für die Bischöfe angelegt, lassen sich Treffort zufolge in zwei Gruppen teilen: Einmal die „angelsächsische“ Gruppe mit dem Pontifikale des Claudius, heute in der BL, London; das Pontifikale von Saint-Germain-de-Cornouailles; das sog. Lanaletense in Rouen; und das Egbert-Pontifikale in Paris; dazu kommt ein weiteres Pariser Exemplar. Die zweite Gruppe bildet das um 960/62 entstandene Pontifikale aus St. Alban in Mainz und ein Sakramentar aus der Abtei Sankt Vaast in Arras, das in Corbie verwendet wurde und sich heute in Paris befindet; TREFFORT, Consécration 286–288 und TREFFORT, Mort 142–143, sowie knapper LAUWERS, Naissance 146–147. Ausführlich zu den angelsächsischen Riten für Friedhofsweihe vgl. vor allem auch GITTO, *Creating the Sacred*, bes. 197, der insgesamt zehn bekannte Handschriften nennt, die

weihe des Klosters Stavelot-Malmédy im Jahr 1040 in Gegenwart König Heinrichs III. bezieht, wird die Weihe eines Friedhofs beschrieben, bei dem nun neben der Verwendung von Weihwasser und dem Umgang mit Reliquien eine Mauer ausdrücklich genannt wird²⁶⁰. Bereits Regino von Prüm hatte gefordert, dass es „zu beachten“ sei, „dass der Vorraum [atrium] der Kirche durch einen Zaun gesichert ist, damit er nicht verunreinigt werden kann“²⁶¹, was man als Hinweis auf die Umzäunung verstehen kann, die letztlich der Kontrolle des Grabkultes diente²⁶². Damit tritt ein zentraler Aspekt des geweihten Friedhofs in den Vordergrund: Er ist klar abgegrenzt, eben umfriedet²⁶³. Im städtischen Bereich handelte es sich oftmals um eine Steinmauer, auf dem Land um Holzzäune; dabei ist jedoch bemerkenswert, dass der Friedhof zumindest den bildlichen Darstellungen des Hoch- und Spätmittelalters zufolge mit einer Mauer abgegrenzt wird, die zumeist nur sehr niedrig ist, also gerade kein Hindernis zum Betreten darstellt²⁶⁴. Die Abgrenzung diente offensichtlich vor allem der Begrenzung des sakralen Raumes; ob die Entwicklung der Weihe und Abgrenzung des Friedhofs damit aber auch eine Maßnahme der Bischöfe zur Disziplinierung der Gläubigen darstellte, da dadurch der Ausschluss von der Bestattung möglich wurde, wie Cécile Treffort annahm²⁶⁵, kann man in Anbetracht der frühen Hinweise auf den Ausschluss gerade in weltlichen Gesetzen aus dem angelsächsischen Kontext freilich weiterhin diskutieren²⁶⁶. Dass sich mit der Entstehung des Kirchhofs, der sich seit karolingischer Zeit durchzusetzen begann, aber erst im Hochmittelalter allgemeiner verbreitet war, die in der Spätantike begonnene Wanderung der Toten zu den Lebenden abschloss, lässt sich hingegen nicht bestreiten²⁶⁷.

Hatten karolingische Gelehrte den Prozess erheblich beschleunigt, so trug nicht zuletzt die gregorianische Reform zur Durchsetzung der Bestattung auf dem geweihten Friedhof bei²⁶⁸. Als Papst Urban II. 1095/96 nach Frankreich reiste, rief er nicht nur zum

aus seiner Sicht bis auf das Textzeugnis aus St. Alban in Mainz kein Pendant auf dem Kontinent haben. Allerdings zeigt dieses Beispiel (samt dem von Treffort ergänzten, nicht edierten Sakramentar aus Corbie), dass die Entwicklung letztlich nicht nur die angelsächsischen Königreiche betraf.

²⁶⁰ „Muralis autem ambitus ad tuitionem ejus in modum mediocris oppidi compositus ipsa die in sepulturam defunctorum orthodoxorum taliter est consecratus; nam corpora beatorum patroni nostri scilicet Remacii Justique martiris ac plurime reliquie preciose cum aqua exorcisata exteriorius in circuitu ejus lustrando vehuntur, gyroque peracto, cum maximo cleri plebisque tripudio laudes celebres in sublime exaltando ad eundem aditum resignantur atque cum eadem insigni processione porta prescripti cenobii repetitur in qua peracta sacerdotali benedictione rex cum memoratis episcopis atque proceribus suis se obvium sanctis exhibuit ad excitandam gloriam diei in plebe sermonem episcopo facere precepit.“ *Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy* 216–217. Vgl. TREFFORT, Consécration 294–295.

²⁶¹ „Considerandum etiam, si atrium ecclesiae sit sepe munitum, ne aliqua immunditia polluat.“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 26.

²⁶² So etwa bei ILLI, *Wohin* 16.

²⁶³ Das Wort Friedhof geht wohl auf „frîheid“, also Freiheit oder Immunität, zurück; die moderne Assoziation von „Friedhof“ mit „Frieden“ war dem Wort jedenfalls ursprünglich nicht eigen; vgl. dazu ausführlicher SCHÜTTE, *Cimiterium* und BRADEMANN, *Perspektiven* 10. Zum lateinischen Begriff „coemeterium“ bzw. „cimiterium“ sowie verwandten Bezeichnungen vgl. BODEL, *Columbaria* 202–206 und TREFFORT, *Mort* 145–148.

²⁶⁴ Das beobachtete bereits ALEXANDRE-BIDON, *Images* 81–82. Beispiele für die Friedhofsmauer in der mittelalterlichen Literatur bietet LAUWERS, *Naissance* 176–186.

²⁶⁵ TREFFORT, *Consécration*.

²⁶⁶ Vgl. Kap. VIII.1.

²⁶⁷ TREFFORT, *Cimiterium* 61–62 und LAUWERS, *Naissance*, bes. 115–158.

²⁶⁸ ZADORA-RIO, *Churchyards* 13, mit Verweis auf IOGNA-PRAT, *Léon IX*.

Kreuzzug auf; seine Reise diene wohl auch der Verbreitung des Rituals der Friedhofsweihe²⁶⁹. Dass es solche ungeweihten Friedhöfe Ende des 11. Jahrhunderts selbst in Südfrankreich gab, verweist einmal mehr auf den langwierigen Prozess der Einführung der Friedhofsweihe. Die Liturgie entwickelte sich noch bis ins 13. Jahrhundert weiter, wenn etwa Durandus einen ausgefeilteren Lichtritus, die ausgedehntere Verwendung von Weihwasser und Weihrauch sowie eine Weihepräfatation ergänzte; in dieser Form erhielt sich der Ritus dann jedoch fast unverändert sehr langlebig in der katholischen Kirche über das Tridentinische Konzil hinaus bis zu den Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts²⁷⁰.

Dass es sich bei der Vorstellung eines geweihten Friedhofs im Hochmittelalter wirklich um eine Neuerung gehandelt hatte, zeigt auch der erhebliche Widerstand, den man der neuen Idee in ihrer Umsetzung entgegenbrachte. Aus augustinischer Perspektive ließ sich die Notwendigkeit eines geweihten Friedhofs ja tatsächlich hinterfragen, da dem Ort der Totenruhe demnach keine Rolle für die Auferstehung zukam²⁷¹. Es verwundert somit eigentlich nicht, dass im 11. und 12. Jahrhundert mehrere häretische Gruppen an der Notwendigkeit der Friedhofsweihe und einer Bestattung auf dem geweihten Friedhof zweifelten; entsprechende Positionen belegen die Akten der Synode von Arras von 1025 sowie das Zeugnis Guiberts von Nogent für eine Gruppe von Häretikern in Soissons in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts²⁷². Auch spätere Häresien wie die Waldenser nahmen diese Ablehnung in ihre Vorstellungen auf²⁷³. Umgekehrt – und vielleicht in Reaktion auf die häretische Anfechtung dieser Weihehandlung – entstanden seit dem 13. Jahrhundert Vorstellungen davon, dass die Erde eines besonders ausgezeichneten Friedhofs auch von einem besonderen Orte stammen müsse. So glaubte man in Pisa bereits seit der Erbauungszeit des Camposanto 1277/78, dass dessen Erde von Erzbischof Ubaldo als Teilnehmer des Dritten Kreuzzugs in seine Bischofsstadt mitgebracht worden sei²⁷⁴. Im Spätmittelalter verfügten auch andere Graborte über eine

²⁶⁹ ZADORA-RIO, Churchyards 13 und TREFFORT, Consécration 295. Die frühesten Nachweise für konkret erfolgte Friedhofsweihe finden sich für Lothringen und den Mittelrhein im 11. Jahrhundert, so LAUWERS, Naissance 148–151 und diesem folgend SCHELER, Verweigerung 158.

²⁷⁰ Vgl. BÄRSCH, Friedhofsweihe 144.

²⁷¹ Darauf verwies bereits TREFFORT, Consécration 289. Zur augustinischen Theologie vgl. Kap. I.1. Dass etwa Honorius Augustodunensis am Anfang des 12. Jahrhunderts nicht überzeugt war, dass eine Beisetzung auf einem geweihten Friedhof für einen Christen notwendig sei, wie ZADORA-RIO, Churchyards 13, bemerkt, ist mit der augustinischen und mehr noch der kanonistischen Position des Hochmittelalters letztlich ganz übereinstimmend; abweichende Bestattungen wurden hier stets mitgedacht (etwa für Seebestattungen, Bestattungen an unwirtlichen Orten fern der Kirche etc.); die Ablehnung der Friedhofsweihe an sich ist damit nicht ausgedrückt.

²⁷² „Asseritis quidem nihil differre utrum mortui in atriis domus Domini, an aliis in quibuslibet locis sepeliantur, fingentes nullum praetendi mysterium sanctitatis, praeter quod de ipso pretio sacerdotes sibi coacervant pecuniam.“ *Acta synodi Atrebatensis* 1295. „sacra cimiteria a reliqua terra comparatione non dividunt“; GUIBERT VON NOGENT, Autobiographie 430. Vgl. LAMBERT, Häresie 23–25; TREFFORT, Mort 174; ZADORA-RIO, Churchyards 13 und BYNUM, Resurrection 216–217. Vgl. UTZ TREMP, Fegefeuer 129; PAPINI, Valdo di Lione 246 und 445; BYNUM, Resurrection 217 und DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 275.

²⁷⁴ Dieses Gerücht könnte auf den Initiator des Camposanto, Erzbischof Federico Visconti, zurückzuführen sein, der sich etwa auf einem Konzil in Lyon 1274 vehement für einen neuen Kreuzzug eingesetzt hatte und so in Ubaldo seinen wichtigen Vorgänger erkannte; vgl. RONZANI, Camposanto 24–25, mit Hinweis auf die Quellen und die weitere Entwicklung der Herkunftslegende, sowie mit Verweis auf Ronzani LAUWERS/TREFFORT, Conclusion 447.

ähnliche Auszeichnung²⁷⁵. Die Sakralität des geweihten Friedhofs drückten zudem die zahlreichen Ausstattungsgegenstände aus, die spätmittelalterliche Kirchhöfe zierten, darunter insbesondere das markante Hochkreuz, das im Sockel Reliquien beinhalten konnte und damit an die Tradition der „ad sanctos“-Bestattung anknüpfte, und die Totenleuchten, die die Lichtsymbolik als Zeichen der Auferstehung der Christen beim Besucher des Friedhofs evozierten²⁷⁶.

Obwohl man in der Regel die Geschichte des Kirchhofs mit dem Hygienediskurs des 18. und 19. Jahrhunderts enden lässt, als in den großen europäischen Städten die Kirchhöfe zunehmend zugunsten vor der Stadt gelegener Friedhöfe aufgegeben wurden²⁷⁷, lässt sich – wie oben bereits bemerkt – diese Ansicht durchaus differenzieren: Nicht nur, dass der Prozess heute noch nicht abgeschlossen ist, da es in katholisch geprägten, ländlichen Regionen noch Kirchhöfe gibt; bereits die Epidemien des 14. Jahrhunderts führten zu einer ersten Auslagerung von Bestattungspätzen aus der Stadt hinaus. Der Prozess vom Kirchhof in der Siedlung hin zum Friedhof außerhalb verläuft damit ebenso langsam wie jene Ereignisabfolge, die in Spätantike und Frühmittelalter zur Einführung des Kirchhofes geführt hatte: Wahrlich eine Entwicklung mit „longue durée“ im Sinne Braudels.

3. Die Bestattung in Zeiten der Not

Als es in Akira Kurosawas Film „Yojimbo, der Leibwächter“ von 1961 zum Gemetzel zwischen den zwei rivalisierenden Parteien in einem Dorf kommt, entspinnt sich auf einer Bildfläche mit zahlreichen Gefallenen folgendes Gespräch zwischen zwei Dorfbewohnern: [Der Aufseher:] „Was ist los? Du machst so ein böses Gesicht? Hm? Jetzt wirst Du wieder gute Geschäfte machen.“ [Der Böttcher:] „Das sehe ich noch nicht. Wenn der Kampf so heftig wird, interessiert sich doch keiner mehr für Särge!“

Das Problem lässt sich nicht nur für das Japan der Samurais annehmen, sondern es bestand zu allen Zeiten und Orten, an denen Epidemien, Naturkatastrophen oder Kriege die Bestattung zahlreicher Personen in kurzer Zeit erforderten²⁷⁸. Diese in der französischen Archäologie als „Sépultures de catastrophe“ angesprochenen Befunde sind für eine Geschichte des Leichnams deshalb besonders bemerkenswert, weil sie so-

²⁷⁵ So bemerkt das Heiltumsbuch des Florian Waldauf, dass in der von ihm in Hall in Tirol gestifteten Kapelle, die er als eigene Grablege für sich und seine Erben vorgesehen hatte, der Boden unter dem Pflaster mit Erddreich vom Grab der Heiligen Ursula bestreut worden sei; GARBER, Heiltumbuch LXXV. Eine kurze Aufzählung hochmittelalterlicher Beispiele für die Beigabe Heiliger Erde bietet PÄFFGEN, Bischofsgräber 348.

²⁷⁶ Vgl. etwa zusammenfassend ILLI, Wohin 42. Zur Lichtsymbolik am Friedhof vgl. auch Kap. I.2.b).

²⁷⁷ Zum Ende des Kirchhofs vgl. etwa entsprechenden Einschätzungen bei TREFFORT, Cimiterium 61–62; FELDMANN, Tod 43–44; HEROLD, Grundsatz 258 und Cox, Sterberiten 8, sowie ausführlicher BAUER, Tod und Bestattung. Zu Vorläufern einer „Trennung von Kirche und Grab“ bereits im 16. Jahrhundert vgl. ebda 7–11 und BRADEMANN, Perspektiven 11.

²⁷⁸ Eine kurze Zusammenfassung der Bestattungen in Krisenzeiten bietet BLANCHARD, L'inhumation, der dabei vier Gründe für das gleichzeitige Sterben einer größeren Zahl von Individuen nennt, das zu solchen Abweichungen der Bestattung führen kann: Epidemien, Kriegseignisse, Naturkatastrophen und Unfälle; ebda 215. Weder Naturkatastrophen noch Unfälle erscheinen jedoch im Befund aus mittelalterlichen Gräbern bisher vordringlich, weshalb hier vor allem die Epidemien und die Kriegseignisse genauer untersucht werden sollen.

zusagen das kulturelle Minimum zu beleuchten helfen, das man in Notzeiten als „rite de passage“ den Toten angedeihen ließ. Was an der christlichen Bestattung erschien Menschen des Mittelalters unumgänglich, und auf welche Bestattungssitten konnte man zur Not verzichten?

Die einfache Antwort ist ernüchternd: Es scheint kaum etwas gegeben zu haben, was sich als Minimalanforderung in Notsituationen herausgreifen ließe. Mit Blick auf die in mittelalterlichen Schlachten Gefallenen der unterlegenen Partei schloss so jüngst etwa Hans Henning Kortüm: „Man wird in der Regel davon auszugehen haben, dass selbst im ‚christlichen‘ Mittelalter der Gegner, auch wenn er Christ war, nicht bestattet wurde“²⁷⁹. Doch diese Generalisierung ließe sich vor dem archäologischen Befund hinterfragen; die Nichtbestattung war zwar offensichtlich möglich, aber doch nicht die Regel oder gar die einzig denkbare Behandlung gegnerischer Leichen. Vor allem lässt sich eine soziale Differenzierung erkennen, und zudem scheint die Bestattung einfacher Soldaten häufig an Orten vorgekommen zu sein, die zwar nicht dem Ideal einer Kirchhofsbestattung, aber einem „Graubereich“ christlicher Notbestattung entsprachen, etwa wenn außer Gebrauch geratene oder noch zu Weihende Plätze ausgewählt wurden.

Um wieviel mehr müsste diese Grauzone aber für Bestattungen von Personen genutzt worden sein, denen man nicht feindlich gegenüber stand? Zwar lässt sich auch für die große Pestwelle Mitte des 14. Jahrhunderts bereits in zeitgenössischen Berichten ein durchaus ähnlich gelagertes Urteil finden²⁸⁰. Giovanni Boccaccio beschreibt die Situation in Florenz am Anfang seines Dekameron: „Da für die große Menge Leichen [...] der geweihte Boden nicht langte, [...] so machte man, statt der kirchlichen Gottesäcker, weil diese bereits überfüllt waren, sehr tiefe Gruben und warf die neu Hinzukommenden in diese zu Hunderten. Hier wurden die Leichen aufgehäuft wie die Waren in einem Schiff und von Schicht zu Schicht mit wenig Erde bedeckt, bis die Grube bis zum Rand voll war.“²⁸¹ Doch dürfen wir in Boccaccios Dekameron überhaupt einen getreulichen Augenzeugenbericht über die Begräbnisriten der Pestzeit sehen? Jüngst nahm man an, dass Boccaccio den Rat der Doktoren, sich durch Absonderung selbst vor Ansteckung zu schützen, als unchristlich und die Nächstenliebe verachtend brandmarken wollte²⁸². So liegt es nahe, auch in der Beschreibung der Missachtung des rechten Begräbnisses einen Teil dieser Anklage zu erkennen – schließlich handelt es sich bei der Verweigerung einer christlichen Bestattung um die Missachtung eines der sieben Werke der Barmherzigkeit²⁸³. Man kann die Darstellung der Aufgabe üblicher Bestattungssitten im Kontext von Boccaccios Einleitung geradezu als Hinführung zur Klimax in diesem Teil seines Werkes sehen, in der er die angeblich 100 000 Opfer der Pest in Florenz zu großem Teil

²⁷⁹ KORTÜM, Kriege 235; der moralisierende und etwas undifferenzierte Angriff auf ein „christliches“ Mittelalter entspricht hier durchaus dem polemischen Unterton von Kortüms Werk.

²⁸⁰ Und auf dieser Basis hat man auch durchaus generalisierend festgestellt, dass die Bestattungssitten in der Pestzeit weitgehend zusammengebrochen seien; so etwa in jüngerer Zeit BOUHDBA, *Peur* 77.

²⁸¹ BOCCACCIO, Dekameron 23. Vgl. BERGDOLT, *Der Schwarze Tod* 57–60; BERGMANN, *Patient* 51 und STICKER, *Seuchengeschichte* 1, 54–55.

²⁸² WRAY, Boccaccio 305, wird besonders deutlich: „But the plague tractates did not simply influence the structure of the narrative, they actually supplied the terms that Boccaccio used to report the plague-induced behaviours of Florentine individuals. His descriptions of their withdrawal, wild abandon, and moderation have generally been understood to be Boccaccio's own eyewitness report, since they are not found in chronicles, Dante, or other proposed sources. It is my argument that his account is not so much a report of the effects of plague as a demonstration and condemnation of the instructions of the plague doctors during the Black Death“.

²⁸³ Vgl. dazu Kap. I.1.

nicht der Pest selbst, sondern der Unbarmherzigkeit der Mitmenschen zuschreibt²⁸⁴; anhand anderer Quellen lässt sich zudem der Vorwurf Boccaccios gegenüber den Ärzten insofern entkräften, als Ärzte und Barbieri in norditalienischen Städten etwa als Zeugen in den Testamenten der Pestkranken in großer Zahl aufscheinen²⁸⁵; die medizinische Versorgung war also durchaus nicht ganz zusammengebrochen. Zudem handelt es sich beim Dekameron um ein literarisches Werk, in dessen Aufbau die schreckliche Pest eine wichtige Gegenwelt für das folgende, fröhliche ländliche Idyll bietet, das die Geflohenen genießen; Boccaccios Darstellung steht somit wenig verwunderlich in einer literarischen Tradition, die den Verfall sozialer Bindungen durch eine Epidemie anklagt. Schon Paulus Diaconus beschrieb die Justinianische Pest des Frühmittelalters mit ganz ähnlichen Worten wie Boccaccio einige Jahrhunderte nach ihm: „Es flohen die Kinder, die unbestatteten Leichen der Eltern zurücklassend, und, die Elternpflicht vergessend, verließen Eltern ihre eigenen, fiebernden Kinder“²⁸⁶. Diese Beobachtungen schüren das Mißtrauen in Bezug auf Boccaccios Bericht von der Aufgabe üblicher Bestattungsriten, und erst der Blick auf die archäologische Befundsituation kann uns neben einem breiteren Studium der Schriftquellen eine Antwort liefern, wie man die Leichen in Zeiten der Katastrophe behandelte²⁸⁷.

Dabei zwingt der Stand der Forschung aufgrund der bislang wenigen systematisch und mit modernen Mitteln interdisziplinär erforschten Massengräber zu einem zwangsläufig überregionalen und nicht die gesamte Epoche erfassenden Vergleich²⁸⁸. In Bezug auf Schlachten sind die Befunde sehr übersichtlich; ein jüngerer, erfreuliches Beispiel ist die eingehende Untersuchung eines Massengrabes mit Gefallenen der Schlacht

²⁸⁴ Ähnlich auch WRAY, Boccaccio 313.

²⁸⁵ WRAY, Boccaccio 319–322.

²⁸⁶ „Fugiebant filii, cadavera insepulta parentum relinquentes, parentes oblitii pietatis viscera natos relinquebant aestuant.“ PAULUS DIACONUS, *Historia Langobardorum* 74 [II,4]. Vgl. BRANCA, Boccaccio 381–394 und WRAY, Boccaccio 303–304, sowie ZANELLA, *Italia* 61–67, der zudem auf die Nähe von Boccaccios Darstellung zu Formulierungen bei zeitgenössischen Chronisten verwies.

²⁸⁷ Zu parallelen, zeitgenössischen Beschreibungen der Bestattung in der Pestzeit vgl. etwa BYRNE, *Black Death* 73–75, sowie zur Bestattung in Pestzeiten BYRNE, *Daily Life* 92–102, mit weiterführenden Quellenangaben.

²⁸⁸ Ein generelles Problem der forensischen Archäologie, das auch der Mittelalter-Archäologie nicht völlig fremd ist, besteht darin, dass Massengräber nur unter großem Zeitaufwand mit angemessenen archäologischen Methoden geborgen werden können, und dies stellt die Voraussetzung dafür dar, ein Maximum an Erkenntnissen über die Beigesetzten – etwa zur Unterscheidung von deren peri- und antemortalen Verletzungen – zu gewinnen. Aber gerade diese Zeit fehlt in vielen Fällen, nicht zuletzt da Massengräber oftmals nicht mit archäologischen Mitteln und unter Zeitdruck von der Polizei ausgehoben werden, die zudem nicht zuletzt durch das mediale Interesse an solchen Funden unter Druck gesetzt wird; vgl. zu dieser Problematik SKINNER, *Recovery*, sowie zur forensischen Feldarbeit das Handbuch SKINNER/LAZENBY, *Human Remains*. Dabei hat die forensische Archäologie in jüngerer Zeit auch einen sehr aktuellen Bezug, beispielsweise bei den Ausgrabungen von Massengräbern zur Aufklärung von rezenten Kriegsverbrechen in Bosnien; vgl. hierzu die technischen Anleitungen bei COX/FLAVEL/HANSON/LAVER/WESSLING, *Mass Graves*. Zudem fehlt in vielen Fällen – gerade was mittelalterliche Schlachtfelder anbelangt – noch die notwendige Sensibilität und das Geld für aufwendige archäologische Untersuchungen, die aus der Auffindung von Massengräbern resultieren könnten; vgl. dazu FIORATO, *Protection and Foard*, Naseby 389–400, die diese Problematik am Beispiel Englands aufzeigen. Schließlich stellt auch die mitunter komplizierte Lage der Gebeine zwischen-, über- und nebeneinander eine Herausforderung an den Archäologen dar, etwa wenn es sich um sekundäre Knochenbestattungen ohne erkennbaren Zusammenhang handelt. Die Probleme bei der Ausgrabung von Mehrfachbestattungen besprach jüngst DUDAY, *Archéothanatologie* 49–52. Besonders deutlich werden die methodischen Schwierigkeiten beim Befund von Wisby, der im folgenden Unterkapitel ausführlicher behandelt wird.

von Towton aus dem Jahr 1461²⁸⁹. Etwas besser sieht die Lage bei der Erforschung von Massengräbern der Pestzeit aus; eine methodische Schwierigkeit liegt hier allerdings in der Zuschreibung des archäologischen Befundes an ein bestimmtes (epidemisches) Ereignis, und vielleicht wurde und wird hier in vielen Fällen allzu rasch an die große Pestwelle 1348/50 gedacht, obwohl zahlreiche andere Katastrophenereignisse denkbar wären²⁹⁰; in diesem Sinne soll hier der Terminus „Pest“ in seiner mittelalterlichen, breiten Bedeutungsvielfalt verstanden werden – schließlich interessiert hier mehr als die Todesursache vor allem der Befund über den Umgang mit dem Leichnam.

a) Gefallene und ihr Grab

Wenn Shakespeare den englischen Soldaten Michael Williams im Zitat am Anfang dieses Kapitels von „all jene[n] Beine[n], Arme[n] und Köpfe[n], die in einer Schlacht abgehackt werden“, sprechen lässt, so trifft er auch nach Ausweis anderer Quellen wie etwa der Darstellungen des Teppichs von Bayeux durchaus die Realität auf mittelalterlichen Schlachtfeldern²⁹¹. Was Williams uns jedoch nicht verrät, ist, ob er sich eine Bestattung dieser Körperteile vorstellte. Mussten mittelalterliche Soldaten fürchten, nach der Schlacht als Tote nicht von ihren Kameraden bestattet oder gar durch die Feinde misshandelt zu werden?

Das unmittelbare Schicksal der Leichen auf mittelalterlichen Schlachtfeldern lässt sich recht genau nachzeichnen: Die Gefallenen wurden – oft noch während der Kampfhandlungen – ihrer Habseligkeiten entledigt und entkleidet, so dass die Toten zunächst praktisch nackt am Ort, wo sie gefallen waren, zurückblieben. Besonders eindringlich stellt diese Szenen der Teppich von Bayeux dar, dessen unteres Register die Schlacht von Hastings mit diesem Plündern der Leichen begleitet²⁹². Auch Dichter wussten, dass ihrem Publikum die Leichenplünderungen und Lösegelderpressungen von den adeligen Gefangenen bekannt waren, sei es für Shakespeare Ende des 16. Jahrhunderts²⁹³ oder den Dichter des Waltharius aus dem 10. Jahrhundert²⁹⁴. Historiographi-

²⁸⁹ FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, ROSES und BENNIKE, Trauma 322.

²⁹⁰ Vgl. dazu KAHLOW, Überlegungen.

²⁹¹ Zum Zitat vgl. den Anfang des Hauptkapitels. Die entsprechenden Darstellungen des Teppichs von Bayeux finden sich im unteren Register als Begleitung zur Schlacht von Hastings: Hier treten abgeschlagene Körperteile in großer Zahl auf; MUSSET, Bayeux Tapestry 237–267.

²⁹² MUSSET, Bayeux Tapestry 254–267. Vgl. PRIETZEL, Kriegführung 109–118 und KORTÜM, Kriege 236–237. Allerdings können die Bilder auch von diesem Detail abweichen, wie dies etwa im Falle einer Zeichnung in der Schodolerchronik aus Aarau zu sehen ist, wo der Leichnam des gefallenen burgundischen Herzogs Karls des Kühnen in voller Rüstung dargestellt ist – den schriftlichen Berichten zufolge hatte man ihn kaum identifizieren können, da er wie alle anderen Leichen ausgezogen worden war, was den Zeichner nicht daran hinderte, den Herzog auf seiner Bilddarstellung als adeligen Heerführer identifizierbar zu machen; vgl. die Abb. in BRACHMANN, Memoria 42 (Abb. 13). Zur Auffindung des Leichnams Karls des Kühnen vgl. unten, zu seiner Grablege Kap. IV.2.

²⁹³ Shakespeare inkludiert eine Szene in seine Beschreibung der Schlacht von Agincourt, bei der Pistol einen gefangenen Franzosen nur deshalb schont, um ihm ein Lösegeld abzupressen; SHAKESPEARE, Henry V. 158–163 [4.4]. Konkreter auf die Ausplünderung der Gefallenen in Agincourt gehen die „Gesta Henrici quinti“ für diese Schlacht ein: „Non habuerunt quidem quantumcumque illustres vel spectabiles in regressu nostro, dispoliati prius per predones Anglicos, plus, preter in celandis nature tantum, quam eis a prima luce natura texuerat tegumentum.“ *Gesta Henrici quinti* 92. Vgl. BARKER, Agincourt 329–330 und KORTÜM, Kriege 237.

²⁹⁴ Im Waltharius heißt es zum Sieg des Hunnenheeres: „Tum super occisos ruit et spoliaverit omnes.“ *Waltharius* 52 [v. 207].

sche Beschreibungen von Schlachten wurden nicht müde, die von Leichen übersäten und von Blutströmen durchtränkten Felder plakativ darzustellen²⁹⁵ und die Nichtbestattung der Toten zu beklagen. Schon wenn Nithard den Umgang mit den Leichen nach der Schlacht von Fontenoy zwischen den drei Söhnen Ludwigs des Frommen, Ludwig, Karl und Lothar, beschreibt, unterstreicht er die milde Haltung der siegreichen Brüder Ludwig und Karl gegenüber Lothar und seinem Heer, indem sie die Plünderungen abbrechen ließen und unterschiedslos alle Toten bestatteten: „Und als die Messe gehalten war, begrub man ohne Unterschied Freunde und Feinde, Getreue und Ungetreue, und pflegte nach besten Kräften die Verwundeten und Halbtoten.“²⁹⁶ Wenn dies ein Zeichen der Milde der beiden Brüder ist, so impliziert Nithard, dass die Schändung und Nichtbestattung feindlicher Gefallener von seinem karolingerzeitlichen Rezipientenkreis eigentlich erwartet wurde; vielleicht lässt sich hier zugleich das Ideal eines ehrenvollen Kampfverhaltens greifen, das im Bruderkrieg den rücksichtsvolleren Umgang mit den Toten forderte²⁹⁷. Umgekehrt konnte der Umstand, dass die Knochen auch noch lange Zeit nach der Schlacht die Stätte der Kampfhandlungen übersäten, in der Historiographie gerade ein Zeichen des Ausmaßes brutalen Tötens sein, das eine Bestattung unmöglich gemacht hatte²⁹⁸.

Die konkrete Verweigerung der Bergung von Leichen durch den Sieger scheint ebenfalls vorgekommen zu sein, wie es für die Schlacht von Welfesholz 1115 belegt ist, nach der Bischof Reinhard von Halberstadt die Herausgabe der Gefallenen aus dem Heer Heinrichs V. ablehnte²⁹⁹. Doch diese Berichte könnten auch der Diffamierung des

²⁹⁵ Für das frühe 10. Jahrhundert berichtet Liutprand von Cremona in Bezug auf die Niederlage König Ludwigs gegen die Ungarn auf dem Lechfeld, dass sich Wälder und Felder mit Leichen und Strömen aus Blut bedeckt hätten: „Videres equidem saltus, agros passim cadaveribus stratos, rivos et flumina sanguine permixta rubere; tunc hinnitus equum clangorque tubarum fugientes etiam atque etiam terrere, persequentes magis magisque hortari.“ LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 37 [II,4]. Ähnlich bemerkt etwa Helmold von Bosau über eine Schlacht von 1164, in der Graf Adolf II. gegen ein slawisches Heer fiel, aber Heinrich der Löwe dennoch den Sieg davontrug, dass sich gegen Ende der Schlacht immer mehr Leichen am Schlachtfeld fanden: „Et audierunt Saxones, qui erant in latibulis, et egressi sunt et resumpta audacia fortiter infusi sunt hostibus et percusserunt eos attricione magna nimis, et repletus est campus ille acervis mortuorum.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 198 [II,100]. Vgl. auch *Annales Palidenses* 93. Ein beliebiges weiteres Beispiel bietet Otto von St. Blasien für den Dritten Kreuzzug, wo die Kreuzfahrer vor Akkon als „Pflug des Herren“ durch die heidnischen Reihen gehen und einen „fruchtbaren Ertrag“ an deren Leichen hinter sich zurückließen: „Sed rex Anglie egregiusque dux Leopaldus reliquique egregii bellatores aratro laborantes dominico retro non respexerunt, donec agrum Accaron cadaveribus paganorum fructiferum reddiderunt.“ OTTO VON ST. BLASIEN, *Chronik* 104.

²⁹⁶ „In quo missa peracta, amicos et inimicos, fideles et infideles, pariter sepulturae tradebant; plaga correptos ac semivivos eodem modo pro viribus ex animo refovebant.“ NITHARD, *Historiarum libri* 662 [3,1]. Zur Schlacht von Fontenoy vgl. ausführlicher KRAH, *Entstehung*, insbesondere 77–86.

²⁹⁷ Vgl. dazu und zu Nithards Perspektive NELSON, *Knighthood*.

²⁹⁸ So beschreibt Liutprand von Cremona eine Niederlage des byzantinischen Heeres beim Rückzug des Leon Phokas gegen die Bulgaren im August 917 mit entsprechenden Worten: „tantaque tunc Achivorum strages efficitur, ut longe post tempore campus plenus ossibus videretur.“ LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 81 [III,27].

²⁹⁹ Unter den zahlreichen Zeugnissen über die Schlacht scheint allerdings einzig Ekkehard von Aura diesen Umstand für erwähnenswert zu halten, wobei die Nähe der Chronik zu Heinrich V. Skeptizismus nährt, ob die Verweigerung tatsächlich umfassend erfolgte: „Interfuit huic conflictui, immo ut aiunt quodammodo prefuit, episcopus Halberstatensis Reinhardus, qui dudum ab imperatore non modice fuit iniuriatus; qui nimirum suis magnam predicavit iusticie consolationem, imperatoris vero de parte cesis etiam sepulturae interdixit communionem.“

Gegners als besonders grausam gedient haben. Dafür sprechen Quellenstellen, die auch allgemeiner die gesamte Schlacht als furchterregendes Gemetzel charakterisieren, da nicht bestattet worden sei; so heißt es etwa von einem Chronisten zur Schlacht auf dem Marchfeld 1278: „Man hätte dort ein grausames Schauspiel sehen können: unzählige Körper toter Männer, die Kadaver unzähliger Pferde, die sich in ihrem Blute wälzten, die Eingeweide der Helden, die von Hunden und Vögeln hin und her gezerzt wurden. Und es gab keinen, der da war, um die Toten zu begraben.“³⁰⁰

Die Formulierung, dass die Leichen von Hunden und Vögeln verschlungen würden, spielt auf einen im Alten Testament häufig auftretenden Topos an: Unter den Lobpreisungen der Gottesfürchtigen heißt es hier, dass ihre Füße im Blut ihrer Gegner waten werden, und dass Hunde (oder die Tiere des Feldes) und die Vögel des Himmels ihre unbestatteten Leichname verzehren³⁰¹. Die Bibelzitate lassen sich jedoch nicht als Anweisungen zum Umgang mit dem besiegten Feind per se verstehen, sondern sie sind als besondere Strafen Gottes an den Gegnern des Volkes Israel gemeint; sie beschwören also die typologische Idee, dass die so den Hunden und Vögeln Überlassenen Gotteslästerer, Aufständische und Feinde des Volkes Gottes seien. Die Geschichtsschreiber des Mittelalters transportierten diese Botschaft in den Formulierungen ihrer Texte und urteilten so über die Unbestatteten in moralischer Hinsicht; doch spiegelt dieser historiographische Topos auch den tatsächlichen Umgang mit den Gefallenen?

Unter Rückgriff auf die alttestamentliche Referenz formulierte Otto von St. Blasien eine Szene, in der 1167 Erzbischof Christian von Mainz von der durch Kaiser Friedrich Barbarossa ausgeführten Belagerung Anconas Truppen abzog, um dem von den Römern bedrängten Rainald von Dassel zur Hilfe zu eilen; den Römern sandte Christian demnach eine Botschaft, die diese nicht erfüllen wollten, „sondern ihn und sein ganzes Heer, wie sie in arroganter Weise drohten, den Vögeln des Himmels und den wilden Tieren der Erde auf dem Boden an diesem Tag zum Fraß geben“³⁰². Die Überheblichkeit

EKKEHARD VON AURA, *Chronica* 248–249. Vgl. MEYER VON KRONAU, Heinrich IV. 6, 324–325; PRIETZEL, *Kriegführung* 142 und KORTÜM, *Kriege* 235.

³⁰⁰ „Miserum vidisses spectaculum in campo iacentium inestimabilia corpora hominum occisorum, cadavera equorum innumerabilium in suo cruore voluntantium, viscero heroum a canibus et avibus circumtrahencium, et non erat qui sepeliret.“ *Continuatio Vindobonensis* 710. Vgl. KORTÜM, *Kriege* 236 (mit Übersetzung). Bei der Betrachtung dieser Quellenstelle sollte man jedoch nicht übersehen, dass Rudolf von Habsburg den Leichnam seines in der Schlacht gefallenen Gegners, König Ottokars von Böhmen, sogar einbalsamieren ließ und ihm eine würdige Bestattung ermöglichte; vgl. Kap. III.3.c). Zumindest eine soziale Differenzierung in der Bewertung vom Umgang mit den gegnerischen Leichen in dieser Schlacht scheint somit angebracht.

³⁰¹ „Dein Fuß wird baden im Blut, die Zunge deiner Hunde ihren Anteil bekommen an den Feinden.“ Ps 68,24. „Wer vom Haus Jerobeam in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen; und wer auf dem freien Feld stirbt, den werden die Vögel des Himmels fressen. Ja, der Herr hat gesprochen.“ 1 Kön 14,11. „Wer vom Haus Bascha in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen; und wer auf dem freien Feld stirbt, den werden die Vögel des Himmels fressen.“ 1 Kön 16,1. „So spricht der Herr: An der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots geleckert haben, werden Hunde auch dein Blut lecken.“ 1 Kön 21,19. „Und über Isebel verkündet der Herr: Die Hunde werden Isebel an der Mauer von Jesreel auffressen.“ 1 Kön 21,23. „Die Zunge des ruchlosen Nikanor ließ er heraus schneiden, zerstückeln und den Vögeln zum Fraß vorwerfen; den Arm ließ er vor dem Tempel aufhängen als Zeichen des bestraften Wahnsinns.“ 2 Makk 15,33. „Eines qualvollen Todes müssen sie sterben; man wird sie nicht beklagen und nicht begraben; sie werden zum Dünger auf dem Acker. Durch Schwert und Hunger kommen sie um; ihre Leichen werden zum Fraß für die Vögel des Himmels und die Tiere des Feldes.“ Jer 16,4. „Ich gebe ihre Leichen den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zum Fraß.“ Jer 19,7.

³⁰² „sed ipsum omnemque eius exercitum volucris celi et bestiis terre in escam super faciem terre ea die se daturos arrogantissime minantur“; OTTO VON ST. BLASIEN, *Chronik* 54.

der Römer ließ der Chronist in deren Niederlage kulminieren: „Des Morgens eilten die Römer zum Schlachtfeld, um die Leichen der Gefallenen zu holen, aber die Bischöfe schickten Ritter in ihre Reihen, die sie in die Flucht schlugen; zur Stadt zurückgekehrt, kamen sie kaum mit dem Leben davon. Schließlich sandten sie Boten zu den Bischöfen und beschworen diese untertänigst, sie möchten aus Liebe zum heiligen Petrus und in Anbetracht des christlichen Glaubens ihnen gestatten, ihre Toten aufzunehmen. Dies wurde von den Bischöfen unter der Bedingung erlaubt, dass sie die Zahl der Toten und Gefangenen aus dem Kampf ihrerseits zusammenzählten, unter Eid ihnen schriftlich gäben und so endlich nach gegebenem Frieden ihre Toten zum Begräbnis aufnahmen. Die Zählung wurde durchgeführt, und sie fanden, dass die Zahl der Toten und Gefangenen in diesem Kampf 15 000 betrage; nachdem sie die Erlaubnis erhalten hatten, nahmen sie schließlich die Toten unter größtem Wehklagen auf und begruben sie.“³⁰³ Otto von St. Blasien lässt die Römer also zuerst um die Herausgabe der eigenen Toten flehen, damit sie dem von ihnen selbst zuvor angedrohten biblischen Schicksal entgingen; dass die kaiserlichen Getreuen schließlich doch den Abtransport genehmigten, wird hier einmal mehr ganz in die Darstellungsabsicht des Chronisten eingepasst: Er kontrastiert den Übermut der in der Realität machtlosen Römer mit der christlichen Großmütigkeit und Frömmigkeit der siegreichen Truppen der beiden Erzbischöfe.

Die Chronik des Otto von St. Blasien belegt somit, dass die Bestattung des Gegners als nobles Ideal existierte; ein Minimum der Ehre selbst des Feindes sollte gewahrt bleiben, ansonsten wäre dies ein erheblicher Verstoß gegen die geltenden Verhaltensregeln gewesen, deren Bruch freilich deshalb in der Praxis dennoch durchaus vorkam³⁰⁴. Dass ihn viele Quellen erwähnen, könnte so weniger an der allgemeinen Praxis des Nichtbestattens als eben im Bericht über den Bruch einer gängigen Konvention begründet liegen, die einen gewissen Respekt vor dem Leichnam des gefallenen Feindes forderte. So lassen sich zahlreiche Quellen finden, die von der sorgfältigen Bestattung Gefallener berichten, wie dies ja auch Otto von St. Blasien für die getöteten Römer bestätigt. Selbst wenn zunächst der Zugang zu den Toten in einer Schlacht verweigert worden war, so konnte dieser konflikteskalierende Schritt doch in Abmachungen zur Beendigung eines

³⁰³ „Mane facto Romani ad tollenda cadavera occisorum ad locum belli properantes per presules immissis in eos militibus fugantur reversique ad Urbem vix evadunt. Tandem missis ad presules nunciis, ut amore sancti Petri et respectu christianitatis eis mortuos suos tollere liceat, suppliciter obsecrant. Quod a presulibus hac condicione est concessum, scilicet ut occisorum vel captivorum eo prelio numerum ex sua parte computantes sub attestacione iurisiurandi ipsis scripto presentarent et sic demum pace data mortuos suos ad sepulturam tollerent. Qua computatione facta invenerunt occisorum seu captivorum de suis hoc prelio numerum ad quindecim milia dataque licencia cadavera occisorum demum cum maximo eiulatu tollentes sepelierunt.“ OTTO VON ST. BLASIEN, Chronik 56. Das Abzählen der Leichen nach der Schlacht scheint durchaus nicht untypisch gewesen zu sein (auch wenn man Otto die hohe Zahl Gefallener nicht abnehmen muss); auch Shakespeare baut in seinem „Henry V“ effektiv die Zählung der Toten beider Seiten ein; SHAKESPEARE, Henry V. 184–187 [4,8].

³⁰⁴ Insofern ist auch Michel de Waha in gewisser Weise zu präzisieren, wenn er bemerkt: „Une des conventions de la guerre chevaleresque accorde, à ceux qui meurent au combat, d’être enterrés chrétiennement. Dans les milieux chevaleresques, le rapatriement des dépouilles fut largement pratiqué; les vainqueurs de Nancy se préoccupèrent de retrouver, de préparer et de veiller le corps de Charles le Hardi. À Liège, les corps de combattants plus humbles étaient charriés dans des tonneaux de chaux.“ DE WAHA, Mort 81. Zwar stimmt diese allgemeine Aussage, doch kann nicht genug betont werden, dass dieser ritterliche Habitus nur für die soziale Oberschicht galt; nicht selten lassen sich zudem andere Motive als die Ritterlichkeit hinter dem Handeln der mittelalterlichen Protagonisten festmachen: Gerade bei Karl dem Kühnen stellten Auffindung und Bestattung des Leichnams ein dauerhaftes Siegeszeichen für den Herzog von Lothringen dar, das noch von seinem Enkel Karl V. als solches empfunden wurde; vgl. Kap. IV.2.

Streitfalls unter den Fürsten wieder rückgängig gemacht werden; dies illustriert eine Passage in den *Gesta Ottos von Freising*, der für den Böhmenzug Lothars III. 1126 berichtet, dass sich hier Markgraf Heinrich von Sachsen dem Kaiser unterwarf und dabei nicht nur die Gefangenen, sondern auch „die edleren unter den Gefallenen mit sich gebracht hatte“³⁰⁵. Dass dies letztlich die richtige, christliche Handlung sei, wird weiter unterstrichen durch das Verhalten der Heiden, die diese Spielregel brechen: Saladin habe, so zeichnet es Salimbene von Parma, 1189 die Leichen der Kreuzfahrer vor Akkon ausnehmen und in einen Fluss werfen lassen, um die übrigen Christen durch die Verderbung von Luft und Wasser abzuschrecken³⁰⁶. Wie sehr dies Saladins unchristliche Haltung in den Augen eines abendländischen Rezipientenkreises unterstrich, zeigt der Kontrast mit einer Episode aus den *Annalen des Vinzenz von Prag*: Als bei Gefechten in der Lombardei 1158 ein Verwandter Kaiser Friedrich Barbarossas, Graf Herkenbert III. von Puntten, mit mehreren Gefährten umkam, griffen die Mönche von Chiaravalle aus Barmherzigkeit ein, „damit nicht die Körper von so vielen Männern von den wilden Tieren gefressen würden“, und bestatteten die Leichen „aus Frömmigkeit“ in ihrem Kloster³⁰⁷.

Das christliche Ideal einer Bestattung der Feinde existierte also durchaus, und wurde gerade dort betont, wo man mit Heiden kämpfte; so berichtet Helmold von Bosau von einem Gemetzel, das der Slawenfürst Pribislaw im Februar 1164 in Mecklenburg angerichtet haben soll: „Fünf Tage nach der Zerstörung von Mecklenburg zog der ehrwürdige Bischof Berno mit wenigen Klerikern von Schwerin heran, die Toten zu bestatten; er trug an seinem Halse den geistlichen Ornat, in dem man Messe zu halten pflegt. Mitten unter den Toten stellte er einen Altar auf und opferte für sie Gott dem Herrn die heilbringende Hostie in Trauer und Schrecken. Fast hatte er das Messopfer beendet, da erhoben sich die Slawen aus einem Hinterhalt, um den Bischof und seine Begleiter zu durchbohren. Doch darüber kam, rasch von Gott gesandt, ein Mann namens Reichard von Salzwedel mit Reisigen herbei. Er hatte gehört, dass Gunzelin in Ilow belagert werde, war aufgebrochen, um ihm zu helfen, und kam unterwegs zufällig in Mecklenburg dazu, als der Bischof und die Seinen schon dem Tode ins Auge sahen. Bei seiner Ankunft (aber) flohen die erschreckten Slawen, der gerettete Bischof führte das Liebeswerk zu Ende, begrub an 70 Leichen der Erschlagenen und kehrte darauf

³⁰⁵ „Tandemque Heinrico Saxoniae marchione, qui de sorore ducis natus cum rege advenerat, mediante ad pedes imperatoris satisfactionem offerens humiliter dux venit hominumque sibi cum sacramento fidelitatis exhibens ducatum ab eo suscepit, captivos reddidit; sicque princeps, portatis secum eorum qui nobiliores erant funeribus, cum multo merore rediit.“ OTTO VON FREISING, *Gesta* 35 [I, 21]. Vgl. SCHÄFER, Überführung 491, der hierin einen Fall von Einbalsamierung für den Leichentransport vermutet. Nach der Schlacht an der Unstrut 1075 berichtet Brunos Bericht vom Sachsenkrieg über eine ähnliche Überführung der Gefallenen: „Ergo rex adepta cum multo suorum cruore victoria, aliquot dies intra sua castra manebat, donec eos, quos de suis metus disperserat, recollegit et mortuos suos vel sepeliri vel in patriam sepeliendos fecit deportari.“ BRUNO, *Sachsenkrieg* 45 [c. 47].

³⁰⁶ „Sequenti die Saladinus fecit corpora eviscerari et in fluvium ad dolum exaggerandum et ad corruptionem aeris et aque demergi.“ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* 8. Vgl. SCHÄFER, Überführung 492, der die Episode jedoch wörtlich – und nicht als Gegenbeispiel für die Ideale der christlichen Gesellschaft – versteht. Allerdings war der Einsatz von Leichen im Rahmen von Belagerungen im Mittelalter auch unter Christen durchaus üblich; so berichtet Otto von Freising von der Belagerung der Stadt Tortona durch das Herr Kaiser Friedrich Barbarossas, in der man den die Wasserversorgung für die Stadt liefernden Fluss mit Leichen zu vergiften versucht habe; OTTO VON FREISING, *Gesta* 125 [II, 21]. Vgl. GÖRICH, *Barbaossa* 237.

³⁰⁷ „Abbatie supradicte monachi, ne corpora tantorum virorum a bestiis consumantur, pietate ducti in monasterium deportant.“ VINZENZ VON PRAG, *Annales* 671.

nach Schwerin zurück.³⁰⁸ Dass die heidnischen Slawen sogar das barmherzige Werk der Bestattung der Toten unterbrechen, unterstreicht die Notwendigkeit ihrer Mission. Doch wie steht es um die slawischen Toten, die in diesen Kriegen von Christen erschlagen wurden? Helmold von Bosau erwähnt an anderer Stelle eine Schlacht gegen die slawischen Ranen, die im ersten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts in der Gegend von Lübeck stattgefunden habe: „So wurde an jenem Tage dem Ranenheer eine große Niederlage beigebracht, angesichts der Feste Lübeck fielen die Erschlagenen und nicht geringer war die Zahl der vom Wasser Ertränkten als die der vom Schwert Gefällten. Sie errichteten einen großen Hügel, in den sie die Leichname der Gefallenen warfen, und im Gedenken an den Sieg wurde er Rugenberg genannt bis auf den heutigen Tag. Hoch gepriesen wurde Gott der Herr an jenem Tage durch die Schar der Christen, und sie beschloßen, den ersten August alljährlich zu feiern zum Zeichen und zur Erinnerung daran, dass der Herr die Ranen vor den Augen seines Volkes getötet hatte.“³⁰⁹ Dabei muss es sich durchaus nicht nur um eine einfache Propaganda der siegreichen christlichen Seite im Sinne eines erfundenen historiographischen Berichtes handeln; der Leichnam des Gegners ist eben eines der eindrucklichsten Siegeszeichen, das in Kriegen denkbar war (und ist) – den Gegner zu bestatten, ermöglicht zugleich, sich der Art des Gedenkens zu bemächtigen und einen Sieg zu perpetuieren, wie dies hier offensichtlich mit dem Rugenberg geschah.

Betrachtet man die Quellenpassagen, die von der Bestattung der Gefallenen einer Schlacht berichten, genauer, so fällt auf, dass man in der Leichenbehandlung weniger die feindlichen von den eigenen Toten unterschied, als vielmehr den sozialen Stand der Gefallenen berücksichtigte. Auch unter den eigenen Gefallenen bestattete man zunächst vor allem die adeligen Heerführer, und zahlreiche Quellen berichten, wie diese auf dem Schlachtfeld gesucht und oftmals nur unter größten Schwierigkeiten unter den entkleideten und durch das brutale Kampfgeschehen entstellten Leichen aufgefunden werden konnten. Diese Klage erscheint bereits in karolingischer Zeit, als etwa Abt Hugo von St. Quentin und St. Bertin nach dem Gefecht von Angoulême 844 den entkleideten Körper eines Sohnes Karls des Großen vom Schlachtfeld holte; König Pippin II. von Aquitanien soll beim kläglichem Anblick der Leiche geweint haben³¹⁰. Als 1056 ein sächsisches Heer von den Liutizen an der Havel vernichtet wurde, fiel dort auch Markgraf Wilhelm, der Anführer des Heeres, „von den Heiden hinterlistig eingekesselt, zusam-

³⁰⁸ „Quinto igitur die, postquam percussa est Mikilenburg, descendit Berno venerabilis episcopus cum paucis clericis de Zuerin tumulare interfectos, gestans in collo suo sacerdotalia indumenta, in quibus offerre mos est. Et figens altare in medio interfectorum obtulit pro eis hostiam salutarem domino Deo cum luctu et tremore. Quo iam sacrificium peragente surrexerunt Slavi de insidiis, ut percuterent pontificem et qui cum eo erant. Sed celeriter missus a Deo supervenit quidam Reichardus de Saltwiede cum milicia. Hic audito, quia Guncelinus obsessus esset Ylowe, egressus fuit ad auxilium ipsius et iter faciens casu supervenit Mikilenburg, cum pontifex cum suis iam in mortis esset articulo. Cuius adventu territi Slavi fugierunt, et salvatus episcopus peregit opus pietatis et tumulavit de interfectis ad septuaginta corpora, et post haec reversus est Zuerin.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 194 [II,99].

³⁰⁹ „Et facta est ruina magna in exercitu Ranorum in die illa, cecideruntque interfecti coram castro Lubeke, nec fuit minor numerus eorum qui aquis prefocati sunt quam occisorum gladio. Fece-runtque tumulum magnum, in quo proiecerunt corpora mortuorum, et in monumentum victoriae vocatus est titulus ille Raniberg usque in hodiernum diem. Magnificatusque est dominus Deus in manu Christianorum in die illa, statueruntque, ut dies Kalendarum Augusti celebretur omnibus annis in signum et recordationem, quod percusserit Dominus Ranos in conspectu ple-bis suae.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 72 [I,36].

³¹⁰ „Nam rex Pipinus lacrimasse dicitur, / cum te vidisset ullis absque vestibus / nudum iacere tur-piter in medio / pulvere campi.“ *Planctus Ugoni abbatis* 139. Vgl. KORTÜM, *Kriege* 237.

men mit vielen anderen. Sein Körper wurde von den Barbaren tausendfach durchbohrt und so verstümmelt, dass ihn die Seinen angeblich nicht mehr finden konnten“³¹¹. Auch Thietmar von Merseburg berichtet für den Polenfeldzug Kaiser Heinrichs II. 1015 vom Tod Markgraf Hodos, den ein Pfeil ins Auge getroffen hatte; nach der Schlacht fand ihn der junge Mieszko, der zwar zum polnischen Lager des Herzogs Boleslaw gehörte, aber zuvor auf kaiserlicher Seite gefangen gewesen war: „Mieszko vergoß heftige Tränen, als er den Toten erkannte, der sein Wächter und Begleiter bei uns gewesen war; wohl bestellt übersandte er die Leiche an unser Heer. Die Zahl der feindlichen Gefallenen aber betrug nicht weniger als 600, und sie mußten den Unsrigen reiche Beute lassen.“³¹² Der Bericht impliziert, dass Mieszko, einer der Anführer des Heeres, die Leichen der feindlichen Gefallenen selbst inspizierte. Auf dem Rückzug von demselben Polenfeldzug wird die kaiserliche Nachhut aufgerieben, und es stellte sich nach Thietmar die Frage nach der Rückholung der Gefallenen: „Als der Kaiser die Trauerkunde erhielt, wollte er umkehren, um die Leichen der Erschlagenen zu bergen; er ließ sich dann aber durch vielfache Warnungen zurückhalten und verzichtete darauf, wenn auch sehr ungern. Nur den Bischof Eid [von Meißen] sandte er zurück, um mit Erlaubnis des unseligen Herzogs ihnen ein Begräbnis zu verschaffen und um Herausgabe der Leiche des Markgrafen Gero zu bitten. Der hochwürdigste Vater ging bereitwillig auf den Wunsch des Caesars ein und kehrte in eiligem Ritt um. Als er die klägliche Niederlage erblickte, kamen ihm vor Jammer die Tränen; voller Kummer betete er für sie. Als die noch immer mit Plündern beschäftigten Sieger sein Nahen bemerkten, verschwanden sie zunächst voller Furcht, hinter ihm kämen mehr; doch wie er sich näherte, grüßten sie ihn und ließen ihn ohne irgendwelche Kränkung weiterziehen. Boleslaw erfüllte seinen Wunsch voller Befriedigung über unser Verderben; er kehrte also unverzüglich um und bestattete die toten Gefährten mühselig mit Hilfe der Feinde. Die Leiche des Markgrafen und seines Gefährten Widred ließ er nach Meißen bringen. Dort nahm sie der trauernde Graf Hermann in Empfang und geleitete sie mit seinen Brüdern Gunther und Ekkehard nach Nienburg; hier hatten Erzbischof Gero von Köln und sein Bruder, Markgraf Thietmar, Hermanns Stiefvater und Vater des erschlagenen Grafen, zu Ehren der Gottesmutter und des hl. Märtyrers Cyprian unter Otto II. eine Abtei errichtet. Erzbischof Gero übergab beide der Erde und spendete Frau Adelheid, dem Sohne Thietmar und den trauernden Freunden und Vasallen Trost.“³¹³ Diesem Bericht zufolge halfen die Feinde

³¹¹ „Ibi ergo in medio duorum fluminum religiosus princeps dolose a paganis circumventus cum multis occubuit. Corpus eius a barbaris mille vulneribus confossum ac dilaniatum a suis amplius, ut dicitur, non est inventum.“ ANNALISTA SAXO, Reichschronik 398. Vgl. KORTÜM, Kriege 231 (mit – hier leicht veränderter – Übersetzung) sowie zum Werk des Annalista Saxo NASS, Reichschronik.

³¹² „Sed cum Misco eiusdem corpus cognosceret, quia eius apud nos fuerat custos et sodalis, multum flevit et id bene procuratum ad exercitum misit. Eorum autem, qui ex parte hostili oppecierunt, non minor erat numerus quam sexcenti, predam relinquentes nostris ineffabilem.“ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 418 [VII,18]. Vgl. PRIETZEL, Kriegführung 142 und GÖRICH, Wende 139–140.

³¹³ „Imperator, ut hoc triste nuncium audivit, ad tollenda interfectorum corpora redire voluit; set multorum tardatus consilio id quasi invitatus omisit et Aeidum antistitem, qui eis licentia infausti ducis sepulturam inpenderet et Geronis corpus marchionis inploraret, remisit. Venerabilis vero pater cesari voluntarie consentiens concito cursu revertitur; et ut miserabilem aspexit stragem, flebiliter ingemuit et suppliciter pro hiis oravit. Hunc cum victores et tunc in preda solum morantes eminus viderunt, de consequentibus timidi primo fugerunt deindeque propius accedentem salutaverunt et sine omni offensione eum abire permittunt. Hic a Bolizlavo multum de pernicie nostra gaudenti, quod postulat, inpetrans sine mora rediit et corpora sociorum cum magno labore inimicis faventibus sepelivit. Funus autem predicti marchionis et socii eius

sogar bei der Bestattung der Leichen; das Zurücklassen der Toten erscheint zudem als ein erhebliches Problem, und um ihr Schicksal wird mittels eines Unterhändlers, hier des Bischofs von Meißen, verhandelt. Doch dieser behandelte die eigenen Gefallenen nicht in einheitlicher Weise: Er selbst schied die vornehmsten Toten und sandte daraufhin nur deren Leichen an seinen Bischofssitz, wo die Verwandten sie zur Bestattung in Empfang nahmen.

Die Suche nach den Toten mit dem höchsten sozialen Status auch im Heer des Gegners berichtet plakativ die „*Historia Albigensis*“ des Pierre des Vaux-de-Cernay: In der Schlacht von Muret 1213 fiel König Peter II. von Aragon im Kampf gegen die Kreuzfahrer. Nach dem Sieg inspizierte deren Anführer, der Graf von Montfort, das Schlachtfeld: „Danach befahl der Graf einigen von den Seinigen, ihn zu der Stelle zu führen, wo der König von Aragon getötet worden war, denn er kannte überhaupt nicht die Stunde noch den Ort von dessen Tod. Als der Graf zu der Stelle kam, fand er den Körper des Königs nackt mitten auf dem Schlachtfeld hingestreckt: Er war von unserem Fußvolk entblößt worden. Dieses war nämlich, als es den Sieg sah, aus dem befestigten Ort Muret herausgekommen und hatte alle, die es noch lebend am Boden fand, gänzlich erledigt. Doch als der überaus fromme Graf den König auf dem Boden hingestreckt liegen sah, stieg er vom Pferd und stimmte über den Verschiedenen wie ein neuer David über einen neuen Saul die Totenklage an.“³¹⁴ Der gute Christ trauert eben über den in der Schlacht Umgekommenen – zumindest wenn er gleichen Standes ist.

Bei Saba Malaspina findet sich eine weitere, typische Beschreibung des Schlachtfelds bei Benevent, auf dem König Manfred von Sizilien gegen Karl von Anjou gefallen war: Die Leichen bedeckten das Feld, und die toten Leiber von Pferden und Menschen lagen unübersichtlich übereinander³¹⁵. Offenbar verblieben die Leichen zumindest einige Tage am Schlachtfeld, denn Saba Malaspina erwähnt, dass erst zwei Tage später einige Adelige den zertrampelten Leichnam König Manfreds suchten, fanden – und ihm Hände und Füße küssten³¹⁶. Wie erfolgte aber die Identifizierung halbverwester und

Widredi usque ad Mysni fecit reduci. Haec ibidem Hirimannus comes flebiliter suscipiens et usque ad Novam urbem, ubi Gero Coloniensis archiepiscopus et Thietmarus marchio, frater eius, vitricus istius, pater autem interempti comitis, in honore Dei genitricis et sancti martyris Cypriani regnante secundo Ottone abbaciam construxerunt, cum fratribus suis Gunterio ac Ekkihardo comitatur. Quae Gero archiepiscopus tunc terrae commendans domnam Aethelheidam eiusque filium Thietmarum et merentes amicos ac milites solatur.“ THETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 422–424 [VII,22]. Vgl. PRIETZEL, *Kriegführung* 140 und SCHÄFER, *Überführung* 491–492.

³¹⁴ „Post hec precepit comes quibusdam de suis ut ducerent eum ad locum ubi rex Aragonum fuerat interfectus: locum siquidem et horam interfectionis ipsius penitus ignorabat; veniens igitur comes ad locum, invenit corpus regis Aragonum, prostratum in medio campo, nudum: pedes siquidem nostri ipsum nudaverant, qui, visa victoria, egressi erant de castro et quos adhuc vivos jacentes invenire potuerant peremerant; piissimus autem comes, videns regem jacentem prostratum, descendit de equo et super corpus defuncti planctum fecit, alterum David super Saül alterum representans.“ PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Hystoria Albigensis* 2, 157 (PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Kreuzzug* 244).

³¹⁵ „Facta est igitur pugnantium tanta strages, quod in campo pugne, quem omnino tegebant corpora occisorum, aliquid vacuum non remansit. Equorum corpora super hominum cadavera quiescebant. Vix cadaver integrum poterat inveniri, cum iacerent singula magnorum ictuum violencia mutilata starentque sine figura propria indistincta corpora diversorum.“ SABA MALASPINA, *Chronik* 173 [III,11].

³¹⁶ „Comites igitur predicti ad locum pugne recentis ducti sunt compediti; et multis occisorum cadaveribus recensitis, o, o, o, cum quanta lacrimarum profusione compertum cadaver Manfredi manus trepidantes revolvunt. Pedes et manus sui domini comites osculantur.“ SABA MALASPINA, *Chronik* 176–177 [III,13].

übel zugerichteter Leichen? Recht freimütig berichten die mittelalterlichen Quellen von den körperlichen Merkmalen, die halfen, den geliebten Toten dennoch zu erkennen, sei es die Warze zwischen Genitalien und Anus, an der die Frau des Grafen Odo II. von Blois-Champagne 1137 ihren Gatten erkannte³¹⁷, oder der Zehennagel, der die Identifizierung der zwei Tage in Schnee und Eis liegenden Leiche Karls des Kühnen nach der Schlacht von Nancy 1477 ermöglicht haben soll³¹⁸.

Die Beobachtungen zur Behandlung Gefallener und des historiographischen Umgangs mit ihnen fasst geradezu idealtypisch das Beispiel der Schlacht von Hastings zusammen, in der Wilhelm der Eroberer 1066 das Heer der Angelsachsen unter König Harald besiegte. Zum einen wird auch hier berichtet, dass Wilhelm die gefallenen Angelsachsen nicht beigesetzt und somit der Verspeisung durch die wilden Tiere überlassen habe, womit die epische Grausamkeit der Schlacht in biblischer Anspielung unterstrichen wird³¹⁹. Doch zumindest Haralds Leichnam wurde ganz anders behandelt: Ihn hatte man, obwohl er völlig ausgezogen und sein Gesicht unkenntlich geworden war, anhand „gewisser Zeichen“ identifiziert sowie ihn zur Bestattung geborgen, was sich mit seiner herausgehobenen sozialen Stellung ebenso wie mit der Bedeutsamkeit seiner Leiche für die Siegesinszenierung Wilhelms begründen lässt³²⁰.

Die sozialen Unterschiede in der Behandlung der Leichen der Gefallenen sind auch fester Bestandteil der mittelalterlichen Literatur. Im Pseudo-Turpin wird über den Transport der adeligen Helden aus dem Heer Karls des Großen berichtet, die mit Roland auf dem Rückweg von Spanien fielen: „Einige richteten hölzerne Bahren zum Tragen her, andere wurden über Pferde geworfen, einige trug man über den Schultern, andere in den Händen, andere Verletzte und Kranke trug man in Gestellen über dem Hals; einige andere bestattete man dort, andere brachte man nach Frankreich oder auf die Besitzungen ihrer Freunde, andere trug man solange, bis sie sich in Verwesung auflösten, und bestattete sie dann.“³²¹ Die Beschreibung des Pseudo-Turpin zeigt, wie unterschiedlich man sich den Umgang mit Gefallenen im Mittelalter vorstellen muss.

Noch deutlicher schildert der um 1280 entstandene Lohengrin die soziale Distinktion, wenn es zum Ausgang des zweiten Heidenkampfes dort heißt: „sô suhte man

³¹⁷ Vgl. BRESSLAU, Konrad II. 2, 272 und KORTÜM, Kriege 231–232.

³¹⁸ BRACHMANN, Memoria 41–42. Vgl. KORTÜM, Kriege 232.

³¹⁹ „Illuxit postquam Phebi clarissima lampas / Et mundum furuis expiat a tenebris, / Lustrauit campum, tollens et cesa suorum / Corpora, dux terre condidit in gremio. / Vermibus atque lupis, auibis canibusque uoranda / Deserit Anglorum corpora strata solo.“ GUY VON AMIENS, Carmen de Hastings proelio 34 [v. 567–572]. Vgl. KORTÜM, Kriege 235 und RADER, Grab 94–95. Bemerkenswert erscheint, dass der Bericht des Carmen umgekehrt auch nur eine Bestattung der eigenen Gefallenen in der Erde nennt, also damit durchaus keine Bestattung am christlichen, geweihten Kirchhof gemeint sein muss; auf diese Offenheit in der Definition der „richtigen“ Bestattung wird noch zurückzukommen sein.

³²⁰ „Ipse carens omni decore, quibusdam signis, nequaquam facie, recognitus est, et in castra ducis delatus qui tumultum eum Guillelmo agnomine Maletto concessit, non matri pro corpore dilectae prolis auri par pondus offerenti.“ WILHELM VON POITIERS, Gesta Guillelmi 140 [II,25]. Zum in den Quellen nicht eindeutig erschließbaren Umgang mit Haralds Leichnam vgl. die kurze Übersicht bei HOPE, Funeral Effigies 518–520; in jedem Fall kam es zu einer Einzelbestattung des Leichnams in einer Kirche, wahrscheinlich letztlich in Waltham Abbey. Vgl. PRIETZEL, Kriegführung 137–140; KORTÜM, Kriege 234–235; RADER, Prismen 336–337 und RADER, Grab 93–98.

³²¹ „Alii feretra lignea ad ferendum ea aptabant, alii super equos vectabant, alii humeris, alii inter manus ferebant, alii vulneratos et infirmos super colla sua in scalis portabant, alii alios ibidem sepeliebant, alius usque ad Galliam vel ad proprium locum amicum suum deferebat, alius portabat illum quousque in putredine dissolveretur et tunc sepeliebat.“ *Historia Karoli magni et Rotholandi* 210 [27].

die tôten die sîn wâren wert. / sô sach man ir vil dâ mit jâmer ringen, / den ir herre was gevalt, vriunt oder guot geselle.“³²² Wer aber war einer Bergung vom Schlachtfeld wert? Der Dichter präzisiert: „Swaz tôter kûnege dâ wart gevalt, / der pâbest unde der keiser gâben den gewalt / mit samt den vûrsten, daz man sie lie suoehen / die den sie wâren wol bekant.“³²³ Ganz analog zu den historiographischen Berichten findet sich auch hier die Problematik der Identifizierung, denn obwohl die Gesuchten „wol bekant“ waren, hatte das Schlachtgetümmel einige von ihnen unidentifizierbar gemacht; wen man aber fand, den balsamierte man durch das Kochen für den Leichentransport ein: „Ein teil man ir doch niht envant, / dâ von daz sie treten tet sô unbekant. / sô was ein teil getragen ir zen schiffen, / die vunden wurden, alle versoten: / daz gebein sie wolden bringen zuo ir goten.“³²⁴ Deutlich wird also das Ideal einer Scheidung der Toten, die der adelige Rezipient der Dichtung als Teil des Kampfgeschehens erwartete; dies ist eine vornehme Aufgabe, die dem Heerführer, dem Kaiser, zukommt – sie gehört offenbar zu seinen christlich-herrschaftlichen Aufgaben, da sie Milde und Barmherzigkeit des Herrschers unterstreicht. Die soziale Differenzierung und die Vermeidung der Vermischung edlen Bluts mit unedlem, wie es Shakespeare ganz parallel den Herold nach der Schlacht von Agincourt aussprechen lässt³²⁵, ist auch das Ziel der im Lohengrin beschriebenen Maßnahmen, wenngleich hier zunächst „die erslagen cristen“ „us den heiden“ getrennt werden sollen. Doch auch der Lohengrin lässt keinen Zweifel an der sozialen Differenzierung: Man suchte die Toten, „die sîn wâren wert“; und noch deutlicher wird der Text beim Abtransport der Leichen zu den Schiffen: „die tôten kûnege truoc man dan / unt mit wunden eteslîchen rîchen man, / der vunden was in mos, ûf velde, in rîeden.“³²⁶ Die toten Könige trug man also zugleich mit etlichen verletzten Reichen fort.

Dieser soziale Auswahlprozess lässt sich in historiographischen Quellen übrigens nicht nur für die im Zuge von Kriegsereignissen Verstorbenen belegen; auch die Opfer von im Heer ausgebrochenen Seuchen wurden sozial differenziert behandelt: Als 1038 im kaiserlichen Heer in Italien eine Seuche ausbrach, wurden nach Wipos Bericht die dabei verstorbene Königin und der Herzog von Schwaben einbalsamiert und nach Norden verbracht; offenbar wurden nur sozial höchstgestellte Opfer über eine weite Strecke transportiert³²⁷. Wenn Tacitus bemerkt, dass die Germanen „ihre Toten auch in unglücklicher Schlacht bergen“³²⁸, so zeichnet er also nicht nur ein Ideal für die Römer der spätantiken Kaiserzeit, sondern diese Vorstellung verfehlt ebenso die Realität der mittelalterlichen Gesellschaft: Anders als es Shakespeare in der Rede Heinrichs V. vor der Schlacht bei Agincourt idealisiert³²⁹, werden die Gefallenen dieser Schlacht nicht als Brüder sterben – oder jedenfalls nicht als Brüder beigesetzt werden. Nur die Lei-

³²² *Lohengrin* 157, v. 5895–5897.

³²³ *Lohengrin* 158, v. 5961–5964. Eine Darstellung der Suche nach den Gefallenen am Schlachtfeld findet sich unter dem Titel: „Wie der keiser die erslagen criste(n) uff der walstat us den heiden suchen hies“ etwa im Manuskript der UB Heidelberg, Cod. Pal. germ. 345, fol. 141v.

³²⁴ *Lohengrin* 159, v. 5971–5974. Zum Kochen als Einbalsamierungsmaßnahme vgl. Kap. III.4.

³²⁵ „No, great King: / I come to thee for charitable licence, / That we may wander o'er this bloody field / To book our dead, and then to bury them; / To sort our nobles from our common men; / For many of our princes – woe the while! – / Lie drown'd and soak'd in mercenary blood; / So do our vulgar drench their peasant limbs / In blood of princes“; SHAKESPEARE, Henry V. 172 [4,7].

³²⁶ *Lohengrin* 161, v. 6058–6060.

³²⁷ Vgl. zu diesem Fall und der Einbalsamierung zum Leichentransport allgemein Kap. III.

³²⁸ „corpora suorum etiam in dubiis proeliis referunt“; TACITUS, Germania VI, 12–13.

³²⁹ „We few, we happy few, we band of brothers; / For he to-day that sheds his blood with me / Shall be my brother; be he ne'er so vile / This day shall gentle his condition“; SHAKESPEARE, Henry V. 152 [4,3].

chen der sozialen Oberschicht konnten auf ein ehrenvolles Begräbnis hoffen, während die einfachen Soldaten vielleicht nicht einmal geborgen wurden, wenn nicht christliche Nächstenliebe oder die Instrumentalisierung ihrer Leichen als Siegeszeichen eine Beisetzung verlangten. Doch handelte es sich beim Verscharren vor Ort überhaupt um eine Schändung im Sinne unterlassener Bestattungssitten?

Diese Frage ist durchaus nicht einfach zu beantworten, denn Bestattungen auf dem Kirchhof waren gleich in mehrfacher Hinsicht nicht die zwingende „Norm“ der mittelalterlichen Gesellschaft, so dass der Übergang zwischen ehrenvollem und demütigendem Umgang mit dem Leichnam schon für die Zeitgenossen wesentlich fließender verlief, als man dies vielleicht zunächst annehmen könnte. Zum einen hatte sich der Kirchhof als Bestattungsort erst im Hochmittelalter durchgesetzt, so dass davor eine Bestattung abseits von einer Kapelle oder Kirche und in ungeweihtem Grund gar nicht zwingend als Schaden verstanden werden konnte. Seit dem Hochmittelalter nennen zudem die liturgischen Handbücher eine Reihe von Ausnahmefällen, in denen von der Bestattung in geweihtem Grund Abstand genommen werden könne, etwa im Falle des Todes auf See. Für die Gefallenen gibt es eine eigene Gruppe von Bestimmungen: „Die Adeligen“, sagt Wilhelm Durandus im 13. Jahrhundert, „werden auf Bergen, in Bergen und an deren Füße sowie auf ihren Gütern bestattet. Im Übrigen, wenn sie bei einer Belagerung sterben und nicht auf einem Friedhof beigesetzt werden können, soll man sie bestatten, wo man kann.“³³⁰ Die Belagerung stellte das Problem ja in besonderer Weise, da die mittelalterlichen Kirchhöfe in der Regel eben innerhalb der (belagerten) Stadt zu finden waren. Dass ausdrücklich Adelige angesprochen werden, ist zudem erneut Zeichen der Sorge vor allem für die oberen sozialen Schichten; doch selbst hier erscheint zur Not eine Bestattung außerhalb geweihter Erde liturgisch durchaus angebracht. Die Frage nach der angemessenen Bestattung kehrt insbesondere bei der Bewertung des archäologischen Befundes wieder, der dabei zugleich den Blick auf Bestattungen jenseits der adeligen Elite mittelalterlicher Heere lenkt. Das ist umso bedeutsamer, als wir davon ausgehen können, dass die höchsten Verluste in mittelalterlichen Schlachten unter den Unberittenen vorkamen, bis im Spätmittelalter die Waffentechnik und Taktik auch größere Verluste bei der Reiterei verursachte; jedoch verteilten sich die Verluste stets nach dem sozialen Rang: Während also zunächst im früheren Mittelalter vor allem nichtadelige Fußtruppen fielen, weitete sich dies ab dem 14. Jahrhundert auf die niederadeligen Ritter aus³³¹.

Wie steht es also um das Schicksal einfacher Soldaten? Das Desinteresse der Historiographie an deren Leichen macht die wenigen archäologischen Befunde umso wertvoller, die bisher hierzu vorliegen. Aus den Schriftquellen lässt sich nur erschließen, dass die Bestattung für das Gros der Gefallenen offenbar in größeren Grabgruben erfolgte, wie es die bereits zitierten Berichte von Thietmar von Merseburg und Helmold von Bosau nahelegen. Dass man sich dabei eine eher chaotische, die Leichen einzelner

³³⁰ „Nobiles uero sepeliebantur super montes et in medio montium et in radicibus eorum et in prediis propriis. Ceterum si quis in obsidione interficiatur, nec possit cimiterium haberi, sepeliatur in loco ubi potest.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 61. Ganz ähnlich auch bei Johannes Beletth und Sicard von Cremona: „Si uero aliquis interficiatur in obsidione uel in aliquo tumultu nec possit habere cimiterium, sepeliant eum, ubi possunt.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 307. „Quod si cimiterium habere nequieverint, sepeliantur ubicumque locum aptum inuenerint.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 675.

³³¹ Diesen Effekt bedingte neben der schlechteren Ausrüstung auch die Möglichkeit, von gefangenen hochadeligen Gegnern ein Lösegeld zu fordern; vgl. dazu DE WAHA, *Mort* 71–73.

Gefallener sehr unterschiedlich behandelnde Praxis vorstellen muss, belegt die Fiktion des Pseudo-Turpin über das sich aus Spanien zurückziehende Heer Karls des Großen.

Eine erste Schwierigkeit bei einem Blick auf die archäologischen Grabungsberichte besteht in der Feststellung von Gräbern, deren Anlage auf ein kriegerisches Ereignis zurückzuführen ist; dabei lässt sich dies zumindest leichter anthropologisch absichern als im Falle der Epidemien, da neben dem Ort der Bestattung (in der Nähe oder auf einem Schlachtfeld) die zahlreichen, von Waffen herrührenden Traumata an den Knochen eine solche Interpretation überzeugend begründen können³³². Die Schwierigkeiten des anthropologischen Befundes kann ein Blick auf merowingerzeitliche Mehrfachbestattungen verraten, die Kampfverletzungen am Skelett aufweisen; solche Fälle sind mehrfach entdeckt worden und verweisen wohl darauf, dass die Bestatteten einen gemeinsamen Tod erlitten; zur Vorsicht mahnt jedoch die DNA-Untersuchung, die diesen Skeletten mitunter trotz der männlichen Grabbeigaben ein weibliches Geschlecht attestiert – vielleicht handelt es sich um Opfer frühmittelalterlicher Fehden, die hier wie Krieger bestattet wurden³³³. Dass zudem Massengräber nach mittelalterlichen Schlachten häufig angelegt wurden und dass man dabei regelmäßige Bestattungsregeln missachtete, ist bislang jedoch häufig mehr behauptet als bewiesen worden³³⁴.

Zwei spätmittelalterliche Beispiele ermöglichen zumindest eine etwas genauere Vorstellung von den Ereignissen nach blutigen, kriegerischen Auseinandersetzungen im Mittelalter: Es sind dies die Befunde eines 1996 entdeckten Massengrabs, das im Rahmen der Schlacht von Towton in England 1461 angelegt wurde, sowie vier Massengräber der Schlacht von Wisby, die genau hundert Jahre zuvor im Jahr 1361 auf der Insel Gotland stattfand. Im nordenglischen Towton ergab sich die Möglichkeit, nach der Entdeckung des Massengrabs eine eingehende, ausführliche und vor allem interdisziplinäre Untersuchung von Schlachtopfern durchzuführen³³⁵. Demnach lässt sich feststellen, wie das Massengrab mit seinen mindestens 36 Individuen, die erhebliche waffenzugefügte Traumata aufwiesen, gefüllt wurde³³⁶: Zunächst legte man die Toten in einer ersten Schicht in west-östlicher Richtung; insgesamt 22 Individuen kamen somit mit den Füßen im Osten zu liegen, 13 davon auf dem Rücken, was nach Ausweis der Archäologen keine besonders aufmerksame Ausrichtung belege³³⁷. Die nächsten zehn Toten orientierte man dann in Ost-West-Richtung, wobei nur einer davon auf dem Rücken lag; das folgende Individuum wurde dann als einziges Skelett in Nord-Süd-Richtung bestattet, bevor dann wieder eines in Ost-West-Richtung, eines in West-Ost und ein letztes erneut in Ost-West-Richtung ausgerichtet wurde³³⁸. Die Grube wurde mit den Leichen der Gefallenen von West nach Ost aufgefüllt, was man dadurch zeigen konnte, dass die Skelette jeweils etwas oberhalb des jeweils vorherigen Skeletts zu liegen ka-

³³² Dass auch die Untersuchung von Traumata an den Knochen fehlinterpretiert werden können, da etwa die Verletzungen von Schlagwaffen jenen von fatalen Stürzen gleichen können, hat BENNIKE, Trauma 312–317, jüngst nochmals betont; es kommt also nicht zuletzt auf die Anzahl der nachgewiesenen Traumata an. Diese Anzeichen alleine weisen die Toten freilich noch nicht als Kombattanten aus, wie bei einem 1998 entdeckten Massengrab aus dem schwedischen Sigtuna, das 19 Individuen beiderlei Geschlechts aufweist, die zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert erschlagen wurden; KJELLSTRÖM, Sigtuna 475.

³³³ Vgl. hierzu ausführlicher BRATHER, Tod 108–109; STEUER, Fehdewesen und SCHNEIDER, Mehrfachbestattungen.

³³⁴ So bereits KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 186.

³³⁵ Zu den Fundumständen vgl. insbesondere FIORATO, Context.

³³⁶ Vgl. dazu vor allem SUTHERLAND, Recording.

³³⁷ „which suggests a more casual burial procedure“; SUTHERLAND, Recording 40.

³³⁸ SUTHERLAND, Recording 40.

men, es handelt sich also um eine „systematische ‚sardinenbüchsenartige‘ Füllung der Grabgrube“, wie einer der Ausgräber bemerkte³³⁹. Offenbar wollte man so viele Leichen wie möglich in die Grube bringen, was auch die stärker abweichende – und wohl den Notwendigkeiten des Platzes gehorchende – Lagerung der zum Schluss weiter oben in das Grab gelegten Leichen zeigt; gerade der als Towton 1 bezeichnete Leichnam mit seiner Nord-Süd-Ausrichtung dürfte seine Position dem Versuch schulden, freien Platz auszunutzen³⁴⁰. Jedenfalls wurden die Leichname aber nicht in die Grube geworfen, sondern – wie ihre ähnliche, an Himmelsrichtungen orientierte Ausrichtung zeigt – mehr oder weniger sorgfältig gelegt³⁴¹. Die Ausrichtung vor allem entlang der West-Ost-Achse orientierte sich dabei durchaus am gängigen Bestattungsbrauch; allerdings überraschen die häufigen Bauchlagen der Toten; offenbar versuchte man, die Gefallenen in Anlehnung an den Grabbrauch zu bestatten, auch wenn man sich letztlich nicht zu große Mühen dabei machte. Man kann sich in Towton nicht des Eindrucks erwehren, dass die Leichen mit einer gewissen Ehrfurcht und in Anlehnung an den „korrekten“ Begräbnisritus, aber letztlich vor allem den äußeren Zwängen folgend in das Massengrab gelegt wurden; bedenkt man, dass trotz aller quellenkritischen Vorsicht die möglichen Gefallenenzahlen in Towton die 20 000 Mann deutlich überschritten, da nach zeitgenössischen Quellen die Herolde eine Zahl von 28 000 Toten gezählt haben sollen³⁴², wird der situative Zwang deutlich. Selbst bei der Annahme, nur ein Zehntel der von den Herolden genannten Zahl sei tatsächlich gefallen, hätte man mehr als 56 solche Massengräber gebraucht – umso erstaunlicher, dass bislang trotz intensiver Suche nur eine einzige solche Grube auf dem Schlachtfeld gefunden wurde; vielleicht sind frühere Zufallsfunde und neuzeitliche Exhumierungen der Gebeine dafür verantwortlich³⁴³. Da die Schlacht von Towton am Palmsonntag 1461 unter besonderen Wetterbedingungen stattfand – es gab während der Schlacht einen Schneesturm, und folglich war der Boden aufgrund der Witterung im Frühjahr 1461 vermutlich gefroren – könnte die effiziente Bestattungsweise im Massengrab zudem auf die physische Herausforderung zurückzuführen sein, die ein hart gefrorener Boden an die Begrabenden stellte³⁴⁴; leider können wir überdies nicht sicher sein, ob hier Gegner oder Freunde beisetzen, wobei ersteres nach den Überlegungen der Ausgräber wahrscheinlicher ist. Dass der Ort des Grabes nicht geweiht und auch nicht nahe einer Kapelle angelegt wurde, scheint sich nach der historischen Evidenz zu ergeben; damit wich Towton von anderen Bestattungsstellen im Umfeld von Schlachten offenbar deutlich ab³⁴⁵. Allerdings kam es später zur Anlage einer Kapelle an der Stelle, und dieser Umstand könnte wesentlich sein: Nicht zwingend gab es an der Stelle einer Feldschlacht auch einen geweihten Friedhof oder zumindest eine Kapelle, bei der man bestatten konnte; so wäre es durchaus denkbar, dass man bei der Bestattung bereits plante, nachträglich hier auch eine Kapelle zu errichten. So geschah es etwa auf dem Schlachtfeld von Nancy, wo man neben den Gräbern

³³⁹ „systematic ‚sardine-can‘ filling of the grave“; SUTHERLAND, Recording 40.

³⁴⁰ So bereits SUTHERLAND, Recording 40.

³⁴¹ Allerdings ergänzt Sutherland: „Whether or not the regularity of the orientation is a small form of consideration for the dead is debatable as this positioning shows more signs of careful packing than of respect.“ SUTHERLAND, Recording 40.

³⁴² Vgl. die Kalkulationen bei BOARDMAN, Historical Background 24–25 und KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 170.

³⁴³ Vgl. FIORATO, Context 3–4 und SUTHERLAND, Investigation 163.

³⁴⁴ So bereits BOARDMAN, Historical Background 19–23 und SUTHERLAND, Recording 41.

³⁴⁵ KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185 und STIRLAND, Patterns. Die Bestattung von Opfern aus mittelalterlichen Kampfhandlungen wies man etwa am Friedhof St. Andrew, Fishergate in York nach; vgl. dazu unten.

der fallenen Burgunder von Seiten der lothringischen Sieger 1484, also sieben Jahre nach der Schlacht, eine Kapelle zu errichten begann, die freilich zugleich als Zeichen des errungenen Sieges dienen sollte³⁴⁶. Für Towton befindet man sich hingegen mit der Aussage wieder auf sicherem Grund, dass auch in diesem Falle die soziale Selektion der Schlachttoten erfolgte: So wurde der Leichnam von Lord Dacre, der als Anhänger der Lancastrians auf der in Towton unterlegenen Seite gefallen war, im Gegensatz zu den Soldaten des Massengrabs auf dem nahegelegenen Friedhof der Kirche von Saxton beigesetzt³⁴⁷.

In Wisby auf Gotland entdeckte man zu Beginn des 20. Jahrhundert insgesamt vier Massengräber, von denen bereits drei bis 1930 ausgegraben wurden³⁴⁸; leider hat die aus heutiger Sicht veraltete Grabungsmethode, die den Zusammenhang der Skelette durch die strikte Ausgrabung nach Grabungsquadraten in vielen Fällen zerstörte oder kaum mehr nachvollziehbar machte, viele Aussagen – etwa über die genaue Lage der Skelette – verunmöglicht³⁴⁹. Die Gräber lassen sich wie in Towton einem bestimmten Schlachtereignis zuordnen: Am 27. Juli 1361 war es vor den Toren von Wisby zur Schlacht der Dänen unter Waldemar Atterdag gegen die Gotländer gekommen, die in einer Niederlage der Letzteren endete³⁵⁰. Die Grabungsmethoden der verschiedenen Kampagnen zur Erschließung der Massengräber erlauben leider nur mehr wenig Rückschlüsse auf die Grabanlage; das zuerst ausgehobene Massengrab wies rund 300 Skelette auf, die wohl in die Grube geworfen worden waren³⁵¹; zwei weitere Massengräber, die in einer zweiten Grabungskampagne ausgehoben wurden, enthielten 1 185 Individuen³⁵². Auch hier lagen die Skelette in zufälligen Positionen – nur im dritten Massengrab fand man eine oberste Schicht von insgesamt 20 Skeletten, die parallel und mit ihrem Kopf im Westen bestattet wurden³⁵³. Möchte man vorsichtig die Befunde aus Wisby auswerten, so scheinen sie die Situation in Towton zu bestätigen: Die Grabgruben wurden möglichst rasch und platzsparend befüllt, um in der akuten Situation eine schnellstmögliche Bestattung zu ermöglichen, wobei man sich aber grundsätzlich an den christlichen Bestattungsbräuchen ausrichtete, ohne diese freilich allzu genau einzuhalten.

Zwar stellen Wisby und Towton die am besten erforschten und umfangreichsten Massengräber dar, die Rückschlüsse auf die Bestattung gefallener Soldaten im Mittelalter bieten³⁵⁴; dennoch hat man in jüngerer Zeit verstärkt kleinere Befundkomplexe geborgen, die das Bild zu vervollständigen helfen. Leider liegen viele Befunde noch nicht ausreichend publiziert vor³⁵⁵. Im dänischen Sandbjerget in Næstved fand man ein

³⁴⁶ Vgl. dazu ausführlicher BRACHMANN, *Memoria* 100–105.

³⁴⁷ Andere prominente Gefallene der Schlacht wurden auch deutlich weiter entfernt beigesetzt, so Lord Welles in Waterton Chapel in der Kirche von Methley nahe Castleford in West Yorkshire, sowie Henry Percy, der Earl von Northumberland, und sein Bruder Richard in der Familienkapelle in der Kirche St. Denys in Walmgate, York; FIORATO, *Context* 12 und KNÜSEL/BOYLSTON, *Towton* 185.

³⁴⁸ Vgl. zu diesen Ausgrabungen v. a. THORDEMAN, *Armor* und INGELMARK, *Skeleton*.

³⁴⁹ SUTHERLAND, *Recording* 42–43; zur Ausgrabungstechnik in Wisby vgl. THORDEMAN, *Armor* 68–73.

³⁵⁰ THORDEMAN, *Armor* 1–45 und KANER, *Massengräber* 52.

³⁵¹ THORDEMAN, *Armor* 49–56 und KANER, *Massengräber* 53.

³⁵² THORDEMAN, *Armor* 56–64 und KANER, *Massengräber* 53.

³⁵³ THORDEMAN, *Armor* 60–64 und BENNIKE, *Trauma* 322.

³⁵⁴ Auch wenn KNÜSEL/BOYLSTON, *Towton* 178–180 nur Towton und Wisby als vergleichbare Fälle zitieren, gibt es doch noch weitere Befunde von Schlachtopfern des Mittelalters.

³⁵⁵ So sind etwa die Befunde für Gräber aus dem Umfeld der Schlacht von Grunwald 1410 noch nicht publiziert; vgl. CUNHA/SILVA, *Aljubarrota* 598. Von dem 1990 in Dithmarschen gefundenen Massengrab, das vermutlich im Frühjahr 1500 gegen die Dithmarscher Bauern gefallenen däni-

Massengrab von insgesamt 60 männlichen Skeletten, das aus der Zeit zwischen 1300 und 1350 datiert und aufgrund der zahlreichen, im anthropologischen Befund erkennbaren Waffenverletzungen offenbar im Zuge eines Schlachtereignisses angelegt worden sein dürfte; auch hier wurden die Toten sehr achtlos beigesetzt, offenbar in die Grube geworfen oder gestoßen und somit nicht in Ost-West-Richtung ausgerichtet³⁵⁶. Im serbischen Lepenski Vir entdeckte man hingegen die Gräber von vier Soldaten, die hier offenbar während der häufigen Grenzkonflikte zwischen Türken, Serben und Ungarn im 14. oder 15. Jahrhundert gefallen sein dürften; sie lagen alle auf dem Rücken und mit dem Kopf im Westen³⁵⁷. Die Ausrichtung der Gefallenen im Grab passte also zum christlichen Bestattungssitus, doch wurden sie offenbar nicht in geweihter Erde beigesetzt³⁵⁸.

Der Fund von Lepinski Vir erinnert an die zahlreichen Beispiele von Skeletten, die dem anthropologischen Befund zufolge wohl Opfer kriegerischer Ereignisse geworden waren, also perimortale, zu Kriegswaffen passende Verwundungen aufweisen, danach jedoch auf Friedhöfen regulär bestattet wurden. So hat man etwa auf Friedhöfen in Eccles (Kent) oder in Dover mehrere Männer mit entsprechenden Verletzungsspuren aus angelsächsischer Zeit aufgefunden; etwas später dürfte ein Mann, dessen Schädel die Spuren von drei Schwerthieben aufweist, auf einem Friedhof in Cambridge beigesetzt worden sein³⁵⁹. Auf dem Friedhof von St. Andrew's, Fishergate in York fanden sich knapp 30 Bestattungen aus dem Hoch- und Spätmittelalter, die Männern mit ernsthaften Kampfverletzungen zugeordnet wurden; bemerkenswert erscheint die Bestattung zahlreicher dieser Individuen in einem bestimmten Teil des Friedhofs und nicht selten zu zweit, wobei man bei einem Paar die Arme eines Toten um den Körper des Mitbestatteten legte³⁶⁰. Zwei der in St. Andrew gefundenen Skelette weisen demgegenüber zwar keine Spuren von Gewalteinwirkung mehr auf, doch zeigt die anthropologische Untersuchung, dass diese Individuen offenbar bei ihrer Beisetzung auf dem Friedhof

schen Söldnern zuzuweisen sein dürfte, sind nur sehr allgemeine Angaben skizziert worden; demnach handelt es sich um neun Männer, deren Schädel perimortale Verletzungsspuren von Klingen- und Schlagwaffen aufweisen, und ein Pferd; offenbar waren und sind mehrere solche Gräber vorhanden, wie ein Fundbericht von 1944 belegt, der jedoch dem Grab keine größere Aufmerksamkeit zukommen ließ; vgl. HARDT/MICHAELSEN, Niederlage.

³⁵⁶ BENNIKE, Sandbjerg; BENNIKE, Trauma 322–323; KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 180 und KJELLSTRÖM, Uppsala 25.

³⁵⁷ ROKSANDIC/WOOD/VLAK, Lepenski Vir.

³⁵⁸ Leider diskutieren die Ausgräber diese Frage nicht, doch lassen die disparaten Fundorte der vier Skelette offenbar nur diesen Schluss zu; ROKSANDIC/WOOD/VLAK, Lepenski Vir 635–636.

³⁵⁹ Die Befunde fasst DE WAHA, Mort 73–75, zusammen. Zum Cambridger Fall vgl. PATRICK, Approaches.

³⁶⁰ KEMP, Cemetery 148–149 und 157–158; KEMP, Fishergate 127 und STROUD, Human Bones 232–241. Vgl. allgemeiner auch KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 180 und GILCHRIST, Medieval Life 57, sowie die ausführliche Auswertung bei DANIELL, Battle. Die Anzahl von Individuen mit ernsthaften Verletzungen durch Klingenwaffen, die in St. Andrew bestattet wurden, dürfte ursprünglich noch höher gelegen haben, da sich unter den nicht so gründlich untersuchten Sekundärbestattungen des Friedhofs immerhin fünf Knochenfragmente mit solchen Spuren finden ließen; STROUD/KEMP, St Andrew 276–277. In diesem Zusammenhang ist auch die Bestattung 7053 bemerkenswert: Dieses Individuum wurde nicht nur schwer verletzt und enthauptet, womit es durchaus in das Gesamtbild des Befunds passt, sondern als einziges Individuum im gesamten Friedhof in falscher Ausrichtung mit Kopf im Osten ins Grab gelegt; KEMP, Cemetery 145; STROUD, Human Bones 239; STROUD/KEMP, St Andrew 274 und DANIELL, Battle 221. Eine Interpretation ist freilich schwierig: Handelt es sich um einen hier bestatteten Gegner? Oder fürchtete man sich bei diesem Individuum vor einem Wiedergang (vgl. hierzu ausführlicher Kap. VII.3.b)? Jedenfalls illustriert dies Beispiel die Mehrdeutigkeit in der Interpretation archäologisch-anthropologischer Befunde.

bereits weitgehende Zeichen der Verwesung aufwiesen, wobei man ihrer Desintegration bei der Translozierung an diesen Ort durch ihre Einhüllung in ein Leichentuch entgegenwirkte³⁶¹. Leichentransporte kamen also auch in niedrigeren, wohl nichtadeligen Schichten vor und sind deshalb für einfache Soldaten durchaus nicht kategorisch auszuschließen. Die Belege für Personen, die durch Waffengewalt umkamen und regulär bestattet wurden, sind jedenfalls nicht auf England begrenzt, wie zwei Beispiele aus Italien illustrieren können: In der Kathedrale von Bologna fand man die Bestattungen von zwei Skeletten aus dem frühen 10. Jahrhundert, die zwei schwere, perimortale Waffenverletzungen am Kopf aufwiesen³⁶²; auf dem Friedhof von San Pietro in Vincoli in Turin wurde ein Skelett aufgefunden, das eine Kopfverletzung aufwies, die man offenbar auf einen „Gnadenstoß“ durch einen Pfeil oder Nagel zurückführen kann – eine Methode, die auch heute noch bei größeren Tieren Anwendung findet und die als besonders „human“ gilt, weil das Opfer in ein Koma versetzt wird, das scheinbar die Schmerzempfindung ausschaltet³⁶³. Dieses Beispiel könnte allerdings auch für die Bestattung eines Hingerichteten sprechen³⁶⁴.

Ganz im Gegensatz dazu stehen Befunde, bei denen die Gefallenen offenbar eine längere Zeit nicht bestattet wurden, was den auf die Bibel zurückgreifenden Passagen der mittelalterlichen Historiographie recht geben würde. Bei der frühmittelalterlichen Burgranlage von Budeč-Na Týnici in Tschechien fand man 150 Meter südwestlich des Walls ein Massengrab mit höchstens 60 Individuen; in der Mehrzahl handelte es sich um jüngere Männer, die zahlreiche Spuren von Gewalteinwirkung aufwiesen, deren Leichen offenbar zunächst längere Zeit nicht bestattet worden waren und die im 10. Jahrhundert ihr Schicksal erlitten. Ein zweites Gräberfeld aus etwa derselben Zeit nahm vor allem Frauen und Kinder auf. Man schloss daraus, dass die Besatzung der Burg offenbar bei einem Kriegsereignis schwere Verluste erlitten hatte, die Umstände jedoch dazu zwangen, die Toten erst verzögert zu bestatten; ein bis zwei Generationen lang ließen sich die Angehörigen dieser Gefallenen dann in dem anliegenden Gräberfeld bestatten³⁶⁵. Noch zwingender scheint der Befund für die Gefallenen der Schlacht von Aljubarrota in Portugal, die am 15. August 1385 zwischen Portugiesen und Kastiliern ausgefochten wurde und die als Markstein der portugiesischen Unabhängigkeit bis heute eine zentrale Rolle im kollektiven Gedächtnis des Landes spielt. Als man 1958 die in einer Kapelle bestatteten Knochen der Gefallenen exhumierte und an der Universität Coimbra anthropologisch auswertete, konnte man Knochen von insgesamt etwa 400 Individuen ausmachen; es handelte sich vor allem um Langknochen, die zudem unzusammenhängend und zusammen mit Pferdeknöcheln beigesetzt worden waren. Offenbar hatte man die Toten hier, wie es auch die Schriftquellen behaupten, mehrere Jahre unbestattet auf dem Schlachtfeld liegen lassen und erst dann deren Knochen in diese Kapelle verbracht³⁶⁶. Neben der mitunter vorkommenden Nichtbestattung belegt die Anlage der Kapelle zugleich, dass diese Maßnahme des Liegenlassens zumindest nicht dauerhaft von einer christlichen Bestattung ausschließen sollte, sie unter den extremen Bedingungen einer Schlacht mit vielen Toten vielleicht überhaupt erst ermöglichte.

³⁶¹ KEMP, Cemetery 159.

³⁶² FACCHINI/RASTELLI/BELCASTRO, Injuries, sowie kurz bei DE WAHA, Mort 76–77.

³⁶³ DE WAHA, Mort 77.

³⁶⁴ Zur Bestattung von Hingerichteten vgl. Kap. VIII.3.c).

³⁶⁵ ŠTEFAN, Sonderbestattungen 150–152.

³⁶⁶ CUNHA/SILVA, Aljubarrota, sowie ausführlich Paço, Aljubarrota.

In jüngerer Zeit wurden gerade für die Frühe Neuzeit weitere Befunde beigebracht, die das für das Mittelalter gewonnene Bild bestätigen. Die Schriftquellen belegen, dass die von Schweden angegriffenen, aber siegreichen Dänen in Uppsala nach der sogenannten Karfreitagsschlacht vom 6. April 1520 ihre eigenen Toten in der Kathedrale und deren Kirchhof beisetzen, die Schweden aber den „Hunden und Raben“ zum Fraß überließen³⁶⁷. Einmal mehr begegnet die biblische Wortwahl, doch zeigt die Aufdeckung mehrerer Massengräber aus der Zeit der Schlacht und die Untersuchung der 2001 gefundenen Skelette, dass die hier beigesetzten rund 60 Individuen offenbar von Schlachtopfern stammten, die vermutlich (wie übrigens auch die Gruppe von Towton) auf der Flucht niedergemacht wurden. Vor ihrer Beisetzung vergingen jedoch noch einige Monate, was aus der geringen Anzahl von Nagespuren, der geringen Ausbleichung der Knochen und dem noch nicht komplett erfolgten Zerfall der Leichen zum Zeitpunkt der Bestattung bei gleichzeitiger Trennung der Röhrenknochen von den Schädeln geschlossen werden kann³⁶⁸. Erneut lässt sich konstatieren, dass die Bestattung hier zwar einerseits gezielt respektlos erfolgte; doch nach einer ersten Phase der Nichtbestattung ist die christliche Beisetzungspraxis wiederum zur Richtschnur geworden: Die bereits zerfallenen Leichen sortierte man nach Röhrenknochen und Schädeln, was an die Ordnung der Gebeine im Karner eines mittelalterlichen Kirchhofs erinnert, und die wenigen kompletten Skelette wurden in Ost-West-Richtung mit dem Kopf im Westen und auf dem Rücken liegend beigesetzt³⁶⁹. Einen vergleichbaren Befund liefern die fünf Gräberfelder, die man 1960 und 1976 am Ort der 1526 zwischen den Heeren Sultan Suleimans und des ungarischen Königs Ludwig II. ausgefochtenen Schlacht von Mohács auffand. Die rund 700 bis 1 000 Individuen fanden sich in ungeordneter Lage der Skelette, und der anthropologische Befund legte auch hier nahe, dass die Toten zumindest erst einige Tage nach der Schlacht bestattet wurden³⁷⁰; bedenkt man, dass die Türken siegreich waren, scheint sich freilich die Frage zu stellen, von wem und unter welchen Umständen die Bestattung durchgeführt wurde. Einen nicht geweihten, aber doch abgegrenzten Bereich richtete man 1576 für eine Gruppe von 37 Individuen ein, die nach Einschätzung der Archäologen als Opfer der Plünderung Antwerpens durch spanische Truppen hier verstorben waren und notdürftig bestattet wurden; darunter befanden sich drei Frauen, die wohl zu den Opfern der Gewalthandlungen gehörten³⁷¹. Bei Wittstock fand man 2007 ein Massengrab aus der Zeit des 30jährigen Krieges, bei dem die Toten auf dem Rücken liegend und in zwei zueinander ausgerichteten Reihen zu liegen kamen, also relativ geordnet bestattet wurden³⁷²; weniger Sorgfalt ließ man in

³⁶⁷ Vgl. dazu ausführlich KJELLSTRÖM, Uppsala 23–25.

³⁶⁸ KJELLSTRÖM, Uppsala bes. 44–46. Zwei Individuen fallen allerdings aus diesem Kontext heraus: Sie sind als kompletter Leichnam beigesetzt worden, zumindest einer von beiden wurde sicherlich geköpft, sein Kopf wurde ihm seitlich beigegeben; dabei zeigt der Umstand, dass die oberen Wirbelknochen noch beim Kopf erhalten blieben, zugleich, dass die Beisetzung dieses Individuums recht rasch nach dem Tod erfolgt sein muss; wahrscheinlich handelt es sich um die Hinrichtung schwedischer Kriegsgefangener, die einige Zeit nach der Schlacht erfolgte, wobei man im Umfeld von deren Bestattung (offenbar zeitgleich) die Gräber anderer, bereits toter Schweden anlegte, die bis dahin bereits auf dem Schlachtfeld verwest waren; KJELLSTRÖM, Uppsala 36 und 43–44.

³⁶⁹ KJELLSTRÖM, Uppsala 25–26 und 46.

³⁷⁰ ZOFFMANN, Mohács. Vgl. auch RIGEADE, Sépultures 17.

³⁷¹ Tys/MINSAER/DAUVEN, Soupçon d'émotion.

³⁷² Vgl. KAHLOW, Überlegungen 87, sowie den Bericht in der „Welt“ vom 20. Juli 2007, der entsprechendes Bildmaterial zur Ausrichtung der Toten liefert; http://www.welt.de/wissenschaft/article1040975/Massengrab_des_Dreissigjaehrigen_Krieges.html (18. August 2008), sowie nun-

einem weiteren Massengrab aus diesem Krieg walten, das wohl 1636 bei Nördlingen angelegt wurde³⁷³.

Die archäologischen Befunde zeigen also ein sehr breites Spektrum in der Bestattungspraxis von Gefallenen nach mittelalterlichen Kriegseignissen. Dabei lässt sich jedoch erkennen, dass häufig die Notsituation den Grad der Abweichung vorgab, den man von einer üblichen christlichen Bestattung vornahm. Dabei setzte man zugleich stets sehr ähnliche Prioritäten: Zunächst wurden unter den Leichen die Adeligen aller Konfliktparteien herausgesucht, gegebenenfalls einbalsamiert und dann ehrenvoll bestattet; eine Abweichung von dieser Grundregel kam selten vor, doch konnte man – wie im Falle Karls des Kühnen – durch die Bestimmung des Grabortes des gefallenen Gegners den eigenen Sieg unterstreichen. Ließ sich nun die Zahl der einfachen Soldaten überschauen und bestand ein Interesse an deren Bestattung, so gab man auch ihnen ein reguläres Begräbnis; das zeigen Quellenpassagen wie jene Ottos von St. Blasien über die Römer, die ihre Toten vom Schlachtfeld holten, oder die doch relativ häufigen Bestattungen von Individuen mit perimortalen Waffenverletzungen auf normalen Kirchhöfen und in Kirchenbestattungen. War die Zahl der Gefallenen jedoch immens, so bestattete man nicht sofort und/oder nur in Massengräbern, deren Anlage vor allem der Platzökonomie gehorchte³⁷⁴; erst in zweiter Linie folgten sie christlichen Bestattungsvorstellungen, indem man später eine Kapelle bei der Stelle des Grabes errichtete und/oder die Ausrichtung der Toten bis zu einem gewissen Grad an der üblichen Ost-West-Achse ausrichtete. Unter den wenigen Bildquellen, die entsprechende Bestattungen illustrieren, lässt sich hier eine Buchminiatur aus Bern zitieren, die die Ereignisse nach dem Sieg der Schweizer über das burgundische Heer bei Morat 1476 darstellt: Im Hintergrund werden die dicht nebeneinander, aber offensichtlich in die gleiche Richtung ausgelegten Toten in zwei großen Gruben verscharrt³⁷⁵. Die Nichtbestattung der Gefallenen erfolgte vielleicht manchmal aus praktischen Erwägungen heraus, etwa weil das Schlachtfeld für eine der Konfliktparteien nicht sofort zugänglich war (wie vielleicht in Mohács) oder man die Skelettierung der Toten abwartete (wie vielleicht in Aljubarrota). Doch die Nichtbestattung konnte dem biblischen Vorbild folgend durchaus als Strafe und damit auch weithin sichtbares moralisches Urteil über die besiegten Feinde instrumentalisiert werden; sie war dann allerdings in der Praxis – vielleicht vergleichbar mit der Exklusion Exkommunizierter von der Bestattung³⁷⁶ – zumeist nicht von Dauer, wie das Beispiel aus Uppsala exemplifiziert. Handelte es sich bei der Nichtbestattung um eine Neuerung des christlichen Abendlandes? Ein ähnliches Vorgehen ist jedenfalls auch für die Antike bereits gut belegt; so ließen die Cherusker die in der Varusschlacht gefallenen römischen Legionäre zu deren Schrecken unbestattet liegen³⁷⁷, und im Rö-

mehr ausführlich EICKHOFF/SCHOPPER, 1636. Eine letzte Reihe von Toten wurde dann jedoch platzsparend längs auf den Beinen der vorhergehenden Reihen bestattet.

³⁷³ Das Grab im Nördlinger Ries wurde 2008 entdeckt; den Schluss auf die unkoordinierte Bestattung lassen zumindest die Bilder in einem Artikel bei Spiegel-Online zu; <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,545896,00.html> (18. August 2008).

³⁷⁴ Äußerst ungewöhnlich erscheint dabei die Verbrennung der Leichen aus hygienischen Gründen, die Otto von Freising für einen Sieg Friedrich Barbarossas vor Spoleto bemerkt; OTTO VON FREISING, *Gesta* 144 [II,36]. Vgl. PRIETZEL, *Kriegführung* 130.

³⁷⁵ Bürgerbibliothek Bern, MSS.h.h.XY (?), entstanden um 1483, zitiert nach und abgebildet in: BARKER, *Agincourt* Abb. 29.

³⁷⁶ Vgl. Kap. VIII.2.

³⁷⁷ So berichtet es TACITUS, *Annales* I,62,1. Am Kalkriese fand man Gruben mit Tier- und Menschenknochen, die vor der Bestattung längere Zeit über der Erde gelegen haben müssen und von denen letztere Kampfspuren aufwiesen; MOOSBAUER/WILBERS-ROST, *Kalkriese* 63.

mischen Recht der Spätantike heißt es recht deutlich: „Die Gräber der Feinde sind uns nicht heilig: Deren Steine können wir deshalb für jeden beliebigen Gebrauch heranziehen; dies ist keine Grabschändung.“³⁷⁸ Wir haben es bei der Verweigerung der Bestattung wohl doch eher mit den inhumanen Eskalationen zu tun, die letztlich in der intrinsischen Logik eines jeden kriegerischen Konflikts begründet liegen; dem stand im mittelalterlichen Abendland das Ideal barmherziger Fürsorge für die Toten entgegen, dessen gesellschaftsverbindliche Wirkmächtigkeit jedoch vor allem entlang sozialer Grenzlinien – nämlich in der adeligen Oberschicht – funktionierte.

b) Seuchentod, Pest und Bestattung

Anders als bei den Massengräbern, in denen man die Opfer von Waffengewalt bestattete, stellt sich bei der 1348/49 Europa erreichenden Pestwelle das Problem nach der Identifizierung entsprechender Gräber: Die Pest, die einen recht raschen Tod innerhalb weniger Tage herbeiführte, hinterlässt (anders als Waffengewalt) an den Knochen keine sichtbaren Spuren, was den anthropologischen Befund wenig zur Zuschreibung beitragen lässt³⁷⁹; erst in jüngster Zeit hat man Möglichkeiten entwickelt, durch DNA-Untersuchungen und mikrobiologische Analysen an den Knochen vermuteter Pestopfer deren Erreger, *Yersinia pestis*, auch naturwissenschaftlich nachzuweisen; von diesen Forschungen ist in Zukunft ein genauerer Befund zu erwarten³⁸⁰. Zugleich ist damit aber auch eine Methode gefunden, die die Krankheits- und Todesursache viel präziser

³⁷⁸ „Sepulchra hostium religiosa nobis non sunt: ideoque lapides inde sublato in quemlibet usum convertere possumus: non sepulchri violati actio competit.“ *Digesta* 837 [47,12,4]. Vgl. STROTHMANN, Hausfriedensbruch 8.

³⁷⁹ So bereits SÖRRIES, Pestfriedhöfe 56, der damit den älteren Stand der Forschung zusammenfasst.

³⁸⁰ Die noch nicht abgeschlossene naturwissenschaftliche Diskussion, ob die in den Quellen greifbare Pest gerade des 14. Jahrhunderts mit der vom Erreger *Yersinia pestis* hervorgerufenen Krankheit identisch ist, sei hier nur kurz angeschnitten; wahrscheinlich handelte es sich um eine Reihe von Krankheiten, an denen nach derzeitiger Erkenntnis wohl auch eine Unterart der *Yersinia pestis* beteiligt war; vgl. THEILMANN/CATE, *Plague*, mit interdisziplinärem Überblick zum aktuellen Forschungsstand. Drei Biotypen („biovars“) von *Yersinia pestis* sind bislang bekannt: Dies sind Antiqua (Erreger der Justinianischen Pest), Medievalis (der Erreger der Pest des 14. Jahrhunderts) und Orientalis (Pestwellen des 19. Jahrhunderts); THEILMANN/CATE, *Plague* 381–383. Die Diskussion um die Unterschiedlichkeit bzw. Gemeinsamkeiten der *Yersinia pestis* dieser drei Varianten hält jedoch noch an; vgl. den Kommentar zum Artikel von Drancourt et al. auf der Website des EID: VERGNAUD, *Yersinia pestis*. Neuerdings kann man mit Hilfe der Polymerase-Kettenreaktion (PCR-Analyse, polymerase chain reaction) unter Zuhilfenahme der Pulpa des Zahns (Zahnmark) von Pestleichen die DNA des Pesterregers nachweisen; allerdings gelang bislang nur in Südfrankreich der Nachweis, während an fünf anderen Stellen in Europa die Tests ohne entsprechendes Ergebnis blieben: „At present, the arguments and counter-arguments regarding the presence of *Yersinia pestis*-specific DNA from medieval samples do not produce a conclusive argument on either side.“ THEILMANN/CATE, *Plague* 389. Zum Problem der konkreten Zuschreibung von Grabbefunden an die Pest vgl. KAHLOW, Überlegungen, die zwar in ihrer Kritik an der in manchen Fällen zu raschen Zuschreibung an die große Pestwelle von 1348/50 Recht hat, aber neben anderen Epidemien vielleicht zu viele alternative Ereignisse vorschlägt; so sollten etwa die Opfer von großen Stadtbränden im Knochenbefund rasch nachweisbar sein, da die Knochen Verbrennungsspuren oder – im Falle des Todes durch herabstürzende Gebäudeteile – schwere perimortale Frakturen aufweisen müssten; vgl. ARCINI, Lund 149. Kahlow zeigt damit jedoch auf, dass eine genauere Diskussion der Befunde im Einzelfall durch Archäologen und Anthropologen erfolgen muss; tatsächlich lässt sich auch von paläopathologischer Seite gerade der Erreger der Pest nur sehr schwer ausmachen; vgl. DONOGHUE, *Infectious Disease* 159, sowie demgegenüber die erheblichen Fortschritte in der Identifizierung der Pest

feststellen kann, als dies den mittelalterlichen Zeitgenossen möglich gewesen ist; die Pestwellen forderten wahrscheinlich nicht nur aufgrund einer einzigen Krankheit solch hohe Opferzahlen, hatte doch etwa die Mangelernährung infolge von Missernten die europäische Bevölkerung des 14. Jahrhunderts für eine solche Epidemie erst besonders anfällig gemacht. Es scheint also hier sicherer, die Pest nicht im Sinne der naturwissenschaftlichen Definition als einer von „*Yersinia pestis*“ hervorgerufenen Krankheit, sondern im vormodernen Sinne allgemeiner als epidemisch auftretende Krankheit(en) zu verstehen, die eine hohe Zahl an Menschenleben in kürzester Zeit forderte³⁸¹. Die Notsituation bei der Bestattung, die dabei entstand, ist in unserem Zusammenhang relativ unabhängig von der konkreten, das Sterben verursachenden Krankheit untersuchenswert, da sie weitere Hinweise auf die Bedeutung einzelner Teile des mittelalterlichen Bestattungsritus gibt; was galt nun noch immer als essentiell, wo konnte man am problemlosesten von der „Normbestattung“ abweichen? Anders als bei der Bestattung feindlicher Gefallener handelte es sich bei Seuchenopfern um Mitglieder der eigenen Gemeinschaft, um Verwandte und Freunde, für deren korrekte Bestattung man sich also verantwortlich fühlte. Im Lichte dieser Fragestellung liegt der Fokus also weniger auf der schwierigen Feststellung der jeweils der Epidemie zugrundeliegenden Krankheit, als vielmehr auf der Nachweisbarkeit der relativen Notsituation; dabei muss der Umkehrschluss vermieden werden, dass die Pesttoten in großen Grabgruben ohne jede Ordnung verscharrt worden seien, was entsprechende Bestattungen als Gräber der Pestzeit qualifiziere³⁸². Herauszufinden gilt es ja gerade im ersten Schritt: Wie begrub man in Zeiten hoher Sterblichkeit?

betonend RIGEADE, *Sépultures* 12–13. Aus Sicht des Historikers bleibt festzuhalten, dass der Befund nicht immer eindeutig und damit Vorsicht in seiner Interpretation geboten ist.

³⁸¹ Die Frage nach „*Yersinia pestis*“ als einziger Ursache für das als Pest bekannte Phänomen des Mittelalters diskutiert mit Hinweis auf aktuelle Ergebnisse und die Schwierigkeiten bei der Identifikation CASTEX, *La mort épidémique* 40. Als Beispiel wird hier auf den frühneuzeitlichen Fund von Mehrfachbestattungen im französischen Issoudun (Indre) verwiesen, die in 14 Grabgruben mit je zwischen 13 und 22 Individuen – darunter zahlreiche Kinder – beigesetzt wurden; man kann diese Bestattungen in einen Zusammenhang mit einer Epidemie von 1709 bringen, die zugleich mit einer Hungersnot auftrat; ebda 40–41.

³⁸² Hier ist also besser nach Massengräbern, die in Folge einer Epidemie oder eines anderen Ereignisses, das ein großes Sterben mit sich brachte, zu suchen; ein Beispiel für die Komplexität der Interpretation bietet ein Befund aus Paderborn: Hier wurden 2005 in einem Hinterhof mehrere Massengräber in 13 Gruben gefunden, die aus der Zeit des 30jährigen Krieges stammten; es handelte sich wohl um Seuchenopfer, doch nicht zwingend um Opfer der Pest; auch der Begriff des Massengrabes führt hier nicht recht weiter, denn eigentlich handelt es sich genau genommen gleichzeitig um Mehrfachbestattungen und Einzelgräber; KAHLOW, *Überlegungen* 96–98. Die Schwierigkeiten, die Bezeichnung „Massengrab“ genauer zu fassen, wird noch dadurch kompliziert, dass die Feststellung der Opfer einer Epidemie nicht über den anthropologischen Befund erfolgen kann – damit wird umgekehrt nicht selten die Lage der Gebeine als Indiz für die Seuche angenommen; so, um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen, etwa im Befund von Mehrfachgräbern in Zürich und vor allem in St. Laurentius in Winterthur: Die Individuen im letzteren Fall wurden wegen ihrer ungewöhnlichen Lagen als Opfer der Pest von 1519 gedeutet; LÜTGERT, *Victims* 261–262. Laut Bahn wurden die Opfer der Pest „tipped into deep pits with no order at all“ (zit. nach SUTHERLAND, *Recording* 43); hier wird also angenommen, dass es sich bei großen Epidemien um Krisenzeiten handelt, in denen der Bestattung ihrer Opfer zwangsläufig wenig Beachtung geschenkt wurde, doch übersieht man dabei, dass dieser Umkehrschluss einerseits auf festen Annahmen im Vorweg basiert, andererseits diese Logik doch bei Befunden mit sehr wenigen Individuen (wie in Winterthur) durch den Befund in Frage gestellt wird: Schließlich kann man hier wohl noch nicht von einem wirklichen „Massensterben“ sprechen; dass es sich also um einen irreführenden Zirkelschluss handeln könnte, darauf deutet der Be-

Bereits vor der großen Pestwelle des 14. Jahrhunderts kam es zu Epidemien, die den Bestattungsbrauch vor ähnliche Schwierigkeiten gestellt haben dürften; den zahlreichen durch die Schriftquellen berichteten Katastrophenereignissen stehen jedoch nur wenige archäologische Befundsituationen entgegen. So ist es etwa jüngst gelungen, zumindest in einem Fall aus Sens für mehrere Grabgruben, in denen insgesamt rund 60 Individuen gefunden wurden, eine Infektion mit „*Yersinia pestis antiqua*“ nachzuweisen, dem Erreger der Justinianischen Pest; sie wütete zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert in Gallien, und die Gräber dürften am älteren Zeithorizont der Epidemie entstanden sein³⁸³. Da die Bestattungen damit weit vor der Durchsetzung von Friedhofsweihe und Kirchhof angelegt wurden, bieten diese für den Nachweis der Justinianischen Pest spektakulären Befunde jedoch nur wenig Möglichkeiten für eine weitergehende Auswertung in unserem Zusammenhang.

Überschaubar bleiben auch die Befunde für die Zeit zwischen der Justinianischen Pest und der Mitte des 14. Jahrhunderts. So wissen wir zwar, dass es im kaiserlichen Heer im August 1167 vor Rom zum Ausbruch einer Epidemie kam, die zahlreiche Todesopfer forderte; doch trotz vielfacher Quellenberichte, die etwa das Kochen der Heerführer zum Transport ihrer Leichen in ihre Herrschaftsbereiche nördlich der Alpen beschreiben, erfahren wir über das Schicksal der einfachen Soldaten doch letztlich nur wenig³⁸⁴. Leider ist einer der wenigen Befunde eines Massengrabes, das wohl tatsächlich aus der Zeit vor der Mitte des 14. Jahrhunderts stammt und das auf dem mittelalterlichen Friedhof von St. Peter in Leicester gefunden wurde, nicht umfangreich publiziert; deutlich wird, dass man hier ganz offensichtlich neben West-Ost ausgerichteten Skeletten auch Ausrichtungen in Nord-Süd-Richtung vorfand³⁸⁵.

Deutlicher wird das Bild erst mit der großen Pestwelle, die Mitte des 14. Jahrhunderts Europa erreichte. Vor allem in London versuchte man mehrere Friedhöfe nachzuweisen, die mit dem verheerenden Auftreten der Epidemie in der Stadt 1348/49 in Verbindung gebracht werden können³⁸⁶. Unter den verschiedenen für London ins Feld geführten Bestattungsorten³⁸⁷ sticht jedoch letztlich nur der Notfriedhof von East

fund aus Massengräbern, die eine ganz erhebliche Mortalität der Bevölkerung belegen und deutlich größere Ordnung an den Tag legen, als die Schriftquellen vermuten lassen.

³⁸³ Vgl. DRANCOURT et al., Genotyping 1587 und RIGEADE, *Sépultures* 29–30. Weniger überzeugend scheint der Nachweis für Camille Jouffray in Vienne, solange hier die mikrobiologische Auswertung noch nicht abgeschlossen ist, zumal die Befundlage mit einer Mehrfachbestattung von neun Personen, einer letztlich kaum datierbaren Fundmünze und völlig abweichenden Radiokarbondatierungen (die auf das Hochmittelalter weisen) zur Vorsicht raten; zum Befund vgl. LE BOT-HELLY/HELLY, Camille-Jouffray 26–27, sowie überzeugt von der Zuschreibung an die Justinianische Pest RIGEADE, *Sépultures* 12 und 29.

³⁸⁴ Vgl. zu den Quellen (etwa Boso, der – als Gegner des kaiserlichen Heeres wohl auch in polemischer Absicht – von unbestatteten Toten spricht) Kap. III.4.b).

³⁸⁵ GNANARATNAM, Leicester.

³⁸⁶ Die Pest traf London im November 1348 und wütete hier insbesondere vom Februar bis Mai 1349; THEILMANN/CATE, *Plague* 373. Vgl. auch BERGDOLT, *Der Schwarze Tod* 90–92.

³⁸⁷ Bereits 1905 wurde eine größere Ansammlung von Skeletten (rund 400 Individuen) im St. Bartholomew's Hospital, Newgate Street, London gefunden; die Umstände des Funds sind jedoch unklar und vielleicht handelte es sich gar nicht um ein Massengrab, auch wenn vielleicht ein Zusammenhang mit der Pest von 1348/49 vorliegen könnte; LÜTGERT, *Victims* 260. Dieser Fall kann hier aufgrund der unklaren Befunde nicht Verwendung finden; mehrere Individuen in einem Grab entdeckte man auch auf ansonsten ganz regulär belegten Hospitalfriedhöfen gerade aus London, so etwa im Hospital von St. Mary, wo ein gemeinsames Grab mit fünf Individuen in die ansonsten recht regelmäßig belegten Grabreihen eingefügt wurde; hier lässt sich kein Zusammenhang zu einer größeren Seuche erkennen, doch könnte ein gemeinsames Sterben an einer doch immerhin fünf Individuen erfassenden Krankheit bei ansonsten eher nied-

Smithfield hervor, den man sicherlich mit der Pest in Verbindung bringen kann und der 1986–88 archäologisch untersucht werden konnte. Hier hatte man 1348 einen von zwei Notfriedhöfen vor den Stadtmauern Londons angelegt, die man offenbar mit einer Mauer umgeben, jedenfalls geweiht und mit einer Kapelle versehen hatte³⁸⁸. Die Bestattungen fanden dabei sowohl in Einzelgräbern, wie auch in Massengräbern ganz unterschiedlicher Größe (zwischen 8 und 242 Individuen) statt, und alle Beigesetzten wurden sorgsam ins Grab gelegt, denn praktisch alle Toten fand man auf dem Rücken liegend und mit dem Kopf nach Westen ins Grab gelegt vor³⁸⁹; in den größeren Massengräbern griff man sogar zu einem ausgefeilteren Belegungssystem, um die Toten in die Grube legen (und somit richtig ausrichten) zu können und sie nicht werfen zu müssen³⁹⁰. Man bemühte sich hier trotz der Notlage um eine geordnete, dem normalen Bestattungsbrauch sehr nahe kommende Bestattung, wie die Weihe des Friedhofs und die Ausrichtung der Toten belegt. Dabei ist unklar, ob in der Unterscheidung zwischen individuellen Beisetzungen, die in Särgen oder Leintüchern erfolgten, und Massengräbern eine soziale Unterscheidung zu erkennen ist; die ausgrabenden Archäologen lehnten dies jedenfalls ab und vermuteten, dass wohl eher praktische Gründe zu diesen unterschiedlichen Grubengrößen führten: Wenn viele Tote in der Stadt zu beklagen waren, legte man entsprechend größere Massengräber an, um der Lage Herr werden zu können³⁹¹. Umgekehrt zeigt der Umgang mit Gefallenen recht deutlich, wie grundlegend die soziale Differenzierung der Toten für die mittelalterliche Leichenbehandlung gewesen ist, und Armut mag sehr wohl neben der Notlage darüber entschieden haben, wer in ein Massengrab gelangte³⁹². Jedenfalls relativiert der Befund von East Smithfield die Aussagen zeitgenössischer Schriftquellen wie etwa Boccaccios Dekameron, die von unkoordiniertem Verscharren oder dem Liegenlassen der Leichen und der Aufgabe christlicher Bestattungsriten berichten³⁹³.

Ein wenig differenzierter wird das Bild beim Blick auf drei Massengräber, die man am Friedhof der Kathedrale von Hereford gefunden hat: Zahlreiche Parallelen

riger Sterberate in deren Gemeinschaft vorliegen; THOMAS/SLOANE/PHILLPOTTS, *St Mary* 37–38. Rigeade bemerkte zudem den noch unpublizierten Fund eines Seuchenfriedhofs des 14. Jahrhunderts in Spitalfields, sowie weitere Beispiele aus Broadland und Madalen; RIGEADE, *Sépultures* 13. Da jedoch einer der Befunde nicht publiziert vorliegt, die anderen beiden nur durch zudem nicht nachvollziehbare Internetzitate abgesichert sind, bleiben auch diese Beispiele hier unberücksichtigt.

³⁸⁸ Vgl. dazu detaillierter HAWKINS, *Black Death* 637–638.

³⁸⁹ HAWKINS, *Black Death* 638–640. Vgl. (Hawkins folgend) SUTHERLAND, *Recording* 41 und KANER, *Massengräber* 54–55.

³⁹⁰ Vgl. dazu ausführlicher die Überlegungen bei HAWKINS, *Black Death* 641, der ein Stufensystem annimmt, das die Befüllung der Grube ohne ein Hineinwerfen der Toten ermöglichte.

³⁹¹ HAWKINS, *Black Death* 640.

³⁹² Darauf verwies mit Nachdruck bereits Isla Fay: „We might anticipate, therefore, that exigency and poverty were the features that impacted with most force upon traditional burial mores, and were responsible for the truncation or abandonment of normal funerary observances.“ FAY, *Text* 197. In diesem Licht scheint die Freude der Anthropologin vor dem gleich noch genauer zu behandelnden Lübecker Grabbefund etwas zu euphorisch, wenn sie bemerkt: „In einem Massengrab nun werden die Menschen sicherlich gewissermaßen ‚ohne Ansehen der Person‘ beigesetzt. Wir haben somit also erstmals eine mittelalterliche Skelettserie aus Lübeck vorliegen, die einen repräsentativen Querschnitt der damaligen Bevölkerung darstellen dürfte.“ PRECHEL, *Lübeck* 324.

³⁹³ So fasst bereits Kaner die Befunde von East Smithfield zusammen: „Die Ergebnisse der Ausgrabung legen eine viel ordentlichere und koordinierte Beseitigung der Pesttoten nahe, als dies aus den historischen Berichten hervorgeht; diese beschreiben, wie die Toten völlig chaotisch in tiefe Gruben gekippt wurden.“ KANER, *Massengräber* 54.

zum Londoner Beispiel werden rasch deutlich, so die Bestattung auf dem geweihten Friedhof, die Anlage unterschiedlich großer Massengräber (hier sind es 12, 50 und 120 Tote), sowie der offensichtliche Versuch einer Ausrichtung in Ost-West-Richtung. Allerdings gingen die Totengräber in Hereford wesentlich unbekümmerter mit den Leichen um: Hier wurden die Beine jener Toten, die für die jeweilige Grube zu lang waren, durch umbiegen eingepasst, und auch die Lage der Bestatteten scheint weniger wichtig genommen worden zu sein³⁹⁴. Letztlich aber reflektiert der Befund eher die konkreten Schwierigkeiten der Bestattung in Notzeiten als eine absichtliche Abweichung von einer christlichen Beisetzung, um deren Einhaltung man sich den Umständen entsprechend auch hier bemühte. Vor allem deutet die Bestattung auf dem Friedhof der Kathedrale darauf, dass zunächst offensichtlich versucht wurde, den bereits vorhandenen Weg der Bestattung zu beschreiten: Die ersten Pesttoten wurden regulär auf dem Kirchhof beigesetzt. Zur Anlage von Massengräbern kam es erst, als die Notwendigkeit dazu zwang.

Ein gutes Beispiel hierfür bieten die Ausgrabungen in Lund. Hier hat Caroline Arcini über 3 000 Skelette von den städtischen Friedhöfen im Mittelalter untersucht, wobei sich die Pest nicht im anthropologischen Befund nachweisen ließ³⁹⁵. Allerdings zeigt sich die wesentliche Verschlechterung der Gesundheit im Spätmittelalter und auch die gestiegene Sterblichkeit anhand der Verachtfachung in der Zahl der Requirien, die man in Lund lesen ließ; folglich muss es in Lund 1350 eine Pestwelle in der Stadt gegeben haben³⁹⁶. Dennoch sind – zumindest soweit der archäologische Befund sich überblicken lässt – offensichtlich keine Massengräber angelegt worden; dies macht nochmals vorsichtiger in der Bewertung von „typischen“ „Pest“-Gräbern, die man sich vielleicht zu schnell als Massengräber vorstellt: Offensichtlich hat man in der Regel einfach die bereits vorhandenen Kirchhöfe nur noch intensiver genutzt und auch Massengräber vermieden, sofern dies möglich war. Dafür sprechen auch Testamente, in denen man sich um die Sicherung eines individuellen Begräbnisses bei der Pfarrkirche auch in Pestzeiten bemühte³⁹⁷, oder Bild Darstellungen von der Beisetzung der Pestopfer, die die Bestattung der in Särgen oder Leichentüchern eingeschlossenen Toten in Einzelgräbern zeigen³⁹⁸. Die Integration der meisten Pestgräber in die übliche Bestattungspraxis, von der man nur zögerlich und notgedrungen abwich, belegt auch der häufige Fund von Mehrfachbestattungen kleineren Ausmaßes, die vielleicht in einen Zusammenhang mit der Pest zu bringen sind, aber letztlich kaum besondere Merkmale in der Bestattung aufweisen. So hat man etwa mehrere kleinere Gruppenbegräbnisse in Basel und Erfurt,

³⁹⁴ SHOESMITH/STONE, *Burials* 403 und SUTHERLAND, *Recording* 41–43.

³⁹⁵ Arcini dazu äußerst pessimistisch: „Plague, irrespective of whether it is bubonic or pneumonic is a rapidly progressive infectious disease that does not leave traces in the skeleton.“ ARCINI, *Lund* 152. Zur laufenden Diskussion darum vgl. jedoch oben.

³⁹⁶ ARCINI, *Lund* 151–152.

³⁹⁷ Vgl. hierzu PASCHE, *Salut* 41, die eine besonders intensive Belegung gerade der Kathedrale von Lausanne in der Pestzeit konstatiert, sowie hierauf verweisend ILLI, *Wohin* 59.

³⁹⁸ So etwa in einer Miniatur zu den Annalen des Abtes von St. Martin in Tournai, die um 1352 entstand und die die Grablegung der Toten in Einzelgräbern zeigt; vgl. ILLI, *Wohin* 59. Demgegenüber visualisiert etwa eine der Werkstatt von Jan Pollack zugeschriebene Votivtafel aus St. Peter in München von 1517 den Transport der Pesttoten im Sarg auf den Friedhof, wo die Toten dann in Leintüchern in einem Massengrab bestattet werden; alle Toten sind dabei allerdings in die gleiche Himmelsrichtung (nämlich, dem Chor der Kapelle im Hintergrund zufolge, nach Osten) ausgerichtet; vgl. METKEN, *Reise* 156–158 [Kat.-Nr. 188]; SÖRRIES, *Kiste* 69 und SÖRRIES, *Pestfriedhöfe* 55. Zwar darf man von einer Votivtafel durchaus eine Dramatisierung der Situation erwarten, doch gibt es in Anbetracht des sonstigen Befundes keinen Grund, die Münchner Szenerie eines Massengrabes grundsätzlich zu bezweifeln.

die sehr sorgsam bestattet wurden, in diesen Zusammenhang einzustellen versucht³⁹⁹. Ähnliche Gruppenbestattungen fand man auch in Frankreich, und hier wurde insbesondere für die Kirchhöfe von Saint-Pierre in Dreux und von Saints-Côme et Damien in Montpellier ein Zusammenhang mit der Pest von 1348 angenommen; dabei konnte man jüngst in Montpellier durch die mikrobiologische Untersuchung tatsächlich den (oder einen?) Erreger der Pest nachweisen⁴⁰⁰. Das Fehlen größerer Massengräber an diesen Orten bestätigt, dass die Totengräber hier offenbar nur in größter Not zur Gruppenbestattung griffen, in der Regel jedoch an der tradierten Form der Beisetzung (Einzelbestattung mit geostetem Leichnam) festhielten⁴⁰¹.

In den Jahren 1989–1992 fand und untersuchte man mehrere Massengräber, die zur Zeit der Pest beim Heilig-Geist-Spital in Lübeck angelegt worden waren und die insgesamt rund 800 Personen (und damit grob hochgerechnet rund 5 % der Bevölkerung der mittelalterlichen Stadt⁴⁰²) bargen. Die Ausgrabungen zeigten dabei deutlich, dass auch hier eine sehr unterschiedliche Zahl an Individuen in die Mehrfachbestattungen eingebracht wurden, wobei eine ältere Schicht Gräber mit drei bis 22 Individuen, eine jüngere vier Grabgruben mit 33, 87, 332 und 364 Individuen aufwies; auch die Ausrichtung der Toten scheint zunächst sorgfältiger, dann jedoch zunehmend platzsparender (etwa in leichter Diagonale und in ziegelförmiger Stapelung, aber auch unter abknickender Beinlage) erfolgt zu sein. Die meisten Toten wurden dabei auf dem Rücken und in Ost-West-Ausrichtung ins Grab gelegt⁴⁰³. Offensichtlich hatte also auch hier die schiere Anzahl der Verstorbenen zu einer immer weiter gehenden Konzession gegenüber den praktischen Notwendigkeiten geführt; dabei gab man nicht die Bestattung auf konsekriertem Grund auf, war aber bereit, die Lage im Grab mehr den beengten Platzverhältnissen der Grube als den üblichen Standards anzupassen. Bemerkenswert ist im Lübecker Fall, dass nicht nur erneut ein bereits genutzter Friedhof auch die Pestopfer aufnahm, sondern dass es sich hier zudem um den Friedhof eines Spitals handelte.

Ein ähnlicher Befund ließ sich bei der Heilig-Geist-Kapelle in der Spandauer Straße in Berlin Mitte machen; auch hier fand man unter den rund 500 Individuen, die auf dem Friedhof beigesetzt worden waren, Einzelbestattungen neben Doppel-, Mehrfach- und Massengräbern, und überwiegend hatte man die Toten im Bemühen um eine Ostung und auf dem Rücken ins Grab gelegt. Jedoch ist nicht ganz klar, ob der ältere Teil der bei einer Notgrabung geborgenen Skelette tatsächlich zu den Opfern einer Pestwelle gehört, zumal für Berlin ein Ausbruch der Krankheit im 14. Jahrhundert nicht belegt werden kann⁴⁰⁴. Trotz dieser Unsicherheiten in der Zuschreibung ist das grundsätzliche

³⁹⁹ Vgl. KAHLOW, Überlegungen 94–96.

⁴⁰⁰ DRANCOURT et al., Genotyping 2004, 1587; DUCHESNE et al., Mort 254 und RAOULT et al., Molecular identification 2000. Vgl. auch RIGEADE, Sépultures 12–13 und 31–32, sowie zur Kritik insbesondere an der Studie von RAOULT BYRNE, Black Death 26–27, mit Verweis auf WOOD/DEWITTE-AVIÑA, Black Death (vgl. auch die direkt folgende, wenig aufschlußreiche Antwort von Didier Raoult; RAOULT, Reply).

⁴⁰¹ Dies überlegte bereits DUCHESNE et al., Mort 254–255.

⁴⁰² So LÜTGERT, Victims 256 und PRECHEL, Lübeck 326. Zu den in der Forschung heftig umstrittenen demographischen Auswirkungen der Pest in Lübeck vgl. NOODT, Lübecker Material, mit Zusammenfassung der Forschungslage; es reicht sicher nicht, sich nur an die kritischen Äußerungen Vasold über die zu hohe Zahl der Pesttoten anzuschließen, wie dies etwa Kahlow in ihrer ansonsten durchaus berechtigten Kritik tut; KAHLOW, Überlegungen 89.

⁴⁰³ LÜTGERT, Victims 256–260 und PRECHEL, Lübeck 324–326.

⁴⁰⁴ LANGE, Massengräber 116–117; HESSE, Friedhof 76–77 und MELISCH, Untersuchung 245 und 251, die allerdings eine Datierung der älteren Bestattungen vor der Mitte des 14. Jahrhunderts vorschlug. Überhaupt an einem Zusammenhang mit der Pest zweifelte zudem KAHLOW, Überlegungen 92; allerdings müsste dies nicht ein anderes Notereignis (Epidemie, Hungersnot) als Grund

Muster doch offenbar jenem in Lübeck und Hereford sehr ähnlich. Zu diesen Befunden passen auch jene länglichen Grabgruben, die man beim Augustinereremitenkloster in Zürich am heutigen Münzplatz anlegte: Die Toten sind in Grabreihen beigesetzt und wurden offenbar nicht mit allergrößter Aufmerksamkeit und teilweise in Alltagskleidern bestattet, wie man aus Grabfunden wie Gürtelschnallen schließen möchte. Auch hier handelte es sich offenbar um einen geweihten, regulären Friedhof, den man wohl anlässlich der Pestwellen des Spätmittelalters nutzte⁴⁰⁵. Ähnlich könnte auch ein Massengrab aus dem 14. oder 15. Jahrhundert zu interpretieren sein, das man am Zwingliplatz neben dem Großmünster fand, und das insgesamt 20 Erwachsene und an deren Kopfen einige Kinderleichen barg⁴⁰⁶; der Befund erinnert damit an die Situation in Hereford.

Frühnezeitliche Beispiele von Bestattungen, die sich vielleicht mit Pestepidemien in Verbindung bringen lassen, unterstreichen dabei das für das Mittelalter gewonnene Bild: So fand sich 1982 ein Massengrab, das wohl mit dem Auftreten der Pest 1519 zu verbinden sein dürfte, auf dem Friedhof der Stadtkirche von Winterthur⁴⁰⁷, und unter den frühnezeitlichen Pestfriedhöfen zeigt etwa die Anlage eines solchen Bestattungsfeldes wahrscheinlich im Zuge einer 1636/37 in Tirol grassierenden Epidemie bei St. Prokulus im Südtiroler Naturns, dass man auch hier versuchte, zunächst an der Einzelbestattung festzuhalten, um dann erst bei höherer Mortalität in der Bevölkerung immer größere Mehrfachbestattungen anzulegen⁴⁰⁸.

Vormoderne und insbesondere mittelalterliche Bestattungen wurden in Zeiten hoher Bevölkerungssterblichkeit also üblicherweise so lange wie möglich entsprechend dem Grabbrauch einzeln, geostet und auf dem Rücken liegend am regulären Begräbnisplatz durchgeführt; erst wenn dies aus logistischen Gründen nicht mehr möglich war, griff man zu Gruppen- und Massenbestattungen in einer Grabgrube. Diese legte man mit Vorliebe auf etablierten Kirchhöfen oder am Spital an, wobei man zur Not eine Erweiterung dieser Gräberfelder vornahm. Entsprechend berichtet etwa der Straßburger Chronist Fritsche Closener zum Jahr 1349: „Daz sterben was so gros daz gemeinlich alle tage in ieglichem kirspele liche worent 7 oder 8 oder 9 oder 10 oder noch danne me, one die man zu klöstern begrub und one die die man in den spital drug: der waz als unzelich vil, daz man die spitelgrube die bi der kirchen stunt, muste in einen witen garten setzen, wann die alte grube zu enge und zu klein waz.“⁴⁰⁹ Erst wenn auch auf den regulären und vielleicht erweiterten Friedhöfen in der Stadt kein Platz mehr zu

der Bestattungen ausschließen. Zur jüngst erfolgten Restaurierung der Heilig-Geist-Kirche vgl. zudem BREITENFELDT/HEULER/HÜFFER/HÜTTENRAUCH, Heilig-Geist-Kapelle.

⁴⁰⁵ ETTER, Nofriedhof, sowie die wichtige Ergänzung und Kritik dazu bei ILLI, Wohin 52–53. Als sichere Beispiele zitiert SÖRRIES, Pestfriedhöfe 55–56, die Zürcher Fälle.

⁴⁰⁶ ILLI, Wohin 53 und 60.

⁴⁰⁷ Vgl. dazu ILLI, Wohin 59. Einen weiteren frühnezeitlichen Befund für Opfer einer Epidemie – hier vermutlich des späten 16. oder 17. Jahrhundert –, die man am allgemeinen Friedhof bestattete, lieferten auch Ausgrabungen auf dem frühnezeitlichen Pauli-Friedhof in der Brandenburger Neustadt; JUNGCLAUS/RATHERT, Daten. Auch französische Beispiele, wie etwa aus Fédons in Lambesc für die Pest von 1590 oder Lariey in Puy-Saint-Pierre für eine Epidemie von 1630, zeigen die Integration solcher Bestattungen am regulären Friedhof; vgl. RIGEADE, Sépultures 32–49.

⁴⁰⁸ Vgl. dazu GEBAUER/KERSTING/NOTHDURFTER, Grabung, insbesondere 60–71 und 97–98, sowie zusammenfassend SÖRRIES, Pestfriedhöfe 57–58.

⁴⁰⁹ CLOSENER, Chronik 120. Ähnlich formuliert auch die Straßburger Chronik des Jacob Twinger: „das sterben was so gros, das zu iedem kirspele zu Strosburg alle tage worent 8 liche oder zehen, und das men die spitelgrube die bi der kirchen stunt, muste in einen witen garten machen.“ TWINGER VON KÖNIGSHOFEN, Chronik 2, 769. Vgl. ILLI, Wohin 58–60.

finden war, legte man außerhalb der Stadtmauern neue Friedhöfe wie in London an, die jedoch geweiht wurden und somit die im 10. und 11. Jahrhundert etablierten Kriterien eines christlichen Friedhofs erfüllten. In Notzeiten legte man also deutlich das Augenmerk auf eine Bestattung in einem geweihten Friedhof, der bei einem geweihten Kirchengebäude – oder doch zumindest bei einer Kapelle – angelegt sein sollte. Die Einzelbestattung sowie die Lage der Toten und ihre Ausrichtung gab man auf, wenn dies nötig wurde. Dass aber aus den Befunden von Gräbern mit Epidemieopfern eine relativ hohe Sorgfalt im Umgang mit den Leichen spricht, könnte sich dadurch erklären, dass die soziale Kontrolle der Einhaltung entsprechender Riten gerade in diesen Zeiten besonders hoch gewesen ist; mehr Menschen als sonst waren (etwa als Trauernde, bei der Anlieferung von Leichen, als Vollziehende der Sterbeliturgie) sehr regelmäßig am Friedhof und hatten ein großes Interesse am Schicksal der Toten⁴¹⁰. Auf Friedhöfen, auf denen die Beisetzung der Mitglieder sozial niedrig stehender Schichten Alltagsgeschäft war, finden sich hingegen wesentlich „schlampigere“ Beisetzungsmethoden, in denen etwa Ausrichtung und Lage der Toten viel häufiger missachtet wurden⁴¹¹.

Für die Bestattungspraxis waren diese Notbegräbnisse nichtsdestoweniger eine Neuerung: Die Anlage von Grabfeldern außerhalb der Stadtmauern, wie sie 1348 in London erfolgte⁴¹², widersprach dem seit der Spätantike durchgesetzten Brauch, die Toten in die Siedlungen zu integrieren. Handelte es sich also um einen Vorläufer der Anlage neuer Friedhöfe außerhalb der Städte, wie sie seit der Frühen Neuzeit nach und nach die Kirchhöfe ablösten? Man muss mit einem Schluss hier vorsichtig sein, denn der einzige zuverlässige Befund in East Smithfield unterstreicht einen Umstand, den auch das Fehlen widersprechender Schriftquellen bestätigt: Dieser Friedhof wurde nur während der Pestwelle von 1348–50 belegt⁴¹³; danach kehrten die Toten also wieder in die Stadt zurück. Dennoch scheint ein Mentalitätswandel eingesetzt zu haben, wenn etwa die Stadt Lille bereits 1400 ein Verbot der Bestattung der Pesttoten innerhalb ihrer Stadtmauern umzusetzen versuchte⁴¹⁴ und 1518 die Stadt Nürnberg zugunsten von Friedhöfen außerhalb der Stadt die Bestattung auf den Kirchhöfen von St. Sebald und St. Lorenz gänzlich untersagte⁴¹⁵. Stand am Beginn ein reines Platzproblem, so entwickelten sich nun allmählich auch gesundheitspolitische Überlegungen, die schließlich vor allem seit dem 18. Jahrhundert zu den großen Verlegungen der Friedhöfe aus den Städten heraus führten⁴¹⁶.

Der archäologische Befund zeigt, dass die Schriftquellen wie Boccaccios berühmter Dekameron ein Bild geprägt haben, das die Realität mittelalterlicher Bestattungen in Zeiten großer Sterblichkeit kaum trifft. Diese landläufige Vorstellung hat dabei auch Eingang in die Forschungen zum Leichnam gehalten: „Fest steht, daß sich in ganz Europa mit dem Aufkommen der Pest die christlichen und volkstümlichen Bestattungspraktiken dramatisch änderten. In Pestzeiten verlor der Leichnam seinen sakralen

⁴¹⁰ So bereits FAY, Text 201.

⁴¹¹ Ein solches Beispiel bietet etwa der Friedhof von St. Margaret, Fyebridgagate in Norwich; FAY, Text 199–204.

⁴¹² Damit ist zugleich ein Beleg für die Anlage eines außerstädtischen Friedhofs bereits zu Beginn der ersten großen Pestwelle vorhanden. Vgl. demgegenüber: „Es konnte bisher nicht festgestellt werden, dass bereits zu Beginn der europäischen Pestepidemien außerörtliche Sonderfriedhöfe angelegt wurden.“ SÖRRIES, Pestfriedhöfe 54. Sörries zufolge „kommt es demnach zur Anlage eigener, außerorts gelegener Friedhöfe“ erst ab dem 15. Jahrhundert; ebda 57.

⁴¹³ HAWKINS, Black Death 637–640.

⁴¹⁴ BIRABEN, Peste 2, 104. Vgl. auch ILLI, Wohin 59 und SÖRRIES, Pestfriedhöfe 56.

⁴¹⁵ SÖRRIES, Pestfriedhöfe 57 und STOLZ, Bestattungswesen.

⁴¹⁶ Vgl. etwa ILLI, Wohin 59, sowie Kap. I.2.e).

Status. Der behördlich reglementierte Umgang mit den Toten schrieb deren strikte Ausgrenzung vor. Verstorbene wurden nun außerhalb der Städte und Dörfer in ungeweihter Erde in Massengräbern verscharrt.⁴¹⁷ Diese Einschätzung widerspricht nicht nur den soeben dargelegten archäologischen Befunden, sondern legt zugleich ein sprachliches Dilemma offen, das sich auch hier in der Beschreibung des Umgangs mit den Leichen der Opfer mittelalterlicher Epidemien nicht ganz vermeiden ließ: Das Wort „Massengrab“ impliziert einen Bedeutungshorizont, der die Suche nach den „Pestgräbern“ lange geprägt hat und deshalb auch den Blick weg von dem eigentlich auf der Hand liegenden Umstand lenkte, dass man sich im mittelalterlichen Europa durchaus bemühte, auch in Notzeiten die üblichen Bestattungsriten beizubehalten und deshalb einem erheblichen Anteil der Pestopfer (archäologisch wenig auffällig) ein reguläres Grab am Kirchhof gab.

4. Der dargestellte Leichnam

Gab es eine tiefere, mentalitätsmäßige Folge der verheerenden Pest des 14. Jahrhunderts, die den Leichnam betraf? Naheliegender erschien eine Verbindung zur Omnipräsenz des toten Körpers in der visuellen Kultur des 15. und 16. Jahrhunderts; wie kaum ein anderer Aspekt des Lebens prägte die Materialität des Todes die Kunst dieser Epoche, während das Frühmittelalter diese Obsession mit dem Leichnam nicht kannte. Tatsächlich mag die Pest dieses Vordringen einer neuen Ikonographie des Todes befördert haben; doch zugleich zeigen die Forschungen zur Todesmotivik, dass dieser Mentalitätswandel bereits früher mit dem ausgehenden 12. Jahrhundert einsetzte⁴¹⁸. Unstrittig bleibt jedoch die bemerkenswerte Karriere des Leichnams im Hoch- und Spätmittelalter festzustellen: Nun wurde er zu einem beliebten Sujet der Kunst.

Die Darstellung des toten Leichnams nahm offenbar von den Grabdenkmälern ihren Ausgang. Beginnend mit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kam es immer häufiger zur Darstellung von Liegefiguren, die mit geschlossenen Augen den toten Herrscher in einer Art Schlaf zeigen; vielleicht handelte es sich hierbei also um den dargestellten Leichnam. In Frankreich begann man nun, die königlichen Gräber in Saint-Denis mit Liegefiguren auszustatten, und wohl nicht zufällig kam es etwa zeitgleich zu einem Umbruch in der Bestattungspraxis. Man begann mit der Zerteilung des Leichnams und der damit zusammenhängenden Bestattung an mehreren Orten⁴¹⁹. Auch die Grabdenkmäler der Plantagenet in Fontevraud für König Richard I. Löwenherz und Eleonor von Aquitanien zeigen Liegefiguren mit geschlossenen Augen und über der

⁴¹⁷ BERGMANN, Patient 51.

⁴¹⁸ Bereits oben Kap. I.1. wurde dieser Denkwandel für die schriftliche Reflexion über den Tod angesprochen. Eine Zusammenfassung der Diskussion um die Folgen der Pest in der europäischen Kunst bietet BYRNE, *Black Death* 89–101. Relativiert wurde in jüngster Zeit übrigens auch die Aussage, dass sich die veränderte Einstellung zum Leichnam nach der Pest in immer genaueren Bestimmungen zur Lage der Toten in spätmittelalterlichen Testamenten ablesen ließe; vgl. hierzu die Diskussion bei MAJOROSSY, *Body* 101–102.

⁴¹⁹ VAUCHEZ, *Introduction* 7–8; OLARIU, *Réflexions* 85–87, sowie BROWN, *Burying* 241, die hier auch die Grablege von Saint-Denis insgesamt behandelt. Zur Einbalsamierung der französischen Könige im Spätmittelalter vgl. auch die Bemerkungen bei RUDLOFF, *Konservieren* 17–18, sowie Kap. III.3.e).

Brust gekreuzten Armen; eine ähnliche Ikonographie findet sich auf einer Gruppe von bischöflichen Grabmälern aus dem Frankreich des 12. und 13. Jahrhunderts⁴²⁰. Mit dem Grabmal Papst Clemens IV. in Viterbo von 1268 fand dieser Typus der Liegefigur des Verstorbenen als Leichnam auch in Italien und in den päpstlichen Grabdenkmälern Verbreitung⁴²¹; hier scheint sich zudem ein direkter Hinweis darauf zu ergeben, dass der Dargestellte tatsächlich mit dem päpstlichen Leichnam zu identifizieren ist: Der große, runde Ring, den die Statue an einer Hand aufweist, fand sich bei einer Graböffnung auch als eine der Beigaben, die man Clemens IV. mitgegeben hatte⁴²².

Eine einfache Chronologie des Aufkommens der Liegefiguren verkompliziert sich bei einem Blick auf die Entwicklung im Reichsgebiet. Eine singuläre Ausnahme, die Metallplatte auf dem Grab des 1080 in der Schlacht gefallenen Gegenkönigs Rudolf von Rheinfelden, zeigt den Toten als Liegefigur, jedoch mit geöffneten Augen und Insignien in den Händen⁴²³. Ähnliche Charakteristiken (offene Augen, Zepter) weist auch die Figur auf dem um 1130 entstandenen Widukind-Grab im westfälischen Enger auf⁴²⁴, und eine solche figürliche Darstellung verziert ebenso das Grab von Herzog Heinrich dem Löwen und seiner Gemahlin Mathilde im Braunschweiger Dom, das vielleicht um 1210 angefertigt wurde; anders als Rudolf von Rheinfelden hält Heinrich hier jedoch ein Schwert und den von ihm gestifteten Kirchenbau in den Händen⁴²⁵. Ein römisch-deutscher König erhielt erst wieder mit Rudolf von Habsburg Ende des 13. Jahrhunderts eine Abbildung, dessen Grabbildnis in Speyer erneut die Reichsinsignien in die Hände einer Liegefigur mit offenen Augen gedrückt bekam⁴²⁶. Es liegt nahe, in den figürlichen Darstellungen mit geöffneten Augen ein Abbild des Lebenden zu vermuten, während jene mit geschlossenen Augen analog zum beliebten Bild vom Toten als Schlafenden den Leichnam abbildeten⁴²⁷; doch das parallele Vorkommen beider Typen und die offenbar unterschiedlichen künstlerischen Traditionsstränge machen einen solchen Schluss durchaus nicht zwingend⁴²⁸. So hat auch der Vorschlag, in den Darstellungen der Toten

⁴²⁰ So und ausführlich MEIER, Archäologie 248–250.

⁴²¹ MEIER, Archäologie 251–252.

⁴²² OLARIU, *Réflexions* 87 und BERTELLI, *Traversie*. Olariu argumentiert zudem, dass es schon Totenmasken seit spätestens dem 13. Jahrhundert gegeben habe, die Gesichtszüge der Liegefiguren sich folglich zunehmend an der Natur orientierten bzw. orientieren konnten; als Beleg hierfür verweist er auf das Grabmal der Isabella von Aragon, der 1271 verstorbenen Königin von Frankreich, da hier im Gesicht auch die Züge ihrer tödlichen Verletzung durch einen Reitunfall sichtbar seien; OLARIU, *Réflexions* 89–90. Vgl. hierzu – und auch gerade zu diesem Fall – die hingegen sehr kritische Haltung bei GIESEY, *Ceremony* 203–204, sowie SCHLOSSER, *Geschichte* 192 und die allgemeineren Bemerkungen bei PIGLER, *Dead* 2–3.

⁴²³ PANOFKY, *Tomb Sculpture* 51–52 und HINZ, *Grabdenkmal. Zu Tod und Bestattung Rudolfs von Rheinfelden* vgl. Kap. X.4.

⁴²⁴ PANOFKY, *Tomb Sculpture* 52.

⁴²⁵ Die hier genannte frühe Datierung favorisierte zuletzt EHLERS, *Heinrich der Löwe* 389, der in der Beschreibung Arnolds von Lübeck („nichil est consecutus nisi memorabilem satis sepulturam una cum coniuge sua domna Mechtilde in ecclesia beati Blasii episcopi et martyris“; ARNOLD VON LÜBECK, *Chronica Slavorum* 201 [V,25]) einen Verweis auf die Existenz des bestehenden Grabmals erkennt. Selbst konservativere Datierungen auf kurz vor 1230 (wie es STEIGERWALD, *Grabmal* 103 vorschlägt) oder auf die Zeit zwischen 1230 und 1260 (etwa bei BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 20–24) würde die Grabfiguren noch deutlich vor jene König Rudolfs setzen; vgl. auch PANOFKY, *Tomb Sculpture* 57. Zu weiteren Beispielen figürlicher Grabmonumente des 12. und 13. Jahrhunderts vgl. PANOFKY, *Tomb Sculpture* 52.

⁴²⁶ KUBACH, *Baugeschichte* 912 (mit Abb. Vorkrypta 1).

⁴²⁷ Zum Toten als Schlafendem vgl. Kap. VII.1.

⁴²⁸ Auf ein besonders eindringliches Gegenbeispiel verwies bereits Panofsky: Das Grabdenkmal des 1249 verstorbenen Erzbischofs Siegfried III. von Eppstein im Mainzer Dom zeigt seine Figur

mit geöffneten Augen den Auferstehungsleib dargestellt zu sehen, einige Wahrscheinlichkeit für sich⁴²⁹.

Sicher ist jedoch, dass seit dem späten Hochmittelalter die Darstellung des Leichnams immer häufiger wird; im Bestattungsbrauch der englischen und französischen Könige erscheint dabei der Wunsch, den Leichnam bei den immer länger werdenden Bestattungssitten zu zeigen, insofern die treibende Kraft zu sein, als man mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts eigene Figuren aus Wachs oder Holz anfertigte, die den Leichnam in den Funeralzeremonien repräsentierten: die sogenannten Effigies⁴³⁰. Ein solches Abbild kann zum ersten Mal sicher für den englischen König Edward II., der im Jahr 1327 verstarb, nachgewiesen werden; sie fehlen bei den folgenden englischen Königen des Mittelalters nicht mehr und umfassen mitunter auch die Königinnen⁴³¹. In Frankreich übernahm man den Brauch 1422 anlässlich der Bestattung König Karls VI., für dessen Bestattung der Herzog von Bedford verantwortlich war; zudem fanden die Leichenfeierlichkeiten nur wenige Monate nach dem Tod König Heinrichs V. von England in Vincennes statt⁴³². Im 15. Jahrhundert lässt sich der Brauch der Effigies dann auch vereinzelt für englische Erzbischöfe nachweisen; er blieb jedoch im Wesentlichen auf die Könige von England und Frankreich beschränkt⁴³³.

Die Effigies sollten, zumindest soweit es den visuellen Aspekt betrifft, die gleichzeitig im Sarg anwesende Leiche ersetzen (oder ergänzen) und entsprachen damit einem tieferliegenden Wunsch, die Hülle der Verstorbenen zu erhalten; ein Wunsch, der sich nicht zuletzt in der im Hochmittelalter immer weiter verbreiteten Einbalsamierung niederschlug, die ebenfalls die Erhaltung des äußeren Erscheinungsbildes des Toten in den Vordergrund der Konservierungsbemühungen stellte⁴³⁴. Die Effigies stellten dabei die einfachste Lösung des Problems dar, da sie den Leichnam durch ein nicht verwesendes Abbild ersetzen; dieser Brauch, einmal eingeführt, ließ dann zu, dass man diesem Abbild zunehmend auch kulturelle Zuschreibungen anheftete, die in der Zweiteilung der Personen des Königs (Individuum und Amt) resultierten. Über den Sinn der Effigies hat man – beginnend mit der berühmten Studie von Ernst Kantorowicz über die zwei

bei der Krönung von zwei Königen, Heinrich Raspe und Wilhelm von Holland, doch konträrkariert das Kissen hinter seinem Kopf, das die Figur als liegend kennzeichnet, diese aktiven Gesten – es handelt sich also um eine Simultandarstellung, die eine monokausale Erklärung der Figur verbietet; PANOFKY, *Tomb Sculpture* 55.

⁴²⁹ Hierzu zusammenfassend etwa ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 346–348.

⁴³⁰ Vgl. etwa die klassischen Studien von KANTOROWICZ, *Körper* und GIESEY, *Ceremony*; erwähnt seien auch die umfangreichen Studien von SCHLOSSER, *Geschichte*; BENKARD, *Antlitz*; PIGLER, *Dead und Hope*, *Funeral Effigies*, sowie in jüngerer Zeit MAREK, *Körper*; WOODWARD, *Theatre* 65–66 und MEIER, *Archäologie* 345–357, jeweils mit zahlreichen Literatur- und Quellenverweisen. Zum Tod Edwards vgl. etwa die Thesen bei MORTIMER, *Edward II*, der auch die Aufbahrung des Toten diskutiert.

⁴³¹ HOPE, *Funeral Effigies*, bes. 530–548 und KANTOROWICZ, *Körper* 416. Ausnahmen stellen freilich die abgesetzten Könige dar, weshalb etwa zur Bestattung von Richard II., Heinrich VI., Edward V. und Richard III. keine Effigies angefertigt wurden. Prinzen und Prinzessinnen scheinen in der Regel keine Effigies erhalten zu haben, sieht man von der Ausnahme der Schwester König Heinrichs VIII., Herzogin Mary von Suffolk, 1533 einmal ab; HOPE, *Funeral Effigies* 548. Ob es vor Edward II. bereits Effigies gegeben hat, ist nur schwer sicher zu entscheiden; vor allem für Heinrich III. lassen sich über Rechnungen seines Nachfolgers Edwards I. indirekte Belege für ein solches Wachsbildnis anbringen (vgl. die Argumentation von HOPE, *Funeral Effigies* 526–528), doch sind diese Zeugnisse nicht explizit genug, um jeden Zweifel an einer Verbindung mit den Funeralriten Heinrichs III. auszuräumen.

⁴³² KANTOROWICZ, *Körper* 416–417 und WOODWARD, *Theatre* 61–66.

⁴³³ MAREK, *Körper* 55–59 und KANTOROWICZ, *Körper* 428–429.

⁴³⁴ Vgl. Kap. III.

Körper des Königs – angenommen, sie dienten zur Darstellung des unvergänglichen Königtums; sie verwesen anders als der Leichnam im Sarg darunter nicht, zeigen also die überindividuelle, unsterbliche Würde des königlichen Amtes, von dem die individuelle Person des Königs in Form seines auf die Auferstehung wartenden Körpers im Sarg getrennt worden sei⁴³⁵; es bleibt freilich die Frage, ob diese Konnotation des Abbilds bereits beim Aufkommen des Brauchs im 14. Jahrhundert intendiert war⁴³⁶. Zwar ist das Abbild Edwards II. nicht erhalten, und es fehlen spätere Zutaten wie die parlamentarische Robe, doch wissen wir, dass auch diese frühest belegte Effigies aus Holz „ad similitudinem dicti domini Regis“ gefertigt worden war und die Krönungsgewänder samt königlichen Insignien wie Krone, Zepter und Reichsapfel trug⁴³⁷. Dass dabei das Abbild schon von Beginn an nur für die Würde des Amtes stand, scheint durch diese Kleidung nicht zwingend belegt; schließlich entspricht die Ausstattung der Effigies auch der Ausstattung des Leichnams eines Königs⁴³⁸. Nun ließe sich die besondere Rolle des königlichen Körpers seit dem Hochmittelalter als ein Grund für diese Teilung annehmen; zwar sind die Effigies für französische Könige erst ab 1422 und nur bis zum Tode Heinrichs IV. 1610 zu belegen, aber bereits seit dem 13. Jahrhundert schrieb man einer Berührung durch den König die Heilkraft gegen die Skrofeln zu, wie Alain Boureau in Anlehnung an die berühmte Studie von Marc Bloch anmerkte⁴³⁹. Und wenn Ralph Giesey schließt, dass der Leichnam aufgrund seiner Vergänglichkeit wesentlich schlechter geeignet sei, die unsterbliche Würde des königlichen Amtes zu visualisieren⁴⁴⁰, so könnte man diesen Schluss ja auch schon im 14. Jahrhundert gezogen haben. Immerhin handelt es sich bei der europäischen Entwicklung nicht einmal um einen völligen Sonderfall: Ein Blick in die Welt der mongolischen Yuan-Dynastie, die seit dem 13. Jahrhundert China regierte, zeigt einen ähnlichen Wechsel im Umgang mit Leichen auf. Die Vorstellung vom unverwesten, mumifizierten Leichnam erleuchteter, vorbildlicher Meister im

⁴³⁵ Unstrittig verdrängte das Abbild die Leiche im Laufe der Zeit; es repräsentiert nach Kantorowicz die ewige Würde des Amtes, was dazu führt, dass der Thronfolger in Frankreich seit dem 15. Jahrhundert an den Begräbnisfeierlichkeiten nicht teilnehmen durfte, da sonst – in seiner Gestalt und jener der Effigies – die königliche Würde zweimal zugegen gewesen wäre. Dass sich dieser Aspekt wirklich auf das Abbild und nicht die Leiche bezog, zeigt der Fall König Heinrichs II. von Frankreich, der zwar die Leiche seines Vaters Franz I. mit Weihwasser besprengte, nicht aber das ansonsten verehrte Abbild, das er eben nicht besuchen konnte, da es die Dignität symbolisierte, die er selbst als Nachfolger beanspruchte. Für die Leichenfeierlichkeiten Franz I. im Jahr 1547 ist zudem überliefert, wie das Abbild nicht nur den Leichnam, sondern überhaupt den königlichen Körper ganz physisch ersetzte: Während man die Leiche nach einer zehntägigen Aufbahrung vor der Bestattung in eine Kammer schaffte, erwies man dem Abbild noch die Referenz, indem man es an einem Eßtisch platzierte und ihm an jenen Stellen das Essen reichte, an dem man dies auch dem Herrscher zu Lebzeiten getan hatte; KANTOROWICZ, Körper 418–424, sowie zum Falle Franz I. GIESEY, Ceremony, hier besonders 1–17. Der Gedanke, dass Amt und Person des Königs zu trennen sei, begegnet allerdings nicht erst im Spätmittelalter, sondern hat hochmittelalterliche Vorläufer und Vordenker, unter denen ein anonym Autor, der Anonymus von York, um 1100 eine wichtige Vorreiterrolle einnimmt; vgl. dazu zusammenfassend PARAVICINI BAGLIANI, Leib 76–78, sowie die Kritik an Kantorowicz und Giesey bei BROWN, Royal Bodies.

⁴³⁶ Vgl. die Diskussion bei MAREK, Körper, hier besonders 99–113.

⁴³⁷ Vgl. ausführlicher MORTIMER, Edward II 1182 und KANTOROWICZ, Körper 415–432.

⁴³⁸ Vgl. dazu ausführlicher Kap. V.2.a).

⁴³⁹ Vgl. BOUREAU, Simple corps 6 und 25.

⁴⁴⁰ „Had there been displayed, instead of an effigy, the embalmed body of the king, the striking distinction between the mortal remains and the immortal dignity would have been blurred: after all, the corpse could not have impersonated the living majesty as unambiguously as the true-to-life effigy. In fact, however, the effigy first was used only as a substitute for the embalmed body.“ GIESEY, Ceremony 19.

Chan-Buddhismus wird nun durch Abbilder ersetzt; hier sind es schließlich vor allem Portraitmalereien, die als Ersatz dienen konnten⁴⁴¹. Handelte es sich hier auch um Mönche – und nicht wie in Frankreich oder England um Könige – so ist die fast zeitgleiche Nutzung von Abbildern als Ersatz für den Leichnam bemerkenswert.

Nicht nur die Praktik der Leichenbehandlung und die bildende Kunst, auch die Literatur des Mittelalters wurde von dieser gestiegenen Aufmerksamkeit für den toten Körper erfasst; nachdem in literarischen Texten des 12. Jahrhunderts die Personifikation des Todes aufkam, setzte im folgenden Jahrhundert die Darstellung dieser Personifikation in der Ikonographie ein⁴⁴². Schon im 12. Jahrhundert hatte Heinrich von Huntingdon seine Beschreibung des verwesenden, übel stinkenden Leichnams König Heinrichs I. von England dazu genutzt, um seinen Leser zur Reflexion der Vergänglichkeit aller weltlichen Größe und diesseitigen Reichtums anzuhalten⁴⁴³. Vor allem im 14. und 15. Jahrhundert entstanden auf dieser Basis vermehrt Ikonographien, die mit der Darstellung des Toten spielten: Illustrationen der Legende vom Treffen der drei Lebenden und der drei Toten, die Transi-Darstellungen, die den verwesenden Leichnam am Grabmal zeigen, der Totentanz in seinen verschiedenen Ausformungen, aber auch immer ausführlichere Verbildlichungen der Martyrien der Heiligen und entsprechende Darstellungen von Christi Leiden und Passion⁴⁴⁴. Daneben verbreiteten sich Schädel, Knochen und Skelette ganz allgemein gerade in der Grabkunst, und die Beinhäuser samt ihrem Inhalt gehören im 15. Jahrhundert zur festen Ausstattung von Kirchhofsdarstellungen – und verweisen damit darauf, dass jenseits der Kunstproduktion auch im Alltag des Mittelalters Leichenteile in Form von Langknochen und Schädeln fester Bestandteil der visuellen Realität geworden waren⁴⁴⁵. Der Leichnam wird in seinen verschiedensten Erscheinungsformen das zentrale Zeichen der Erinnerung an den Tod und die Vergänglichkeit allen Seins, wobei immer makaberere Sujets verwendet werden.

Zu diesem Zug zum Makaberen gehört die Darstellung des verwesenden Leichnams, wenn auf dem Grabdenkmal und über der tatsächlichen Leiche deren veränderter Zustand gezielt gezeigt wird. Eines der frühesten solcher Grabdenkmäler soll der 1393 verstorbene Guillaume de Harcigny, ein Arzt des französischen Königs Karls VI., in Auftrag gegeben haben⁴⁴⁶; etwas älter ist das Grabmal des Franz I. de La Sarraz in La Sarraz und das zehn Jahre nach Harcignys Grab entstandene, mittlerweile teilweise zerstörte Grab des Kardinals Lagrange in Avignon, das bereits den Transi, die Darstellung der verwesenden Leiche, mit einem zweiten Bild des Kardinals in Besitz seiner Würde kombiniert⁴⁴⁷. Die Absicht hinter der Zurschaustellung der Verwesung am Grab bringen mitunter Inschriften gut zum Ausdruck, die man am Ort der Bestattung zu-

⁴⁴¹ Vgl. PATRY LEIDY, Buddhism 96–98.

⁴⁴² JORDAN, Death, sowie zusammenfassend DINZELBACHER, Eschatology 509 und BINSKI, Death 126–134, der unter den frühen Beispielen etwa den Triumph des Todes vom Camposanto in Pisa aus der Zeit um 1310 aufzählt.

⁴⁴³ Vgl. dazu ausführlicher unter Kap. III.3.d).

⁴⁴⁴ Vgl. zu diesem sehr umfangreichen Thema zusammenfassend etwa BINSKI, Death 134–159 und BYNUM, Violent Imagery, sowie GILCHRIST, Medieval Life 193.

⁴⁴⁵ ALEXANDRE-BIDON, Images 81; EGGENBERGER/DESCOEUDRES, Klöster 445 und SÖRRIES, Monopol 29.

⁴⁴⁶ KANTOROWICZ, Körper 427. Vgl. hierzu jedoch auch CAMILLE, Corpse 309–310, der in der Darstellung weniger einen Transi als Zeichen der Vergänglichkeit, als mit Rückgriff auf die medizinischen Vorstellungen der Zeit eine Darstellung der Rückkehr zur Reinheit der vier galenischen Elemente sieht. Zur Entwicklung der Transi-Darstellungen und ihrem Aufkommen um 1400 vgl. auch BINSKI, Death 142.

⁴⁴⁷ KANTOROWICZ, Körper 427–428; PANOFKY, Tomb Sculpture 65; BINSKI, Death 142–143; BERLIOZ, Crapauds 231 und CAMILLE, Corpse 309. SCHMITT, Portrait 26–27, nennt für eine solche Kombination das Beispiel des Grabmals des französischen Königs Heinrich II. und der Katharina von

gleich anbrachte; so zeigt das Grabdenkmal des 1467 verstorbenen John Baret in Bury St. Edmunds (Suffolk) nicht nur seinen verwesenden Leichnam, sondern trägt auch die epigraphische Botschaft: „Wer traurig diesen mit seinen Augen sieht, mag seinen eigenen Spiegel erkennen und lernen, wie man stirbt“⁴⁴⁸. Diese Inschrift greift zugleich den geläufigen Spruch auf, der etwa über einem liegend unter dem berühmten Trinitätsfresko von Masaccio in Santa Maria Novella aufgemalten Skelett zu lesen steht: „Ich war bereits, was ihr seid, und was ich bin, werdet ihr noch sein.“⁴⁴⁹

Schwieriger ist das Aufkommen dieser Darstellungen zu klären, wahrscheinlich weil es sich um einen Teil eines langsamen Mentalitätswandels handelte, der sich nicht auf einen Zeitpunkt festlegen lässt; entsprechend unhaltbar scheint eine Verbindung mit der Pest der Mitte des 14. Jahrhunderts, da die „makabere“ Kunst schon deutlich früher einsetzte⁴⁵⁰, auch wenn die Transi dieser Ereigniskette erst folgen – vielleicht wird also die Ikonographie unter dem Eindruck der hohen Sterblichkeit der Pest drastischer, ohne dass die Themen dabei neu gewesen wären. Die steigende Bedeutung des Leichnams, die sich in Hoch- und Spätmittelalter abzeichnet, ließe sich mit Peter Dinzelsbacher als ein „Anzeichen der im Hochmittelalter wachsenden Schwierigkeit, das Lebensende akzeptieren zu können“, interpretieren⁴⁵¹; freilich könnte beispielsweise die wachsende Aufmerksamkeit in Bezug auf den konkreten Umgang mit dem Leichnam (etwa bei liturgischer Totenvorbereitung oder Einbalsamierung) auch anders interpretiert werden⁴⁵². Die regionale Verteilung der Transi, die praktisch nur in der nordalpinen Kunst vorkommen, führte zu der These, dass man den verwesenden Leichnam vor allem dort dargestellt habe, wo die Funeralzeremonie keine Aufbahrung des Toten mit offenem Gesicht vorsah⁴⁵³. Dabei gibt es jedoch mehrere Hinweise für englische und

Medici aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wo die Darstellung der Leichen unten mit betenden Kniefiguren der Verstorbenen oben verbunden wurden.

⁴⁴⁸ „He that wil sadly beholde one with his ie [eye] / May se hys own merowr [mirror] and learn for to die“; BADHAM, *Medieval Church* 52–53, mit Abbildung; der Spruch geht auf eine literarische Vorlage des 15. Jahrhunderts zurück.

⁴⁴⁹ Die stark überarbeitete und deshalb schlecht transkribierbare Inschrift lautet etwa: „IO · FV · G(I)A · QVEL · CHE · VOI · SIETE · E QVEL CHI SON VOI A[NCHOR] · SARETE “. Vgl. zu dieser Darstellung im Zusammenhang der Leichenikonographie BINSKI, *Death* 142. Ganz ähnlich bereits etwa in den Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen „Meditationes“: „Quod ego sum, ipsi fuerunt; et quod ipsi sunt, ego ero.“ (PSEUDO-)BERNHARD VON CLAIRVAUX: *Meditationes* 487 [II,4].

⁴⁵⁰ So argumentierte bereits BINSKI, *Death* 126–134 und 139–141, der vor allem Huizinga und Ariès folgend in den Transi einen Ausdruck einer Kultur der Schuld erkennen möchte, die zugleich einer säkularen Welt der Individualisierung gegenübersteht.

⁴⁵¹ „Anzeichen der im Hochmittelalter wachsenden Schwierigkeit, das Lebensende akzeptieren zu können, sind etwa die zunehmenden Versuche der Einbalsamierung in der Oberschicht“; DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 273.

⁴⁵² Zu einer zwingenden gesellschaftlichen Konvention scheint die Einbalsamierung selbst jetzt in der Oberschicht nie geworden zu sein. Das legen beispielsweise die anthropologischen Untersuchungen der Grablegen der aragonesischen Könige und neapolitanischen Adeligen des 15. und 16. Jahrhunderts in der Kirche San Domenico Maggiore in Neapel nahe: Hier ließen sich bei rund der Hälfte der Toten Massnahmen der Einbalsamierung nachweisen; FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 198–202. Das heißt, dass man die Toten gezielt einbalsamierte, umgekehrt aber auch, dass eine Einbalsamierung nicht zwingend erfolgte, sondern nur optional umgesetzt wurde. In dem speziellen Fall von San Domenico Maggiore ließe sich freilich argumentieren, dass auch die nicht durch ein invasives, anthropologisch nachweisbares Verfahren einbalsamierten Mumien durch eine forcierte – und damit ebenso intentionelle – natürliche Mumifikation durch Dehydration erhalten blieben; vgl. dazu ausführlicher Kap. III.7.

⁴⁵³ So BINSKI, *Death* 139–141, der sich hier auf Ariès beruft.

nordfranzösische Aufbahrung mit offenem Gesicht⁴⁵⁴; erst weitere, vergleichende Forschungen zu den Bestattungssitten werden hier Klarheit schaffen können.

Blickt man auf die Entwicklung der Grabdenkmäler, so erscheinen die Transi nur als ein weiteres Glied in einem bereits lange Zeit zuvor im 11. und besonders im 12. Jahrhundert einsetzenden Bemühen, den Leichnam in der Kunst darzustellen. Vor allem im Laufe des 14. Jahrhunderts verband sich eine immer vielfältigere makabere Ikonographie mit dem moralischen Aufruf zur christlichen Besserung der Lebenden. Daneben mag das Bemühen um die eigene Memoria mit der Darstellung des Toten einhergegangen sein, zumal sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert diese Sorge der Laien intensiviert⁴⁵⁵. Doch wird der Leichnam selbst durch die Darstellungen seines Zustands ersetzbar? Zwar hat Philippe Ariès beobachtet, dass der genaue Ort der Leichenbestattung im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit unwichtiger zu werden scheint: Neue Grabmalstypen wie das Epitaph und in die Wand eingelassene, einfachere Grabtafeln sind vom Liegeort des Leichnams entfernt und geben die genaue Position des Toten nicht mehr preis⁴⁵⁶. Doch diese von Ariès als „Seelengräber“ bezeichneten Grabdenkmäler sind doch keine Kenotaphe, und im Falle der meisten Leichendarstellungen ist die Verbindung zu den Toten ein wesentlicher Bestandteil der Zeremonie: Die Effigies etwa liegen direkt über dem Sarg mit dem Leichnam, ersetzen diesen also in der Bestattungsfeier nicht. Sie lösten im Gegenteil das Problem, dass keine Einbalsamierungsmethode des Mittelalters die Erhaltung der Herrscherleiche für einen langen Leichentransport und längere Exequien zuverlässig sicherstellen konnte⁴⁵⁷. In diesem Sinne erlaubt der Transi den Blick in den Sarg und stellt somit ein Gegengrabmal zur Darstellung der Effigies oder des Priant, der Beterfigur des Verstorbenen, dar; die häufig vorkommende Doppeldarstellung von Priant und Transi eröffnet somit für den Betrachter das Spannungsfeld zwischen dem fortlebenden Amt und der sozialen Stellung der Person einerseits und dem verwesenden, verfallenden, endlichen Körper andererseits. Der dargestellte, nackte Leichnam ist dabei selbst ein kulturelles Konstrukt, denn er ist „desexed and desocialized“, „ohne Geschlecht und ohne soziales Amt“; diesen Leichen fehlen in der Regel Kleider, soziale Standeszeichen und Geschlechtsmerkmale⁴⁵⁸.

Diese Beobachtung lenkt die Betrachtung zu einem anderen Bildthema, das deutlich älter ist und in dem die Leiche eine zentrale Rolle spielt: Die Darstellungen von Tod und Auferstehung. Dabei lassen sich im Hoch- und Spätmittelalter drei Typen unterscheiden, wie bei Todesszenen die gleichzeitige Aufnahme in den Himmel dargestellt wird; drei Beispiele sollen dies illustrieren. Eine Darstellung der Kreuzigung durch den

⁴⁵⁴ Binski selbst bringt das Beispiel einer englischen Grabplatte, die den Toten mit offenem Gesicht zeigt; für die französischen Könige ist im 14. Jahrhundert durch die Vorschläge zur Einbalsamierung des Heinrich von Mondeville zumindest das Bemühen dokumentiert, das Gesicht zu erhalten, was deren Ausstellung im Bestattungsritus belegt; vgl. Kap. III.5.b).

⁴⁵⁵ Entsprechend verbindet bereits Jean-Claude Schmitt die Frage des Portraits mit dem Gedenken an den Toten: „La question de la mort se surimpose nécessairement à celle du portrait. La mort est l'absence par excellence, celle qui bouleverse l'existence des survivants et réclame, plus que toute autre absence, d'être comblée: elle peut l'être par l'imagination (dans le souvenir et le rêve), par le langage (en ressassant ses souvenirs, en racontant des récits de revenants), par l'image matérielle enfin, celle d'un mort 'représenté' comme s'il était vivant. L'ensemble de ce dispositif a pour nom 'memoria', une institution centrale au Moyen Âge, avec ses aspects économiques (les donations à l'Église), anthropologiques (la solidarité des 'parents' biologiques ou spirituels et de leurs morts), dévotionnels (la multiplication des 'suffrages' pour les morts: prières, aumônes, messes).“ SCHMITT, Portrait 26.

⁴⁵⁶ ARIÈS, Geschichte 359–366.

⁴⁵⁷ Vgl. dazu ausführlicher Kap. III.

⁴⁵⁸ So BINSKI, Death 149–150, sowie ganz entsprechend GILCHRIST, Medieval Life 97.

Meister Leonhard von Brixen aus der Zeit um 1460, die sich heute im Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum in Innsbruck befindet, zeigt die Seelen der beiden Schächer, die einmal von einem Engel, einmal von einem Teufel übernommen werden, und aus dem Mund der Gekreuzigten entweichen: Sie sind nackt, aber ohne Geschlechtsteile und sogar ohne Brustwarzen dargestellt, also ganz offensichtlich absichtlich in einem perfekten, tendenziell eher männlichen, aber nicht eindeutig auf ein biologisches Geschlecht festlegbaren Leib dargestellt⁴⁵⁹. Demgegenüber stellt der „Liber ad honorem augusti“ aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert die Seele Kaiser Friedrich Barbarossas, die von einem Engel entgegengenommen wird, als er im Saleph ertrinkt, als in Leinenbinden eingewickeltes Bündel mit Gesicht dar; ein Bezug zur im Mittelalter üblichen Einfatschung von Kindern, aber auch zur Einbalsamierung scheint auf der Hand zu liegen⁴⁶⁰. Bei Heiligen war zudem die Ordenstracht bei der Darstellung der Seele nicht unüblich: Der Heilige Nikolaus von Tolentino wird in seiner Todesszene aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Freskenzyklus der ihm geweihten Kirche in Tolentino ebenfalls zweimal dargestellt: als ausgestreckter Leichnam, der offenbar auf einem „cicilium“ liegt, auf das man den Heiligen nach monastischem Brauch zum Sterben gelegt hatte⁴⁶¹, und als kleine Seele im Ordenshabit darüber, wo man ihn im Himmel in Empfang nimmt.

Dabei stellt man hier die Seele, nicht den Leichnam dar, doch spiegelt sich die enge Beziehung zwischen Seele und Leichnam, die man im Mittelalter annahm, in der Darstellung der Seele als Körper wieder, und diese verweist ihrerseits bereits auf den Auferstehungsleib. So erscheint es bemerkenswert, dass die nackten Seelendarstellungen ebenso wie die die Leiche darstellenden Transi einen geschlechtslosen Körper wiedergeben; das widerspricht zwar durchaus den theologischen Überlegungen etwa von Augustinus oder dem Fortführer des Thomas von Aquin in Bezug auf den Auferstehungsleib⁴⁶². Doch bereits Caroline Walker Bynum hat darauf hingewiesen, dass die mittelalterlichen Debatten über den Auferstehungsleib zahlreiche Inkonsistenzen aufwiesen; so lässt sich etwa bei Johannes Scotus Eriugena in karolingischer Zeit und bei Honorius Augustodunensis im Hochmittelalter die Position greifen, dass der Auferstehungsleib kein Geschlecht besitze⁴⁶³. Die theologische Komplexität der Diskussion erscheint nur schwierig nachvollziehbar und war wohl vielen Künstlern des Mittelalters entweder kaum einsichtig oder ließ ihnen doch größere Handlungsspielräume bei der Darstellung der Auferstehung; damit wird hier der Abstand von Kunst und Theologie deutlich.

Das Problem, Körper zwischen der physischen Erscheinung der Lebenden und dem Auferstehungsleib auch als Leichen kenntlich zu machen, musste gerade in Szenen des Jüngsten Gerichts von den Künstlern überzeugend gelöst werden. Sie nutzten hierzu oftmals die Darstellung der Grabgrube, aber mitunter auch die – letztlich logisch schwer nachvollziehbare – parallele Darstellung von Auferstehungsleibern und Knochen⁴⁶⁴. Und ähnlich wie im Falle des Heiligen Nikolaus von Tolentino zeigen hoch- und

⁴⁵⁹ Vgl. zu dieser Darstellung MADERSBACHER, Kreuzigung Christi.

⁴⁶⁰ Zu dieser Darstellung im „Liber ad honorem augusti“ vgl. GÖRICH, Barbarossa 592–593 (Abb. 40). Zur Einfatschung der Kinder ausführlich FRENKEN, Kinder, sowie zur Einschlagung der Leichen mit Leinenstreifen Kap. III.

⁴⁶¹ Zum monastischen Sterbebrauch vgl. Kap. VIII.6.b).

⁴⁶² Vgl. dazu Kap. I.1.

⁴⁶³ BYNUM, Resurrection 137–155.

⁴⁶⁴ So etwa im Hochaltarfresko der Salvatorkirche von Hall in Tirol; vgl. hierzu SCHMITZ-ESSER, Ehre 122. Obwohl nicht in der Darstellung, so wird doch in der Inschrift zum 11. Tag der Fünfzehnzechentafel in der Pfarrkirche Unserer Lieben Frau in Oberwesel am Rhein auf die Ge-

spätmittelalterliche Jüngste Gerichtsdarstellungen die Auferstehenden nicht grundsätzlich nackt, sondern unterscheiden sie anhand einiger Standesmerkmale: Tonsur, Mitra und Tiara heben den Klerus, Kronen und Bügelkronen den Adel aus der Masse der Toten heraus. Neben einer Reflexion der Praxis, bestimmten Toten Grabbeigaben mitzugeben, handelt es sich hierbei vor allem um ein künstlerisches Ausdrucksmittel: Die Standeszeichen dienen der moralischen Warnung, dass Angehörige aller Stände, ja sogar Könige und Päpste, sich ihres jenseitigen Schicksals nicht sicher sein können, denn sie finden sich regelmäßig in beiden Gruppen, den Verdammten und den Erretteten. Die Hierarchie der Toten im Himmel ist dabei weniger an den weltlichen Ordo gebunden, sondern entscheidet sich anhand der Unterscheidung in die vier augustinischen Gruppen der „valde mali“, „non valde mali“, „non valde boni“ und der „valde boni“.

Zusammenfassung

I.1. Ausgangspunkt des ersten Kapitels sind die mit der Vorstellung des Auferstehungsleibes verbundenen, im theologischen Diskurs unterschiedlich akzentuierten Erwägungen über die Verbindung von Leichnam und Seele, deren gemeinsames Fundament die Überzeugung von der Wirksamkeit diesseitiger Maßnahmen für das jenseitige Schicksal der im Interim auf das Jüngste Gericht wartenden Seele war. Der ambivalenten theologischen Grundlage entspricht die Diskrepanz zwischen der einerseits erstrebten „ewigen“ Totenruhe und der andererseits notwendigen Umbettung nach wenigen Generationen; der seit dem ausgehenden Frühmittelalter durch die Weihe begrenzte Raum auf dem Kirchhof zwang zu einer Totenruhe, die in der Regel nur die Zeit der unmittelbar Nachlebenden umfasste. Ähnliche Gegensätze ergeben sich für den Tod durch Ertrinken: Während in der Hagiographie die Rettung durch das Element der Taufe den guten Christen vor solch einem Tod schützt, stand die theologisch begründete Unbedenklichkeit des Grabortes im Einklang mit der praktizierten Seebestattung; die praktische Sorge um die an einen konkreten Ort gebundene Memoria verhinderte dies in historiographischen Schriften jedoch nicht. Bei der Kremierung der Toten ergab sich das Bild einer einheitlichen Ablehnung dieser Praxis durch die mittelalterlichen Christen, die in Abgrenzung zu heidnischen Bräuchen die Erdbestattung propagierten; nur in karolingischer Zeit kam es dabei aber auch zu einem ausdrücklichen, einmaligen und regional begrenzten Verbot der Brandbestattung bei der Missionierung der Sachsen.

beine der Toten abgehoben: „Undecimo surgent ossa mortuorum et stabunt super sepulcra“; NIKITSCH, DI 60, 153–156, Nr. 157. Zur Ikonographie der 15 Zeichen (oder des sog. Byzantinischen Weltgerichts), die sich auf Hieronymus beruft, die letzten Tage der Welt darstellt und ihre Ursprünge im 9. und 10. Jahrhundert hat, vgl. ebda sowie HEIST, Signs und BRENK, Weltgerichtsdarstellung. Allgemeiner zur Entwicklung der Ikonographie der Auferstehung BYNUM, Resurrection 156–199, die insbesondere die Veränderung von der hochmittelalterlichen Darstellung der Körperteile, die am Jüngsten Tag zusammengeführt werden, zur spätmittelalterlichen Darstellung der bereits zusammengeführten Auferstehungsleiber betont. In diesem Licht wären bildliche Umsetzung wie in der Haller Salvatorkirche als Zusammenführung dieser beiden Bildtraditionen verstehbar.

I.2. Die „Norm“ einer christlichen Bestattung veränderte sich während des Mittelalters stetig. Dass dabei nicht die Furcht vor den Toten, sondern die Gemeinschaft der Lebenden mit ihnen im Zentrum mittelalterlichen Umgangs mit den Verstorbenen lag, äußert sich direkt in der physischen Behandlung der Leichen. Sie wandern im Laufe des Frühmittelalters von den antiken Gräberfeldern vor der Stadt auf den Kirchhof in der Mitte der Siedlung; Lebende und Tote richteten sich als Gemeinschaft der Betenden zugleich hin zum Heiligen („ad sanctos“) und nach Osten aus. Die Ablehnung der Bestattung auf dem geweihten Friedhof durch häretische Gruppen ist dabei als Reflex eines älteren, weniger regulierten, aber durchaus christlichen Umgangs mit dem Ort der Totenruhe zu verstehen.

I.3. Vor diesem Hintergrund erweist sich für die Bestattungen in Notzeiten das Bemühen, zumindest Elemente christlicher Bestattungspraktiken einzuhalten, wie eine zusammenfassende Auswertung von Schriftquellen und archäologischem Befund zeigt. Dabei waren jedoch für den Grad der Orientierung an der „Norm“ bei Gefallenen weniger die Umstände des Schlachtentods entscheidend, als vielmehr der soziale Stand: Während die einfachen Soldaten in Massengräbern beigesetzt wurden, die durch eine grobe Ausrichtung der Toten entlang einer Ost-West-Linie und die zuweilen geplante oder erfolgte spätere Anlage einer Kapelle zumindest eine rudimentäre Umsetzung der Standards christlicher Bestattung ermöglichten, wurden Adelige beider Seiten üblicherweise an einen Bestattungsort bei einer Kirche überführt. Im Falle des Seuchen- oder Pesttodes zeigt der Befund hingegen eine deutlich umfangreichere Rücksichtnahme auf die übliche Bestattungspraxis, was sich durch die Sozialkontrolle der betroffenen Gemeinschaft gut erklären lässt; dabei hat die Forschung ihre Aufmerksamkeit bislang zu häufig auf die spektakulären Schilderungen der chaotischen und ausdrücklich unchristlichen Massenbestattungen der Pestzeit, wie sie literarische Berichte (etwa Boccaccios Dekameron) liefern, oder den Befund von Pestfriedhöfen wie in Lübeck und London gelenkt und die oft unspektakuläre Bestattung auf regulären städtischen Kirchhöfen als Bestattungsmöglichkeit unterbewertet.

I.4. Die Omnipräsenz des toten Körpers in der visuellen Kultur des 15. und 16. Jahrhunderts dürfte indessen keine ikonographische Konsequenz der vorhergehenden Pesterfahrung, sondern schon früher einsetzender, stetig steigender Aufmerksamkeit für den Leichnam gewesen sein; das Aufkommen der Effigies der englischen und französischen Könige entzieht sich aber ebenso eindeutiger Erklärung wie das der Transi-Darstellungen und anderer Visualisierungen des Makabren. Unstrittig sind sie jedoch Belege für die gestiegene Bedeutung des Leichnams als allgegenwärtigem Zeichen der Erinnerung an Tod und Vergänglichkeit.

II. Der heilige Leichnam

„Yet Docter Henley would geve no creditt to his word, but still did crye ‚Cast downe his bones.‘ Then Docter Ley maide annswere, ‚Yf ye will not beleve me, come up your selfe and se hime.‘ Then dyd Docter Henlie step up to hime, and did handle him, and dyd se that he laid hole. Then he did commaund them to taik hime downe, and so it hapned, contrarie ther expectation, that not onely his bodie was hole and incorrupted, but the vestments, wherin his bodie laie, and wherewith all he was accustomed to saie mass, was freshe, saife, and not consumed.“

A description or breife declaration 85–86

Die spätmittelalterliche Kunst räumte dem Leichnam im Alltag einen immer zentraleren visuellen Platz ein, und diese Entwicklung korrespondierte mit der gesteigerten Frömmigkeit gegenüber der konsekrierten Hostie, also dem Leib Christi, die etwa in der Einführung des Fronleichnam-Festes und dem Entzug des Kelches für die Laien bei der Kommunion ihren Ausdruck fand¹. Damit stand zugleich die Verehrung des Körpers Christi, des Corpus Christi, im Zentrum mittelalterlicher Frömmigkeit, und nicht zufällig umfasst sowohl das lateinische „corpus“ als auch das deutsche „Leichnam“ jeweils die Wortbedeutungen von Körper ebenso wie von Leichnam. In mittelalterlicher Perspektive bezeichneten beide ein übergreifendes Konzept, und nirgends wird dies deutlicher als im Reliquienkult, denn hier stand der Leichnam als Teil des letztlich im Interim doch lebenden Individuums im Mittelpunkt der Verehrung. So verwundert sich der 1110 verstorbene Abt Thiofried von Echternach in seinem Traktat zum Heiligenkult, wie das Nichtigste, der verabscheuungswürdige Leichnam, durch die in den Reliquien gewirkten Wunder Ort der größten Gnade Gottes werden könne und der Allmächtige damit in seiner Schöpfung dem Kleinsten und Unwürdigsten die größten Fähigkeiten gäbe².

Der Konstruktionscharakter des Leichnams wird im mittelalterlichen Reliquienkult besonders evident: Das theologische Konzept eines getrennten Weiterlebens von

¹ So bereits etwa BYNUM, *Violent Imagery* 5.

² THIOFRIED VON ECHTERNACH, *Flores epytaphii sanctorum* 9–11 [I,1]. „Sed diuine maiestatis uirtus incomprehensibilis, ineffabilis sicut terram informem formauit in animam uiuentem, sic terram corpori humanitatis sue conformem, in terram et puluerem reuersum in puluerem dat mirabilius uiuere per spiritum uiuificantem, et qui ex nihilo rerum condidit uniuersitatem intransitiui ac eterni nominis sui uirtutem declarare dignatur in pulueris nomine cuius nulla substantialiter est natura essentie, quod antequam dicatur remota omni sophystice argumentationis stropham quantum ad se nihil est.“ Ebda 10 [I,1].

Körper und Seele im Interim in Erwartung der einstigen Vereinigung bei der Auferstehung führt zu der Annahme einer Realpräsenz des Heiligen in seinen Reliquien. Sein Leichnam war damit aktionsfähig und lebendig, ein realer Akteur der mittelalterlichen Gesellschaft. Der Umgang mit den Reliquien der Heiligen blieb dabei in ein ambivalentes Spannungsfeld zwischen Erhaltung und Zerstörung eingeschrieben: Zum einen ist der Leichnam des Heiligen hoch verehrt, durch die Realpräsenz des im Himmel Aufgenommenen ausgezeichnet; der Körper ist mit dem Heiligen letztlich identisch und wird aktiv handlungsfähig gedacht³. Andererseits musste man den heiligen Leichnam zerteilen, um seine Verehrung zu ermöglichen. Die erzählenden Quellen des Mittelalters reflektierten diesen Widerspruch jedoch kaum; ein Umstand, der verständlich wird, sobald man den Blick auf die Perspektive der Handelnden lenkt. Der entscheidende Wert der Unversehrtheit als Zeichen der Heiligkeit lag in ihrer argumentativen Bedeutung für die Etablierung von Heiligkeit; war diese erst akzeptiert, so konnte man den Toten auch zerteilen, um den Anteil an seiner Heilswirksamkeit auf viele Orte zu verteilen. Der Prozess der Akzeptanz neuer Heiliger tritt damit in den Fokus der folgenden Betrachtungen. Erst so wird verständlich, warum dem Leichnam in der christlichen Sicht eine zentrale Rolle zukam, und die so etablierten Zuschreibungen wirkten zurück auf die Konstruktion und die Vorstellung vom toten Körper insgesamt.

1. Realpräsenz und Reliquienkult

Die Grundlage des Reliquienkultes stellt die Vorstellung von der Realpräsenz des Heiligen in seinem Leichnam dar. Bereits die Christen der Spätantike verehrten die sterblichen Überreste der Märtyrer, da dies die Heiligen im Himmel zur Hilfe motivieren könne⁴. Die Annahme einer solchen Wirkmächtigkeit setzte zweierlei voraus: Solch eine Seele befand sich nicht nur in der Umgebung Gottes und vermochte durch ihre Fürsprache Wunder zu bewirken, sondern sie blieb zugleich an den irdischen Körper, mit dem sie sich am Jüngsten Tag wieder vereinen würde, gebunden. Die Wunder waren damit zugleich Beweis für die Aufnahme der Seele des Toten im Himmel. Bereits Ende des 4. Jahrhunderts verschriftlichte Victricius von Rouen diese Vorstellung und bemerkte in seinem einflussreichen Traktat „De laude sanctorum“ konzise: „Wer heilt, der lebt auch; wer lebt, ist in den Reliquien.“⁵ Diese Vorstellung wurde weiter tradiert und vor allem durch ihre Aufnahme bei Augustinus zur Grundlage des Reliquienkultes im christli-

³ In der prägnanten Formulierung von Patrick Geary: „The relics *were* the saint; they had more than a mere mystical or spiritual connection with the eternality of God and his heavenly court.“ GEARY, *Furta Sacra* 34.

⁴ STUIBER, *Refrigerium interim* 74–81 und DINZELBACHER/HEINZ, *Spätantike* 55.

⁵ „Qui curat, et uiuit; qui uiuit, in reliquiis est“; VICTRICIUS VON ROUEN, *De laude sanctorum* 88. Ganz ähnlich formuliert Gregor der Große: „Pensa itaque eorum animae qualiter uiuunt illic, ubi uiuunt, quorum hic et mortua corpora in tot miraculis uiuunt.“ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 40 [IV,6,2]. Vgl. zur Passage bei Victricius von Rouen DINZELBACHER/HEINZ, *Spätantike* 55; ANGENENDT, *Auf Erden* 42; BYNUM, *Resurrection* 106–107 und GUSSONE, *Adventus-Zeremoniell* 125–133, sowie zu dem Satz aus Gregors Dialogen ANGENENDT, *Heilige* 113.

chen Abendland⁶; ihre Rezeption in der Hagiographie ist omnipräsent. Wenn die Vita der Heiligen Hildegard, um ein beliebiges hochmittelalterliches Beispiel zu nennen, berichtet, dass zwei Männer umgehend geheilt wurden, als sie deren Leichnam berührten, beweist der hagiographische Text die Heiligkeit der Toten durch die Wirksamkeit ihres toten Körpers⁷. Im 11. Jahrhundert hatte Petrus von Neapel in der Vorrede seines „*Libellus miraculorum sancti Agnelli*“ auf dieselbe Erklärungsstrategie zurückgegriffen: „Denn wir sehen ja wahrhaftig, wie die Reliquien der Heiligen böse Geister aus den Leibern der Besessenen austreiben, Blinden zum rechten Sehen verhelfen und vielerlei Gebrechen wunderbar heilen. Wie ließe sich dies anders verstehen, als dass wir in diesem Glauben Gewissheit haben sollen: Sie herrschen wahrhaftig mit Christus ruhmreich im Himmel, in dessen Dienst sie solche Dinge vollbringen.“⁸

Zwar widersprach die Vorstellung, der Leichnam berge noch eine Form des Lebens, in gewisser Weise christlichen Glaubensvorstellungen; vor allem bei Paulus konnte man lesen, dass sich der sichtbare Leib auflöse und der eigentliche Träger des Lebens die Seele sei⁹. Nach Augustinus war der Leichnam jedoch bei der Auferstehung wieder entscheidend, denn Gott würde daraus den Auferstehungsleib formen; schließlich hätten sich Seele und Körper gleichermaßen Strafe wie Verherrlichung verdient und teilten diese deshalb auch im Jenseits¹⁰. Diese Passage spiegelt sich bei Abbo von Fleury, wenn er über König Edmund schreibt, dass seine bei Christus weilende Seele „durch Besuche tags wie nachts nicht vom Leib fern ist, mit dem zusammen sie das verdient hat, was sie an Freude seliger Unsterblichkeit schon genießt“¹¹. Die Vorstellung einer solchen Realpräsenz des Heiligen in seinen Reliquien reflektieren prominent zwei Inschriften am Grab des Heiligen Martin in Tours; sie lauten: „Hier ist bestattet der Bischof Martin heiligen Angedenkens, dessen Seele in der Hand Gottes ist; aber hier ist er ganz ge-

⁶ Zur augustininischen Vorstellung vom Schicksal der „valde boni“ vgl. ausführlicher Kap. I.1. Ähnlich wie Augustinus äußerte sich später beispielsweise auch Thomas von Aquin; THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia* 5, 96–97 [III,25,6]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 111.

⁷ „Nec defuerunt, antequam sepeliretur, miracula meritum sanctitatis ejus attestantia. Nam duo homines, qui sanctum corpus ejus spe bona tangere praesumpserunt, a gravi infirmitate convalescerunt. Exsequiis igitur venerabiliter a reverendis viris celebratis, in venerando loco est sepulta, ubi meritis ejus, omnibus pio corde quaerentibus praestantur multa beneficia.“ *Vita sanctae Hildegardis* 130.

⁸ „Re uera enim dum uidemus sanctorum reliquias daemones ex obsessis corporibus pellere, caecos illuminare uariasque infirmitates mirabiliter curare, quid aliud datur intellegi nisi, ut uere credamus eos in coelis cum Christo gloriose regnare cuius munere preualent talia patrare?“ PETRUS VON NEAPEL, *Libellus* 152.

⁹ „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?“ Röm 7,24. Diese Passage erlaubt auch eine typologische Auslegung, wird der Leichnam nach der Genesis doch zu Staub: „Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.“ Gen 3,19. Vgl. ANGENENDT, Heilige 112–113, sowie Kap. I.1.

¹⁰ „ubicumque enim iaceat uel non iaceat defuncti caro, spiritui requies adquirenda est, qui cum inde exiret, secum abstulit sensum, quo interesse possit quomodo quisque sit siue in bonis siue in malis, nec ab ea carne expectat adiuari suam uitam, cui praebebat ipse uitam, qua detraxit excedens et redditurus est rediens, quoniam non caro spiritui, sed spiritus carni etiam ipsius resurrectionis meritum comparat, utrum ad poenam an ad gloriam reuiuiescat“; AUGUSTINUS, *De cura* 633 [7]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 113 und DUVAL, *Ad sanctos* 3–47.

¹¹ „De quo constat, sicut et de aliis sanctis omnibus iam cum Christo regnantibus, quod, licet eius anima sit in caelesti gloria, non tamen per uisitationem die noctue longe est a corporis presentia, cum quo promeruit ea quibus iam perfruitur beatae immortalitatis gaudia.“ ABBO VON FLEURY, *St. Edmund* 86 [16]. Schon eine christliche Grabinschrift des 5. Jahrhunderts aus Rom bemerkt den entsprechenden Gedanken: „linquunt namque suis animae uestigia membris / et miscent meritum corpora mensque suum.“ zit. nach ANGENENDT, Heilige 113–114 (mit Übersetzungen), sowie zu Abbo von Fleury's GRANSDEN, *Abbo of Fleury*.

genwärtig, manifest in aller Gnade der Wunder“, sowie: „Martinus steht vom Himmel her dem Grabe vor.“¹² Die Lebendigkeit des heiligen Leichnams in seinem Grab konnte dabei durchaus noch handgreiflicher ausgedrückt werden, wenn es etwa in der Vita des Heiligen Hubert aus der Zeit um 750 heißt: „Ins Grab gesenkt, lag er, der auferstehen sollte, in Würde; um seiner Verdienste willen strahlte dort die Wunderkraft Gottes aus einem Stab, kurz abgeschnitten über seinem Grab, der aber nicht weit genug herankam. Vor unseren Augen wurde er um die Länge zweier Handflächen ausgedehnt, und nunmehr fanden wir ihn eng zwischen die Wände eingepasst. Von da an strahlten jeden Tag himmlische Wunder am Grab dieses Heiligen. Wir sahen und hörten damals die Liege von Geräuschen widerhallen, wenn wir um sie herumstanden, und viele andere, die uns bezeugten, dass sie, wenn sie dort ihr Gebet verrichteten, am Tag wie in der Nacht die schallenden Chöre dieses Heiligen hörten und, in Furcht und Schrecken gebannt, nicht wagten, weiter in der Basilika zu bleiben, sondern verängstigt nach draußen entwichen und sagten: ‚Niemals haben wir so etwas gehört oder gesehen.‘ Ähnlich geschah es auch, dass sich gleichsam etwas Lebendiges in seinem Ruhebett bewegte. Schon an dies und noch viele weitere Zeichen glaubend, wissen wir um seine heiligen Verdienste und sind dankbar und statten Gott Dank dafür ab, dass er durch seine vielen guten Werke das Himmelreich verdient hat beim Herrn, seinem Erlöser.“¹³

Einen auf solche Weise physisch präsenten Heiligen konnte man auch handgreiflich angehen, wenn er das Flehen der Gläubigen nicht erhörte. So beschimpften einige Bauern aus der Gegend von Saint-Calais-sur-Anille den Heiligen Carilefus, da er ihnen nicht gegen sie bedrückende Adelige zur Hilfe eilte, indem sie in seiner Kirche das Altartuch abhoben und unter lauten Anklagen den Altarstein schlugen, in den die Reliquien des Heiligen eingelassen waren¹⁴. Ein ganz ähnlicher Fall ereignete sich in Saint-Benoît de Fleury, wo eine Frau, die ein Adeltiger bedrängte, sich in die Kirche flüchtete, das Altartuch abnahm und unter Vorwürfen gegenüber dem Hl. Benedikt auf den Stein mit den Reliquien einzuschlagen begann¹⁵. Adrevald von Fleury berichtet, dass

¹² „Hic conditus est sanctae memoriae Martinus episcopus cuius anima in manu Dei est; sed hic totus est praesens, manifestus omni gratia virtutum“; PIETRI, Tours 809 (Nr. 13). „Confessor meritis, martyr cruce, apostolus actu, / Martinus coelo praeminet hic tumulo / Sit memor et miserae purgans peccamina vitae / Occultet meritis crimina nostra suis“; PIETRI, Tours 809–810 (Nr. 15). Vgl. ANGENENDT, Heilige 114 (mit Übersetzung) und BROWN, Cult 4.

¹³ „Dum in sepulchro positus surrecturus iacebat in gloria, pro cuius merita ibi virtus Dei clauit ex virga desuper tumulo breue incisa, nec satis adtingerat; quem nos videntes, bis palmarum longior extenditur, adhuc infra parietis apta stricta repperimus. Deinde cotidie ad illius sancti sepulchro miracula coruscant celitus. Quem nos videntes et audientes ipsum lectum cum strepitu resonantem, quando circa ipsum adstantes eramus, et multi alii, qui nobis testati sunt, quando ibi orationem facientes, tamquam in die et in nocte sancti illius chori crepitanter crebrius audierunt, et ipsi in timore et pavore conversi, non audebant diutius persistere in basilica; sed pavefacti foris egressi, dicebant: ‚Numquam talia vidimus nec audivimus.‘ Simile factum est, quasi viva res in strato illius moveat. Iam ista et alia plurima signa credentes, per eius sancta merita cognovimus et gratulati sumus, et Deo gracias referentes, quod pro suis multis bonis operibus caelestia regna promeruit ad Dominum salvatorem suum.“ *Vita Hugberti* 493.

¹⁴ „Verum illi cum orationibus diutius incubuissent, lacrymosos addentes gemitus; surgunt altari nudato a duobus, qui geminis forte constiterant lateribus, fascēs virgarum manibus tenentes, altare sacrum verberare coeperunt simul clamantes: Cur nos, Domine, non defendis piissime?“ *Miracula S. Carilefi* 629. Vgl. GEARY, L’humiliation des saints 38; GEARY, Humiliation of saints 135; DINZELBACHER, Realpräsenz 131 und DINZELBACHER, Religiosität 140.

¹⁵ „Denique cuidam mulierculae aliquid abstulerat, quae currens ad ecclesiam, sublatisque quibus operiebatur lineis, altare diutissime flagris cecidit, increpans quasi praesentem patrem Benedictum his verbis: ‚Benedicite vetustissime, piger lethargice, quid agis? ut quid dormitas? quid tuos tantis subjacere servos improperiis sinis?‘“ RADULF TORTARIUS VON FLEURY, *Miraculo-*

der Kustos derselben Kirche mit einem Stock auf denselben Heiligen einschlug, um ihn für seine Unaufmerksamkeit zu bestrafen, die eine Beraubung des Schreins ermöglicht hatte¹⁶. Von den Heiligen Stephan von Muret und Bernhard von Clairvaux sowie dem Seligen Petrus Petroni wird berichtet, dass die Vorsteher jener Klöster, in denen sie bestattet waren, den heiligen Leibern unter Drohungen verboten, weiterhin Wunder zu wirken, da ansonsten die Ruhe der Mönche durch die andrängenden Pilger dauerhaft gestört werde¹⁷. Die physische Präsenz des Heiligen in seinen Reliquien setzt auch das Ritual von deren ritueller Demütigung voraus, mit dem geistliche Gemeinschaften versuchten, einerseits die ihrer Gemeinschaft entstandene Schmach – zumeist einen Verlust an Rechten und eine Schmälerung an Besitz – öffentlich auszudrücken, um so den adeligen Aggressor zum Einlenken zu bewegen, andererseits den Heiligen zur Handlung in diesen Fällen zu bringen¹⁸. Die Reliquien wurden dabei – in einem auch für die sterbenden Mönche gebräuchlichen Bußgestus – auf ein Stück Stoff gelegt und in der Kirche Dornen ausgestreut, was eine Berührung der Reliquien durch die Laien verunmöglichte¹⁹. Die Beleidigung, die der Konvent eines Klosters erlitt, drückte diesem

rum sancti Benedicti 283. Vgl. GEARY, *L'humiliation des saints* 38 und GEARY, *Humiliation of saints* 135.

¹⁶ Adrevald listet eine Reihe von Vorwürfen auf, die der Kustos nach Entdeckung des Raubes dem Hl. Benedikt entgeschleuderte, um dann fortzufahren: „Haec et alia multa in hunc comminans modum, simulque baculo petram ante sepulcrum positam percutiens, tristis abscessit“; ADREVALD VON FLEURY, *Miracula* 930. Vgl. *Les miracles de saint Benoît* 59, sowie inhaltlich DINZELBACHER, *Realpräsenz* 131 und DINZELBACHER, *Religiosität* 140. Allerdings wird hier auch ausdrücklich die Unschicklichkeit und Bäuerlichkeit dieser Handlung betont, wenn es über den Kustos bei der Entdeckung des Raubes heißt: „Et quia fiduciam sese a B. Benedicto audiendi cum simplicitate nimia ceperat, etiam peregrino sermone rusticitatem causandi exsequebatur (nam natura Germanus erat), ita inquit: S. Benedicte, ut quid pigrescendo dormitas?“ ADREVALD VON FLEURY, *Miracula* 929.

¹⁷ „Et ueniens ad sepulcrum hominis Dei ante altare, tamquam spiritalis paupertatis uerus amator, ei ac si adhuc uiueret ita locutus est: „Serue Dei, tu ostendisti nobis paupertatis uiam et toto conanime tuo docuisti nos incendere per eam. Nunc uero de arcta et ardua uia quae ducit ad uitam, ad latam et spatiosam quae ducit ad mortem tuis nos miraculis uis reuocare. Praedicasti solitudinem: nunc in solitudine fora nundinasque uis congregare. Non ducimur curiositate ut tua miracula uidere uelimus; satis credimus tuae sanctitati. Caue igitur de cetero ea miracula facias quae tuam extollant sanctitatem et nostram destruant humilitatem. Non sic tuae laudi prouideas ut nostrae sis immemor salutis. Hoc tibi praecipimus, hoc a tua poscimus caritate. Quod si aliter feceris, dicimus tibi et per oboedientiam quam tibi promissimus constanter asserimus quia ossa tua inde extrahemus et spargemus in flumen.“ STEPHAN VON LISSAC, *Vita* 130–131. Für Bernhard von Clairvaux: *Sancti Bernardi abbatis Claraeuellensis uita* 448 und KONRAD VON EBERBACH, *Exordium magnum cisterciense* 96–99 [II,20]. Zu Petrus Petroni vgl. AASS Maii VII, 230. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 131; DINZELBACHER, *Religiosität* 140–141; DINZELBACHER, *Bernhard* 361 und GEARY, *Living* 119–120.

¹⁸ Zur Demütigung von Heiligen vgl. GEARY, *L'humiliation des saints* 27–42; GEARY, *Humiliation of saints* – sowie im Neuabdruck GEARY, *Living* 95–115 – und DINZELBACHER, *Realpräsenz* 130, DINZELBACHER, *Religiosität* 139–141, sowie allgemein bereits FICHTEAU, *Reliquienwesen* 68 und mit zahlreichen Fallbeispielen DU CANGE, *Glossarium* 4, 634–638 [Lemma „Reliquiae“].

¹⁹ Entsprechende Quellenpassagen finden sich etwa in: *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 244–245 [28, Nr. 174]; ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 4, 194; HALPHEN, *Comté d'Anjou* 348–349 (zu den Zuschreibungen des hier genannten Grafen Fulko Nerra vgl. GUILLOT, *Comté d'Anjou* 27 [C12]); ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 4, 29–30 [z. J. 1197] (Demütigung eines Kruzifixes). Vgl. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus* 2, 897 und 899–900; GEARY, *L'humiliation des saints* 29, 34–37, 39, sowie GEARY, *Humiliation of saints* 125, 131–134, 136–137. Die Dornen sind traditionelle Zeichen der Buße, wie etwa die Verbindung von Sünde und Dornen bei Hrabanus Maurus zeigt: „Spina uero est omne peccatum, quia dum trahit ad delectationem, quasi pungendo lacerat mentem.“ HRABANUS MAURUS, *De universo* 518 [XIX]. Vgl. dazu ausführlicher GEARY,

hochmittelalterlichen Ritual zufolge aus, dass die Entehrung auch den Schutzheiligen selbst getroffen hatte; wie er physisch die Schenkungen empfing, erlebte er gemeinsam mit den Mönchen von Gott am Boden liegend deren Rückgabe.

Die allgemein verbreitete Vorstellung, dass die Heiligen in ihren Reliquien ganz real präsent seien, lässt sich in vielen Bereichen der mittelalterlichen Gesellschaft ablesen und solche Nachweise sind durchaus nicht nur auf die Textsorte der hagiographischen Schriften im engeren Sinne beschränkt. Der Heilige wurde als lebende Person wahrgenommen, der eine konkrete Rolle im politischen Handeln einnehmen konnte²⁰. Im Sprachgebrauch – etwa mittelalterlicher Schwurformeln – waren Reliquien der Person des Heiligen gleichgestellt²¹. Der Heilige galt als Rechtsperson: So wurden die Kirche und das ihr gehörige materielle Gut als Eigentum des heiligen Patrons angesehen²², und Schenkungen erwähnen oftmals nicht nur die Übergabe des Besitzes an den Heiligen²³, sondern auch dessen Funktion als Beschützer dieser Schenkung, da ein Raub der Besitzungen des Heiligen am Jüngsten Tage mit der Höllenstrafe zu quittieren sei²⁴. Die

L'humiliation des saints 33 und GEARY, Humiliation of saints 130. Zum Legen der Sterbenden auf ein Stoffstück als Bescheidenheitsgeste vgl. Kap. VIII.6. Die Annalen von Fulda berichten für 878, dass der in Rom bedrohte Papst Johannes VIII. alle Schätze aus der Peterskirche in den Lateran schaffen ließ und den Altar des Hl. Petrus mit einem Bußgewand (cilicium) oder doch zumindest dem entsprechenden Stoff, aus dem dieses gefertigt wurde, bedecken ließ, so dass keine Messe gefeiert werden konnte, womit sich wohl zugleich ein besonders früher Fall für die Vorstellung greifen lässt, dass der in den Reliquien im Altar präsente Heilige selbst den unglücklichen Bedrohungszustand mit seiner Kirche gemeinsam erdulde: „Lantbertus Witonis filius et Adalbertus Bonifacii filius Romam cum manu valida ingressi sunt et Iohanne Romano pontifice sub custodia retento optimates Romanorum fidelitatem Carlmanno sacramento firmare (iuramento) coegerunt. Quibus inde discedentibus idem pontifex domum sancti Petri ingressus omnes thesauros, quos ibi repperit, ad Lateranis transtulit et altare sancti Petri cilicio cooperuit et cuncta hostia eiusdem ecclesiae clausit nullumque ibi officium ad Dei cultum pertinens per plures dies caelebratum est; et, quod dictu nefas est, omnibus (undique) illuc causa orationis venientibus negabatur introitus erantque ibi omnia confusa.“ *Annales Fuldenses* 91 [z. J. 878]. Vgl. MARTÈNE, De antiquis ecclesiae ritibus 2, 897.

²⁰ Dies wurde etwa jüngst für den Hl. Adalbert von WOLFINGER, Adalbert von Prag, gezeigt. Ebenso wie hochgestellten Persönlichkeiten wurde auch den Reliquien der Heiligen die Ehre eines feierlichen adventus zuteil; DINZELBACHER, Realpräsenz 132–133 und DINZELBACHER, Religiosität 142. Vgl. MAYR, Reliquien 101–102.

²¹ Vgl. dazu DINZELBACHER, Realpräsenz 132 und DINZELBACHER, Religiosität 141–142, mit mehreren Beispielen. Vgl. MAYR, Reliquien 101.

²² GROTEN, Bild 70–71; FICHTEAU, Reliquienwesen 69–70; SCHILD, Tote 891 und BECKER, Heilige 67–69, sowie zur Verbindung dieser Vorstellungen mit dem römischen Recht vgl. ebda 54–58. Diese Ausstattung der Reliquien mit Persönlichkeitsrechten und insbesondere der Fähigkeit, über eigenen Besitz zu verfügen, findet sich übrigens auch im Buddhismus; vgl. SHARF, Idolization 3–4.

²³ So vermachte etwa Abt Atto von Scharnitz-Schlehdorf zu seinem Seelenheil im Jahr 772 unter Zustimmung Herzog Tassilos III. von Bayern dem Leib des Hl. Tertulin seinen Erbbesitz, nachdem ihm die Reliquien des Heiligen von Papst Hadrian I. zur Verwahrung übergeben worden waren; wörtlich heißt es dort: „Constat enim me ad praedictum corpus [beatissimi Tertuliani martyris] omnia mea acquisitione tradere atque confirmare ad ea loca pertinentia curtes casas mancipia mobilia sive immobilia terram cultam sive incultam silvas prata aquas aquarumque decursibus, nihil pretermittente stipulatione interposita.“ *Tiroler Urkundenbuch* II/1, Nr. 52.

²⁴ So formuliert eine Schenkung an den Heiligen Cuthbert folgendermaßen: „Ego Styr filius Ulfi, impetravi a domino meo Ethelredo rege, ut daret sancto Cuthberto villam quae vocatur Dearthington, cum saca et socna. [Es folgen weitere Schenkungen und die Zeugenliste, sowie darauf:] Quod si quis de his aliquid sancti confessoris abstulerit, recipiat hanc maledictionem in die iudicii, ‚Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum.‘“ SYMEON VON DURHAM (?), *Historia de sancto Cuthberto* 212–213 [29]. Vgl. ROLLASON, Saints 196–214.

Geistlichen und Laien, die der Kirche dienten, sahen sich als die Schutzbefohlenen dieses Heiligen an; in diesem Kontext erklärt sich auch, warum die Heiligen zum zentralen Zeichen von Korporationen und Gemeinschaften werden konnten, wie etwa deren Darstellungen auf den Siegeln solcher Kommunen, aber auch geistlicher Siegler seit dem 11. Jahrhundert so eindrücklich belegen²⁵. Dabei steht der Leichnam für den Heiligen und ersetzt ihn sogar im Sprachgebrauch, wenn es etwa in der Chronik des Guillaume Pelhisson aus dem 13. Jahrhundert über die Heiligsprechung des Heiligen Dominikus wörtlich heißt, sein „Körper“ sei kanonisiert worden²⁶.

a) Der Heilige Leichnam als selbstbestimmtes Wesen

Der tote Körper des Heiligen drückte nach mittelalterlichen Vorstellungen auch weiterhin durch konkrete Handlungen seinen außergewöhnlichen Status aus; er wurde somit nicht als tot, sondern als wundersam belebt wahrgenommen. Bereits Gregor von Tours berichtet entsprechend von einem Ehepaar, das sich für einen keuschen Lebenswandel entschied und das man in einer Kirche bestattet hatte: „Da aber das Grab beider an verschiedenen Wänden errichtet war, geschah ein unerhörtes Wunder, ihre Keuschheit zu zeigen. Denn als am Morgen das Volk zu der Stelle kam, fand es die Gräber beisammen, die doch weit voneinander entfernt gewesen waren; das geschah, damit das Grab des Leibes nicht hier die trenne, welche der Himmel verbunden hatte. Und bis auf den heutigen Tag nennen die Einwohner des Orts sie die beiden Liebenden, und wir haben ihrer auch Erwähnung getan im Buch der Wunder.“²⁷ Dort berichtet Gregor, dass die beiden Liebenden „nicht von den fleischlichen Gelüsten beschmutzt“ gewesen seien²⁸; ihre Leichen drücken damit die himmlischen Freuden aus, die sie durch ihre Tugendhaftigkeit verdient haben. An anderer Stelle werden die Leichname solch eines Paares noch deutlich aktiver: Hier berichtet Gregor, der verstorbene Ehemann des keuschen Paares habe seinen Arm um den Hals seiner Frau gelegt, als man sie ein Jahr später in seinem Grab nachbestattete²⁹. Auch im Hochmittelalter stellte man sich den Heiligenleichen sehr aktiv vor. Sicherlich, Heilige erschienen in vielfachen Visionen als Gestalten, die

²⁵ Vgl. GROTEN, Bild, hier bes. 69–76, und BECKER, Heilige, bes. 57 und 68.

²⁶ „Anno Domini MCCXXXIII canonizatio corporis beati Dominici patris nostri nuntiata fuit Tholose, et dominus Frater Raimundus de Miromonte, episcopus Tholosanus, celebravit missam sollempniter primo in domo Fratrum Predicatorum.“ GUILLAUME PELHISSON, Chronique 60.

²⁷ „Porro cum utriusque sepulchrum e diversis parietibus collocatum fuisset, miraculi novitas, quae eorum castitatem manifestaret, apparuit. Nam facto mane cum ad locum populi accederent, invenerunt sepulchra pariter, quae longe inter se distare reliquerant, scilicet ut, quos tenet socios caelum, sepulchrorum hic corporum non separet monumentum. Hos usque hodie Duos Amantes vocitare loci incolae voluerunt. Meminimus de his in libro Miraculorum.“ GREGOR VON TOURS, Libri historiarum X, 31 [I,47].

²⁸ „non sunt ab alterutrum polluti in voluptate carnali“; GREGOR VON TOURS, Liber in gloria confessorum 317 [31].

²⁹ „Quo defuncto et iuxta humanum consuetudinem sepulturae mancipato, mulier, deducto anni circulo, aegrotavit obiitque atque abluta est. Et quoniam sepulchrum illud tam immensum erat, ut ipsam iuxta imperium viri susciperet, amotoque opertorio, dum locaretur in tumulo, subito elevata viri dextera coniugis cervicem amplectitur. Quod admirans populus, deposito secessit opertorio, cognovitque, quae eis castitas, quae timor in Deum, quae etiam inter ipsos dilectio fuisset in saeculo, qui se ita amplexi sunt in sepulchro.“ GREGOR VON TOURS, Liber in gloria confessorum 324 [41]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 114.

im Traum wiederkehrten oder aus ihrem Grab herauskamen³⁰. Doch sie taten dies auch in der Realität: Von einer der elftausend Jungfrauen wird in der „Legenda aurea“ berichtet, sie habe sich aus einem hölzernen Schrein entfernt und in ihr altes Grab in Köln zurückgelegt, da der sie zuvor umbettende Abt ihr keinen silbernen Schrein angefertigt hatte³¹. Die Leichen der Heiligen konnten darüber hinaus in der mittelalterlichen Hagiographie zur Seite rücken, um anderen Heiligen Platz zu machen³²; Schreine öffneten sich, damit die Toten die ihnen gemachten Schenkungen entgegennehmen konnten³³.

Noch aktiver konnte der Leichnam des Heiligen zudem den Willen des Verstorbenen ausdrücken. Immer wieder berichtete man vom toten Körper des Heiligen, der sich trotz Einsatz erheblicher Kräfte und Techniken nicht mehr transportieren ließ, was als Zeichen der Meinungsäußerung des Heiligen gewertet wurde; so bestimmte mittels dieses Verhaltens der Leichnam des Heiligen Cuthbert, dass man ihn im nordenglischen Durham bestatten sollte, wo man ihm zu Ehren eine Kirche errichtete³⁴. Dabei versuchte man mitunter durchaus, den auf diese Weise seinen Willen kundtuenden Heiligen vom Gegenteil zu überzeugen: Der Legende der Heiligen Edith zufolge schlugen einige Kleriker auf das Reliquiar des Heiligen Ywius, eines Diakons des Heiligen Cuthbert, ein, als sich dieser aus einem Nonnenkloster, in das man seine Reliquien während einer

³⁰ So erschien etwa dem „Liber pontificalis“ zufolge die Heilige Caecilia Anfang des 9. Jahrhunderts Papst Paschal I. im Schlaf, um ihn zu ermutigen, weiter nach ihrem Leichnam zu suchen, denn dieser sei nicht wie angenommen von den Langobarden bei ihrer Belagerung Roms im Jahr 756 geraubt worden, sondern warte noch auf seine Auffindung, um an einem würdigen Ort beigesetzt zu werden; am nächsten Morgen habe Paschal nicht nur den Körper der Caecilia, sondern auch den ihrer Gefährten Valerianus, Tiburtius, Maximus, ihres Beichtvaters Papst Urbans und des Papstes Lucius gefunden, wobei sich die Märtyrer durch ihre blutdurchtränkten Gewänder ausgezeichnet hätten („*linteamina martirii illius sanguine plena*“ – über den genaueren Zustand der Leichen gibt die Quelle leider keine Auskunft); die Leichname ließ Paschal in der neu erbauten Basilika Santa Cecilia in Trastevere beisetzen; *Liber pontificalis* 2, 56. Vgl. HARTMANN, Paschalis; GOODSON, Paschal 244–252 und GOODSON, Building 51. Vgl. zu weiteren, ähnlichen Fällen die zahlreichen Belege bei DINZELBACHER, Realpräsenz 127–128 und DINZELBACHER, Religiosität 136–137.

³¹ „*Abbas quidam ab abbatisa Colonie corpus unius uirginum impetrauit promittens quod ipsam in capsula argentea in sua ecclesia collocaret. Sed cum per annum integrum super altare eam in capsula lignea tenuisset, quadam nocte dum abbas ipsius monasterii cum suo conuentu matutinas cantaret, uirgo illa corporaliter desuper altari descendit et ante altare reuerenter inclinans per medium chorum uidentibus monachis et stupentibus inde recessit. Abbas igitur ad capsam currens et uacuum ipsam inueniens Coloniam properauit et abbatisse rei ordinem intimauit. Pergentesque ad locum unde illud corpus sumpserant illud ibidem inuenerunt. Cum autem abbas ueniam petens illud uel aliud peteret certissime promittens capsam pretiosam citius se facturum nullatenus impetrauit.*“ JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 2, 1210. Vgl. DINZELBACHER, Realpräsenz 129 und DINZELBACHER, Religiosität 138.

³² So rückt etwa die Leiche des Heiligen Laurentius zur Seite, um dem überführten Leichnam des Heiligen Stephanus Platz zu machen: „*At Laurentius fratris sui aduentui quasi congratulans et arridens in alteram partem sepulcri secessit et medietatem illius fratri uacuum dereliquit.*“ JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 800.

³³ So wird es etwa von der Heiligen Gertrud von Nivelles berichtet; „*In eadem verò traditione res stupenda contigit: nam nutu summi Dei scrinium in quo sancta Virgo iacebat, sese aperuit: corpusque exanime manum porrexit: cuntisque cernentibus ramum cum cespite & cultello de manu viri intra scrinium recepit, & sicut prius fuerat clausum ac sigillatum permansit.*“ AASS Martii II, 600. Vgl. ANGENENDT, Heilige 114; DINZELBACHER, Realpräsenz 129 und DINZELBACHER, Religiosität 139.

³⁴ SYMEON VON DURHAM, Historia Dunhelmensis ecclesiae 78–80. Nicht anders verhielt es sich beispielsweise mit der Bahre des Heiligen Edmund; HERMANN DER ERZDIAKON, Liber de miraculis sancti Eadmundi 44–46 [15]. Und auch der Heilige Remigius entschied ähnlich über seinen Grabplatz; vgl. hierzu Kap. IV.1.

Prozession gebracht hatte, nicht mehr fortbewegen ließ³⁵. Um seine Bestattung am falschen Ort zu verhindern, wehrte sich der Heilige Bonifatius durch fortwährende Blutungen aus den Wunden seines Martyriums gegen eine Waschung seines Leichnams, die erst dem Erzbischof Lull von Mainz gelungen sei³⁶.

2. Reliquientranslation und Leichenzerteilung

Bedurfte der so aktive Heiligenleichenam seiner physischen Integrität, um wunderwirkend handeln zu können? Diese Frage stellte sich seit den Anfängen des christlichen Reliquienkults, und sie wurde im Laufe des Frühmittelalters zumindest in der Praxis zugunsten der Wirksamkeit eines jeden Partikels der Leiche entschieden, die keine Integrität voraussetzte, wenngleich die Diskussion um die anzustrebende Erhaltung des Leichnams weiterhin fortbestand.

Bereits oben wurde skizziert, wie die Verehrung der Märtyrergräber und die Verlegung ihrer Reliquien in die Siedlungen hinein am Anfang eines größeren, die Spätantike und das Frühmittelalter umspannenden Wandels im Umgang mit dem toten Körper standen³⁷. Die Translationen dienten dabei verschiedenen Zielen, die jeweils mit der Verehrung des Verstorbenen direkt zusammenhingen³⁸. Bereits den Leichnam des unter Maximinus Thrax zur Arbeit in den Minen auf Sardinien verurteilten, 235 verstorbenen römischen Bischofs Pontianus ließ sein Nachfolger, Papst Fabian, nach Rom transferieren, wo er in den Katakomben von Calixtus neben seinen Amtsvorgängern seine Ruhestätte fand³⁹. Ende des 3. Jahrhunderts erwarb die vornehme Matrone Pompeiana den Leib des Heiligen Maximilianus, um ihn in ihrem Haus – ähnlich den antiken Hausgöttern – als Beschützer gegenwärtig zu haben⁴⁰. Kurz nach der Wende zum 4. Jahrhundert ließ Asclepia, eine Christin aus Salona, den während der diokletianischen Christenverfolgung gemarterten Anastasios in ihr Mausoleum überführen, das als Stiftergrablage bei den Gebeinen des Heiligen angelegt war⁴¹. Kaiserliche

³⁵ „Quid faciant aduene miseri, uidentes se a duce suo derelinqui? Plorant, eiulant, scindunt uestes, uellunt crines, torquent manus, tundunt feretrum ut Balaam iumentum; et nihilominus sancta gleba ut uasta rupes nulli fortitudini, nulli cedit multitudini; nullis lacrimis Esau supplantata ab Iacob benedictio poterat reuocari.“ *Légende de S.te Édith* 274. Vgl. DINZELBACHER, Realpräsenz 131 und DINZELBACHER, Religiosität 140.

³⁶ Vgl. zu diesem Fall Kap. III.4.f) und IX.

³⁷ So etwa SCHOLZ, Grab 273 und BROWN, Cult 3–5. Zu diesem Prozess und seiner Anlehnung an antike Vorbilder (etwa im Heroenkult) vgl. ausführlicher Kap. I.2.d).

³⁸ Für diese Translationen lassen sich nach KÖTTING, Reliquienkult 15–24, folgende Gründe ausmachen: Zum einen konnten sie – wie in Delphi – der Verdrängung heidnischer Kulte dienen; sie gelangten in die Städte, wo sie wie die antiken Heroen verehrt wurden; sie wurden umgebettet, um sie von einer unwürdigen Bestattung zu bewahren, wobei sie dabei in einer frühen Phase im 3. Jahrhundert nicht selten in eine private Grabstelle gebracht wurden und jedenfalls eine Bestattung der Gläubigen „ad sanctos“ bei der neuen Beisetzungsstelle ermöglichten. Vgl. hierzu die folgenden Beispiele.

³⁹ ICURSSA 4, 194 [Nr. 10670]. Vgl. JANSSENS, Tombe 226–227 und GOODSON, Building 57–59.

⁴⁰ BRENNK, Christianisierung 103; BROWN, Cult 33; DINZELBACHER/HEINZ, Spätantike 54 und SCHMAUDER, Grabpflege 2.

⁴¹ BRENNK, Christianisierung 103–104; BROWN, Cult 33–34; SCHMAUDER, Grabpflege 2; KÖTTING, Reliquienkult 14; KÖTTING, Reliquienverehrung 63 und DEICHMANN, Christliche Archäologie 58.

Verbote von Reliquientranslationen aus dem 4. Jahrhundert nahmen die Kaiser selbst von dieser Regel aus⁴², und so folgten diesen Vorläufern des 3. Jahrhunderts weitere Reliquientranslationen wie jene des Heiligen Babylas, den Kaiser Gallus um die Mitte des 4. Jahrhunderts nach Delphi translozieren ließ, um das dortige Apolloheiligtum zu christianisieren⁴³. Nur wenige Jahre später, um 356–357, erfolgte die Translation des Heiligen Timotheus und des Apostels Andreas in das Apostoleion in Konstantinopel; im Laufe des 5. Jahrhunderts übersandte man Reliquien des Apostels in den Westen, nach Mailand, Brescia, Rouen, Nola und Fondi, und es scheint, dass es sich dabei nicht um Brandea, also Berührungsreliquien, sondern Leichenteile des Jüngers handelte⁴⁴.

Mit der Translation der Heiligen Gervasius und Protasius im Jahr 386 war es schließlich niemand geringeres als der Kirchenvater Ambrosius, der in Mailand einen für die lateinische Kirche entscheidenden Schritt tat, indem er die Märtyrer unter den Altar verbrachte und somit den sich nun im Frühmittelalter rasch entwickelnden Vorgaben Bahn brach, in jedem Altar müssten Reliquien – und seien es nur Berührungsreliquien – geborgen sein⁴⁵. Dabei hatte Ambrosius den beiden Heiligen zwar eine ehrenvolle Bestattung ermöglicht und somit einen unglücklichen Zustand behoben, doch die Translation fand zugleich nur wenige Wochen nach dem Erlass der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius statt, die 386 nochmals eingeschärft hatten, dass kein bestatteter Leichnam – und insbesondere keine Märtyrerreliquien – an einen anderen Ort transloziert werden dürften; ein Verbot, das Ambrosius entweder missachtete oder von dem er sich als Erzbischof von Mailand ausgenommen fühlte⁴⁶. Jedenfalls finden sich die Reliquien der Heiligen Protasius und Gervasius sowie des nach seinem Tod dazu gelegten Ambrosius bis heute an der von dem Kirchenvater gewählten Stelle unter dem Altar der Basilika San Ambrogio in Mailand⁴⁷.

⁴² Vgl. SCHMAUDER, Grabpflege 2–3.

⁴³ HERRMANN-MASCARD, Reliques 29; RADER, Grab 125–129; MANGO, Constantine's Mausoleum 52; DEICHMANN, Christliche Archäologie 62; KÖTTING, Reliquienverehrung 64 und KÖTTING, Reliquienkult 17. 362 ließ Julian Apostata die Gebeine des Hl. Babylas wieder entfernen, doch wurden sie später an die alte Stätte zurückgebracht; KÖTTING, Reliquienkult 17–18. Ähnlich wie bei Babylas verhielt es sich auch bei der Translation der Gebeine der Märtyrer Kyros und Johannes, von denen einer Arzt gewesen sein soll, zur Kultstelle der Heilerin Isis in Menouthis durch Cyrill von Alexandrien; KÖTTING, Reliquienkult 18.

⁴⁴ GAUDENTIUS VON BRESCIA, Tractatus 960–971 [Sermo 17]; VICTRICIUS VON ROUEN, De laude sanctorum 76–79 und PAULINUS VON NOLA, Poems 285 [27]. Vgl. HERRMANN-MASCARD, Reliques 29; GOODSON, Building 59 und 61; MANGO, Constantine's Mausoleum 60.

⁴⁵ AMBROSIIUS VON MAILAND, Epistolae 1019–1026 [Ep. 22]; AUGUSTINUS, Confessionum libri XIII, 142 [IX,7,15]; PAULINUS, Vita sancti Ambrosii 31–32 [14] und 38–39 [32–33]. Vgl. DASSMANN, Ambrosius 52–57; ANGENENDT, Auf Erden 45–46; ANGENENDT, Religiosität 678; ANGENENDT, Corpus incorruptum 321; THACKER, Rome 38–42; OHLER, Sterben 100; LAUWERS, Naissance 57; SCHMAUDER, Grabpflege 2–3; BROWN, Cult 36–37; KÖTTING, Reliquienkult 19–22; KÖTTING, Reliquienverehrung 64 und ILLI, Wohin 12. Die Verbindung von Märtyrergrab und Altar setzte zwei Entwicklungsschritte voraus: Zum einen mussten Gemeindekirchen und Kulträume über den Märtyrergräbern, die bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts zwei getrennte Funktionsräume dargestellt hatten, verbunden werden; zum anderen entwickelte sich erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Anlage feststehender Altäre heraus, die zuvor offenbar nur für die Messfeier aufgestellt worden waren; KÖTTING, Reliquienkult 17; DEICHMANN, Christliche Archäologie 61 und HEINZELMANN, Translationsberichte 25–31.

⁴⁶ Vgl. MANGO, Constantine's Mausoleum 51 und KÖTTING, Reliquienkult 21, der annimmt, Ambrosius habe sich das Recht eines Pontifex zugeschrieben, der solche Translationen in Ausnahmefällen genehmigen durfte. Dass er das Verbot nicht kannte, ist insofern kein gültiges Argument, da das Edikt von 386 – wie bereits oben bemerkt – nur ältere, ähnliche Bestimmungen erneuerte.

⁴⁷ CAPPONI, Storia 19.

Damit schaffte Ambrosius nicht nur einen wichtigen Präzedenzfall für die nach diesem Akt immer häufiger auftretenden Reliquientranslationen⁴⁸, sondern er stellte auch die Verbindung zwischen Altar und Märtyrergrab her, die sich in den folgenden Jahrhunderten allmählich als Regel herauszubilden begann. Eine solche Bestattung der Heiligen brachte den Opfertod Christi und den Opfertod seiner Nachfolger in eine sinnfällige Analogie; theologisch ließ sich dies auf die Offenbarung des Johannes beziehen: Demnach ruhen „unter dem Altar die Seelen aller, die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten“⁴⁹. „Die siegreichen Opfer“, schreibt Ambrosius über die Märtyrer, „sollen an den Platz gelangen, wo Christus das Opfer ist. Dieser jedoch, der für alle gelitten hat, auf dem Altar, jene unter dem Altar, weil sie durch sein Leiden erlöst sind.“⁵⁰ Pseudo-Maximus von Turin stimmt entsprechend ein: „Mit Recht werden die Märtyrer unter dem Altar niedergelegt, weil auf dem Altar Christus niedergelegt wird [...]. Passend [...] ist den Märtyrern dort das Begräbnis angewiesen worden, wo täglich der Tod des Herrn gefeiert wird [...]. Zu Recht ist also [...] dort das Grab der Getöteten angelegt worden, wo die Glieder des getöteten Herrn niedergelegt werden.“⁵¹ Die Gräber der Heiligen wurden somit Teil der Sakralarchitektur des Kirchenbaus, doch zur Umsetzung brauchte es dort, wo keine Märtyrer oder andere einheimische Heilige vorhanden waren, den Transport von Reliquien an den Ort des neuen Altars, sobald man den Umkehrschluss aus diesen Überlegungen zog, dass es auch keinen Altar mehr geben sollte, der kein Märtyrergrab enthielt. Dazu trug freilich auch bei, dass die Bestattung „ad sanctos“ für das Pfarrvolk nur möglich war, wo auch Heilige in der Kirche der Gemeinde bestattet waren. Das setzte jedoch voraus, dass der Heilige nicht nur in seinem gesamten Leichnam, sondern auch in jedem Partikel davon realpräsent gedacht wurde⁵², was jedoch weitgehend schon in der Spätantike angenommen worden zu sein scheint. Bereits an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert schrieb Victricius von Rouen: „Und wo etwas ist, dort ist alles“, und urteilt so konzise, dass die Reliquienpartikel stets die Realpräsenz des Heiligen aufwiesen⁵³. In karolingischer Zeit merkte Einhard bei der Übersendung von Reliquien der Heiligen Marcellinus und Petrus gegenüber Erzbischof Hetti von Trier ganz ähnlich an, „dass Partikel der Asche [= der sterblichen Reste] der seligen Märtyrer zu euch gelangen, und es möge ihnen eine solche Verehrung zuteil werden wie wir sie ihren ganzen Körpern zu zeigen schuldig sind, und weder Faulheit noch Nachlässigkeit sollen von der Pflicht, jene zu ehren, abhalten.“⁵⁴ Jeder Leichenteil trägt folglich dieselbe Kraft in sich, und die Zerstückelung – in den Worten Caroline Walker Bynums die „Fragmentierung“ („fragmentation“) – des Körpers schädigt die Wirksam-

⁴⁸ So KÖTTING, Reliquienkult 19–22, entsprechend dem Forschungskonsens; vgl. auch THACKER, Rome.

⁴⁹ Off 6,9. Vgl. KÖTTING, Reliquienkult 22, sowie allgemeiner auch DYGGVE, Origin 151 und SCHMAUDER, Grabpflege 3.

⁵⁰ „Succedant victimae triumphales in locum ubi Christus est hostia. Sed ille super altare qui pro omnibus passus est, isti sub altari qui illius redempti sunt passione.“ AMBROSIIUS VON MAILAND, Epistularum liber decimus 134 [77.13]. Vgl. KÖTTING, Reliquienkult 22 (mit Übersetzung); ANGENENDT, Heilige 173 und SCHMAUDER, Grabpflege 3.

⁵¹ Zit. nach KÖTTING, Reliquienkult 22. Vgl. ARIÈS, Geschichte 47–48.

⁵² DINZELBACHER/HEINZ, Spätantike 53 und KÖTTING, Reliquienkult 23.

⁵³ „Et ubi est aliquid, ibi totum est“, VICTRICIUS VON ROUEN, De laude sanctorum 85. Vgl. ANGENENDT, Auf Erden 42.

⁵⁴ „Et quidem libenter id fecimus, quia talem fidutiam in vobis habemus, ut quicumque particula de sacris beatorum martyrum cineribus ad vos pervenerit, talis ei honor exhibeatur, qualem totis eorum corporibus exhibere debueramus, nisi desidia et negligentia a debito illis honore retardaret.“ EINHARD, Epistolae 132 [Ep. 45]. Vgl. ANGENENDT, Auf Erden 42–43.

keit der Reliquien in keinsten Weise⁵⁵. Damit hatte sich allerdings eine Veränderung in der Konstruktion des Leichnams vollzogen: In der Perspektive des christlichen Reliquienkultes war der gesamte Leichnam und jedes seiner Teile gleichbedeutsam heilig; im römischen Grabrecht hingegen wurde als *locus religiosus* nur jener Ort anerkannt, wo der Kopf des Toten lag, und diese Vorstellung rettete sich durchaus auch ins kanonische Recht, wurde jedoch nicht auf die Leichen der Heiligen übertragen⁵⁶.

Die Zerteilung des Märtyrerleibs zur Verteilung der Reliquien setzte offenbar zunächst im Osten des Römischen Reiches ein⁵⁷; im lateinischen Westen ging die Entwicklung zunächst nicht von Rom, sondern von Mailand aus, von wo Reliquien der Heiligen Protasius und Gervasius nach Brescia, Rouen, Vienne und Tours versandt wurden⁵⁸. In Rom hingegen blieb man offenbar zunächst zurückhaltender und versandte Kontaktreliquien, sogenannte *Brandea*, anstelle der Leichenteile⁵⁹; um 500 änderten die Päpste jedoch ihre Politik und vergaben nun ebenfalls Körperreliquien, wobei sie Mailand als wichtigsten Verteiler von Reliquien im Westen ablösten⁶⁰. Einen weiteren, wichtigen Entwicklungsschritt stellte dabei der Pontifikat Gregors des Großen dar: Einerseits schuf Gregor durch den Einbau einer erhöhten Estrade über dem Grab des Heiligen Petrus in Sankt Peter auch hier die bauliche Verbindung zwischen Altar und Märtyrergab⁶¹, wie sie in Mailand von Ambrosius eingeführt worden war. Andererseits wies er die Missionare auf den britischen Inseln an, dem römischen Ritus entsprechend die heidnischen Tempel dadurch in christliche Kirchen umzuwandeln, dass sie Reliquien aus Rom in deren Altären versenkten; so übersandte Papst Gregor Reliquien der Apostel und Märtyrer an den Missionar Augustinus⁶². Diese Anweisung führte in weiterer Folge mit der iroschottischen Mission auch zur Verbreitung des Brauches am Kontinent: Beda Venerabilis berichtet etwa, dass der iroschottische Missionar und Schüler Wilfrieds, Willibrord, vor seiner Missionsreise zu den Friesen nach Rom zu Papst Sergius (687–701) gereist sei, um Körperreliquien für die Weihe der Altäre im Missionsland zu erlangen⁶³.

⁵⁵ Vgl. dazu auch KÖTTING, Reliquienkult 23–24 und 68. Zum Begriff der Fragmentierung vgl. etwa BYNUM, Fragmentierung.

⁵⁶ Auf diese bemerkenswerte Bedeutungsverschiebung wies bereits Dieter Nörr in der Diskussion bei KÖTTING, Reliquienkult 72–73, hin. Zur entsprechenden kanonischen Bestimmung vgl. Kap. X.3.

⁵⁷ Dabei machte jedoch mit dem Kreuz Christi kein Leichnam, sondern eine Sekundärreliquie Christi den Anfang, indem man Splitter des Kreuzes verteilte, und auch *Brandea* fanden im Zusammenhang mit deren Versenkung in Altären bereits in der Spätantike Verwendung; KÖTTING, Reliquienkult 23 und DEICHMANN, Christliche Archäologie 62. Zu den Berührungsreliquien vgl. ausführlicher KÖTTING, Reliquienverehrung 67–74.

⁵⁸ THACKER, *Loca Sanctorum* 5–12 und THACKER, Rome 38.

⁵⁹ Wenn ein Brief Gregors des Großen erwähnt, dass sein Amtsvorgänger Leo I. solche Kontaktreliquien für einen griechischen Empfänger verschickt und diese, einmal angeschnitten, als Zeichen ihrer Wirksamkeit zu bluten begonnen hatten, so drückt sich hierin wohl die Verteidigung der *Brandea* aus, deren Wert man im Gegensatz zu den Leichenteilen der Heiligen im 6. Jahrhundert bereits weitgehend bezweifelte; GREGOR DER GROSSE, *Registrum epistolarum* 1, 263–266 [IV,30]. Zur Interpretation ausführlich THACKER, Rome 38–42 und THACKER, *Memorializing* 63–67.

⁶⁰ Zu diesem Prozess vgl. THACKER, Rome 43–45, der damit auch der älteren, etwa von ILLI, *Wo hin 12*, vertretenen Forschungsmeinung, dass Rom bis in karolingische Zeit keine Körperreliquien vergab, widerspricht.

⁶¹ DEICHMANN, Christliche Archäologie 62.

⁶² BEDA VENERABILIS, *Histoire ecclésiastique* 1, 242–251 [I,29–30]. Vgl. ROLLASON, *Saints* 23–25; THACKER, Rome 15 und MAYR-HARTING, *Coming of Christianity* 180–181.

⁶³ „simul et reliquias beatorum apostolorum ac martyrum Christi ab eo sperans accipere, ut dum in gente cui praedicaret destructis idolis ecclesias institueret, haberet in promptu reliquias sanc-

Die Durchsetzung der Verbindung von Altar und Heiligenleichenam erfolgte dann vor allem in karolingischer Zeit, wo sich entsprechende Bestimmungen häufen⁶⁴; dies entsprach der Entwicklung in der Ostkirche, wo man am Konzil von Nicaea 787 die Niederlegung von Reliquien im Altar vorgab⁶⁵. Zwar hatte schon ein Konzil von Karthago 424/25 entsprechend geurteilt⁶⁶, doch kam erst jetzt eine breitere Rezeption dieser Vorstellung im Kirchenrecht in Gang: Karolingische Kapitularien setzten die Untersuchung der Kirchen auf die darin vorhandenen Reliquien hin fest und forderten die Priester zur Aufmerksamkeit gegenüber den Reliquien auf⁶⁷; entsprechend nennt das Konzil von Mainz unter den einzuhaltenden Festen auch jenes der Märtyrer und Bekenner, deren Leiber in der jeweiligen Pfarre vorhanden seien⁶⁸. Diese Verwendung von Reliquien als Teil einer jeden Kirche führte dazu, dass die Körper der Heiligen bald knapp wurden; in der Forschung hat man insbesondere in der Bestimmung eines Konzils von Chelsea von 816 einen Ausdruck dieser Verknappung erkennen wollen: Man legte hier fest, dass, falls keine Reliquien bei der Weihe einer Kirche zu bekommen seien, eine konsekrierte Hostie verwendet werden könne⁶⁹.

Ein Zeugnis für den aufgrund der erhöhten Nachfrage regen Handel mit den Leichenamen der Heiligen und die dennoch notwendige Begründung und Rechtfertigung von Translationen hat sich aus der Feder Einhards überliefert. Der Berater Karls des Großen und Ludwigs des Frommen berichtet, wie er unter Mithilfe des römischen Diakons Deusdona die Reliquien der Heiligen Marcellinus und Petrus aus Rom nach Seligenstadt überführen konnte; dabei bediente er sich wie einst Ambrosius in Mailand des Arguments, dass die Gräber dieser Märtyrer in Rom vernachlässigt worden seien. Dass sie selbst der Translation zustimmten, drückte sich nicht zuletzt dadurch aus, dass man den Stein über dem Grab nach dreitägigem Fasten und umfangreicher Anrufung Gottes ungewöhnlich leicht entfernen konnte; die nach der Übertragung nach Obermühlheim 828 erfolgten Wunder brachten einen letzten Beleg der Richtigkeit der Übertragung und führten zur Umbenennung des Ortes in Seligenstadt⁷⁰.

In solchen Berichten karolingischer Zeit vermischten sich die Rechtfertigung der Erhebung der Reliquien, die sich im Westen nun erst durchzusetzen begann, mit einer Reihe dafür herangezogener hagiographischer Topoi, die bei Translationsberichten immer wieder angemerkt wurden und die zugleich die Heiligkeit nicht nur der Translation, sondern vor allem auch der Reliquien unterstrichen. Dazu gehören zunächst die

torum quas ibi introduceret, quibusque ibidem depositis, consequenter in eorum honorem, quorum essent illae, singula quaeque loca dedicaret.“ BEDA VENERABILIS, *Histoire ecclésiastique* 3, 62–64 [V,11,1]. Vgl. THACKER, Rome 15.

⁶⁴ Vgl. hierzu ausführlicher GEARY, Living 177–193.

⁶⁵ Vgl. PLÖCHL, Kirchenrecht 1, 372.

⁶⁶ *Concilia Africae* 204–205 [83]. Vgl. GEARY, Living 185, der damit die bei PLÖCHL, Kirchenrecht 1, 372, gegebenen Meinung korrigiert, vor dem 8. Jahrhundert habe es keinerlei Vorschrift zur Ausstattung der Kirchen mit Reliquien gegeben.

⁶⁷ *Capitularia regum Francorum* 1, 106 [3] und 170 [1] („Capitula a sacerdotibus proposita“, Aachen 802 und „Capitulare Aquisgranense“, Aachen 801–803). Vgl. GEARY, Living 184–185.

⁶⁸ „[...] et illas festivitates martyrum vel confessorum observare decrevimus, quorum in unaquaque parrochia sancta corpora requiescunt, similiter etiam dedicationem templi.“ *Concilia aevi Karolini* 2/1, 270 [36]. Vgl. GEARY, Living 185.

⁶⁹ „Postea Eucharistia, quae ab Episcopo per eodem ministerium consecratur, cum aliis reliquiis conditur in capsula, ac servetur in eadem basilica. Et si alii reliquias intimare non potest, tamen hoc maxime proficere potest, quia Corpus et Sanguis est Domini nostri Jesu Christi.“ *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland* 3, 580 [2]. Vgl. GEARY, Living 185 und PLÖCHL, Kirchenrecht 1, 372.

⁷⁰ Vgl. FLECKENSTEIN, Einhard; OHLER, Sterben 100–101 und GEARY, Living 188–190.

Auffindungsumstände: Nicht selten ist der Leichnam der Heiligen in einer unglücklichen Position, aus der er sich selbst zu befreien trachtet. Dies kann ganz handfest geschehen, wenn etwa der 869 von den Dänen abgeschlagene Kopf des frommen Edmund, Königs der Ostangeln, in den Krallen eines Wolfes „hier, hier, hier“ schreit, um auf sich aufmerksam zu machen; man bestattete seinen Leichnam zunächst an diesem Ort seines Martyriums, bevor man ihn etwas später in das Kloster von Bury St. Edmunds transferierte⁷¹. Weniger dramatisch konnten der Heilige oder Himmelsboten aber auch in einer Vision erscheinen, um auf die Notwendigkeit der Erhebung aufmerksam zu machen; so geschah es dem Heiligen Hubert, der aufgefordert wurde, den Leichnam seines Lehrers, des Seligen Lambert, in Maastricht zu erheben und ihn in die Stadt zurückzuführen, in der er gestorben war; wie im Falle von Marcellinus und Petrus bei Einhard berichtet Huberts Vita ebenso von der Erhebung, die unter mehrtägigem Fasten und – durchaus typisch – während der Nacht durchgeführt wurde⁷². Den üblicherweise während der Öffnung festgestellten Zeichen der Heiligkeit folgen Wunderheilungen, in denen sich der Tote als Heiliger erweist. Ein Beispiel für eine solche Translationsgeschichte bietet das Echternacher Perikopenbuch aus dem 11. Jahrhundert, das mehrere Miniaturen zur Erhebung des Heiligen Stephanus aufweist, von denen eine die Prozession mit dem Leichnam zeigt, neben dem mehrere Krüppel und Kranke zu sehen sind; die Beischrift lautet: „Viele wurden geheilt, als sie den heiligen Körper erhoben“⁷³. Weniger topisch sind die mitunter greifbaren Beschreibungen von besonderen Ehrbezeugungen, etwa wenn der Heilige Hugo von Lincoln im Jahr 1200 bei seinem Begräbnis vom König von England und seinen Fürsten getragen wird⁷⁴; da der Leichnam üblicherweise nur von Gleichrangigen oder Untergeordneten (etwa den Armen) getragen wird, erweist sich die Verehrung des Toten als Heiligem in dieser Geste.

Die Belege für Reliquientranslationen nehmen im 9. Jahrhundert an Zahl rasch zu, und gerade im Frankenreich kam es aufgrund der Missionierung zu wichtigen Verschiebungen vom Südwesten in den Nordosten des Reiches. So translozierte man 836 etwa den Heiligen Liborius von Le Mans nach Paderborn, was die bekehrten Sachsen enger an den Westen des Frankenreiches binden sollte, wo das Christentum bereits fest verankert war⁷⁵. Welche Wirkmächtigkeit man den Translationen seit dem Frühmittelalter zumaß, illustriert eine Passage bei Widukind von Corvey, der bemerkt, es gehe mit den Westfranken seit der Translozierung des Heiligen Vitus aus dem Bereich von Saint-Denis nach Corvey bergab, mit den Sachsen aber bergauf⁷⁶. Widukind berichtet auch von einem ähnlichen Fall unter Otto I., nämlich der Translatio der Gebeine des Märtyrers Innozenz, des vermeintlichen Bannerträgers der Thebäischen Legion, von

⁷¹ „Vispillonum sane more pluribus pedetentim inuia perlustrantibus, cum iam posset audiri loquens, ad uoces se inuicem cohortantium et utpote socii ad socium alternatim clamantium ‚Ubi es?‘ illud respondebat designando locum patria lingua dicens ‚Her, her, her‘, quod interpretatum Latinus sermo exprimit ‚Hic, hic, hic.‘ Nec umquam eadem repetendo clamare destitit quoad omnes ad se perduxit.“ ABBO VON FLEURY, St. Edmund 81 [12]. Vgl. ROLLASON, Saints 155.

⁷² *Vita Hugberti* 494.

⁷³ „Multi curantur dum corpora sancta levantur“. Die Miniatur findet sich auf fol. 60r des Echternacher Perikopenbuchs, Brüssel, Bibliothèque Royale, ms. 9428; vgl. RICKER, Translationslegende 85–86. Zum Translationsbericht des Heiligen Stephanus und dieser hagiographischen Textgattung allgemein vgl. ausführlicher HEINZELMANN, Translationsberichte.

⁷⁴ DANIELL, Death 46.

⁷⁵ Vgl. OHLER, Sterben 102 und KRÜGER, Liborius.

⁷⁶ „Inde regnante Hluthowico imperatore translatae sunt in Saxoniam, et ut legatus Karoli confessus est, ex hoc res Francorum coeperunt minui, Saxonum vero crescere“. WIDUKIND VON CORVEY, *Rerum gestarum Saxoniarum libri* 48 [I,34]. Vgl. OHLER, Sterben 102, sowie ausführlich zu den Reliquientranslationen nach Sachsen RÖCKELEIN, Reliquientranslationen.

Saint-Maurice d'Agaune nach Magdeburg⁷⁷. Mit der zunehmenden Heiligenverehrung stieg zudem das ökonomische Interesse an der Präsenz wirkmächtiger Reliquien, denn wunderbringende Knochen konnten Pilger in großer Zahl anziehen.

Die heilige Leiche als Ressource wurde parallel zu dieser Bedeutungssteigerung jedoch auch verknappt: Zunehmend begann man, Regulierungen einzuschärfen, die die Verehrung neuer Heiliger einzuschränken trachteten. So untersagte das Konzil von Frankfurt von 794 die Verehrung neuer Heiliger, wenn diese nicht zuvor durch die Autoritäten bestätigt wurden⁷⁸. Die Verknappung von Reliquien förderte zwangsläufig den Wunsch nach neuen Heiligen, die zugleich den Kriterien der verstärkten Regulierung bei deren Anerkennung entsprachen. Das zentrale Mittel dazu wurde der Leichnam: Seine Zertifizierung (die sichere Wiedererkennbarkeit bei der Graböffnung, sicher gestellt etwa durch die Auswahl eines hervorgehobenen Begräbnisortes, durch die Beigabe von Inschriften am und im Grab sowie von Inschriftentafeln) und seine Erhaltung (Wahl eines Bestattungsortes in der Kirche, Einschlagung in besonders behandelte Tücher, Einbalsamierung) stehen nun im Vordergrund der Überlegungen beim Tod eines heiligmäßigen Menschen, denn sie ermöglichen den Nachweis der Identität der Leiche und erhöhen die Möglichkeit wundersamer Zeichen bereits bei der Erhebung des Heiligen (Wohlgeruch, „corpus incorruptum“). Diesen Aspekten wird in den folgenden Kapiteln noch eingehender nachgegangen werden; kehren wir zunächst jedoch zur Frage der Fragmentierung des Heiligenleichnams zurück.

a) Begehrte Reliquien, Leichenzerfledderung und der Tote als Schatz

In einem langen Prozess von der Spätantike bis in die karolingische Zeit hatte sich also allmählich die Verbindung von Altar und Reliquiengrab durchgesetzt und fand in dieser Form Eingang in das kanonische Recht⁷⁹. Doch wie gelangte man an die Körperteile der Heiligen? Nicht immer konnte man schließlich darauf hoffen, dass man so viel Gnade erlangte wie jener Mönch aus Rouen, von dem die „Legenda aurea“ berichtet, dass er sich sieben Jahre im Dienste der Heiligen Katharina am Sinai aufgehalten habe und sie anflehte, sie möge ihn doch würdig erachten, einen Teil ihres Körpers zu empfangen; eines Tages sei ein Finger von ihrem Leichnam abgefallen, und überglücklich ergriff der Mönch die Reliquie und verbrachte sie zurück in sein Heimatkloster⁸⁰. Der Versuch, Reliquien zu erlangen, erfolgte häufig in systematischerer Form. Als hagiographisches Vorbild konnte dabei die Heilige Helena, die Mutter Kaiser Konstantins,

⁷⁷ WIDUKIND VON CORVEY, *Rerum gestarum Saxonicarum libri* 72 [II,7].

⁷⁸ „Ut nulli novi sancti colantur aut invocentur, nec memoria eorum per vias erigantur, sed hii soli in ecclesia venerandi sint, qui ex auctoritate passionum aut vitae merito electi sint.“ *Concilia aevi Karolini* 2/1, 170 [42]. Vgl. GEARY, *Living* 184. Auch auf dem Konzil von Estinnes bei Mons soll man nach ANNAERT/VERSLYPE, *Dispositifs* 108, bereits im Jahr 744 bestimmt haben, dass kirchlichen Autoritäten das Recht auf die Erhebung der Körper von Heiligen vorbehalten sei; allerdings findet sich eine entsprechende Bestimmung in den Akten von Estinnes offenbar nicht; vgl. hierzu *Concilia aevi Karolini* 2/1, 5–7 und BONIFATIUS, *Briefe* 98–102 [56].

⁷⁹ Ein kirchenrechtliches Lehrbuch vom Beginn des 20. Jahrhunderts bemerkt etwa entsprechend: „Beide Arten von Altären müssen Reliquien von Märtyrern und kanonisierten Heiligen enthalten (sepulchrum).“ SÄGMÜLLER, *Lehrbuch* 2, 297.

⁸⁰ „Dicitur quod quidam monachus Rothomagensis ad montem Sinai perrexit ibique per septem annos in seruitio beate Katherine deuotus permansit. Quam cum instantius exoraret ut aliquid de suo corpore habere mereretur, subito erupit de manu illius unus articulus digitorum. Qui donum dei letus accepit et ad suum monasterium deportauit.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 2, 1358.

gelten, denn von ihr nahm man an, dass sie nach Palästina gereist sei, um dort vor allem Reliquien der Passion Christi zu suchen und in die Zentren des Römischen Reiches zu bringen⁸¹. Solche Reisen wurden im Frühmittelalter auch zum Erwerb von Leichenteilen der Heiligen unternommen, etwa wenn die fränkische Äbtissin Radegunde eine Gesandtschaft nach Jerusalem reisen ließ, um von dort Reliquien des Märtyrers Mamas zu besorgen⁸².

Der hohe Wert der toten Heiligen führte dazu, dass man bereits im Frühmittelalter damit begann, in den heiligmäßig lebenden Personen den zukünftigen Leichnam zu erkennen; so versuchte man in zahlreichen Fällen, solche Persönlichkeiten in jenen Momenten, in denen sich ihr Tod ankündigte, entweder am eigenen Ort zu behalten oder schickte eine Gesandtschaft aus, die sich um die Überstellung der Leiche kümmern sollte. So berichtet Gregor von Tours, dass, als der Heilige Martin im Dorf Candes schwer erkrankte, eine Menschenmenge aus Tours und aus Poitiers zusammenlief, um Zeuge seines Todes zu werden; als er verstarb, sei unter ihnen jedoch ein heftiger Streit um die Leiche ausgebrochen: Jene von Poitiers verwiesen darauf, dass er in ihrer Stadt Mönch und Abt gewesen sei, während die Einwohner von Tours darauf bestanden, ihn bei sich bestatten zu dürfen, weil er ihr Bischof gewesen war. Gregor nutzt die Gelegenheit, den Streit zu einer Aufzählung der bereits zu Lebzeiten durch Martin gewirkten Wunder auszubauen, indem die beiden Gruppen die ihnen erwiesenen Gnaden gegeneinander aufrechnen. In der Nacht bewachte man noch gemeinsam den Leichnam Martins, doch durch ein Wunder seien die Bewohner von Poitiers eingeschlafen; eine Chance, die die Bürger von Tours sich nicht entgehen ließen: In dieser Situation „ergriffen sie schnell die irdische Hülle des heiligen Leibes; einige warfen sie von dem Fenster herab, und andere fingen sie außen auf.“ Der Leichnam wurde auf ein Schiff geladen und unter Psalmengesang nach Tours gebracht⁸³. Solch eine Entwendung von Reliquien blieb kein Einzelfall; als etwa Bischof Ansfried von Utrecht 1010 in dem von ihm gegründeten Kloster Amersfoort im Ruch der Heiligkeit verstarb, verweigerte der Konvent den umgehend erschienenen Utrechtern die Herausgabe des Leichnams; durch eine List gelang jedoch dessen Entführung nach Utrecht⁸⁴.

Solche Streitigkeiten wiederholten sich häufiger; ein auch in den Argumenten ganz ähnlicher Streit wurde etwa um den Leichnam des Heiligen Bonifatius geführt, und hier teilte man zur Streitschlichtung den Toten, so dass jede Seite Reliquien erhielt⁸⁵. Auch um den Leichnam Roberts von Arbrissel kam es schon beim Sterben des heiligmäßig lebenden Mannes zu harten Streitigkeiten, und hier konnte erneut die Teilung des Toten die Zwistigkeiten beilegen⁸⁶. Als 1152 der im Ruch der Heiligkeit verstorbene

⁸¹ Vgl. hierzu in jüngerer Zeit vor allem DRIJVERS, Helena, sowie die hagiographische Sicht zusammenfassend etwa AMORE, Elena.

⁸² *Vita S. Radegundis* 386–387 [14]. Vgl. DINZELBACHER/HEINZ, Spätantike 53–54 und CIGNITTI, *Mama di Cesarea* 607.

⁸³ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 32–34 [I,48]. Vgl. OHLER, Sterben 95–98 (Übersetzung 98).

⁸⁴ Zu Ansfried vgl. AASS Maii I, 428–431, sowie in diesem Zusammenhang OHLER, Sterben 98. Zum Raub der Reliquien vgl. ausführlich GEARY, *Furta sacra*, samt der dort 149–156 aufgeführten Liste von Reliquienentwendungen; der Fall des Ansfried wird hier allerdings nicht aufgegriffen.

⁸⁵ Diese geringere Scheu vor der Aufteilung des Leichnams dürfte mit einem Mentalitätswandel zusammenhängen, der das merowingische vom karolingischen Frühmittelalter trennte und der im Wandel der Einbalsamierungspraktiken ablesbar ist; vgl. hierzu Kap. III.1. und III.2.

⁸⁶ Der Streit um den Leichnam wird besonders in der zweiten *Vita Roberts* deutlich angesprochen; ANDREAS VON FONTEVRAUD, *Vita. Das Herz Roberts* wurde in der Abtei von Orsan, sein

Propst Thetmar im Kloster in Segeberg verstarb, bemühten sich Helmold von Bosau zufolge die Mönche des Klosters Faldera (Neumünster) entsprechend Thetmars Wunsch auf dem Sterbebett um die Überführung des Leichnams; doch die Mönche von Segeberg weigerten sich: „Sie erklärten, lieber wollten sie alle sterben, als sich eines solchen Pfandes berauben zu lassen, das der eben begründeten wagrischen Kirche künftig Ansehen und Trost bringen werde“⁸⁷. Den gebrechlichen Franz von Assisi geleiteten einige Ritter von Assisi zurück in diese Stadt, damit er nicht den Perugianern in die Hände fiel, und zunächst hielt man ihn hier in Assisi im Bischofspalast fest, um seinen Tod in der Stadt sicherzustellen⁸⁸. Besonders deutlich wird Johannes von Salisbury in seiner *Vita Anselms* von Canterbury: Als dieser einige Jahre vor seinem Tod bei der Durchreise in Jumièges so schwer erkrankte, dass man fürchtete, er werde bald sterben, „kamen Bischöfe und Äbte herbei, um Planungen für das Ableben dieser geheiligten Seele anstellen und seinen Eingang in den Himmel mit Hymnen und Psalmen begleiten zu können“⁸⁹. Als sich Anselm jedoch wieder erholte, „ging ihn einer der Diener des Abtes Ralph von Sééz heftig an und meinte, man solle kein Mitleid mit jemandem haben, der sich mit der Aufnahme von Nahrung selbst helfen konnte, wenn er nur sein Prahlern mit hohlen Ehren aufgeben hätte“⁹⁰; erst ein Strafwunder verhindert die Verbreitung dieser bösen Nachrede. Die Enttäuschung aber zeigt, dass solche Streitigkeiten um den Leichnam des noch lebenden, vermutlich bald kanonisierten Heiligen durchaus häufiger vorkamen und den Zeitgenossen plausibel erschienen.

Wie handfest die Requirierung von Leichenteilen erfolgen konnte, zeigt eindrücklich ein Bericht aus der *Vita* des Heiligen Hugo von Lincoln: Als dieser das Kloster Fécamp besuchte habe, wo man ihm einen Armknochen der Maria Magdalena zur Verehrung reichte, soll er nicht nur dessen Seidenumhüllung zertrennt, sondern auch mit seinen Zähnen zum Schrecken der Umstehenden sogleich herzhaft zwei Stückchen daraus abgebissen haben⁹¹. In Meulan brach Hugo einen Teil des Nasenbeins des Heiligen Nikasius aus dessen Schädelknochen heraus, nachdem er festgestellt hatte, dass die Zähne des Heiligen zu fest im Kiefer saßen⁹²; in Peterborough schnitt er angeblich eine Sehne vom noch fleischbedeckten Arm des als Märtyrer verehrten Königs Oswald ab⁹³. Solche Handlungen standen dabei in einer in die Spätantike zurückreichenden Tradition und nicht selten wird vom Bluten der so traktierten Leichen berichtet, was in den

Leichnam in Fontevraud beigesetzt; DALARUN, Robert d'Arbrissel 183–188; BROWN, *Death* 228 und ANDRY, *Recherches* 106.

⁸⁷ „[...] dicentes omnes se malle mori quam tanto pignore privari, quod Wagirensi ecclesiae noviter ceptae futurum esset et honori et solacio.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 142 [I,74].

⁸⁸ Vgl. hierzu OHLER, *Sterben* 98–99; DINZELBACHER, *Realpräsenz* 151 und DINZELBACHER, *Religiosität* 158.

⁸⁹ „Undique conveniunt episcopi et abbates, ut possint illius beati spiritus transitum explorare, et ad coelestia migrantem psalmis prosequantur et hymnis.“ JOHANNES VON SALISBURY, *Vita sancti Anselmi* 1033.

⁹⁰ „His ergo qui convenerant redeuntibus, unus servientium Radulphi Sagiensis ei plurimum de trahere coepit; asserens ei compatiendum non esse, qui sibi in alimentorum perceptione subvenisse potuerat, si inanis gloriae jactantiam remisisset.“ JOHANNES VON SALISBURY, *Vita sancti Anselmi* 1033.

⁹¹ *Magna vita sancti Hugonis* 2, 169–170 [V,14]. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 115; DINZELBACHER, *Religiosität* 124 und BINSKI, *Death* 15–16.

⁹² *Magna vita sancti Hugonis* 2, 153–154 [V,13]. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 116 und DINZELBACHER, *Religiosität* 125.

⁹³ *Magna vita sancti Hugonis* 2, 170 [V,14]. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 116 und DINZELBACHER, *Religiosität* 125.

Augen der Zeitgenossen deren Lebendigkeit unterstrich⁹⁴. Offenbar nahm man jedoch dies nicht zwingend als Zeichen, dass der Heilige gegen eine solche Behandlung seines Leichnams protestierte; ein wundermächtiger, bei Gott bereits aufgenommener Toter hätte dies auch trotz der Anwendung von Gewalt und selbst von Werkzeugen verhindern können⁹⁵. Damit ließ sich die Fragmentierung des Leichnams der Heiligen rechtfertigen. Zugleich lässt sich aus dieser Argumentation ein gewisser Vorbehalt gegenüber dieser Praxis ablesen.

Die Verbreitung einer solchen Argumentation im Hochmittelalter, verbunden mit einer sehr physisch-haptischen Verehrung der Reliquien, eröffnete und suggerierte jedoch einer breiteren Öffentlichkeit von Gläubigen zugleich die Möglichkeit, selbst entsprechend zu handeln. Als der nordenglische Eremit Godric von Finchale 1170 verstarb, nähte man ihn in ein Leichentuch ein, ließ jedoch die Füße zum Küssen durch die Gläubigen frei; als Folge davon wurden der Leiche die Fußnägel mehr und mehr abgeschnitten, bis die Zehen zu bluten begannen – und durch das Blut soll ein Mönch, der es abküsst, von chronischen Brechanfällen geheilt worden sein⁹⁶. Noch radikaler wurde der Leichnam der im November 1231 in Marburg aufgebahrten Heiligen Elisabeth von Thüringen geplündert: Irmgard, eine Mitschwester der Heiligen in Marburg, berichtete im Zuge des Kanonisationsverfahrens, dass die zahlreichen Gläubigen der Toten Stücke der Kleidung und der Leichentücher, Kopfhaare, Fingernägel, Ohrläppchen und Brustwarzen abgeschnitten hätten⁹⁷. Tatsächlich scheinen solche Reliquien auch zu existieren.

⁹⁴ Aetheria, eine Nonne von der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, berichtet von Pilgern, die in Jerusalem beim Kuß des Kreuzes Jesu versuchten, Stücke abzubeißen: „quidam fixisse morsum et furasse de sancto ligno“; AETHERIA, *Journal* 286 [37,2]. Bischof Eligius von Noyon-Tournai, den man wie Hugo von Lincoln ebenfalls als einen heiligmäßig lebenden Mann verehrte, ließ bei der Erhebung des Märtyrers Quintinus von Vermand im Jahr 641 Zähne aus dessen Kiefer ausbrechen, wobei die Knochen zu bluten begonnen haben sollen – ein untrügliches Zeichen der Lebendigkeit (und damit Wirksamkeit) des Leichnams: „Tunc ergo sacrum inventum corpus Eligius cum gaudio lacrimabili exosculatur, ac de profunda tellure elevato, reliquias sibi undecumque cuncupivit segregavit, dentes etiam pro languentium medella ex maxilla sancta abstulit, atque in radice dentis gutta sanguinis exivit.“ *Vita Eligii* 699 [II,6]. Auch als Kaiser Karl IV. einen Finger des Heiligen Nikolaus für seine umfangreiche Reliquiensammlung zerschnitt, soll der Knochen entsprechend zu bluten begonnen haben und nach erneuter Zusammenfügung wieder zusammengewachsen sein; vgl. MACHILEK, *Privatfrömmigkeit* 93, sowie zu diesen Beispielen insgesamt DINZELBACHER, *Realpräsenz* 116 und 162; DINZELBACHER, *Religiosität* 125–126.

⁹⁵ Thomas von Cantimpré berichtet, dass Maria von Oigniès den Prior des Augustinerkonvents, in dessen Nähe sie lebte, eines Tages dabei beobachtet habe, wie er einem Toten die Zähne ausbrach, da er ihn für einen Heiligen hielt. Als er ihr erklärte, dass er mit ihr eines Tages daselbe machen würde, lehnte sie dies ab: „Non, inquit, certè, non mihi hoc facies, os enim clauderem & dentes stringerem, ut ista non posses.“ Und tatsächlich, obwohl der Prior nach ihrem 1213 erfolgten Tod mit aller Gewalt samt Messer und Brechstange („cultellum & ferramenta“) versuchte, ihrer Leiche den Mund zu öffnen, schaffte er es nicht, die Zähne zu erlangen. Daraufhin flehte er die Heilige um Gnädigkeit an, und der Leichnam spuckte von selbst sieben Zähne aus; AASS Junii IV, 672. Ganz ähnlich soll es Bernhard von Clairvaux ergangen sein, der dem Heiligen Caesarius selbst mit einem Messer keine Zähne entfernen konnte, bevor er nicht zu ihm gebetet hatte; GAUFRIED VON CLAIRVAUX, *Liber quartus* 321–322 [I,1]. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 117–118; DINZELBACHER, *Religiosität* 126–127 und BYNUM, *Resurrection* 207–208.

⁹⁶ REGINALD VON DURHAM, *Libellus* 328–329 [§310–311]. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 117 und DINZELBACHER, *Religiosität* 126.

⁹⁷ „Indutum autem tunica grisea corpus eius et faciem eius pannis cirumligatam plurimi devotione accensi particulas pannorum incidebant, alii rumpebant, alii pilos capitis incidebant et ungues. Quedam autem aures illius truncabant. Etiam summitatem mamillarum eius quidam precidebant et pro reliquiis huiusmodi sibi servabant.“ *Libellus de dictis quatuor ancillarum* 190. Vgl. WÜRTH, *Aussagen* 191; REUDENBACH, *Kopf* 193; DINZELBACHER, *Realpräsenz* 117; DINZEL-

tieren⁹⁸. Bei der Erhebung der Reliquien nach der Heiligsprechung schritt die Zerteilung der Leiche weiter fort: Man trennte 1236 den Rumpf der Toten vom Kopf, den Kaiser Friedrich II. persönlich krönte und in ein gesondertes Kopfreliquiar legte⁹⁹. Elisabeths Tante, Hedwig von Schlesien, erlitt ein ganz ähnliches Schicksal: Von ihrem toten Körper schnitten ihre Mitschwester ganz parallel zu den Marburger Ereignissen Nägel und Haare ab¹⁰⁰. Zu diesen heiligmäßigen Frauen des 13. Jahrhunderts ließe sich mit Agnes von Böhmen noch ein weiteres Beispiel hinzufügen: Als sie 1282 starb, soll eine ihrer Mitschwester versucht haben, der Leiche einen Nagel auszureißen, woraufhin die Tote zu bluten begann; ein Stück des Leichentuches, mit dem sie das Blut abwischte, wurde selbst zu einer wunderheilenden Reliquie¹⁰¹.

Der Fall der Heiligen Agnes verweist zugleich auf einen wesentlichen, aber oft übersehenen Punkt in diesen Leichenzerstückelungen am Grab: Sie erfolgten direkt nach dem Tod, also zu einem Zeitpunkt, bei dem die Heiligsprechung noch nicht erfolgt war, sondern den Mitlebenden nur aufgrund des Lebenswandels als wahrscheinlich erschien; gerade die dem franziskanischen Armutsideal des 13. Jahrhunderts nahestehenden weiblichen Heiligen nördlich der Alpen scheinen hiervon betroffen gewesen zu sein. Die Leichenplünderung ist somit ein prospektiver Akt, und man kann sich – etwa im Falle der Heiligen Elisabeth¹⁰² – auch fragen, ob die Fragmentierung und die damit öffentlich zur Schau gestellte Begehrtheit der Reliquien nicht selbst ein gezielt eingesetztes Mittel für die Verbreitung des Kultes neuer Heiliger sein konnte; freilich mißlang solch eine Inszenierung mitunter, und eine Kanonisierung musste deshalb nicht zwingend einsetzen: Agnes von Böhmen wurde trotz mehrfacher mittelalterlicher Versuche, ihre Heiligsprechung zu erreichen, erst 1874 seliggesprochen und 1989 kanonisiert¹⁰³.

In diesem Zusammenhang wird vielleicht auch ein Brauch erklärbar, der bisher nicht unter diesem Blickwinkel betrachtet wurde: Jakob von Vitry berichtet, wie er im Juli des Jahres 1216 einen Tag nach dem Tode von Papst Innozenz III. in Perugia eintraf und den im Dom aufgebahrten Leichnam besuchte; in der folgenden Nacht wurde

BACHER, Religiosität 126 und OHLER, Sterben 99. Zu den Berichten im „*Libellus de dictis quatuor ancillarum*“, der die Aussagen von vier Gefährtinnen Elisabeths wiedergibt, die im Zuge des Heiligsprechungsverfahrens befragt wurden, der in zwei Versionen überliefert ist und auf dem alle späteren Berichte über Elisabeth beruhen, vgl. WÜRTH, Aussagen, der etwa auf die Problematik der erfolgten Übersetzung der wohl in Deutsch erfolgten Aussagen für die schriftliche, lateinische Form verweist. Zu den abgetrennten Körperteilen, insbesondere Haar und Nägeln, vgl. Kap. VII.2. Weitere, vor allem neuzeitliche Beispiele für die „andächtige Beraubung“ von Toten bietet RICHTER, Beraubung.

⁹⁸ Bei einer Restaurierung fand man 1969 im Kopf eines gotischen Kruzifixes aus der Pfarrkirche St. Paulus in Dorsten-Hervest Elisabethreliquien, die der Reliquienzettel folgendermaßen authentifizierte: „hic sunt reliquie beatae elisabet de carnibus eius de purpura que intincta fuit eius de tunica in qua sepulta fuit“; solche in Blut getauchten Reliquien konnten wohl nur wenige Tage nach ihrem Tod entstanden sein – vielleicht stammten sie also von einem frühen Marburger Pilger und gelangten auf nicht mehr rekonstruierbarem Weg in das Dorstener Kruzifix; WÜRTH, Aussagen 191; WÜRTH, Elisabeth-Reliquien und KARRENBROCK, Elisabeth-Reliquien.

⁹⁹ Dieses Reliquiar identifizierte erstmals Percy Ernst Schramm mit einem Reliquiar aus dem Statens historiska museum in Stockholm; vgl. dazu ausführlicher REUDENBACH, Kopf.

¹⁰⁰ „Loto autem corpore et aptato super feretrum, ut decebat, sorores domus Trebnicensis mox cum magno accurantes desiderio et animi aviditate, quevis, quod poterat de reliquiis capere corporis, rapiebat. Alie namque digitorum, alie pedicarum eius ungues, quedam vero capillos sancti capitis prescidebant.“ *Vita sanctae Hedwigis* 581. Vgl. OHLER, Sterben 99.

¹⁰¹ AASS Martii I, 513. Vgl. OHLER, Sterben 100.

¹⁰² So bereits etwa WÜRTH, Aussagen 187, der das Kalkül des Konrad von Marburg bei der Aufbahrung Elisabeths hervorhebt.

¹⁰³ SCHÜTZ, Agnes (noch ohne Erwähnung der Heiligsprechung).

er nun Zeuge, wie einige Plünderer die kostbaren Gewänder des aufgebahrten Pappes raubten, so dass er halbnackt und bereits verwesend („fetidum“) bestattet werden musste¹⁰⁴. Zwar nutzt Jakob von Vitry das Ereignis zur Reflexion über die Vergänglichkeit allen weltlichen Ruhms, doch könnte diese Episode vielleicht nicht nur in einen Zusammenhang mit der Beraubung toter Päpste (bzw. hoher kirchlicher Würdenträger) gestellt werden, sondern zugleich darin begründet sein, dass hier auch potentielle Sekundärreliquien durch Gläubige „sichergestellt“ wurden.

Allerdings veränderte sich im Spätmittelalter die Einstellung zu den Reliquien; das haptische Element wurde wieder zurückgedrängt und es kam zu einer visuelleren Verehrung der Heiligen¹⁰⁵. Der Schatzcharakter der Leichenteile wurde nun durch die wertvollen Reliquiare immer deutlicher visualisiert; gleichzeitig ging jedoch die Verbindung zwischen den Körperteilen und den Reliquiaren zunehmend verloren: So können die Reliquiare andere Körperteile oder sogar andere Heilige darstellen, als die in ihnen eingeschlossenen Reliquien erwarten lassen¹⁰⁶. Ein evidentes Beispiel dafür sind die Armreliquiare, die deutlich häufiger den rechten (wirkmächtigen und handelnden) Arm zeigen, als linke Arme, die offenbar nur im Falle einer Paaranfertigung von zwei Armreliquiaren ausgewählt wurden¹⁰⁷. Anatomische Überlegungen spielten hier eine untergeordnete Rolle, und zugleich steht diese Vorgangsweise auch im Widerspruch zu der in früh- und hochmittelalterlichen Quellen sehr präzisen Beschreibung der verehrten und (durch Schenkung oder Diebstahl) ergatterten Körperreliquien. Wie sehr die Leichenzerteilung aber auch Teil der mittelalterlichen Kultur geworden war, zeigt das Itinerar, das die Rompilger im Spätmittelalter üblicherweise absolvierten: Man zeigte nun den Pilgern in St. Peter in Rom einen Altar, auf dem die Leichname der Hl. Petrus und Paulus geteilt worden seien, so dass heute eine Hälfte von ihnen jeweils in St. Peter, die andere in St. Paul liege¹⁰⁸.

Die Beraubung und Zerfledderung des toten Leichnams, die handgreifliche Aneignung von Leichenstücken und die Festsetzung sterbender, heiligmäßiger Personen verweist auf den besonderen Wert des Leichnams der „valde boni“ in der mittelalterlichen Gesellschaft. An sie ist – in Anlehnung an Pierre Bourdieu gesprochen – ein Kapital gebunden, das man als religiöses Kapital (Anteil am Himmel, Besitz eines wunderwirkenden Stoffes), soziales Kapital (Identitätsstiftung für und Ansehen der geistlichen Gemeinschaft, die den heiligen Leichnam besitzt, regionale und überregionale Bekanntheit der Kultstätte) und damit letztlich ökonomisches Kapital (Stiftungen

¹⁰⁴ „Post hoc veni in civitatem quandam que Perusium nuncupatur, in qua papam Innocentium inveni mortuum, sed nondum sepultum, quem de nocte quidam furtive vestimentis preciosis, cum quibus sci(licet speliendus) erat, spoliaverunt; corpus autem eius fere nudum et fetidum in ecclesia relinquerunt. Ego autem ecclesiam intravi et ocul(a)ta fide cognovi quam brevis sit et vana huius seculi fallax gloria.“ JACQUES DE VITRY, Lettres 73–73. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 125–126 und ELZE, Gloria, sowie REHBERG, Osservazioni. Die Leichenplünderung bei Päpsten könnte auch Ausdruck der mit dem Tod endenden Amtsheiligkeit des Papstes sein, wie es etwa FUHRMANN, Päpste 32–33, andent.

¹⁰⁵ So etwa DINZELBACHER, Realpräsenz 138–146 und DINZELBACHER, Religiosität 149–153.

¹⁰⁶ BYNUM, Violent Imagery 14 und LEGNER, Reliquien 256–315.

¹⁰⁷ BYNUM, Violent Imagery 14. Ein entsprechender Befund dürfte etwa bei jenem aus Kloster Prüm stammenden, heute in Imst aufbewahrten Armreliquar des Heiligen Stephanus vorliegen, das ungewöhnlicherweise einen linken Arm darstellt; vgl. dazu HOCHENEGG, Ischgl.

¹⁰⁸ „Neben dem Hochaltar [von St. Peter] ist ein Altarstein aus rotem Marmor. Auf ihm hat man St. Peters und St. Pauls Leichname geteilt, von denen jede Hälfte wieder in die St. Paulskirche getragen wurde, die andere Hälfte blieb in dieser Kirche.“ ARNOLD VON HARFF, Pilgertagebuch 55.

an die Kirche des Heiligen, Pilgerwesen, Einrichtung von prestigereichen Grablegen) verstehen kann; im Bourdieu'schen Sinne konnten die einzelnen Kapitalsorten dabei konvertiert werden¹⁰⁹. Der Heiligenleichenname stellte damit einen wertvollen, letztlich den wertvollsten Besitz und Schatz einer geistlichen Gemeinschaft dar.

Das wird auch in den zeitgenössischen Quellen reflektiert. Wenn der Heilige Cuthbert in seiner von Beda Venerabilis verfassten Vita den Wunsch äußert, nicht in der Kirche der Mönche bestattet zu werden, weil ansonsten die Menge derjenigen, die zu seinem Leichnam strömten, und die zahlreichen Fürsten, die zu Besuch kämen, ständig ihre Andacht stören würden, schien dies den mittelalterlichen Rezipienten offensichtlich durchaus eine glaubhafte Vorhersage¹¹⁰. Man versuchte, die heiligen Leichname in unsicheren Zeiten zu schützen: So begründete Adam von Bremen den Umstand, dass man für Bischof Willerich von Bremen ein neues Grab im Dom seiner Bischofsstadt angelegt habe, damit, dass die Gefahr von Wikingereinfällen diesen Schritt habe ratsam erscheinen lassen¹¹¹. Ganz wörtlich als Schatz spricht die Vita des Heiligen Ulrich dessen Leichnam an¹¹², und mit denselben Worten bezeichnet Johannes von Salisbury den Leichnam des Heiligen Anselm¹¹³.

Solch ein Schatz musste freilich auch erhalten werden; vor dem Einsetzen der Verehrung beim Sterben der vermutlich heiligmäßigen Person achtete man deshalb auch genau auf deren Behandlung, um den Leichnam vor Verwesung zu schützen. Neben der Einbalsamierung, auf die noch später näher einzugehen sein wird, gehörte hierzu vor allem der geeignete Grabplatz, zumeist in einem Sarkophag in der Kirche. Helmold von Bosau berichtet von der Bestattung des dank seines heiligmäßigen Lebenswandels ausgezeichneten Pfarrers Ludolf von Fuhlen: „Der Tag brach an und viele eilten zur Bestattung des großen Mannes herbei; da erhob sich Streit um seine Grabstätte, denn die Gemeinde wollte ihn in der Kirche, seine Freunde aber nach seinem eigenen Wunsche im Kirchhof beerdigen. Man brachte derweil für seine Seele die heilbringende Hostie dar, als ein gewisser Theoderich, der noch lebt, von den anstrengenden Begräbnisvigilien auf seinem Bett in tiefem Schläfe hingestreckt, vermeinte, einen Mann von ehrwürdigem Äußeren herantreten zu sehen mit den Worten: ‚Wie lange schläfst du? Steh auf und laß den Pfarrer begraben, wo seine Gemeinde es will!‘ So drang nach Gottes Ratschluß die Forderung der Gemeinde durch, man setzte ihn in der Kirche bei, der er lange Jahre treu gedient hatte.“¹¹⁴ Die hier durchaus positiv gedachte Stimme des Volkes,

¹⁰⁹ So etwa zusammengefasst bei BOURDIEU, Ökonomisches Kapital. Bourdieu führt zwar nicht die Kategorie eines „religiösen Kapitals“ ein, doch erscheint dies für das Mittelalter eine entscheidende Dimension, ohne die ein Verständnis dieser Gesellschaft kaum möglich ist, da religiöse Motive den zeitgenössischen Quellen zufolge durchaus handlungsleitend wurden, was man (bei aller angebrachten Quellenkritik und Relativierung) wohl nicht grundsätzlich bezweifeln kann.

¹¹⁰ Zu dieser Quellenpassage vgl. ausführlicher Kap. VIII.6.

¹¹¹ „Narrant quoque posteri hoc factum pro timore piratarum, qui propter virtutem miraculorum confessoris nostri corpus auferre maluerunt.“ ADAM VON BREMEN, Kirchengeschichte 25 [I,18].

¹¹² „Post commendationem praeciosi thesauri sacri corporis uuodalrici tapecium sepulchro superponebatur et assiduum lumen adpositum sine intermissione ardebat“; GERHARD VON AUGSBURG, Vita 336. Der hier genannte Teppich soll später beim Umstürzen einer dieser Kerzen auf wunderbare Weise nicht verbrannt sein.

¹¹³ „Peractis his quae ritus exposcit, restabat ut pretiosus ille thesaurus corporis clauderetur monumento“; JOHANNES VON SALISBURY, Vita sancti Anselmi 1037.

¹¹⁴ „Mane igitur facto convenientibus multis ad sepulturam tanti viri orta est desceptacio de sepultura eius, populo quidem eum in ecclesia, familiaribus vero eius in atrio, ut ipse iusserat, sepeliri volentibus. Offertur interim pro anima eius hostia salutaris, cum Theodericus quidam, qui adhuc superest, propter vigilias funeris sopore gravis lecto decubuit, viditque sibi assistere

hinter der sich Gottes Ratschluss verbirgt, rechtfertigt damit die Kirchenbestattung, die den Leichnam natürlicherweise besser konservieren musste als die Beisetzung am Kirchhof. Eine besonders anschauliche Episode verbindet auch Johannes von Salisbury in Bezug auf Anselm von Canterbury mit der Erhaltung von dessen Körper: „Und so schritten sie zu dem Sarg, doch fand man ihn zu klein für den Leichnam vor, sofern man ihm nicht die Extremitäten brechen und den Deckstein fortlassen wollte. Da dies allen zu hart und unerträglich erschien, griff einer der umstehenden Brüder den Bischofsstab und näherte sich dem Stein, und er zog und drückte ihn mit dem Stab zurecht, so dass der Sarkophag für die Aufnahme des Körpers zum Erstaunen Aller bequem und ausreichend erschien“¹¹⁵.

Ein Wunder hatte also die Integrität des heiligen Leichnams erhaltbar gemacht; doch war der Schatz, den der Leichnam darstellte, nicht eben auch umfangreicher, je größer der Leichenteil, den man besaß, war und je exklusiver man über die Wirkmächte eines Heiligen an einem einzigen Ort verfügte? Tatsächlich besaß der ungeteilte, unverwusste Körper einen bestimmten Wert, und an der Zerteilung der Heiligen gab es im Mittelalter durchaus Kritik. Im frühen 12. Jahrhundert nahm etwa Guibert von Nogent in seiner Abhandlung über die Reliquien („De pignoribus“) die Behauptung des Klosters St. Médard in Soissons, einen Zahn Christi zu besitzen, zum Anlass der Forderung, dass Reliquien durch kirchliche Autoritäten zertifiziert und ihre Wunder dokumentiert sein müssten; außerdem nahm er Anstoß an der Praxis der Zerstückelung der heiligen Leichen¹¹⁶. Und auch in der Hagiographie wird die Erhaltung der Leiche und die Zusammenführung ihrer Glieder als Wunder erwähnt: Der Heilige Antonin erlitt seiner Legende nach das Martyrium in Pamiers (damals Frédelas) durch die Enthauptung; außerdem wurden seine Arme und Beine abgehackt und die Leichenteile in den Fluss geworfen, doch ein Boot, begleitet von zwei weißen Adlern, brachte auf wundersame Weise die Teile nach Noble Val, wo sie in Ehren bestattet wurden¹¹⁷. War der Kult um die Heiligkeit einer Person erst einmal etabliert, verlor die Integrität des Leichnams überraschend rasch ihre Bedeutung und der Leichnam wurde fragmentiert. Umgekehrt galt die Fähigkeit eines Toten, seine Leichenteile zusammenzuführen oder seinen Körper

virum reverendi habitus et dicentem: ‚Quousque dormitas? Surge et fac sepeliri sacerdotem, ubi populus eius decrevit‘. Prevaluit ergo ex beneplacito Dei postulatio populi, sepelieruntque eum infra muros ecclesiae, cui multis annis fideliter deservierat.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 87 [L43]. Helmold bezeichnet Ludolf als einen „summae sanctitatis vir“; ebda 86 [L43].

¹¹⁵ „Ad sarcophagum itaque ventum est, et inventus est minor quam ut nisi fractis membris et per demptionem lapidis superioris corpus recipere posset. Quod cum nimis durum et intolerabile omnibus videretur, unus circumstantium fratrum arrepto pontificis baculo saxum aggreditur, et illud undique sic pertractat et premit, huc et illuc aptans; ut recipiendo corpori cum admiratione omnium commodissimum et sufficientissimum videretur.“ JOHANNES VON SALISBURY, *Vita sancti Anselmi* 1037. Dieselbe Wundergeschichte berichtet auch Eadmers *Vita Anselms*, wobei er präzisiert, es habe sich um den Bischofsstab des Bischofs von Rochester gehandelt; EADMER VON CANTERBURY, *Vita Sancti Anselmi* 144–146 [68]. Zur Behandlung des Leichnams des Heiligen Anselm vgl. auch DANIELL, *Death* 31.

¹¹⁶ GUIBERT VON NOGENT, *De pignoribus sanctorum*. Vgl. GUTH, Guibert von Nogent; BYNUM, *Fragmentierung* 7–8; BYNUM, *Bodily Miracles* 77–78; MIREUX, Guibert und LEGNER, *Reliquien* 326–327.

¹¹⁷ Zu den verschiedenen Legenden über den heiligen Antonin vgl. AASS *Septembris* I, 340–356, sowie in diesem Zusammenhang BEDOS-REZAK, *Ego* 59. Ein ähnliches, wenngleich weniger dramatisches Wunder wird beispielsweise auch von Katharina von Bologna berichtet, deren unverwester Leichnam zwar durch eine unsanfte Bestattung samt einiger unglücklicher Spatenstiche beschädigt worden war, doch heilte der Leichnam diese Wunden nach der Erhebung der Heiligen; vgl. KRASS, *Heiligenkörper* 273.

vor Verwesung zu schützen, gerade als Ausweis der Heiligkeit und verwies auch auf die Möglichkeit des Heiligen, weiterhin aktiv zu handeln (wie er auch die Translationen verhindern und sich gegen unliebsame Zerstückelung wehren konnte).

3. Der Leichnam als Ausweis der Heiligkeit

In den erzählenden Texten des Mittelalters wird der Zustand des Leichnams in vielfacher Weise als Ausweis der Heiligkeit verstanden. Eine ungewöhnliche Geschichte aus der Chronik des Otto von St. Blasien mag das illustrieren: Demnach hatte sich ein Reicher auf die Mahnungen des französischen Priesters Volco zur radikalen Umkehr entschlossen und all seinen Besitz den Armen vermacht; nur ein Gefäß mit Weizen hatte er dabei übersehen, auf das ein Freund Volco hinwies. Dieser ging mit dem geläuterten Reichen und einigen Gefährten dorthin; als sie das Fass öffneten, war es mit Kröten und Schlangen angefüllt – dem Zeichen seiner Sünde, der Prasserei bzw. des Reichtums¹¹⁸. Volco wies den Reichen an, falls er Verzeihung seiner Sünden erlangen wolle, müsse er hineinsteigen – und der Reiche tat, wie ihm geheißen. Volco verschloss das Gefäß, und „als er am nächsten Tag mit denen, die es gesehen hatten, sowie vielen anderen zu der Stelle kam, öffnete er das Gefäß und fand nichts außer menschlichen Gebeinen weißer als Schnee. Er trug sie in ihre Mitte und bezeichnete sie als heilig und verehrungswürdig, und mit Freude und Verehrung begrub er sie an einem würdigen Ort.“¹¹⁹

Zum Verständnis dieser Geschichte ist der Passus „super nivem candida“ entscheidend: Es handelt sich um ein Zitat aus Ps. 50,9 der Vulgata¹²⁰; in diesem Kontext musste das „weißer als Schnee“ als Zeichen der Vergebung der Sünden verstanden werden. Somit ist der wundersam skelettierte Leichnam des Reichen durch seine Schneefarbe zugleich Zeichen seiner Heiligkeit geworden; die Freude Volcos ist also aus Sicht eines theologisch gebildeten Schreibers des Mittelalters durchaus gerechtfertigt. Bereits in der spätantiken Vita des Heiligen Martin wird auf das Psalmenwort angespielt, wenn

¹¹⁸ Zum Motiv der Kröte in mittelalterlichen Texten der Exegetik vgl. BERLIOZ, Crapauds.

¹¹⁹ „Itaque sequenti die cum eis, quihec viderant, et cum multis aliis ad locum venit et aperto vase nichil preter humana ossa super nivem candida invenit. Que in medium proferens sancta et veneranda esse protestatus est et cum gaudio et admiratione omnium in loco honesto reposuit.“ OTTO VON ST. BLASIEN, Chronik 142. Zur Frage, ob der Reiche sich schuldig gemacht hatte, obwohl er doch offenbar nichts von dem übersehenen Gefäß wusste, lässt sich anmerken, dass – obschon Otto von St. Blasien offenbar davon ausging – mittelalterliche Gelehrte gerade im Hochmittelalter um die richtige Antwort stritten; ein Beispiel ist die Simoniedebatte, in der beide Positionen vertreten wurden: Nach Gratian schütze denjenigen, der sein geistliches Amt ohne sein Wissen durch Zahlungen erhalten habe, dieses Unwissen vor Schuld, doch schon unter Papst Coelestin III. wurde das Gegenteil bestimmt, während Innozenz III. dann die vermittelnde Position einnahm, dass die Regelung Gratians gelten solle – aber nur, wenn der Simonist vorher ausdrücklich Geldzahlungen zu seinen Gunsten abgelehnt habe; vgl. dazu DEUTINGER, Simonisten 153.

¹²⁰ Ps 51,9 in der hebräischen Zählung der Einheitsübersetzung. Auch in Dan 7,9 wird dieser Passus als Kleid Gottes im Traum des Daniel rezipiert, was eine Interpretation als Zeichen (göttlicher) Reinheit unterstreicht. Als Farbe der Unschuld taucht das weiß wie Schnee auch bei Jesaja auf: „Wären eure Sünden auch rot wie Scharlach, sie sollen weiß werden wie Schnee. Wären sie rot wie Purpur, sie sollen weiß werden wie Wolle.“ Jes 1,18.

Sulpicius Severus dessen Leichnam als weiß wie Schnee beschreibt¹²¹. Entsprechend bekannt, kehrt das Zitat auch in anderen Zusammenhängen wieder: Als etwa einigen Märtyrern aus dem Gefolge des Heiligen Blasius das Fleisch vom Körper gerissen wurde, sei es der „Legenda aurea“ zufolge weiß wie Schnee gewesen, während statt Blut Milch aus ihren Wunden hervorquoll¹²². Und ganz ähnlich wie Otto von St. Blasien berichtet Caesarius von Heisterbach von einem Kölner Wucherer, der auf Anraten eines Priesters Brote für die Armen in einer Kiste verschloss, wo sie sich über Nacht in Kröten verwandelt hatten; auch er wurde aufgefordert, sich zur Sühne in die Kiste zu legen – sein Skelett soll in der Vorhalle von St. Gereon beigesetzt worden sein. Die Annahme der Sühne erweist sich hier jedoch nicht durch das Schneeweiß der Knochen, sondern durch die Wunderwirksamkeit des Leichnams: Seit jener Zeit soll keine Kröte mehr lebendig die Vorhalle der Kirche passiert haben¹²³.

Der Körper ist nach dem Tod Ausweis für den Status der Seele im Jenseits¹²⁴; seine Unverweslichkeit verweist auf die einstige Aufnahme des Körpers im Himmel, wie es Petrus Venerabilis ausdrückt¹²⁵. Das entspricht der etwa bei Thomas von Aquin ausgedrückten Überzeugung, Körper und Seele seien ein wechselseitiger Ausdruck voneinander¹²⁶. Thomas vergleicht diesen Prozess einem Siegelbild: Wie beim Siegeln bleibe nach der Trennung der beiden Teile des Menschen die Formung der Seele im Körper erkennbar¹²⁷. „Wie Du im Inneren warst,“ bemerkt eine Inschrift vom Grab des 1280 verstorbenen Papstes Nikolaus III., „zeigte Dein Äußeres, und Dein Erscheinungsbild war das Bild Deiner inneren Tugend“¹²⁸. Analog wird somit auch der Leichnam zum äußeren Spiegel der Seele, deren Vervollkommen sich an ihm manifestiert¹²⁹. Rege diskutierten mittelalterliche Theologen die entsprechende Unverweslichkeit von Christi Leichnam¹³⁰, und so verwundert es den mittelalterlichen Gläubigen kaum, wenn sich

¹²¹ „membra autem eius candida tamquam nix uidebantur“, Sulpicius Severus, *Vie de Saint Martin* 1, 342 [ep. 3,17]. Vgl. Antin, *Saint Martin* 113. Ähnlich legt Petrus Damiani dem Heiligen Romuald bei der Beantwortung der Frage nach dem Zustand der Seele im Jenseits in dessen Vita in den Mund: „Scio hominem in Christo, cuius anima delata est ante Deum splendida velut nix, humane quidem effigie, statura perfecte etatis.“ Petrus Damiani, *Vita beati Romualdi* 93–94 [51].

¹²² „Quarum carnes ut nix albissime erant et pro sanguine lac fluebat.“ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* 1, 294.

¹²³ Caesarius von Heisterbach, *Dialogus* 1, 486–489 [II,32].

¹²⁴ So bemerkte bereits Binski: „Depending on one’s philosophical stance (and there were many stances in the Middle Ages) the soul was either the form of the body or something ontologically above yet within it. As we shall see throughout this book, the temporal body also stood as a natural sign for the condition of the eternal soul.“ Binski, *Death* 21.

¹²⁵ Petrus Venerabilis, *Sermones* tres 269–270. Vgl. Brown, *Death* 224.

¹²⁶ „anima se habet ad corpus non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis. Est enim comparatio artis ad artificiatum“, Thomas von Aquin, *Opera omnia* 6, 270 [Suppl. III,83,1]. Vgl. Olariu, *Réflexions* 93.

¹²⁷ So schreibt Thomas von Aquin an Jean de Verceil: „Animae individuuntur per individuationem et materias corporum, quamvis ab eis separatis retineant individuationem, sicut in impressione sigilli“, Thomas von Aquin, *Opusculi* 91 [108]. Vgl. Olariu, *Réflexions* 93.

¹²⁸ „Qualis eras intus, foris elucebat, eratque / Ipsa patens species probitatis imago latentis.“ Ladner, *Papstbildnisse* 2, 216. Vgl. Olariu, *Réflexions* 94.

¹²⁹ So bereits Olariu, *Réflexions* 93, mit Verweis auf Vauchez, *Sainteté* 509, sowie ähnlich Westerhof, *Death* 40–41.

¹³⁰ Vgl. hierzu die entsprechenden Diskussionen bei Gregory, *Fenomenologia* und Wirth, *Cadavere*.

die Wunden der Märtyrer vor der Bestattung schließen¹³¹ oder ihr erschlagener Leichnam nach der Auffindung keine Spuren von Gewalt mehr aufweist¹³². Nicht nur im Text, sondern auch im Bild kam es zum Ausdruck dieser Gewissheit: Die Darstellungen der Heiligen zeigen in der Regel deren körperliche Unversehrtheit, also deren zukünftigen Zustand, etwa wenn Lucia ihre Augen auf dem Tablett vorweist, zugleich aber selbst Augen besitzt¹³³. Die Vorstellung, dass sich beim Tode einer heiligmäßigen Person im unverweslichen Körper einerseits die erreichte Vervollkommnung zeige, andererseits eine Form von Charisma des Lebenden erhalten bleibe, ist dabei durchaus keine rein christliche Spezialität¹³⁴; selbst im Mausoleum mit dem einbalsamierten Mao Zedong in Beijing lautet eine der Inschriften „Unser großer Führer und Lehrer, Vorsitzender Mao: Auf immer ewig ohne Verwesung“¹³⁵.

Im Christentum konnte dabei die spirituelle Reinheit nicht zuletzt durch die sexuelle Unbeflecktheit erlangt werden; so drückte sich etwa nach den Worten von Beda Venerabilis am Leichnam der ostanglichen Königstochter Aethelburg, der Äbtissin des Klosters Faremoutier, ihre Freiheit von fleischlicher Begierde in der Freiheit von fleischlicher Verwesung aus¹³⁶. Umgekehrt konnte der verwesende Leichnam die Sünde personifizieren: In der „Legenda aurea“ heißt es über den Einsiedler Petrus, einen Gefährten des Heiligen Hippolytus, dass dieser in seiner Zelle von einer nackten Frau heimgesucht worden sei, die trotz seiner Ablehnung immer aufdringlicher wurde, bis er sie schließlich mit seiner priesterlichen Stola erwürgte; daraufhin verwandelte sie sich in einen verwesenden Leichnam und Peters Zelle füllte sich mit Leichengeruch¹³⁷. Ganz

¹³¹ So wird es über den Bischof Leudegare berichtet: „Cum vero die tertia beati martyris corpus in ipso perventum fuisset atrio, omnia membra eius dissoluta, omnique infirmitate amissa, in prestinis reversa est offitii tota est incolomis redacta.“ *Passiones Leudegarii* 355 [II,31]. Vgl. ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 323.

¹³² Die 926 von den Ungarn erschlagene Reklusin Wiborada in St. Gallen sei nach acht Tagen aufgefunden worden, ohne dass sich irgendwelche Zeichen von Wunden fanden, obwohl das ausgestretene Blut das Martyrium bezeugte; *Vitae sanctae Wiboradae* 204. Vgl. ANGENENDT, *Auf Erden* 40, sowie allgemeiner BYNUM, *Resurrection* 206, und mit Verweis auf Angenendt LÜDERS, *Tod auf Samt* 109–110.

¹³³ BYNUM, *Violent Imagery* 15 und BYNUM, *Resurrection* 313. Allerdings muss man einschränken, dass trotz zahlreicher paralleler Fälle (etwa der Heilige Bartholomäus mit der abgezogenen Haut über dem Arm, die er oftmals selbst dennoch gleichzeitig am Leib trägt) auch einige Heilige durchaus die Zeichen ihrer Marter nicht verdoppeln, etwa wenn sie enthauptet wurden – so trägt der Heilige Dionysius häufig seinen Kopf nicht auf den Schultern, sondern in den Händen.

¹³⁴ Die Verzögerung der Verwesung ist beispielsweise auch heute noch ein Zeichen besonderer mentaler Fähigkeiten des Verstorbenen im tibetischen Buddhismus, wie der Dalai Lama in seinem ersten, am 17. Juni 2012 in Manchester gehaltenen Lehrvortrag über Langri Thangpas „Acht Verse über das Training des Geistes“ und Nagarjunas „Lob des Dharmadhatu“ an mehreren rezenten Beispielen, die bemerkenswerte Parallelen zur christlichen Vorstellung des „corpus incorruptum“ aufweisen, bemerkte. Eine ähnliche Vorstellung dürfte sich auch bei der Konservierung von verehrten chan-buddhistischen Meistern in Lack und anderen Materialien im mittelalterlichen China ausdrücken, wobei sich Beispiele für diese Praxis vom 3. bis zum 20. Jahrhundert nennen ließen; SHARF, *Idolization*; YETTS, *Notes* 709–725 und PATRY LEIDY, *Buddhism* 96–98.

¹³⁵ WAKEMAN, *Revolutionary Rites* 147.

¹³⁶ BEDA VENERABILIS, *Histoire ecclésiastique* 2, 56–58 [III,8]. Vgl. ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 324.

¹³⁷ „Cum ergo ab illa plurimum uexaretur, tandem ille stolam sacerdotalem arripiens collum eius cinxit et mox dyabolo abscedente cadauer putridum ibidem remansit tantusque fetor inde exhalavit ut nullus qui hoc uidit ambigeret quin corpus alicuius mulieris fuisset quod dyabolus assumpsisset.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 2, 864. Vgl. VAN DER LUGT, *Démons* 205.

ähnlich berichtet Caesarius von Heisterbach von einem Geistlichen mit wunderschöner Stimme, den jedoch eines Tages ein anderer Kleriker durchschaute: Die Stimme verriet dessen teuflischen, nicht menschlichen Ursprung; bei der folgenden Austreibung des Dämons verwandelte sich der Körper des Geistlichen wie zur Bestätigung zu einem Haufen Aas¹³⁸.

a) „Corpus incorruptum“, Mumifizierung und gemachte Heiligkeit

Die Integrität des Körpers spielt in der Hagiographie eine zentrale Rolle, und sie ist direkt mit der Vorstellung von der körperlichen Auferstehung verbunden. Das zeigt sich etwa in der frühmittelalterlichen Vita des Heiligen Columban, die im 7. Jahrhundert von Jonas von Bobbio verfasst wurde: Ihr zufolge verlor ein Mönch namens Fraimeris bei der Feldarbeit seinen Daumen und bestattete das Körperteil vor Ort, bevor er ins Kloster zurückkehrte. Hier beichtete er den Unfall, woraufhin ihn der Heilige Athala nach dem Verbleib des Daumens fragte: „Und jener gab zu, dass er ihn mit Erde bedeckt und im Feld begraben habe.“¹³⁹ Der Heilige schickte ihn umgehend den langen Weg zurück, sein Körperteil wiederzufinden, was Fraimeris dann auch gelingt – und siehe, er kann den Daumen aufsetzen und die Wunde heilt. Dies Wunder dient offensichtlich nicht nur dem Zweck, den Heiligen durch eine weitere Wundergeschichte zu preisen, sondern zielt tiefer auf die Bestattung und Auferstehung der Toten ab; das wird nicht nur in der ungewöhnlichen Wortwahl des „bestatteten“ Daumens deutlich, sondern auch im Schlusssatz subsumiert, wenn die Größe Gottes gepriesen wird, der selbst die kalten und abgetrennten Glieder zum ehemaligen Zustand zurückführen kann¹⁴⁰. Der Bericht ist also zweigeteilt: Er weist einerseits den Heiligen als wundertätig aus; andererseits kann man ihn auf einer zweiten Ebene auch so verstehen, dass, wenn solch ein Wunder möglich ist, wohl auch die Auferstehung der Toten durch Gott ermöglicht werden könne. In einem dritten Sinne verweist er auf den gesunden Körper, der durch Gottes Beistand erhalten und wiedererlangt werden kann. In diesem Zusammenhang ist eine Episode aus der Legende der Heiligen Cosmas und Damian erhellend, derzufolge sie dem Diakon Justinian das Leben gerettet haben sollen, indem sie ihm das entzündete Bein amputierten und ein neues Bein transplantierten, das sie einem jüngst verstorbenen Äthiopier abgenommen hatten; Justinian gesundete und konnte wieder gehen, nur dass er nun mit einem weißen und einem schwarzen Bein versehen war. Die Szene wurde häufig in der bildenden Kunst dargestellt und belegt, dass man sich bereits im Mittelalter eine Transplantation von Körperteilen vorstellen konnte; allerdings stehen hier Gesundheit und intakter Körper stärker im Vordergrund als die Integrität des eigenen Leichnams in Bezug auf die Auferstehung, wie es die Geschichte des Fraimeris impliziert¹⁴¹.

¹³⁸ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum* 5, 2182–2184 [XII,4]. Vgl. VAN DER LUGT, *Démons* 205.

¹³⁹ „At ille fatetur, se terre conditum sulcoque sepultum.“ JONAS VON BOBBIO, *Vitae Columbani abbatis* 116 [II,3].

¹⁴⁰ „O mira virtus omnipotentis, ut sic suos in terris glorificet, ut frigida absciasque membra eorum interventu pristino decore reddat.“ JONAS VON BOBBIO, *Vitae Columbani abbatis* 116 [II,3].

¹⁴¹ Eine Darstellung der Beintransplantation durch Cosmas und Damian findet sich etwa auf einer italienischen Tafelmalerei des 14. Jahrhunderts, die Matteo di Pacino zugeschrieben wird, im North Carolina Museum of Art in Raleigh; hier wird nicht nur die Heilung des Diakons mit dem schwarzen Bein gezeigt, sondern auch der Leichnam des Äthiopiens mit dem weißen Bein im Grab, was wiederum die Integrität beider Körper betont. Ähnliche Darstellungen in

Die Vorstellung von der Integrität findet vor allem Anwendung auf den heiligen Leichnam. Er erscheint bei der Erhebung lebendig – wie im Falle des Heiligen Eligius¹⁴² – oder schlug wie der um 695 verstorbene Bischof Ansbert wie ein Lebender seine Augen auf, als man ihm ein gewachstes Tuch über das Gesicht legen wollte¹⁴³. Die Heiligen leben also geradezu im Grab weiter, was ihre Unverweslichkeit belegt; eine Vorstellung, die direkt mit der Aktivität des Heiligen in seinen Reliquien zusammenhängt. Dabei verfällt ihr unbeflecktes Fleisch nicht und sie sind ausgenommen von dem Prozess der Verwesung, der die Sündhaftigkeit des Fleisches, also die Sünde des Menschen, symbolisiert¹⁴⁴. Die frühesten Berichte solcher unverwesten Körper stammen aus der Spätantike. Bereits Ambrosius bemerkt, er habe die von ihm erhobenen Märtyrer „ossa omnia integra, sanguinis plurimum“ gefunden, und Augustinus nennt ihre Leichengar „incorrupta“¹⁴⁵. Hieronymus berichtet, der Asket Hilarion von Gaza sei nach zehn Monaten unverwest vorgefunden worden¹⁴⁶; die Leiche des 482 verstorbenen Heiligen Severin sei seiner Vita zufolge nach sechs Jahren noch perfekt erhalten gewesen¹⁴⁷. Ganz ähnliche Berichte finden sich während des gesamten Mittelalters; bereits Gregor von Tours bemerkt zahlreiche Beispiele unverwesten Heiliger, wobei er beim Bericht seines eigenen Urgroßvaters Bischof Gregorius von Langres diesbezüglich am ausführlichsten wird, dessen Leichnam ihm bereits für die Auferstehung vorbereitet erschien¹⁴⁸. Im 7. und 8. Jahrhundert ließen sich etwa der Heilige Amandus oder der angelsächsische

der Tafelmalerei sind häufiger, wobei etwa eine Tafel von Fra Angelico im Museo San Marco in Florenz zu den bekannteren Beispielen zählt; vgl. dazu allgemein ZIMMERMAN, *One Leg* (mit Abb. 3, 7, 22, 40); SANTING, *Vie* 48 (mit Abb.) und 51, sowie allgemein BYNUM, *Resurrection* 208.

¹⁴² „Nam ubi revelatum fuerat corpus sanctum, odor continuo flagravat gratissimus. Quodque ita erat solidum et inlibatum atque absque ullius membrorum diminutione incorruptum, ut vivere adhuc putaretur in tumulo; et quod his adhuc mirabilis est, ita barba et capilli eius, qui tempore abitus sui iuxta morem fuerant abrasi, mirum in modum creverant in tumulo, ut cuncti haec videntes novum inauditumque obstupescerent rei gestae miraculum.“ *Vita Eligii* 728 [II,48]. Vgl. ANGENENDT, *Heilige* 113.

¹⁴³ Auch bei der 17 Jahre später erfolgten Translation soll der Heilige noch ein lebendiges Gesicht aufgewiesen haben; *Vita Ansberti* 636 [25] und 640 [36]. Vgl. ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 323.

¹⁴⁴ Dieser Gedanke wird auch besonders deutlich in den Viten und Legenden rund um den Heiligen Cuthbert, dessen unverwester Leichnam geradezu idealtypisch die Bedeutung der Leichenerhaltung als Zeichen der Heiligkeit widerspiegelt. In einer im frühen 12. Jahrhundert entstandenen Sammlung von Wundern des englischen Heiligen spielt das Fleisch in diesem Sinne schon in der Vorrede eine zentrale Rolle: „Reverberat enim aciem carnalis animi investigata gloria operis divini. Fecit Deus novum super terram et mulier circumdedit virum, carnis scilicet incorruptio pontificem Cuthbertum. Qui cum viveret in carne, que carnis erant carni plene subtraxit, macerando carnem; nec caro post solutionem carnis involvi potuit in cariam secundum carnem. Ubique carni contradicitur: nec vivens habere potuit quod voluit, nec quod debuit mortua. Natura transit in gratiam et caro novam superinduit creaturam eiusdem nature sed alterius glorie, ac si quoddam dulce cum amaro aut calidum cum frigido condiatur, amarum dulcescit, frigidum calescit, et recipiunt ex gratia quod non habent ex natura. Quoddam ergo resurrectionis decus preferens, cinerescere nescit, nec signorum efficacia senescit, quia cum antiquo dierum spiritus eius eternam iuventutem accepit.“ CRASTER, *Miracles* 9–10.

¹⁴⁵ AMBROSIIUS VON MAILAND, *Epistolae* 1020 [Ep. 22]; AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, 142 [IX,7,16]. Vgl. DASSMANN, *Ambrosius* 57; ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 321 und ANGENENDT, *Leib* 33–34.

¹⁴⁶ „illaesa tunica, cuculla et palliolo, et toto corpore, quasi adhuc viveret, integro“; AASS *Octobris IX*, 57–58. Vgl. ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 321–322.

¹⁴⁷ EUGIPIIUS, *Vita sancti Severini* 29 [44]. Vgl. ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 322.

¹⁴⁸ „Cuius beata facies ita erat glorificata post transitum, ut rosis similis cerneretur. Haec enim apparebat rubea, reliquum vero corpus tamquam candens lilium refulgebat, ut aestimares, eum iam tunc ad futurae resurrectionis gloriam praeparatum.“ GREGOR VON TOURS, *Liber in gloria*

Gründer des ostfränkischen Klosters Heidenheim, Wynnebald, nennen, deren Leichname mehrere Jahre nach ihrem Tod unverwest aufgefunden worden sein sollen¹⁴⁹.

Als Beispiel für einen recht typischen Bericht von der Öffnung eines entsprechenden Heiligengrabes kann die Vita des Heiligen Hubert aus der Zeit um 750 gelten; hier heißt es über die das Grab des Toten Öffnenden: „Und zunächst wagten sie nicht, ins Grab hineinzusehen, unwissend, ob sich sein Leib in bestimmten Teilen schon als Staub erweisen würde. Doch als sie sich in großer Furcht näherten, sahen sie ein Licht, das von innen strahlte, und fanden seinen ruhmreichen Körper vollständig unverseht im Grab, einen wunderbaren Wohlgeruch verströmend, und als sie sein Haupt betrachteten, fanden sie sein Gesicht mit Schweiß bedeckt wie mit Tau, und seine Haare mit der Krone unberührt und unverseht wallend, nicht weiß wie im Greisenalter, sondern wie verjüngt ins Jugendalter. Und dass solch eine Wandlung aus der Rechten des Höchsten kommt, ist ganz dem gemäß, was der Höchste sagt: ‚Und kein Haar von eurem Haupt soll verloren gehen.‘“¹⁵⁰. In dieser Beschreibung werden mehrere Aspekte solcher Erhebungsberichte deutlich: Das Licht als Zeichen der Heiligkeit, der unverweste Leib und sein Wohlgeruch, die lebendige Rötung gerade des Gesichtes; sie verweist wie der Schweiß auf die jugendliche Frische des Toten, die der staubtrockenen „Asche“ in der Erwartung der Öffnenden entgegengesetzt wird. Gerade in der Unverwestheit, deren Zeichen die Flexibilität, Komplexion und Feuchtigkeit des Toten sind, offenbart sich die Wirkmächtigkeit der Reliquien¹⁵¹. Durchaus typisch ist in der „Vita Hugberti“ zudem der Verweis auf die Worte des Lukasevangeliums¹⁵², nach denen den Toten kein Haar verloren gehen wird; sie werden beispielsweise auch im 9. Jahrhundert von Agnellus von Ravenna bei seinen Beschreibungen unverwester Erzbischöfe gebraucht¹⁵³. Noch deutlicher als in der „Vita Hugberti“ illustrieren die Beschreibungen des Agnellus das Wechselspiel zwischen der Verehrung des wundersamen Zeichens der Unverwestheit einerseits und dem Horror über die unnatürliche Erscheinung andererseits.

Ganz ähnlich verhält es sich in den Viten des 687 als Bischof von Lindisfarne verstorbenen Cuthbert. Als man ihn elf Jahre nach seinem Tod umbetten wollte, fand man

martyrum 238. Vgl. ANGENENDT, Corpus incorruptum 322; ANGENENDT, Auf Erden 40–41 und ANGENENDT, Leib 37–38.

¹⁴⁹ *Vita Amandi* 478 und *Vita Wynnebaldi* 172–175 [13]. Vgl. ANGENENDT, Auf Erden 40 und ANGENENDT, Corpus incorruptum 323–325, mit zahlreichen weiteren Beispielen, sowie zur „Vita Wynnebaldi“ ENGELS, Vita Willibalds.

¹⁵⁰ „Nec audebant adhuc prospicere in monumento, nescientes, vel si aliqua particula de illius gleba adhuc pulveris apparisset. Sed cum timore magno summatim accedentes, lumen ab intro aspicientes, invenerunt gloriosum corpus eius in sepulchro solidum atque inlibatum, mirum suavissimum odorem flagrantem, et respicientes ad caput illius, viderunt vultum eius in sudore conversum tamquam ros humidum, et capilli eius cum corona inlesi priolioxiores et integri, non sicut in senectute canitiae, sed sicut in iuventute demutati. Et haec mutacio dextere excelsi est, iuxta illud quod altissimus ait: ‚Et capillus de capite vestro non peribit.‘“ *Vita Hugberti* 494. Zur Erhebung Huberts vgl. auch ANGENENDT, Corpus incorruptum 329–330.

¹⁵¹ Entsprechend heißt es in einer hagiographischen Schrift aus der Zeit nach 1116 über ein Wunder im neuerbauten Markusdom in Venedig: „Quando etiam sanctissimum corpus evangelistae de loco, ubi in priori ecclesia collocatum fuerat, sublevatum est, et ad videndum in medio positum, dum ecclesia nova consecraretur, qui totus integer et paratus, quasi missam cantaret, cunctis evidenter fere quinque mensibus manifestus apparuit; in quo spatio per eum etiam multa miracula Deus Omnipotens perpetravit.“ *Historia de translatione sanctorum magni Nicolai* 262.

¹⁵² Lk 21,18. Zum Gebrauch dieser Bibelstelle vgl. auch BYNUM, Violent Imagery 15.

¹⁵³ AGNELUS VON RAVENNA, Liber pontificalis 173–174 [26], sowie (ohne Verweis auf das Lukasevangelium) auch AGNELUS VON RAVENNA, Liber pontificalis 251 [83]. Zu beiden Zitaten vgl. ausführlicher Kap. III.1.d). Das Lukasevangelium zitiert auch die *Vita Wynnebaldi* 172–175 [13].

seinen Leichnam unverwest vor¹⁵⁴; als dieser „Schatz“, den sein Körper darstellte, durch Wikinger bedroht wurde, verlegte man ihn ins Binnenland, wo er 995 schließlich in Durham seine Verehrungsstätte fand¹⁵⁵. 1104 überführte man den Leichnam in einen neuen Schrein, und erneut wird die Unversehrtheit des Leichnams beschrieben: Der Heilige schien in seinem Grab zu atmen, man sprach mit ihm und schnitt ihm Nägel und Haare¹⁵⁶. Die furchteinflößende und zugleich wundersame Faszination, die der heilige Leichnam auf die Europäer der vormodernen Welt ausübte, konnte dabei auch durch die Reformation nicht schlagartig beenden werden; das zeigt besonders deutlich ein 1593 gedruckter Bericht über den unter Heinrich VIII. kurz vor 1540 erfolgten Abbruch des Schreins des Heiligen Cuthbert, dessen Leichnam man unverwest und in sein Pontifikalornat gekleidet vorgefunden habe¹⁵⁷. Noch immer konnte für den Verfasser des Berichts, hinter dem man vielleicht einen dem alten Glauben zugetanen Schreiber vermuten darf, die Unverwestheit zumindest die Außergewöhnlichkeit Cuthberts unterstreichen, und die Überraschung über die Erhaltung des fast 900 Jahre alten Toten drückt sich in der Ambivalenz des Berichts aus, der die Visitatoren zwischen Ehrfurcht vor dem erhaltenen Leichnam und Ausführung der königlichen Befehle hin und her schwanken lässt. Dabei scheint sich auch der Autor nicht ganz über die Einschätzung einig zu werden, wenn er das Geschlecht bei der Beschreibung der Leiche zwischen männlich und sächlich wechselt, Cuthberts Körper somit also einmal zum Heiligen Cuthbert, einmal zur Sache macht: „*he* was lieing holl“, aber „*it* would not come in sun-der“. Trotz des Abbaus des Schreins bestattete man den Toten, und damit entgingen die Überreste Cuthberts dem Schicksal, das die mutmaßlichen Reliquien des Thomas Becket in Canterbury ereilte, die man mittels einer Kanone zerstörte und verstreute¹⁵⁸. War

¹⁵⁴ *Vita sancti Cuthberti* 130–132 [IV,14]; BEDA VENERABILIS, *Vita sancti Cuthberti* 290–294 [42] und SYMEON VON DURHAM, *Historia Dunhelmensis ecclesiae* 36–37. Vgl. WARRILOW, Cuthbert 1119; ROLLASON, Cuthbert; ROLLASON, Saints 36; RIMOLDI, Cuthbert und ANGENENDT, *Corpus incorruptum* 323. Vgl. auch den kurzen Artikel von SPITZBART, Cuthbert 1362.

¹⁵⁵ Über die Geschichte von Cuthberts Reliquien berichten vor allem die „*Historia de Sancto Cuthberto*“ aus der Mitte des 10. Jahrhunderts, sowie die „*Historia Dunhelmensis ecclesiae*“, die 1096 endet und vermutlich von Symeon von Durham verfasst wurde; bei Symeon heißt es zu den Mönchen von Lindisfarne, dass sie „*cum sacri corporis thesauro incertis huc illucque sedibus vagabantur*“; SYMEON VON DURHAM, *Historia Dunhelmensis ecclesiae* 8. Vgl. WARRILOW, Cuthbert 1119; ROLLASON, Cuthbert; CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 20–23.

¹⁵⁶ Diese Überführung beschreiben ein anonymen Autor aus der Zeit nach 1122 und Reginald von Durham, der zwischen 1165 und 1172 schrieb; SYMEON VON DURHAM (?), *Capitula de miraculis et translationibus* 247–252 und BATTISCOMBE, *Introduction* 107–112. Vgl. WARRILOW, Cuthbert 1119; ROLLASON, Cuthbert; ROLLASON, Saints 39 und CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 20–23.

¹⁵⁷ *A description or breife declaration* 85–86 (ein Teil des Zitats findet sich am Anfang des Kapitels als Eingangszitat). Zur Aufhebung des Schreins vgl. ROLLASON, Cuthbert und WARRILOW, Cuthbert 1119.

¹⁵⁸ Vgl. Kap. VIII.5.d). Wie bei Thomas Beckett gab es auch im Falle Cuthberts eine lokale Tradition, die eine geheime Ersetzung seines Leichnams durch eine andere Leiche kurz vor dem Besuch der Visitatoren annahm; WARRILOW, Cuthbert 1119. Die Befunde mehrerer rezenter Graböffnungen, von denen die erste 1827 stattfand, führten zur Auffindung von Knochen im vermuteten Grab Cuthberts; falls er im 16. Jahrhundert noch unverwest erhalten geblieben war, überstand er die erneute Transferierung jedenfalls nicht ebenso unbeschadet; zu den Funden von 1827 vgl. die ausführliche Zusammenfassung bei BATTISCOMBE, *Introduction*. Die Einschätzung der Knochen variiert bei unterschiedlichen Autoren; so verwiesen WARRILOW, Cuthbert 1120, und ROLLASON, Cuthbert, auf die Lage der Knochen in anatomischem Zusammenhang, was mit der Erhaltung als unverwester Leichnam bei der Niederlegung zusammengehen könnte, und die Grabbeigaben, die zur Beschreibung der Öffnung passen würden, wenngleich keine Spuren einer Fraktur an den Beinknochen gefunden wurde; demgegenüber bemerkten CHAMBERLAIN/

das langlebige „corpus incorruptum“ Cuthberts Ergebnis einer Einbalsamierung des 7. Jahrhunderts? Eine natürliche Mumifizierung lässt sich nicht ausschließen, jedoch deutet die Bemerkung der Viten, dass ein Wachstuch auf seinem Gesicht gelegen habe, auf konservierende Maßnahmen hin¹⁵⁹.

Auch im Hochmittelalter reißen die Berichte unverwest vorgefundener Leichen nicht ab, sei es Symeon von Durham, der neben Cuthberts Körper etwa die unverweste Hand des Heiligen Oswald beschreibt¹⁶⁰, der Bericht über die Öffnung des Grabes König Edmunds in Bury St. Edmunds im Jahr 1098, in dem graphisch die Abzählung der Finger und Zehen des Leichnams durch den Abt eingefügt wird, um die Unverwestheit besser beim Rezipienten der hagiographischen Erzählung zu verankern¹⁶¹, oder die Kölner Königschronik, die den Körper des 1208 in Südfrankreich ermordeten und nach seinem Tod nach Saint-Gilles verbrachten päpstlichen Legaten Pierre de Castelnau, dessen Tod den Auslöser für den Albigenserkreuzzug darstellte, mit den Worten beschreibt, dass bei seiner Erhebung „Fleisch und Blut“ nicht vergangen seien¹⁶². Im 13. Jahrhundert berichten Aegidius von Orval für den Heiligen Lambert von Lüttich¹⁶³ und die „Gesta Treverorum“ für den Heiligen Theodulf die Erhebung des unverwesten Leichnams¹⁶⁴, im ersten Fall nach etwas mehr als einem Jahrzehnt nach der ersten Bestattung, im zweiten rund 700 Jahre danach. Auch der Autor der „Legenda aurea“ inkludiert entsprechende unverweste Leichname in die aufgenommenen Viten, etwa

PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 24, dass die Knochen im Grab wohl mehreren Individuen zuzuordnen seien. Zum Sarg Cuthberts vgl. CRONYN/HORIE, *St. Cuthbert's Coffin*.

¹⁵⁹ Vgl. Kap. III.6.c), sowie zur natürlichen Mumifizierung ausführlicher unten. Aus Cuthberts Unverwestheit allein, die in diesem Fall nicht nur hagiographische Quellen des Mittelalters, sondern auch der frühneuzeitliche Bericht der Öffnung bestätigen, darf man eine Einbalsamierung jedenfalls nicht zwingend schließen, auch wenn dies zuletzt PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 209, versuchte.

¹⁶⁰ SYMEON VON DURHAM, *Historia Dunhelmensis ecclesiae* 20–21.

¹⁶¹ „Et procedens tetigit oculos et nasum ualde grossum et ualde eminentem, et postea tetigit pectus et brachia, et subleuans manum sinistram digitos tetigit et digitos suos posuit inter digitos sanctos. Et procedens inuenit pedes rigide erectos tanquam hominis hodie mortui, et digitos pedum tetigit, et tangendo numerauit.“ JOCELIN DE BRAKELOND, *Cronica* 114. Die Erhebung Edmunds berichtet auch HERMANN DER ERZDIAKON, *Liber de miraculis sancti Eadmundi* 84–88 [43–46] (hier aber für 1095 berichtet). Vgl. ROLLASON, *Saints* 227 und BINSKI, *Death* 15, der hierin jedoch vor allem eine Maßnahme gegen eine Form der „furta sacra“ erkennen möchte; eine Interpretation als gelungene Variante zur Unterstreichung der unverwesten Erhaltung des Heiligen scheint jedoch noch naheliegender als ein vielleicht zu wörtliches Verständnis der Textstelle.

¹⁶² „Sed transacto anno cum ex iussione summi pontificis sepulchrum aperiretur, ut corpus martiris in ecclesiam translatum in loco decentiori iuxta tumbam sancti Egidii poneretur, ita recens carne et sanguine sine aliqua corruptione inventum est, acsi eodem die ibi positum fuisset. Tanta etiam illic fragrantia suauissimi odoris emanavit, ut qui presentes aderant totam ecclesiam plenam aromatibus esse putarent.“ *Chronica regia Coloniensis* 228.

¹⁶³ „[...] cum maxima veneratione sepulchrum, in quo sanctissimum corpus conditum servabatur, adeuntes, absque aliqua difficultate illud aperientes, corpus beati Lamberti [13. anno] incorruptum ex loculo protulere, et cum magno gaudio qua venerant pedem referentes, in loco quo passus est [Lüttich] terre mandavere.“ AEGIDIUS VON ORVAL, *Gesta episcoporum Leodiensium* 44 [II,22].

¹⁶⁴ „In cujus conventus ecclesia requiescit sanctus Theodulphus abbas, filius regis Angliae, qui miraculis miracula adjungens, se sanctorum numero insertum lucide indicat. Hic penitus incorruptus est; cutis arida artus stricte conservat; nullo prorsus membro caret nisi capite, quod post multos annos ablatum a corpore, argenteo vasi est impositum.“ *Gesta Trevirorum* 1, 314 (die Passage fehlt allerdings in der neueren Edition der MGH; *Gesta Treverorum continuata* 399–400). Vgl. PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 203.

bei dem zum Zeitpunkt der Verfassung noch relativ jungen Heiligen Petrus Martyr¹⁶⁵. Dabei zeigt sich, dass der unverweste Körper nicht nur in einer mythischen christlichen Vergangenheit, sondern sehr konkret auch für rezentere Tote als Zeichen der Heiligkeit verstanden wurde.

Eine Veränderung in der Art und Weise, in der der Körper der Heiligen Zeichen dieses seligen Zustands ausdrückte, ergab sich am Ende des Hochmittelalters. Nun kam es immer häufiger zu Ausdrücken der Heiligkeit durch direkte, körperliche Zeichen; vor allem die Stigmatisierung, die mit Franz von Assisi ein erstes prominentes Beispiel findet, machte körperliche Veränderungen zum Zeichen der Heiligkeit. Diese neue Ausdrucksweise betraf auch den Leichnam selbst, etwa wenn innere Organe (wie beim Leichnam der Chiara von Montefalco) die Zeichen der Passion aufwiesen und so die besondere Andacht gerade von heiligen Frauen bezeugen¹⁶⁶. Darin wird ein Wandel in der Herangehensweise an den toten Körper spürbar, der vor allem mit der Entwicklung der universitären Medizin und der damit einhergehenden Erfahrung in der Leichensektion in diesem Umfeld einherging; die Körperöffnung war zwar aufgrund der schon lange praktizierten Einbalsamierungsmethoden nicht neu, aber das 13. und 14. Jahrhundert veränderte die Beobachtungskriterien und die Aufmerksamkeit auf dem inneren und äußeren Zustand der Leiche erheblich¹⁶⁷. Das lässt sich nicht nur an frommen Frauen wie Margherita von Città di Castello¹⁶⁸, sondern auch an einer männlichen Leiche zeigen: Der durch seine Ostasienreisen bekannte, 1331 verstorbene Odorich von Pordenone zeigte körperliche Anzeichen seiner besonderen Heiligkeit, indem sein Leichnam nicht verweste. Doch handfeste medizinische Zweifel waren an diesen Zeichen aufgekomen: „Am darauffolgenden Freitag [nach der Niederlegung des Seligen Odorich in einen Sarg mit drei Schlössern] kam der Herr Patriarch von Aquileja von einer seiner Burgen, um den heiligen Leichnam zu besichtigen. Und da die Ärzte sagten, sie hätten Zweifel daran, daß er wirklich tot gewesen sei vor der Beerdigung – denn er habe geschmeidige Glieder, ein schönes Antlitz von gesunder Farbe und einen wohlriechenden Körper –, da ließ ihn der Patriarch exhumieren, um den Irrtum aus der Welt zu schaffen. Hinzu kamen der Rektor der Stadt, die Konsuln und der Guardian, die die drei Schlüssel zu dem Ort, wo der heilige Leichnam ruhte, zur größeren Sicherheit verwahrten. Der Sarg wurde geöffnet, der heilige Leichnam aus dem Sarg genommen und mit Ehrfurcht auf einen Altar gelegt. Der Patriarch aber sah seine Glieder, die immer noch so geschmeidig und weich waren wie die eines Lebenden, in der Nase spürte er den überwältigenden Wohlgeruch und er konnte die Tränen nicht mehr zurückhalten.

¹⁶⁵ „Cum autem summus pontifex Innocentius quartus beatum Petrum sanctorum martyrum catalogo ascripsisset, fratres apud Mediolanum ad capitulum conuenerunt; uolentes autem eius corpus ad altiore locum transferre, cum plus quam per annum sub terra iacuisset, ita sanum et integrum ac sine alicuius exhalatione fetoris repertum est ac si eadem die fuisset sepultum. Fratres igitur super magnum pulpitum iuxta plateam corpus eius cum magna reuerentia deduxerunt et ibidem sic sanum et integrum omni populo est ostensum et ab eo suppliciter adoratum.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 482.

¹⁶⁶ Vgl. hierzu VAUCHEZ, *Sainteté* 499–518 und KRASS, *Leichnam* 15–28, sowie Kap. X.2. Insbesondere in der amerikanischen Forschung hat man daraus gefolgert, dass es im 12. und 13. Jahrhundert zu einem genderbezogenen Wandel in Bezug auf die Körperverehrung kam: Nunmehr hätten körperliche Erscheinungen an heiligen Frauen deutlich zugenommen, so vor allem BYNUM, *Fragmentierung* 160. Allerdings lassen sich auch frühmittelalterliche Beispiele für das weibliche „corpus incorruptum“ aufführen, und es wird noch zu zeigen sein, dass auch die Körperöffnung bei heiligmäßigen Frauen differenzierter betrachtet werden kann, als es bisher getan wurde; vgl. hierzu Kap. III.1.c) und III.3.g).

¹⁶⁷ Vgl. hierzu auch Kap. III.5.

¹⁶⁸ Vgl. zu diesem Fall ausführlicher Kap. III.3.g) und III.5.b).

Er steckte ihm einen Ring an den Finger und erwies ihm mit gebeugten Knien Ehrerbietung wie einem Heiligen; und nach ihm tat sein ganzes Gefolge dasselbe. Sein Gesicht aber war schön und frisch, wie wenn er lebendig gewesen wäre.¹⁶⁹ Die Vita Odorichs berichtet weiter, dass bei einer neuerlichen Zurschaustellung des Leichnams vor den Klarissen von Aquileja ein Stein von der Decke fiel, als die Nonnen die Füße des Seligen küssten, und ihn am Schienbein traf; die Leiche begann sofort einen blauen Fleck zu bilden und zu bluten¹⁷⁰. Das „corpus incorruptum“ kennzeichnet sich also einmal mehr nicht nur durch die Unverwestheit, sondern auch durch die durch Körperreaktionen bewiesene Lebendigkeit des Toten.

Neben den wiederkehrenden Elementen der Erzählung vom unverwesten Leichnam ist jedoch noch ein weiterer Aspekt bemerkenswert: Die Leichenbeschau wird im Falle Odorichs auf dem Altar vorgenommen – das ist eigentlich kanonisch verboten, wenn es sich nicht um Reliquien handelt. Die Vita macht in diesem Detail also den Toten bereits vor dem Abschluss des Verfahrens bei der Erhebung zum Heiligen; ein topischer Trick der Erzählung, der vor einem zu wörtlichen Verständnis des Berichts warnt? Jedenfalls gilt das „corpus incorruptum“ bis heute als ein Kriterium im kirchlichen Heiligsprechungsverfahren¹⁷¹, und insofern ist die prominente Überprüfung dieses Zustands in der Vita Odorichs nicht verwunderlich. Ebenso wenig verwundert es in dieser Sicht, dass auch zahlreiche Berichte weiterer, im Ruch der Heiligkeit verstorbener Personen vom Spätmittelalter bis heute vorhanden sind, deren Leichname unverwest aufgefunden wurden, darunter der 1456 in Burgos verstorbene Franziskaner Petrus Regalado bei einer Graböffnung von 1492¹⁷², Cecilia Coppoli in Perugia (gestorben 1500, erhoben 1507)¹⁷³ und Theresa von Avila (neun Monate nach ihrem Tod im Juli 1583)¹⁷⁴. Die Äbtissin von Frauenchiemsee berichtet 1630, man habe in der Stiftskirche den Marmorsarkophag der Seligen Irmengard gesucht, gefunden und „bey dem haubt ein orth Vnnd loch angedrofen, durch wölches man gesehen, dz d[er] ganze Sellige Corpues. (. So bey 700 vnd 3j [31] Jar vergraben gelögen. vnuer wösen vnd vnuer stört.) die gebain wil ich sagen vnd an deitten./ gefundten vnd gesehen ganz an ein and[er]“¹⁷⁵.

Trotz der hier nur angerissenen Überfülle an Berichten über das „corpus incorruptum“ stellt die Unverweslichkeit doch nur ein Merkmal der Heiligkeit dar und ist für die Einrichtung eines Kultes durchaus nie zwingend erforderlich gewesen, sondern eher die „Spezialität“ bestimmter Heiliger; so bemerkt etwa Jonas von Orléans bei seiner Verteidigung des Reliquienkultes gegenüber der Kritik des Claudius von Turin in

¹⁶⁹ „Sequenti vero feria VI. venit dominus patriarcha Aquilegiae ad visitandum sacrum corpus de quodam castro suo. Et medicis dicentibus, quod, cum haberet membra tractabilia et faciem pulcram et bene coloratam et corpus odoriferum, ante sepulturam dubitabant fore veraciter mortuum, ad amovendum istum errorem dominus Patriarcha ipsum fecit publice exhumari. Et convenientibus rectore civitatis et consulibus et Guardiano, qui tres claves, ubi erat sacrum corpus, ad tutiorem custodiam servabant, arca reserata fuit, sacrum funus de arca extractum et super unum altare devote collocatum. Dominus vero Patriarcha videns membra eius ut vivi hominis adhuc tractabilia et mollia, applicatis naribus maximam redolentiam sentiens a fletu non se potuit continere. Et ponens anulum in digito eius flexis genibus sibi reverentiam exhibuit sicut Sancto; et post eum idem omnis familia sua fecerunt. Erat autem eius facies pulcra et recens, quasi si esset vivus.“ *Vita fratris Odorici de Utino* 503.

¹⁷⁰ *Vita fratris Odorici de Utino* 503. Vgl. ODORICH VON PORDENONE, Reise 158.

¹⁷¹ ANGENENDT, Corpus incorruptum 320.

¹⁷² PÄFFGEN, Bischofsgräber 148.

¹⁷³ IACOBILLI, Vite 1, 15. Vgl. FULCHERI, Mummies 223.

¹⁷⁴ EIRE, Madrid 425–445. Vgl. auch Kap. II.3.b).

¹⁷⁵ Zit. nach WEITLAUFF, Damenstift 328. Weitere rezentere Beispiele nennt LEGNER, Reliquien 278–315.

der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Rahmen seines Lobes der Reliquien: „Bei diesen Vergleichen stoße man sich nicht an der Asche der heiligen Leiber, nicht an dem Staub der Überbleibsel des Fleisches und nicht an den mit der Zeit vergangenen Gebeinen“ – den Reliquien würde nämlich auch in diesem Zustand die göttliche Kraft innewohnen¹⁷⁶. In diesem Licht wird auch verständlich, warum etwa Petrus Damiani in der Vita Romualds im 11. Jahrhundert dessen extreme Askese in einem Sumpfgebiet mit der Bemerkung versehen kann, er sei mit den Anzeichen fortschreitender Verwesung zurückgekehrt – einer von wenigen hagiographischen Berichten, die einer Verbindung von geheiligter Seele und in der Konsequenz nicht verwesendem Körper widerspricht¹⁷⁷. Besonders deutlich wird das Nebeneinander von Verwesung und Leichenerhaltung einmal mehr bei Symeon von Durham: In seiner Beschreibung der Geschichte der Durhammer Kirche wird zwar dem unverwesten Leichnam Cuthberts ein wesentliches Gewicht zugemessen, doch gleichzeitig bezeichnet er die Überreste des ebenso verehrten Beda Venerabilis als „Knochen“¹⁷⁸; eine Bemerkung, die übrigens (wie umgekehrt bei Cuthbert) auch mit dem Inhalt beim Abbau seines Schreins im 16. Jahrhundert übereinstimmt¹⁷⁹.

Die zahlreichen Beschreibungen von unverwest erhaltenen Leichnamen der Heiligen sind sicherlich nicht rein topisch zu verstehen; nicht nur die auch aus nachreformatorischer Zeit erhaltenen Beschreibungen solcher Leichen wie im Falle Cuthberts, sondern auch die bis heute in vielen katholischen Kirchen verehrten Körperreliquien legen ein eindrucksvolles Zeugnis von der Häufigkeit des Phänomens ab. In der Spätantike und im gesamten Frühmittelalter entstanden solche Kulte und die Zuschreibung der Heiligkeit an einzelne Verstorbene nicht durch eine systematische, vom Papst und der römischen Hierarchie ausgehende Untersuchung, sondern folgten der Grundannahme, dass die Verehrung einer großen Anzahl von Gläubigen auch zugleich eine Bestätigung des Kultes darstelle – „vox populi, vox dei“. Die lokale Kirchengemeinde vor Ort entschied damit im Wesentlichen über die Heiligkeit, und erst die möglichst weitgehende Akzeptanz der Verehrung des Verstorbenen sicherte diesen Anspruch ab¹⁸⁰. Da die Schaffung neuer Kulte für die einzelnen Kirchen erstrebenswert schien, setzte man verschiedene Mittel ein, um diesen Prozess zu beschleunigen und zu perpetuieren; die Sammlung und Aufzeichnung von Wundern, die der Heilige zu Lebzeiten vollbracht und die sich an seinem Grab manifestiert hatten, gehört geradezu zu den Grundlagen, die jede klerikale Gemeinschaft, die über einen entsprechend prestigereichen Toten verfügte, vornahm. Doch auch visuelle Elemente – etwa die besondere Anlage des Heiligengrabes – halfen bei der Etablierung der Kulte mit; und hier kommt dem unverwesten Leichnam eine besondere Rolle zu: Er war eben ein sehr visuelles, überzeugendes Zeichen, dass die Richtigkeit der Annahme, es handle sich bei dem Verstorbenen um

¹⁷⁶ „Sed in hac comparatione non attendas cinerem sanctorum corporum, nec favillam reliquiarum carnis, omniaque ossa consumpta temporibus, sed aperi oculos fidei, et vide eos divina virtute et gratia Spiritus sancti amictos, et divini luminis claritate radiantes.“ JONAS VON ORLÉANS, *De cultu imaginum* 327. Vgl. ANGENENDT, Heilige 118.

¹⁷⁷ PETRUS DAMIANI, *Vita beati Romualdi* 45–46 [20]. Vgl. DANIELL, *Death* 82–83.

¹⁷⁸ Beda wurde in Jarrow begraben und sein Leichnam erst später nach Durham verbracht, „sed post multa annorum curricula, ossa illius inde translata, et cum incorrupto sanctissimi patris Cuthberti corpore sunt collocata“; SYMEON VON DURHAM, *Historia Dunhelmensis ecclesiae* 42.

¹⁷⁹ „The Shrine of holie Sancte Beede, before mentioned, in the Gallelie [im Narthex der Kathedrale von Durham], was defaced by the said Visitors, and at the same Suppression, his bones being interred under the same place where his Shrine was before erected.“ *A description or breife declaration* 87.

¹⁸⁰ Vgl. den Überblick bei VAUCHEZ, *Sainteté* 15–24.

einen Heiligen, nachhaltig unterstrich¹⁸¹. Wie bei der Verschriftlichung der Vita stellte sich auch hier für die geistlichen Gemeinschaften die Frage, ob man diesen Zustand also nicht auch herstellen oder zumindest wahrscheinlicher machen konnte – aus ihrer Sicht nicht zwingend ein Betrug, sondern eher ein frommes Werk in der Verehrung heiligmäßiger Personen nach ihrem Ableben. Ein Blick auf die anthropologische Seite des Phänomens hilft, diese aktive Rolle der Nachlebenden genauer zu greifen.

Die Mumifizierung kann auf verschiedenen Wegen erfolgen. Bei feuchter Umgebung und zugleich fehlender Luftzufuhr zur Leiche kann es zur Ausbildung des Leichenwachses kommen („Adipocere“); die so ausgebildete wachsartige Schicht um den toten Körper kann dann auch bei der Freilegung des Toten an der Luft die bakterielle Zersetzung weitgehend verhindern. Das Phänomen wurde erstmals wissenschaftlich am Ende des 18. Jahrhunderts auf dem Friedhof St. Innocents in Paris untersucht und zeigt, wie gerade auf einem solchen mittelalterlichen Kirchhof die Bedingungen für eine entsprechende Konservierung gegeben sein konnten¹⁸². Allerdings tritt das „Adipocere“ vor allem bei bekleideten Leichen auf, die in Wasser oder feuchter Erdbestattung zu liegen kommen; damit müsste das Phänomen häufiger in der Frühen Neuzeit aufkommen, als die Bekleidung der Toten auch für die Friedhofsbestattung üblicher wurde, doch gehört das dann übliche Einsargen wiederum zu den das „Adipocere“ aufhaltenden Faktoren¹⁸³. Unverweste Leichen von Kirchhöfen werden in mittelalterlichen Berichten auch tatsächlich erwähnt, doch handelt es sich hierbei zumeist nicht um Heilige, sondern um vermutete Wiedergänger; auf dieses komplementäre Erklärungsmodell wird noch einzugehen sein. Die Leichen der Heiligen, die man den hagiographischen Berichten zufolge zumeist in der Kirche und in einem Sarg oder Sarkophag bestattete, konnten also kaum ähnliche Konditionen erwarten, da die Luftzufuhr unter solchen Bedingungen gegeben war. Allerdings kann eine Mumifizierung auch bei geringer Luftfeuchtigkeit, niedrigen Temperaturen und hoher Luftzirkulation erfolgen¹⁸⁴; in einer Kirchenkrypta ließ sich ein solches Klima durchaus erreichen, wie etwa die erhaltenen Toten in barocken Gräften (wie der Michaelergruft in Wien oder dem Bleikeller im Bremer Dom) zeigen. Ein dritter Weg schließlich führt zu einer raschen Austrocknung der Leiche bei hohen Temperaturen und hoher Luftzirkulation, und dieser Prozess scheint etwa beim

¹⁸¹ Vgl. etwa VAUCHEZ, Sainteté 499.

¹⁸² Vgl. zu diesem Prozess populär zusammenfassend Tsokos, Tod 223–234, der auch den spektakulären Fall eines Toten aus dem 19. Jahrhundert beschreibt, der in einem See ertrunken und erst hundert Jahre später aus dem sich erwärmenden Gewässer auftauchte, wobei sich nicht nur der Körper selbst, sondern die komplette Bekleidung als Teil der Wachsleiche erhalten hatte. Über die genauen Gründe für die Ausbildung des „Adipocere“ gibt es noch Unklarheiten in der Forensik; jüngere Studien haben dabei herausgefunden, dass wärmeres Wasser und das Vorhandensein von Bekleidung die Bildung des Leichenwachses beschleunigen; vgl. hierzu MELLEN/LOWRY/MICOZZI, Experimental observations; NOTTER/STUART, Body coverings und FORBES/WILSON/STUART, Examination, sowie zu den Bedingungen der Wachsbildung in Erdbestattungen FORBES/STUART/DENT, Burial environment; FORBES/DENT/STUART, Soil type und FORBES/STUART/DENT, Method of burial, deren Studien eine Verlangsamung der Leichenwachsbildung durch die Einsargung und erneut eine Beschleunigung durch die Bekleidung ergaben, und FIEDLER/GRAW, Decomposition, deren Interesse dem „Adipocere“ nicht zuletzt deshalb gilt, da es einen unerwünschten Effekt auf Friedhöfen darstellt, da die damit einhergehende Leichenkonservierung die Wiederbelegung verzögert. Die zitierten Beiträge sind nur ein sehr kleiner Ausschnitt der vor allem in den letzten zwanzig Jahren sehr regen forensischen Publikationstätigkeit zum Thema.

¹⁸³ Vgl. Kap. V.2. Zur Abhängigkeit von Bekleidung und Bildung des Leichenwachses vgl. die vorhergehende Anm.

¹⁸⁴ Vgl. TSCHALLENGER, Tod 167.

1160 verstorbenen Bischof Ubald von Gubbio abgelaufen zu sein: Die Quellen berichten über ihn, dass er bereits stark abgemagert im Alter von rund achtzig Jahren verschied, und dass man ihn nach seinem Tod bei sehr heißem Wetter für drei Tage aufbahrte, so dass seine Leiche rasch austrocknete; bis heute können die Besucher dem Bischof in Gubbio ins Angesicht blicken¹⁸⁵.

Bei einer anthropologischen Untersuchung italienischer Heiliger, deren Leichname sich mumifiziert erhalten haben, ließ sich für zahlreiche Heilige und Selige eine natürliche Mumifizierung nachweisen, so für Lucia (gest. um 304), Ciriaco (363), Anselm von Lucca (1086), Ubald von Gubbio (1160), Beatrice d'Este (1226), Elena Enselmini (1231), Zita (1278), Agnes von Montepulciano (1317), Odorich von Pordenone (1331), Francesca Romana (1440), Antonino von Florenz (1459), Margherita von Savoyen (1464) und Katharina von Bologna (1463); die anthropologischen Untersuchungen haben insbesondere für Ubald von Gubbio, Zita und Margherita von Savoyen ergeben, dass offenbar keine Einbalsamierungsmaßnahmen ergriffen wurden¹⁸⁶. Doch warum erhielten sich dann gerade die Körper von heiligmäßigen Toten in besonders großer Anzahl? Durch die Hagiographie war die Vorstellung vom „corpus incorruptum“ als Anzeichen der Heiligkeit im christlichen Abendland Allgemeingut, und an einer besonderen Behandlung der verehrten Toten konnte man kaum einen Anstoß nehmen. Dabei wird die genauere Betrachtung der Einbalsamierungsmethoden des Mittelalters noch zeigen, dass man sich durchaus bewusst war, dass eine Austrocknung der Leiche einen Weg zu ihrer Erhaltung darstellte; selbst wenn man also nicht in den Körper eingriff, konnte man einen Effekt wie beim Heiligen Ubald von Gubbio durchaus auch bewusster nutzen, als es vielleicht auf den ersten Blick erscheint. Dies sollte jedoch umgekehrt nicht dazu führen, dass man in jeder Leichenerhaltung eines Heiligen auch einen Beleg für die vorgenommene Einbalsamierung postuliert; Absicht und Nebeneffekt sind in diesem Bereich schon von den handelnden Zeitgenossen nicht scharf getrennt worden¹⁸⁷.

Der Übergang zwischen ehrenvoller Behandlung und gezielter Leichenerhaltung war im Mittelalter vielmehr fließend; ein Bemühen der klerikalen Gemeinschaften, die heiligmäßige Personen bestatteten, deren Leichen zu erhalten, ist dabei aber an vielen Stellen spürbar. Der herausgehobene Bestattungsplatz, die klare Identifizierbarkeit der Grablege im Gegensatz zu einer Beisetzung am Kirchhof und die verschiedenen Einbalsamierungsmethoden von der Austrocknung bis zur Entnahme der Eingeweide waren offensichtlich legitime Mittel zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit, eine Mumifizierung – und damit ein Zeichen der Heiligkeit – für den eigenen, noch nicht als Heiligen verehrten Toten zu erreichen. So berichtet Johannes von Salisbury über die Präparation der Leiche Anselms von Canterbury ein entsprechendes Wunder: Man versuchte, den Toten zu salben, doch war das Salbgefäß praktisch leer, so dass der Balsam nicht aus-

¹⁸⁵ „In eo siquidem ossa vix cum nervibus remanserant. Nam caro eius fere ex toto fuerat exausta, cute omnino detecta.“ Zum Klima heißt es, „calor immensus qui tunc ferventius solito mundum desuper exquoquebat“; zit. nach FULCHERI, Mummies 220.

¹⁸⁶ FULCHERI, Mummies 220. Zu Caterina Vigri (Katharina von Bologna), deren unverwester Leichnam keine Spuren einer mittelalterlichen Einbalsamierung aufweist, vgl. auch KRASS, Heiligenkörper 272.

¹⁸⁷ So hat man etwa für den im 9. Jahrhundert verstorbenen Erzbischof Anselm von Mailand angenommen, er sei einbalsamiert worden, da man ihn noch 1642 mit Mitra, Ring und Stab völlig unversehrt in der Gruft vorgefunden hatte; HERMANN, Einbalsamierung 819. Schon die Unzuverlässigkeit vormoderner Erhebungsberichte macht eine Beurteilung solcher Fälle jedoch sehr schwierig, zumal man zunächst klären muss, welche Methoden man überhaupt als Einbalsamierung verstehen möchte: Die Austrocknung der Leiche? Ihre Einbandagierung? Die Entnahme von Eingeweiden? Das Kochen des Toten? Vgl. dazu ausführlicher Kap. III.

reichte; doch durch ein Wunder floss dennoch unendlich viel Balsam aus dem Gefäß heraus, so dass man den Leichnam gänzlich salben konnte. „Würdig war es, dass das Fleisch, das er zu Lebzeiten von den Lüsten frei zu erhalten versuchte, auch im Tod den Makel des Verfalls nicht erdulden musste“¹⁸⁸. In der Einbalsamierung des Heiligen folgte man ja letztlich auch nur dem biblischen Vorbild; auch Christi Leichnam war schließlich gesalbt worden, und Augustinus verbreitete dieses Bild, indem er hierauf im Zusammenhang mit der Vorsorge, die man für die Toten treffen sollte, einging¹⁸⁹. So verwundert es nicht, wenn die Reliquien mitunter ausdrücklich von den einbalsamierten Körpern der Heiligen stammten¹⁹⁰.

Dennoch zeigen manche der Berichte gerade im Hochmittelalter, als die Praxis der Einbalsamierung sich zu verbreiten begann, eine gewisse Zurückhaltung, den Einsatz solcher Maßnahmen für Heilige zu betonen. Ein Beispiel dafür mag man in den Berichten über den Tod König Ludwigs IX. von Frankreich sehen, der am Kreuzzug vor Tunis starb und dessen Leiche man für den Transport kochte; längst nicht alle Berichte über den Tod des heiligmäßigen Königs hielten dieses Detail der Leichenbehandlung für berichtenswert¹⁹¹. Mehrere der bisher beschriebenen Erzählstrategien wandte ein Bericht über den Tod Heinrichs, des gekrönten Sohnes von Heinrich II. von England, aus der Feder eines Erzdiakons aus Wells, Magister Thomas Agnellus, an. Als der junge Heinrich 1183 verstarb, verbrachte man ihn Thomas zufolge in einer Prozession nach Le Mans, wo sich die Bürger des Leichnams bemächtigten und ihn bei den Reliquien des Hl. Julianus bestatteten, denn schon rasch nach dem Tode Heinrichs hatten sich bei seinem toten Körper Wunder ereignet. Darauf intervenierte Erzbischof Robert von Rouen beim König von England, dass der Leichnam gemäß dem Wunsch des Toten an seinen Bischofssitz gebracht werden sollte, und der König stimmte zu, so dass man den Körper nach 34 Tagen im Grab unter den Augen zahlreicher Anwesender erhob und nach Rouen verbrachte; dabei sparte man auf dem Weg nicht mit wohlriechenden Blumen und Kräutern, Weihrauch und Duftstoffen¹⁹². Vor der Bestattung in Rouen inspizierte man die sterblichen Überreste Heinrichs, um sicherzustellen, dass die Einwohner von Le Mans nicht in diebischer Absicht den Leichnam zurückgehalten hatten; der Sarg wurde an versteckter Stelle im Beisein des Erzbischofs, einiger Kleriker und von Familienangehörigen eröffnet und trotz der sommerlichen Hitze nach mehr als 40 Tagen

¹⁸⁸ „Dignum quidem erat, ut caro quam vivens servare studuerat a voluptatibus incorruptam, exanimata corruptionis injuriam non sentiret“; JOHANNES VON SALISBURY, *Vita sancti Anselmi* 1036. Dieses Wunder berichtet ausführlicher auch Eadmers *Vita des Heiligen Anselm*; EADMER VON CANTERBURY, *Vita Sancti Anselmi* 143–144 [67].

¹⁸⁹ AUGUSTINUS, *De cura* 628 [5]. Zu den biblischen Vorbildern der Einbalsamierung vgl. ausführlicher Kap. III.1.b).

¹⁹⁰ So etwa in der folgenden Bemerkung zum Jahr 1211: „Civitate Treveris delatum est corpus Helene imperatricis aromatizatum [sic!], caput Philippi apostoli, et magna porcio ligni salutaris ibidem adoratur.“ *Ex monumentis Lemovicensibus* 435.

¹⁹¹ Vgl. Kap. III.4.b).

¹⁹² Ein Detail, das Thomas wohl nicht zuletzt ergänzte, um beim Leser den Zweifel über den Erhaltungszustand der Leiche, um die bereits so hart gestritten wurde, zu nähren, ihm aber zugleich den Wohlgeruch des Heiligen vor Augen zu führen: „Videres inter viam stratas publicas, vicos et plateas juneo herbisque virentibus ac floribus odoriferis sparsim operiri, undique thura et aromata studiosius adoleri ubi corpus sanctum fuerat transitorium, multique cum gaudio et exultatione, multi cum pia lachrymarum effusione beato viro curabant pro viribus exhibere omnimodum devotionis obsequium.“ THOMAS AGNELLUS, *Sermo*; Zitat 270. Über den Streit um den Leichnam berichten auch die *Gesta regis Henrici secundi* 303–304 und ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 2, 280.

wundersam unverwest und ohne irgendwie unangenehm zu riechen vorgefunden¹⁹³. Hätten wir nur den Bericht des Thomas Agnellus, der offensichtlich in hagiographischer Absicht verfasst wurde, würden wir eine Einbalsamierung Heinrichs, bei der Schädel und Unterleib zur Entnahme der Eingeweide und des Hirns eröffnet worden waren, kaum vermuten; doch diese ist für Heinrich plausibel nachweisbar¹⁹⁴. Für den Wunderbericht wäre dieses Detail jedoch nur schädlich; das zeigt zugleich, dass die Unberührtheit des unverwesten Leichnams durchaus ein Ideal der Hagiographie darstellte, das Thomas in seinem Bericht durch zu realitätsbezogene Schilderung nicht in Gefahr bringen wollte. Dass die Heiligsprechung Heinrichs nie erfolgte, macht diesen Fall nur noch überzeugender: Er zeigt, wie die Verehrung vorbereitet wurde, und welche Rolle der unverweste Leichnam in einem solchen Versuch spielte.

Das Ideal der unverwesten Heiligen musste in gewisser Weise in einen Konflikt mit der im Reliquienkult gängigen Fragmentierung geraten. Auch wenn in der Theorie schon seit der Spätantike jedem Leichenteil eines Heiligen dieselbe Kraft zugesprochen wurde, so scheint gerade bis zum 9. Jahrhundert zunächst ein gewisser Widerstand gegen die Zerteilung vorhanden gewesen zu sein¹⁹⁵; Gregor von Tours berichtet keinerlei Reliquienteilungen und bringt sogar eine Episode, in der der Versuch einer solchen Fragmentierung den Unwillen des Heiligen heraufbeschworen habe¹⁹⁶. Und noch im 14. Jahrhundert berichtet die Vita Odorichs von Pordenone über die Aufbahrung seines unverwesten Leichnams: „Sein Gesicht war schöner als zu Lebzeiten; auch seine Gliedmaßen waren so geschmeidig wie die eines Lebenden. Als aber die Leute sich Stücke von seiner Kutte bis zu den Knien hinauf als Reliquien abrissen, wurde eine Frau, die mit einer Schere einen seiner Finger abschneiden wollte, ganz plötzlich ohnmächtig;

¹⁹³ „Cum autem beati viri corpus Rothomagum fuisset delatum et a clero et populo debito venerationis officio honorifice susceptum, metuentes ne corpore furtiva surreptione Cenomannis retento, tantis reliquiis frustrati essent et subdola permutatione ludificati, priusquam sepulturae novissimum adimplerent officium, sub testimonio episcoporum qui aderant, virorumque religiosorum et procerum familiariumque ipsius, loculum in quo sancti viri reliquiae consignatae fuerant, in loco secretiori aperuerunt, sudarium in quo involutum erat corpus, conscissis suturis diruperunt. Nudati itaque corporis gloriam omnes admirationis stupore viderunt, et Dominum, qui in sanctis suis semper est et ubique mirabilis, glorificaverunt, quia Ejus mirabili dispositione absque alicujus putredinis injuria corpus ita integrum et illaesum inventum est, ut nec a statu quo consignationis tempore ibidem fuerat repositum, aliquid videretur corruptionis invidia decoloratum. Quodque maximum esse potest sanctitatis ejus indicium, corpus sanctum, cum amplius quam xl. diebus post beati viri excessum, nunc terrae depositum, nunc ardoribus solis esset expositum, nihil sub tanti mora et aestivi fervoris inclementia contraxerat quod spiraret horroris, nihil quod astantium posset nares offendere evaporabat foeti odoris.“ THOMAS AGNELLUS, Sermo 270–271.

¹⁹⁴ Vgl. Kap. III.3.d), sowie zu Heinrich auch WESTERHOF, Death 29–30 und allgemeiner HALLAM, Royal burial 363.

¹⁹⁵ So wehrte sich ANGENENDT, Auf Erden 41, gegen die ältere Auffassung der Forschung, die Gebeinteilung sei eigentlich von Anfang an üblich gewesen; sie hätte demgegenüber bis ins 9. Jahrhundert als frevelhaft gegolten. Für die ältere Forschungsmeinung verweist er auf DINZELBACHER, Religiosität 128; KÖTTING, Reliquienverehrung 66–67 und HEINZELMANN, Translationsberichte 20–22, zu seiner eigenen Auffassung hingegen HERRMANN-MASCARD, Reliques 62–65, die jedoch bemerkt, dass die Zerteilungen bis zum 9. Jahrhundert nur selten an „edlen Teilen“ des Körpers vorgekommen seien; erst danach werde die Teilung üblich – was „les parties nobles du corps“ sind, bleibt freilich offen. Es mag hier genügen, einen Vorbehalt bis zum 9. Jahrhundert zu bemerken, dessen Ausmaß freilich noch diskutiert wird. Zur Zerteilung der Reliquien vgl. Kap. II.2.

¹⁹⁶ GREGOR VON TOURS, Libri historiarum X, 350–352 [VII,31]. Vgl. ANGENENDT, Auf Erden 41, der zudem ähnliche Positionen aus dem Frühmittelalter (bspw. bei Gregor dem Großen) aufzählt.

angesichts dessen verschlossen die Brüder seinen Leichnam in einem Sarg.¹⁹⁷ Der tote Heilige wehrte sich also durch ein Wunder gegen seine Zerstückelung.

Doch ganz so sicher war auch ein „*corpus incorruptum*“ nicht vor der Zerstückelung; auch ihnen nahm man Leichenteile ab, nachdem ihre Heiligkeit einmal feststand. Bei der öffentlichen Einbalsamierung der Margherita von Città di Castello schirmte zwar ihr Körper dadurch die Blicke auf ihre bloßgelegten Genitalien ab, dass er die Arme wundersam in eine Kreuzform brachte, und bei der folgenden Entnahme der Eingeweide kam es zu einem großen Erdbeben¹⁹⁸ – allein, die balsamatorischen Eingriffe an den inneren Organen wurden eben dennoch durchgeführt. In der Vita der Mathilde von Canossa berichtet Donizone, wie Bischof Gottfried das Grab des Heiligen Apollonius in Brescia öffnete und vom offensichtlich noch unverwesten Toten den Oberarm abschnitt, wobei ihm das Blut entgegen gespritzt sei¹⁹⁹. Der Leichnam hat also die Eigenschaften eines lebendigen Körpers, was die Präsenz des Heiligen und die Wirksamkeit seiner Reliquien unterstreicht, doch bewahrt die Unverwestheit ihn nicht vor Zerstückelung. Noch eindringlicher ist das Beispiel des Bischofs Severus von Avranches, der im 6. Jahrhundert in einer Abtei im Val-de-Vire bestattet worden war; im 10. Jahrhundert erbat seiner Vita zufolge Pilger aus Rouen das Recht, den Leichnam des wenig geachteten Heiligen in ihre Heimatstadt zu translozieren. Bei der Öffnung des Grabes entstand zunächst solch ein Wohlgeruch, dass Kranke geheilt und die Öffnenden davon gesalbt wurden; der Körper des Toten erschien unversehrt und geschmeidig wie am Tage seines Todes. Nun würde man erwarten, dass die glücklichen Finder voller Ehrfurcht den Toten in seinem unverwesten Zustand transportiert hätten – doch der Bericht fährt fort, dass diese nur mit Knochen gerechnet und deshalb ein zu kleines Behältnis für den Transport des gesamten Körpers mitgebracht hätten; sie zerschnitten den Leichnam deshalb in zwei Teile, was einen Transport ermöglichte²⁰⁰. Dieser Bericht

¹⁹⁷ „Facies eius erat pulcior, quam quando erat vivus; membra etiam eius adeo erant ductibilia quasi alicuius viventis. Cum vero gentes sibi habitum etiam usque ad genua pro reliquiis frangerent, quaedam mulier, tentans cum forficibus eius digitum frangere, subito impotens est effecta, et ob hoc fratres corpus eius in quadamuchia incluserunt.“ *Vita fratris Odorici de Utino* 502. Der unverweste Leichnam der 1463 verstorbenen Katharina von Bologna wehrt sich gegen die versuchte Entnahme von Hautteilen durch heftiges Bluten; vgl. KRASS, Heiligenkörper 273.

¹⁹⁸ PARK, *Secrets* 70. Die Beschreibung eines Erdbebens an kritischen Stellen im Umgang mit den heiligen Leichen ist durchaus nicht ungewöhnlich; so beschreibt etwa auch die „*Legenda aurea*“ ein Erdbeben bei der Erhebung des Heiligen Stephanus und folgt damit dem spätantiken Erhebungsbericht im Brief des Lucianus; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 798 und *Epistola Luciani ad omnem ecclesiam* 815 (zum wörtlichen Zitat aus dem Brief vgl. Anm. Kap. II.3.b)).

¹⁹⁹ Dass es sich offensichtlich um den rechten Oberarm samt Knochen und Weichteilen handelte – und nicht nur um die Oberarmknochen, wie die Übersetzung der modernen italienischen Edition stärker offen lässt („la testa e l'omero destro ed il braccio“) –, scheint durch das von Donizone verwendete Wort „*lacertum*“ impliziert; entnommen wurde offensichtlich nicht nur der Arm selbst, sondern in diesem Zusammenhang auch der Muskel, also der gesamte Arm mit den Weichteilen, was eine Unversehrtheit der Leiche nahelegt: „*caput ac humerum dextrum pariterque lacertum*“; DONIZONE, *Vita* 38–39 [I,408]. Der weitere Verlauf der Graböffnung, bei der dem Bischof das Blut entgegen spritzt, als er zu Schneiden beginnt, bestätigt diese Interpretation: „*Hic presul sacram reseravit corporis arcam, / Ac secuit membra, cruor et mox prodiit extra*.“ DONIZONE, *Vita* 38 [I,412–413].

²⁰⁰ „*ad quorum medium, vbi B. Severum iacere signis euidentibus fuerat approbatum, accedentes, alij psallebant, alij terram fodiebant, alij fossam terram foras proiciebant: denudatque sepulchro lapidem superpositum rastris & fustibus impellebant; quo a dextra parte leuato, tantus tamque suavis de eodem sepulchro odor emanauit, vt omnes, qui aderant, eo replerentur, & repleti suis infirmitatibus sanarentur. Nec tantum odor ille intra ecclesiam, verum etiam extra positos omnes repleretur, & a quibus sensus eorum continuo aegritudinibus [...]*

erscheint durchaus nicht außergewöhnlich: Als der Bischof von Cambrai 1151 die unverweste Aldegunde von Maubeuge erhob, trennte er einen der Füße mitsamt der Haut von ihrem Körper und hob ihn hoch, um ihn den Umstehenden zu zeigen²⁰¹.

Das „*corpus incorruptum*“ erscheint in diesem Licht weniger als ein ewiges Zeichen göttlicher Gnade, sondern eher als ein Hilfsmittel bei der Erkennung des Heiligen durch die Nachlebenden. Ist das Zeichen einmal erkannt, der Leichnam zudem durch weitere Anzeichen wie etwa die von ihm gewirkten Wunder als verehrungswürdig und wirkmächtig eingestuft, so braucht es das Zeichen der Unverwestheit nicht mehr. Noch einmal kann ein Dokument aus dem Umfeld des Odorich von Pordenone diesen Effekt illustrieren, denn es spielt mit dieser Widersprüchlichkeit. Im Reisebericht seiner Ostasienreise kommt Odorich selbst auf vier Franziskaner zu sprechen, die in Thane bei Mumbai den Märtyrertod erlitten, und er merkt an: „Es gibt aber in diesem Land einen Brauch; niemals nämlich wird ein Leichnam begraben, sondern die Leichen werden auf den Feldern ausgelegt und sehr bald werden sie von der großen Hitze verzehrt und verwesen. So lagen auch die Leichen der Brüder gut 14 Tage in der Sonne und immer noch wurden sie so frisch und unverwest angetroffen, wie sie an jenem Tage waren, da sie ihr glorreiches Martyrium erlitten. So aber sahen sie die Christen in der Stadt, sie bargen ihre Körper und begruben sie später.“²⁰² Bei seiner eigenen Ankunft in Indien lässt sich Odorich nun jedoch die Leichen dieser Toten übergeben und nimmt diese mit nach China, wo er sie bei den Franziskanern in Zayton (dem heutigen Quanzhou) beisetzt; in diesen Teilen des Berichts lässt er keinen Zweifel daran, dass es sich nunmehr um die Knochen der vier *Fratres* handelt²⁰³. Es geht im Reisebericht Odorichs also nur um das Wunder, dass die natürliche Verwesung aufgehalten wurde, nicht darum, dass dieses Wunder dauerhaft ist; entsprechend wurden Schändungen am unverwesten Leib durchaus nicht zwingend als solche empfunden, denn der göttliche Wille hatte sich ja bereits an dem Toten gezeigt.

reddebatur. Aperto denique loculo vident velut hominis dormientis corpus extensum, pannis mundissimis obuolutum, vnguintis pretiosis delibutum, quod in superficie candidum, iam in carnis demutatae parte praesignabat, quod post in resurrectione totum futurum erat. Paratoque feretro sericis hinc inde vestibus adornato, perfusus lacrymis, manibusque corpori sancto applicitis, leuauerunt illud, ita rigidum ac si eo die fuisset humatum. Et quoniam feretrum tantum ossibus paratum, extenso corpori erat incongruum, habita deliberatione illud per medium cultro incidunt, nouisque ac melioribus pannis reinductum in loculo gestatorio ponunt; statimque cum magno vocis & cordis tripudio, illud suis humeris imposuerunt.“ AASS Februarii I, 193. Vgl. PIGEON, De l'embaumement 141; LECLERCQ, Embaumement 2722 und MATHON, Severo d'Avranches.

²⁰¹ „Accessit propius Cameracensis Episcopus, manu tractans, & vnum de pedibus corio impurescibili & vngulis sicut viuentes incorruptibiliter vestitum, à corpore segregauit, & sustulit, & omnibus astantibus ostendit, & facta benedictione omnibus se humiliter inclinantibus, in loco à quo sustulerat reposuit reuerenter.“ AASS Ianuarii II, 1051. Vgl. DINZELBACHER, Realpräsenz 136 und D'HAENENS, Aldegonda di Maubeuge.

²⁰² „In hac autem contrata consuetudo quedam observatur; nam nunquam corpus aliquod sepelitur, sed ipsa corpora solum in campaneis dimittuntur et ex nimio calore cito conumuntur et destuuntur. Unde corpora eorum fratrum bene quatuordecim diebus illic fuerunt in sole, et ita recensia et integra sunt inventa sicut erant illa die qua passi fuerunt suum martirium gloriosum. Sic autem videntes qui in civitate erant christiani, sua corpora receperunt et postea sepulture tradiderunt.“ ODORICH VON PORDENONE, Relatio 435.

²⁰³ ODORICH VON PORDENONE, Relatio 436–439 und 460, etwa: „Nam ego Fr. Hodoricus cum ossa istorum fratrum sic accepissem [...]“; ebda 436 [VIII,22], oder: „veni ad quamdam nobilem terram nomine Zayton, in qua nos fratres Minores habemus duo loca, ad que portavi ossa nostrorum fratrum Minorum“; ebda 460 [XXI,1]. Vgl. ODORICH VON PORDENONE, Reise 47–51 und 82 [VIII,22–25 und XXI,1].

Insofern verwundert es auch nicht, wenn weniger die ewige Imprägnierung gegen die Verwesung, als vielmehr bereits deren Aufhaltung in verhältnismäßig kurzen Zeiträumen als Wunder gelten konnte. War Christi Leichnam in den drei Tagen nach seinem Tod nicht verwest, so bot dies nicht nur allgemein ein Modell für die Unverweslichkeit der Heiligen²⁰⁴, sondern auch eine Vorgabe für die Aufhaltung der Verwesung in den ersten Tagen nach dem Tod. Trotz der Sommerhitze verweste so Norbert von Xanten in Magdeburg für mehrere Tage nicht und sein Leichnam begann in dieser Zeit nicht zu riechen²⁰⁵. In einer Vita des Heiligen Vitus aus dem 15. Jahrhundert heißt es, dass Vitus nach mehreren durch göttliche Intervention gescheiterten Versuchen, ihn zu martern, zusammen mit seinem Lehrer Modestus und seiner Amme Kreszentia am Fuße eines Baumes im Gebet erflachte, sie mögen nun sterben; dabei hätten sie zugleich das Wunder erbeten, dass ihre Leichname vier Tage vor Verwesung geschützt seien – und siehe da: beide Wünsche wurden erfüllt, und eine Frau, die die drei findet, bestattet die nicht verwesten Leichen²⁰⁶.

b) Der duftende Leichnam

Neben der Erhaltung des Leichnams und zumeist in Zusammenspiel mit ihr taucht der immense Wohlgeruch des heiligen Toten als ein zweites, ausgesprochen häufiges Zeichen von dessen Seligkeit in den hagiographischen Quellen des Mittelalters auf²⁰⁷. Bereits bei der Erhebung des Erzmärtyrers Stephanus im Jahr 415 soll dessen Leichnam starken Duft verbreitet haben²⁰⁸, und ähnliche Berichte bei Gregor von Tours und in den Dialogen Gregors des Großen sorgten für die Verbreitung dieses Konzepts in der mittelalterlichen Heiligenverehrung: Papst Gregor zufolge sei bei der katholischen Neuweihe einer Kirche der Arianer in Rom eine Duftwolke vom Himmel auf den mit Reliquien ausgestatteten Altar herabgekommen, und der Wohlgeruch sei so intensiv gewesen, dass die Kirche eine Zeitlang nicht mehr betreten werden konnte²⁰⁹. Schon in den frühmittelalterlichen Beschreibungen taucht die Charakteristik von Reliquien, süß und nicht selten unaushaltbar intensiv zu duften, immer wieder auf, etwa bei der Erhebung des Heiligen Mallosus in Birten bei Xanten durch den Kölner Bischof Ebergisel Ende des 6. Jahrhunderts, die Gregor von Tours berichtet²¹⁰, oder in der um 750 entstandenen Vita des Heiligen Hubertus, in der man sich dem von ihm erhobenen Leichnam des Seligen Lambert aufgrund des immensen Geruchs kaum nähern konnte²¹¹. Auch Huberts

²⁰⁴ So ANGENENDT, Auf Erden 40.

²⁰⁵ *Vita Norberti* 703 [23]. Vgl. ANGENENDT, Auf Erden 42 und ANGENENDT, Heilige 110.

²⁰⁶ SCHWOB, Sorge 15–16, mit Verweis auf eine Handschrift des 15. Jahrhunderts aus der Bibliothek des Priesterseminars in Brixen.

²⁰⁷ Vgl. hierzu allgemein DEONNA, ΕΥΩΔΙΑ, mit einer ausführlichen Liste entsprechender Heiliger und umfangreichen Beispielen ebenso ATCHLEY, Incense 108–111, sowie die über die Heiligen hinausgehenden und auf das frühe Christentum fokussierten Bemerkungen bei KÖRTING, Wohlgeruch.

²⁰⁸ „Qui cum apparuissent domni Stephani thecam, statim terrae motus factus est, et tanta suauitas et fragrantia odoris inde ingressa est, quantam nullus hominum se meminit vel audisse vel sensisse: ita ut putaremus nos in anroenitate paradisi esse positos.“ *Epistola Luciani ad omnem ecclesiam* 815. Zur Erhebung des Heiligen Stephanus vgl. auch etwa KÖRTING, Reliquienverehrung 64 und DEONNA, ΕΥΩΔΙΑ 147.

²⁰⁹ GREGOR DER GROSSE, Dialogues 2, 382 [III,30,5]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 121.

²¹⁰ GREGOR VON TOURS, Liber in gloria martyrum 80 [62]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 121 und ATCHLEY, Incense 109.

²¹¹ „nam suauitatis odor nimius aderat“, *Vita Hugberti* 484.

eigener Körper wurde nach dem Tod durch wunderbaren Wohlgeruch ausgezeichnet: „So wie der süßeste Duft aus den Weihrauchgefäßen strömte, so gab auch der Körper den allersüßesten Duft ab.“²¹²

Bei der Waschung des Heiligen Ulrich vor seiner Bestattung stieg der Vita Gerhards von Augsburg zufolge der süße Geruch allen Anwesenden in die Nase²¹³, und die Vita des Furseus von Lagny berichtet, dass er vier Jahre nach seinem Tod transloziert wurde, wobei nicht nur seine Unverwestheit, sondern auch der Geruch seine Heiligkeit angezeigt hätten²¹⁴. Der äußerst süße Wohlgeruch beim Grab der Heiligen Hildegard stieg den Umstehenden in Nasen und Brust, was ein Zeichen ihrer Aufnahme im Himmel gewesen sei, wie der Verfasser ihrer Vita hofft²¹⁵. Mehr noch: Der Duft des Leichnams kann sogar heilen – im „*Libellus miraculorum sancti Agnelli*“ aus dem 10. Jahrhundert wurde ein Wunder verzeichnet, bei dem der Duft eine Frau von Kopfschmerzen heilt: „so wurde sie noch am gleichen Tag, als sie ihr Haupt auf die Grabstätte legte, von deren Wohlgeruch gekräftigt und von allem Kopfschmerz geheilt“²¹⁶. Der Geruch der heiligen Toten ist in allen diesen Berichten sehr ähnlich beschrieben: Er ist erheblich, nachhaltig, verhindert oftmals eine Annäherung an den Leichnam; zugleich wird er stets sehr positiv und als äußerst süßlich beschrieben. Der Duft tritt zudem üblicherweise im Zusammenhang mit der Unverwestheit auf, ist ein Zeichen der Heiligkeit und zugleich selbst Wunder als auch wunderwirkend.

Die Vorstellungswelt hinter dem Wohlgeruch dieser Leichen erhellt ein Bericht des Aegidius von Orval: Ihm zufolge seien dem Bischof von Lüttich 1164 die Gebeine der Märtyrer Felix und Naborius aus Mailand übergeben worden, die man nach Lüttich translozierte. „Als sie ihre Körper in ihren Särgen wuschen, entströmte ein solcher Geruch, dass alle die dabeistanden durch dessen Süßheit gekräftigt wurden. Die einzelnen Körper gaben einzelne Gerüche von sich, und es unterschied sich Duft von Duft je nach Verdienst, so dass sie mit dem Apostel sagen konnten: ‚Christi Wohlgeruch sind wir an jedem Ort‘, und so weiter. Noch immer hatten sich ihre von Haut und Nerven zusammengehaltenen Körper ganz erhalten; mit ihren Gewändern bekleidet, wurden sie darin mit Myrrhe und Duftstoffen bestattet.“²¹⁷ Gleich in mehrfacher Weise ist dieser Bericht ungewöhnlich explizit: Oberflächlich betrachtet verbindet er Duft und Un-

²¹² „Ita sicut odor suavissimus de thimiamatibus exiens flagrat, ita corpus eius odorem suavissimum dabat.“ *Vita Hugberti* 496. Vgl. zu Hubert auch ANGENENDT, Auf Erden 47.

²¹³ „Pro certo sanctum corpus cum ad lavandum more solito denudatum fuisset, suavi odoris fragrantia nares omnium ibi manentium replevit, et tamdiu permansit, quoadusque corpus lavatum, praedestinatisque vestibus indutum, et feretro impositum in aecclesiam portaretur.“ GERHARD VON AUGSBURG, *Vita* 292.

²¹⁴ „Sicque tunc inventum est inlesum, quasi eadem hora migrasset e corpore. Ibi cum odoribus magnis clara tegunt membra; ibi et virtutes multae clarescunt per merita sancti.“ *Vita virtutesque Fursei abbatis Latiniacensis* 448.

²¹⁵ „Odor quoque mirae suavitatis de sepulcro ejus redolens, dulcedinis suae fragrantia aliorum hominum nares perfundit et pectora. Speramus itaque et indubitanter credimus, apud Deum esse memoriam immortalem, qui in hac vita donorum suorum praeogrativam ei contulerat specialem, cui laus sit et honor in saecula saeculorum. Amen.“ *Vita sanctae Hildegardis* 130.

²¹⁶ „ipso etenim die, capite sub tumulo imposito, magno fragrantiae odore refecta, a capitis dolore sanata est“; PETRUS VON NEAPEL, *Libellus* 172.

²¹⁷ „Cum corpora eorum levarentur de locellis suis, tanta fuit fragrantia, ut omnes qui aderant eius suavitate reficerentur. Singula corpora singulos dederunt odores, et differebat odor ab odore merito, ut dicere possent istud apostolicum: ‚Christi bonus odor sumus in omni loco‘ et cetera. Adhuc eorum integra perdurant corpora pellibus suis et nervis coherentia; eisdem vestibus etiam involuti, in quibus cum myrra et aromatibus fuerant sepulti.“ AEGIDIUS VON ORVAL, *Gesta* 108 [III,33].

verweslichkeit als zwei Zeichen, die die Heiligkeit der beiden Märtyrer – und damit wohl auch die Richtigkeit ihrer Translation nach Lüttich – bestätigen. Auf einer zweiten Ebene zeigt der Bericht jedoch auch den direkten Zusammenhang zwischen diesen Kennzeichen der Heiligkeit und der Einbalsamierung der Heiligen, die nicht nur bei ihrer Erstbestattung erfolgte, sondern auch bei Transferierungen und Neubestattungen erneut behandelt wurden: Die Leichname der beiden Märtyrer werden in Lüttich neuerlich präpariert und mit Duftstoffen bestattet, was den Wohlgeruch für die nächste Graböffnung freilich erhält. Drittens erfolgt eine biblische Begründung für den Wohlgeruch der Heiligen; Aegidius verweist dazu auf den zweiten Brief an die Korinther, in dem es heißt: „Denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet werden, wie unter denen, die verloren gehen. / Den einen sind wir Todesgeruch, der Tod bringt; den anderen Lebensduft, der Leben verheißt.“²¹⁸

Aegidius knüpft hier an eine deutlich ältere Tradition an. Bereits Hinkmar von Reims ging in der um 877/78 entstandenen Vita des Hl. Remigius ausführlicher auf den Sinn und den Symbolgehalt des Grabes ein und verweist hier – unter anderem auch mit dem Hinweis auf den zweiten Korintherbrief – auf den Wohlgeruch des Leichnams Christi, der sich in der Bestattung der Seligen (der Christen) spiegele²¹⁹. Der Wohlgeruch der Leiche in den hagiographischen Schriften des Mittelalters ist also aus der Sicht der mittelalterlichen Hagiographen vielleicht weniger ein Zeichen der Heiligkeit, sondern umgekehrt Folge der Heiligkeit, da der Zustand des Wohlgeruchs hergestellt wird und – nach dem Vorbild der Einbalsamierung Christi mit wohlriechenden Stoffen – auch gezielt durch Duftstoffe erreicht werden kann²²⁰. Die Vita des Heiligen Lupus von Sens berichtet über den bei der Bestattung duftenden Leichnam des Heiligen und vergleicht diesen Duff für seine Leserschaft im 9. Jahrhundert mit der Einbalsamierung des Leichnams mit Duftstoffen²²¹. Bemerkenswert ist die Argumentationsstruktur des mehrere Jahrhunderte nach dem Ereignis schreibenden Hagiographen, der den Vorbehalt des Zuhörers gegenüber dem Wunder zu zerstreuen sucht, indem er implizit eine Einbalsamierung als Grund des Duftes ausschließt: Offenbar rechnet er damit, dass seine Rezipienten eine Einbalsamierung als verbreitete Praxis bei solch heiligmäßigen Personen

²¹⁸ 2 Kor 2, 15–16.

²¹⁹ Hinkmar stellt fest: „Sepultura vero mortuorum remissionem significat peccatorum.“ Darauf vergleicht er die Einbalsamierung und den Wohlgeruch des Leichnams Christi mit der Bestattung des Seligen im Gegensatz zum Schicksal des Sünders in der Hölle: „Legimus, caput nostrum, dominum Iesum Christum, sepultum fuisse cum aromatibus, id est odoramentis, sicut mos Iudaeis, scilicet vere ipsius confessoribus, est sepeliri, quod ipse laudavit in femina, id est in unaquaque fidei anima, que ante mortem corporis eius pervenit eum odore fragrantis unguento ungere, et Paulus dicit: ‚Christi bonus odor sumus Deo in omni loco‘. Si igitur bona opera usque ad finem vitae agimus, quibus opinionis bonae odore aecclesiam, quae corpus est Christi, ad nos imitandum respergimus, cum aromatibus sepelimur in sepulchris patrum nostrorum: ut non, sicut ille dives, de quo in euangelio legitur, qui propter carnis voluptates atque tenaciam, quia et se a peccatis non cohibuit et ea, cum potuit, elemosinis non redemit, in inferno sepeliatur; sed, sicut Lazarus, penitentes et patientes significans, in sinu Abraham, id est in secreto sanctae quietis, cum patribus nostris, videlicet angelis vel animabus sanctis, que hanc vitam placentes Deo finierunt, appositum, id est adiunctum, quando nulla iam remanebit sollicitudo temptationum et periculum peccatorum, requiescamus, quod intuenti ait scriptura: ‚Ante mortem ne laudes quemquam.‘“ HINKMAR VON REIMS, Vita Remigii 289.

²²⁰ Vgl. hierzu auch Kap. III.1.d).

²²¹ „Statim divina virtus adfuit, quae ad demonstrandam pontificis gloriam odorem suavitatis ostendit; flagrabat de illo odor nectarius, tamquam si fuisset multis aromatibus delibutus.“ Vita Lupi episcopi Senonici 186.

annahmen²²². Mit dieser Sorge war er in seiner Zeit nicht ganz allein: Als Nithard von seinem Vater Angilbert berichtet, dass noch ein Jahr nach seinem Tod dessen „Körper ohne Duftstoffe unverwest aufgefunden wurde“, greift er auf dieselbe Argumentationsstruktur zur Betonung des Wunders zurück wie der Hagiograph des Heiligen Lupus²²³.

Dieser Zweifel wird in einem anderen, deutlich späteren Fall noch expliziter angesprochen: Der Duft, der von der bereits mehrfach erwähnten, unverwesten Leiche Odorichs von Pordenone ausging, ließ manche an weniger übernatürliche Gründe denken, und wie zuvor nutzt auch hier die Vita die graphische Beschreibung einer anatomischen Untersuchung zur Bestätigung des Wunders. „Und als sie ihn in einen anderen Sarg mit drei Schließern umbetten und dann in einem neuen Grab bestatten wollten, als das Volk aus frommem Antrieb hinstürzte und seine Füße und Hände küsste, da ging ein solcher Wohlgeruch von ihm aus, dass sich alle wunderten. Der Kustos des Domkapitels aber, ein ehrenwerter Mann, und einige Bürger wollten prüfen, ob die Brüder, um das Volk zu täuschen, Duftstoffe beigelegt hätten. Einer von ihnen, der ihn an allen Stellen seines Körpers aufdeckte und auch seine Nase zu Rate zog, stellte zwischen den Schenkeln denselben Geruch fest, ja er schwor, daß er jenen Duft mehr als sieben Tage lang an seinen Händen gerochen habe, mit denen er den heiligen Körper betastet hatte.“²²⁴

Der moderne, medizinisch-forensisch geschulte Leser denkt rasch an die berüchtigte Nachhaltigkeit, mit der der Leichengeruch an allem hängen bleibt, was einen verwesenden Leichnam berührt. Doch der starke Geruch, der in den mittelalterlichen Quellen nicht selten als so nachhaltig beschrieben wird, könnte tatsächlich auch auf die erhebliche Menge an Einbalsamierungssubstanzen zurückzuführen sein, deren Einfluss viel dauerhafter als der Verwesungsduft sein konnte. Ein Beispiel: Als man am 12. Oktober 1793 im Zuge der Französischen Revolution auch das Grab König Heinrichs IV. aufbrach, fand sich an der Stelle seines Gehirns in seinem zur Einbalsamierung aufgesägten Schädel eine Einbalsamierungssubstanz aus Duftstoffen, deren Geruch man kaum aushalten konnte – der König war mehr als 180 Jahre zuvor, im Jahr 1610, bestattet worden²²⁵. In diesem Licht könnte es auch weniger ein Zufall sein, wenn der Geruch der Heiligen immer wieder mit den typischen Einbalsamierungssubstanzen verglichen wurde: Weihrauch im Fall der Vita Hugberti, Myrrhe und andere Duftstoffe

²²² Zur Einbalsamierungspraxis im Mittelalter, zumal den übersichtlichen Belegen für das 8. und 9. Jahrhundert, vgl. Kap. III.2. In diesem Zusammenhang ist auch bemerkenswert, dass die Vita den Duft der Leiche schon direkt bei der Bestattung – und nicht bei der Öffnung des Grabes – berichtet.

²²³ NITHARD, *Historiarum libri* 671 [IV,5]. Vgl. dazu ausführlicher Kap. III.2.c).

²²⁴ „Et dum ipsum vellent ponere in alia arca cum tribus seraturis et inde in quodam novo sepulcro sepelire, et gentes cum impetu ex devotione accedentes eius oscularentur pedes et manus, tantus inde odor exibat, ut omnes mirarentur. Custos vero ecclesiae Canonicorum, homo sollemnis, et quidam burgenses voluerunt probare, si fratres ad decipiendum gentes aromata posuissent, et unus eorum ipsum discooperiens per omnes partes corporis applicando etiam nares inter crura eundem odorem sentiebat, immo iuravit, quod illam redolentiam plus quam per VII dies sensit in manibus suis, quibus contrectaverat sacrum corpus.“ *Vita fratris Odorici de Utino* 502. Ganz parallel berichtet beispielsweise Caesarius von Heisterbach, die Heilige Elisabeth habe wundersam zu duften begonnen, obwohl sie bis zum vierten Tag unbestattet dagelegen habe; CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Vita Sancte Elyzabeth* 88 [30].

²²⁵ „Ce cadavre, considéré comme momie sèche, avait le crâne scié, et contenait à la place de la cervelle, qui en avait été ôtée, de l'étope enduite d'une liqueur extraite d'aromates, qui répandait une odeur encore tellement forte qu'il était presque impossible de la supporter.“ POIRIER, *Rapport* 78. Dieses Zitat findet sich allerdings nur in der überarbeiteten Fassung des Berichts von dom Poirier durch Alexandre Lenoir, was jedoch am Umstand der Öffnung des Schädels und der vorgefundenen Einbalsamierungssubstanz nicht zwingend zweifeln lässt.

bei den Märtyrern Felix und Naborius anlässlich ihrer Bestattung in Lüttich. Und rhetorisch fragt Thomas Agnellus in seinem Bericht über den unverwest aufgefundenen Prinzen Heinrich: „Wer, der statt des erwarteten Gestanks der Verwesung den wohligen Duft roch, hätte nicht mit frommem und andächtigem Geist Räucherwerk entzündet?“²²⁶ Diese Harze, die man zum Räuchern verwendete (die „thymiamata“), gehörten eben auch zu den gängigen Einbalsamierungssubstanzen, und so ist der Vergleich des Geruchs der heiligen Leichen mit dem liturgischen Räucherwerk vielleicht nicht nur übertragen, sondern sehr konkret zu verstehen.

Daneben gab es freilich auch eine übertragene Erklärungsstruktur, die auf die Verbindung von Seligkeit und den körperlichen Zeichen der Nichtverwesung und des Wohlgeruchs verwies. So bemerkte etwa Thiofried von Echternach: „Das Fleisch der Heiligen besitzt weder in sich noch bewirkt aus sich den Geruch der Verwesung, wohl aber den Duft der künftigen Unverwestheit; es stirbt nicht, sondern es duftet.“²²⁷ Mit dem Psalmisten konnte man von den Heiligen sagen: „Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele; auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen.“²²⁸ Damit wurde der Wohlgeruch – wie das „corpus incorruptum“ – auch zum moralischen Urteil über das Schicksal des Toten und zum Zeichen des Paradieses, und auch hier findet sich die Übernahme des Motives in der mittelalterlichen Dichtung.²²⁹

Wie beim „corpus incorruptum“ blieb der Wohlgeruch auch nach 1500 ein Zeichen der Heiligkeit; als man am 4. Juli 1583 beispielsweise das Grab der Theresa von Avila öffnete, duftete ihr Körper so heftig, dass selbst die über dem Grab eingefügten Steine derart stark rochen, dass sie ihrerseits noch lange diesen wohligen Geruch weitergeben konnten²³⁰. Gerade solche Berichte wurden jedoch Ansatz beißender protestantischer Kritik am katholischen Heiligenkult: Als im 30jährigen Krieg bayerische Truppen Ulm besetzten, ließ der Herzog in der an der Stelle des mittelalterlichen Dominikanerklosters erbauten Dreifaltigkeitskirche nach dem Grab des Mystikers Heinrich Seuse suchen; statt eines duftenden Leichnams fand man bei den Grabungen jedoch eine Latrinengrube, was einen dabei anwesenden protestantischen Ratsbeauftragten zur Bemerkung veranlasste, „dieser Heilige stinke sehr übel“²³¹.

c) Unschuldige Flüssigkeiten: Das Leichenöl

Neben den ubiquitären Beschreibungen von unverwest erhaltenen und wohlduftenden Körpern lassen sich auch andere körperliche Zeichen ausmachen, die mit der Heiligkeit

²²⁶ „Quis ad aromaticam fragrantiam quam pro expectato corruptionis foetore senserit piaie mentis et devotionis thymiamata non incenderet?“ THOMAS AGNELUS, Sermo 271. Eine ausführlichere Aufstellung der Duftbeschreibungen der Heiligen bietet DEONNA, EYΩΔΙΑ 48–53.

²²⁷ „Non habet in se, non egerit ex se corruptionis faectorem sed futurae incorruptionis odorem, non olet sed redolet, non aerem inficit sed paradysiaci odoris suauitate nares et pectora fidelium afficit, nulli officit immo saluti omnium proficit.“ THIOFRIED VON ECHTERNACH, Flores epytaphii sanctorum 21 [I,5]. Vgl. ANGENENDT, Heilige 121–122.

²²⁸ Ps. 16, 9–10. Vgl. BINSKI, Death 123.

²²⁹ So heißt es in der französischen Fassung des Pseudo-Turpin aus dem 12. Jahrhundert: „Li casse où il sanctuaire ert, rendi si grant odor, que il sembla à tous que Paradis fut ouvers.“ Zit. nach LABORDE, Glossaire 209 und CHARLIER/GEORGES, Techniques 425.

²³⁰ EIRE, Madrid 425–445. Weitere Beispiele des Wohlgeruchs der Leiche bietet etwa ARIÈS, Geschichte 398–399, für das 18. Jahrhundert.

²³¹ Vgl. SCHOLKMANN, Archäologie 15–16.

in Zusammenhang gebracht wurden. Vor allem die Vorstellung, dass eine wunderwirkende Flüssigkeit von heiligen Leichnamen ausgesondert werde, taucht gelegentlich in der Hagiographie auf²³², und bereits Caroline Walker Bynum hat auf die Verbindung dieser Heiligencharakteristik mit mittelalterlichen Vorstellungen von Weiblichkeit verwiesen²³³.

Ein bekannteres Beispiel dafür ist der Leichnam der Heiligen Walburga in Eichstätt. Bereits anlässlich einer Öffnung ihres Grabes in der ihr geweihten Kirche im Jahr 893 soll man erstmals auf ihren Gebeinen wasserklare Tropfen entdeckt haben²³⁴; dieses Leichenöl wurde hoch verehrt, und auch heute noch soll sich in den Wintermonaten jedes Jahr im Grab Tau bilden, auf den sich die Legende vielleicht ursprünglich bezog²³⁵. Walburga ist dabei jedoch durchaus nicht allein: Die „*Gesta episcoporum Virdunensium*“ berichten zur Erhebung des Bischofs Paulus von Verdun durch seinen Nachfolger, Bischof Wicfried, im 10. Jahrhundert, dass an dessen Grab ein heilsames Öl ausfloss, das offenbar zahlreiche Pilger anzog²³⁶. Ein spätmittelalterliches Beispiel stellt die Klarissin Katharina von Bologna dar²³⁷. Überregionale Verbreitung erlangte die Vorstellung einer Leichenflüssigkeit, die dem heiligen Leib entströmte, im Spätmittelalter vor allem durch die Legende der Heiligen Katharina von Alexandrien. Eine Wandmalerei in der Burgkapelle von Burg Runkelstein in Südtirol stellt das Grab der Heiligen dar; aus dem Sarkophag, in dem der heilige Leib ruht und den drei Engel bewachen, führen fünf Röhrenspeier heraus, die in einem stetigen Strom eine Flüssigkeit abgeben, die auf mehrere Pilger mit körperlichen Gebrechen ausgegossen wird, die davon trinken und sich damit benetzen²³⁸. Die Darstellung basiert auf einem beispielsweise in der „*Legenda aurea*“ berichteten Abschnitt in der Vita der Heiligen, demzufolge bei ihrem Martyrium kein Blut, sondern Milch aus den Wunden floss; nachdem Engel den Leichnam auf den Sinai verbracht hatten, floss ein Leichenöl aus dem toten Körper, das zahlreiche Gebrechen heilen könne²³⁹.

Auch diese Vorstellung konnte – freilich etwas säkularisiert – die Reformation nicht nur in der katholischen Reliquienverehrung wie bei der Heiligen Walburga in Eichstätt überleben. Als der Stadtrat Johannes Morhard aus Schwäbisch Hall 1585 Neapel besucht hatte, berichtete er hocheifrig dem Tübinger Polyhistor Martin Crusius, dass

²³² In einen Zusammenhang mit dem Wohlgeruch der heiligen Leiche brachte dieses Phänomen DEONNA, ΕΥΩΔΙΑ 49, der hier auch auf das dreimal im Jahr von den Reliquien des Heiligen Demetrios abtropfende Leichenöl verweist.

²³³ BYNUM, Feast 269–276.

²³⁴ „fodientes invenerunt cineres amplectendos beatae matris nostrae Waldburgis quasi lympham tenui madefactos, ut quasi guttatim ab eis roris stillae extorqueri valerent. Qui licet tanta essent humiditate referti, nec pulviculus tamen manibus contrectantium quoquo pacto valuit adherere. Sublata demum pro qualitate incomparabilis thesauri desiderantissima portione, reliquum loco restituerunt suo.“ WOLFHARD VON HERRIEDEN, Excerptae 266–267. Vgl. ZUNKER, St. Walburg 11.

²³⁵ ZUNKER, St. Walburg 13; KNUST, Wallfahrtsorte 355 und KNUST, Zähne 39.

²³⁶ „Nam ex tumba eius oleum revera defluebat, cuius tactu plures infirmi sospites efficiebantur, et ab incolis dicebatur huius sepulcrum plorare, eo quod incultum videretur esse.“ *Gesta episcoporum Virdunensium* 46.

²³⁷ KRASS, Heiligenkörper 269.

²³⁸ WILLE, Fresken 197, sowie Abb. 262 und 265.

²³⁹ „Deinde cum decollata fuisset, de eius corpore pro sanguine lac emanavit. Angeli autem corpus eius accipientes ab illo loco ad montem Sinai itinere plus quam dierum uiginti deduxerunt et ibidem honorifice sepelierunt. Ex cuius ossibus indesinenter oleum manat quod cunctorum debilium membra sanat.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 2, 1358. Zur neuzeitlichen Verbreitung des Katharinenöls vgl. auch KNUST, Wallfahrtsorte 354–355 und KNUST, Zähne 38–39.

aus dem Grabe des jungen Staufers Konradin in der Karmeliterkirche noch immer „was nasses“, also Feuchtigkeit hervorquelle, was von stauferfreundlichen Neapolitanern als Zeichen von dessen Unschuld verstanden worden sei²⁴⁰. Das Leichenöl drückte also die Unschuld des Toten sowie im älteren Verständnis dessen Heiligkeit aus; mit der Betonung der Flüssigkeit, der Geschmeidigkeit der Gelenke, des Schweißes und des Blutens verbindet sich ja auch die Vorstellung des „corpus incorruptum“ und der Lebendigkeit – und damit Wirkmächtigkeit – des Heiligen. Diese Vorstellung scheint auch in den Legenden vom Leichenöl zu kondensieren.

d) Mittelalterliche Komplementärlogik:
Die Leichen der „valde boni“ und der „valde mali“

Die Vorstellung, die man sich von den Leichen einer zweiten Gruppe innerhalb der Gesellschaft machte, hing direkt von den Zuschreibungen an die heilige Leiche ab. Nach augustinischer Vorstellung war der Heiligenleichnam ja nur deshalb heilig, weil die Seele dieser Verstorbenen nach dem Tod bereits bei Gott im Himmel weilte; wie bei diesen „valde boni“ war jedoch auch das Schicksal der „valde mali“, die man bereits jetzt sicher in der Hölle währte, eindeutig entschieden. Wenn sich aber am Leichnam der „sehr Guten“ ihr Status im Jenseits abzeichnete, lag die Vorstellung nahe, dass dies auch für die „sehr Schlechten“ gelte.

Dabei konnte man sich im Mittelalter jedoch nicht ganz einig werden, welche Konsequenz aus dieser Überlegung zu ziehen war: Die beiden Gruppen erschienen ähnlich, und so traute man dem Leichnam der „valde mali“ zu, nicht zu verwesen, nach dem Tod etwa als Wiedergänger weiterzuleben und über (freilich in diesem Fall schädliche) übernatürliche Kräfte zu verfügen²⁴¹; auf diese Vorstellungen der Parallelität von „valde boni“ und „valde mali“ wird an den entsprechenden Stellen noch genauer einzugehen sein²⁴². Daneben gab es jedoch auch die in den mittelalterlichen Schriftquellen weit verbreitete Ansicht, dass, wenn sich schon die Heiligkeit in der Unverwestheit und im Wohlgeruch ausdrückte, sich die Verworfenheit der Schlechten konsequenterweise auch in deren rascher Verwesung, ihrer dunklen Färbung und im Gestank ihrer Leiche niederschläge²⁴³.

Bereits die Körper der lebenden Sünder wurden von Gott mit der Verwesung gestraft; so berichtet etwa Gregor von Tours über Herodes: „So wurde auch König Herodes, als er gegen die Apostel des Herrn wütete, ob solcher Freveltaten von Gott geschlagen, denn er schwoll auf, und die Würmer brachen hervor aus seinem Leibe; da ließ er sich ein Messer reichen, um einen Apfel zu schälen, und gab sich mit eigener Hand den tödlichen Streich.“²⁴⁴ Den Verwesungsgestank als Zeichen der Sündhaftigkeit eines Lebenden berichtet entsprechend auch die Legende des Heiligen Emericus, wenn sie

²⁴⁰ SCHREINER, Sage 253.

²⁴¹ LE GOFF/TRUONG, Geschichte des Körpers 140 und BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 68. Zur Dualität von Gut und Böse im mittelalterlichen Weltbild vgl. auch DINZELBACHER, Kampf.

²⁴² Vgl. Kap. VIII.5. und VII.

²⁴³ „Heiligkeit und Verworfenheit manifestieren sich auch am toten Leib: die Leichen der Heiligen zeichnen sich durch Unverwesbarkeit und Wohlgeruch aus, die der großen Sünder durch furchtbares Aussehen und Gestank.“ DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 271. Die Vorstellung, dass eine Schwarzfärbung des Leichnams das schlechte Schicksal des bösen Toten belege, erwähnt GEIGER, Leiche 1031.

²⁴⁴ „Sic et Herodes rex, dum in apostulos Domini saevit, percussus divinitus ob tanta scelera, intumescens ac scatens vermibus, accepto cultro, ut malum purgaret, propriae se manus ictu libe-

einen Deutschen namens Konrad erwähnt, der „mit derart abscheulicher Sündenlast beladen und mit so großer Schande behaftet [war], dass er stank wie nach vier Tagen im Grab.“²⁴⁵ Ein Vorbild für diese Motivik des lebendigen Verfaulens könnte die alttestamentliche Geschichte um den jüdischen König Joram geboten haben, dessen göttliche Strafe sich noch zu Lebzeiten an seinen Innereien äußerte²⁴⁶. Ganz anders erging es den Heiligen: Ihre Leiber blieben nach Ansicht mittelalterlicher Hagiographen jung und frisch, selbst wenn sie wie der Heilige Antonius zwanzig Jahre als Einsiedler in der Wüste verbrachten²⁴⁷.

Dieser Dualismus zieht sich in den Beschreibungen insbesondere der Sterbeszenen noch weiter: Während die heiligen Leichen (oft unaushaltbar) wohligh dufteten und damit den Geruch des Paradieses evozierten, zeichneten sich die Dämonen, der Teufel und die Hölle gleichermaßen durch ihren unerträglichen Gestank aus²⁴⁸. Während man beim Tod der Heiligen feurige Lichterscheinungen erwartete, die eine Verklärung ihrer Seele im Himmel anzeigten, signalisierte bei den Sündern Dunkelheit und das Auftauchen schwarzer Dämonen deren ewige Verdammnis²⁴⁹. Unter den Heiligen sind solche Lichterscheinungen etwa nach dem Zeugnis Gregors des Großen für Bischof Germanus und den Mönchsvater Benedikt²⁵⁰, nach Beda Venerabilis für die Äbtissin Aethelburg²⁵¹, nach ihren Viten für Bischof Liudger von Münster²⁵² und Hildegard von Bingen²⁵³ und für Petrus Martyr in der „Legenda aurea“ beschrieben²⁵⁴. Demgegenüber erscheinen in

ravit.“ GREGOR VON TOURS, Libri historiarum X, 19 [I,24]. Auch die „Legenda aurea“ greift diese Erzählung auf; JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 118–121.

²⁴⁵ „Erat igitur Chonradus nomine, idemque Theotonicus natione, adeo abominabile peccatorum pressura sarcinatus, tantaque ignominia affectus, ut quasi quadriduanus in monumento feteret.“ *Legenda sancti Emerici ducis* 457 [7].

²⁴⁶ 2 Chr 21, 15–20. Vgl. DANIELL, Death 83.

²⁴⁷ Vgl. DANIELL, Death 83. Die „Legenda aurea“ berichtet allerdings nur vom hohen Alter, das Antonius erreichte: Er soll 105 Jahre alt geworden sein; JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 191.

²⁴⁸ Vgl. die zahlreichen bei ATCHLEY, Incense 111–114, gebotenen Beispiele.

²⁴⁹ ANGENENDT, Heilige 115–119.

²⁵⁰ Germanus sei von einem Feuerball in den Himmel gehoben worden: „Germani eiusdem urbis episcopi animam nocte media in globo igneo ad caelum ferri ab angelis aspexit“; GREGOR DER GROSSE, Dialogues 3, 42 [IV, 8]. Im Falle Benedikts zeigte sich zwei Mönchen eine Vision mit einer Lichterscheinung: „Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corusca lampadibus uia recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur. Cui uenerando habitu uir desuper clarus adsistens, cuius esset uia, quam cernerent, inquisiuit.“ GREGOR DER GROSSE, Dialogues 2, 244 [II, 37/3].

²⁵¹ Dem Tod der Äbtissin Aethelburg geht hier eine Vision der Nonne Torctgyd voraus, die einen heller als die Sonne scheinenden Körper sah („quod esset sole clarius“), der mit Seilen, die heller als Gold schienen („funibus auro clarioribus“), in den Himmel gezogen wurde; BEDA VENERABILIS, Historia ecclesiastica 2, 242–247 [IV, 9].

²⁵² „In ipsa igitur exitus sui hora clementiae suae Dominus dignatus est ostendere signum. Nam Gerfridus presbiter, nepos eius et successor, cum nocte eadem una cum fratribus gratia visitandi ad illum festinus properasset, et paululum adhuc itineris remaneret, viderunt ante se lumen magnum, quasi ignem, in sublime ascendere, ac cunctas tetrae noctis illius effugasce tenebras. Et per hoc statim indicium intelligentes sancti ac venerabilis viri obitum, quod reliquum erat viae cum magna velocitate peregerunt, iamque eum defunctum invenerunt; et subtiliter requirentes, agnoverunt, quod eodem momento veri luminis assiduus speculator et amator migravit ad Dominum, quo eis fuit per lumen ostensum.“ ALTFRIED, Vita S. Liudgeri 414.

²⁵³ Hier machen zwei sich kreuzende Lichtbögen mit einem Kreuzzeichen die Heiligkeit der Nonne deutlich; *Das Leben der Heiligen Hildegard* 131–132 [III,27]. Vgl. auch ANGENENDT, Heilige 117.

²⁵⁴ Die Lichterscheinung bezeichnet hier den Ort der Hinrichtung des Heiligen: „Nam super locum passionis eius sepe luminaria de celo descendencia et ad celum ascendencia plures religiosi alique quam plures uisibiliter conspexerunt. Inter que luminaria duos fratres in habitu predicatorum se uidisse testati sunt.“ JACOBUS DE VORAGINE, Legenda aurea 1, 482. Die „Legenda au-

den Dialogen Gregors des Großen beim Tod eines blasphemischen Kindes schwarze Dämonen, um es zu sich zu holen²⁵⁵, und Caesarius von Heisterbach berichtet von einem Novizen, der den Zisterzienserorden wieder verließ, als Sünder verstarb und dessen Leiche von schwarzen Raben belagert worden sei²⁵⁶. Und auch die Leichen der Sünder können sich schwarz verfärben²⁵⁷.

Wie mit den positiven Zeichen am Körper der Verstorbenen konnte man nun auch umgekehrt die verbreitete Vorstellung, dass ein rascher Verfall der Leiche dem Schicksal des Sünders entspreche, für ein moralisches Urteil in der Historiographie nutzen; anders als im Fall der Erhaltung, lässt sich ein solch ambivalentes Spiel mit dem Leichenverfall jedoch oftmals nur schwer nachweisen und einordnen. Betrachtet man etwa Johannes Burckhards drastische Beschreibung der raschen Verwesung Papst Alexanders VI. im August 1505, die den Misserfolg der Einbalsamierung unterstreicht, könnte man darin zunächst ein implizites moralisches Urteil über den berühmt-berüchtigten Borgiapapst vermuten, doch stimmen mehrere andere Augenzeugenberichte mit Burckhard in diesem Punkt überein²⁵⁸. Die Schwierigkeit mit übel riechenden und rasch verwesenden Leichnamen in historiographischen Berichten besteht darin, dass der menschliche Körper nach dem Tod in der Regel ja tatsächlich rasch verfällt, zumal wenn die äußeren Umstände – wie im italienischen Hochsommer – diesen Prozess erheblich begünstigten. Es lässt sich also kaum entscheiden, ob in solchen Berichten nicht weniger ein Gegensatz zum dezidierten Wohlgeruch der Heiligen, als vielmehr ein Reflex auf die reale Geruchsbelästigung und Verwesungsgeschichte der sterblichen Hülle des Verstorbenen erfolgte. Dass diese Geruchsbelästigung durchaus auch von den mittelalterlichen Zeitgenossen wahrgenommen und als Problem erkannt wurde, lässt sich gut an der auf den Leichnam konzentrierten Zulassung des Weihrauchs in der Liturgie der Sterbemesse erkennen, die als Maßnahme gegen die Verwesungsgerüche verstanden wurde²⁵⁹.

Zwei Beispiele aus der Chronik Thietmars von Merseburg zeigen exemplarisch den Gegensatz solcher Leichenbeschreibungen. Über den 1014 verstorbenen Markgrafen Werner berichtet Thietmar: „Da die Leiche schon sehr stark roch, ließ ich sogleich die Eingeweide herausnehmen und neben meiner Kirche bestatten; dann geleitete ich den Leib bis Walbeck, wo ich ihn an der linken Seite seiner geliebten Gemahlin bestattete.“²⁶⁰ Handelt es sich also um eine versteckte Kritik am Markgrafen? Wohl kaum, denn Thietmar schätzte den Toten, der sogar sein Verwandter gewesen ist; doch es handelt sich

rea“ berichtet über eine goldene Erscheinung auch beim Tode von Märtyrern aus dem Gefolge des Heiligen Blasius: „Illarum autem anime de corporibus prodire quasi sponse de thalamo uise sunt aureis monilibus fulgentes et ad celum uolantes.“ Ebda. 1, 294.

²⁵⁵ Das Kind ruft in seiner Todesstunde aus: „Mauri homines uenerunt, qui me tollere uolunt“; GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 74 [IV,19/3]. Vgl. ANGENENDT, *Heilige* 117.

²⁵⁶ Nur eine alte Frau habe sich durch die Raben nicht vom Sterbenden vertreiben lassen. Der Novize in Caesarius' Dialog bemerkt dazu: „Puto quia flatus ille ventorum et turba corcitantium corvorum evidens fuerit signum praesentiae daemoniorum.“ Eine Annahme, die Caesarius bestätigt; CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum* 1, 250 [I,15].

²⁵⁷ Vgl. TUBACH, *Index exemplorum* 101 und 103 [Nr. 1256, 1264, 1276].

²⁵⁸ „adeo quod hora vigesima tertia, qua eum vidi, factus est sicut pannus vel morus nigerrimus, livoris totus plenus, nasus plenus, os amplissimum, lingua duplex in ore, que labia tota implebat, os apertum et adeo horribile quod nemo viderit unquam vel esse tale dixerit.“ BURCKHARD, *Diarium* 3, 243 (dort auch der Verweis auf parallele Überlieferungen). Vgl. VISCEGLIA, *Ritus* 223.

²⁵⁹ Zu den Maßnahmen gegen den Leichengeruch vgl. Kap. III.2.a).

²⁶⁰ „Sed eodem iam tunc nimis fetente, exsolvi protinus viscera iussi, iuxta aecclesiam iubens sepepleri meam, et usque ad Wallibizi illud prosequer, ponens ad levam dilectae coniugis.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 406 [VII,7].

eben auch nicht um einen Heiligen, sondern einen adeligen Krieger, dessen Verwesung nach dem Tod Thietmar ohne eine sonderlich negative Konnotation zu berichten können glaubte. Ganz anders verhält es sich in derselben Chronik hingegen mit einer Episode aus dem folgenden Jahr, in der ein heiligmäßiger Mann verstarb: „Dann erkrankte der wackere Bischof Eid, der eben mit großen Geschenken aus Polen zurückgekehrt war, und gab am 20. Dezember [1015] in der Burg Leipzig Christus seine treue Seele zurück. Eilends kam Bischof Hildeward von Zeitz, den man zu seiner Bestattung herbeigerufen hatte, und fand schon beim Eintreten das Sterbehaus des heiligen Mannes von lieblichstem Duft erfüllt. Er geleitete den Leib nach Meißen und bestattete ihn am Altare mit Hilfe des Grafen Wilhelm, der an der Reihe war, die Burg zu bewachen.“²⁶¹

Der heilige Leichnam trug also die Zeichen des glückseligen Zustands der bei Gott aufgenommenen Seele. Wenn sich aber ein moralisches Urteil durch den Erhaltungszustand und Geruch des Leichnams ausdrückte, so machte auch die Leichenkonservierung gerade für die heiligmäßigen Personen und die Elite der Gesellschaft Sinn. Damit zeigt sich die enge Verbindung zwischen mittelalterlicher Heiligenverehrung und Einbalsamierung, der im folgenden Kapitel nachgegangen wird.

Zusammenfassung

II.1. Die Vorstellung von der Verbindung zwischen Leichnam und Seele während des Interims wird nirgends deutlicher als im mittelalterlichen Reliquienkult; entsprechend der Vorstellung einer „Realpräsenz“ des Heiligen in seinen Gebeinen sind diese Reliquien zugleich heilswirksam und selber physischer Ort seiner Aktivität.

II.2. Durch die Zerteilung des Toten, seine Fragmentierung, kann der Heilige an vielen Orten zugleich präsent sein; vor allem der seit dem Frühmittelalter vorgeschriebene Einschluss von Reliquien in einen Altar führte zur Ausweitung der Leichenzerteilung dieser Toten. Der Leichnam wird so zum Schatz, zu einem sozialen, ökonomischen und religiösen Kapital der ihn besitzenden Gemeinschaft.

II.3. Der unverwusste Körper verweist auf die Aufnahme der Seele in den Himmel; daher spielt die Vorstellung des „corpus incorruptum“ eine zentrale Rolle in der Hagiographie, belegt sie doch zugleich die Heiligkeit des Toten als auch seine Realpräsenz im Grab. Damit stellt sich die Frage, inwiefern dieser erwünschte Effekt durch verschiedene Maßnahmen der Nachlebenden gezielt hergestellt worden sein könnte; hier verschwimmt die Grenze zwischen ehrenvoller Behandlung des Leichnams und gezielter Leichenkonservierung. Die Argumentation wird zwar dadurch erschwert, dass ein Bericht über die Details dieser Praktiken der hagiographischen Darstellungsabsicht der Quellen zumeist zuwiderläuft, doch könnten beispielsweise Einbalsamierungssubstan-

²⁶¹ „Post haec autem Eid antistes egregius a Polenia saltem cum muneribus magnis reversus egrotare cepit et in urbe Libzi vocata fidelem Christo animam XIII. Kal. Ianuarii reddidit. Et Hilliwardus Citicensis episcopus ad huius procuracionem vocatus mox adfuit et domum, qua vir sanctus abierat, optimis redolere odoribus introiens agnovit; et corpus eiusdem usque ad Misni prosequitur. Sepelivit illud coram altari auxilio comitis Wilehelmi, qui ordine suo eandem tunc custodivit civitatem.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 428 [VII,25].

zen durchaus eine materielle Voraussetzung des häufig bemerkten Wohlgeruchs der Heiligen gewesen sein. Da Wohlgeruch oder Gestank, Leichenerhalt oder rasche Verwesung moralische Urteile über die Toten reflektierten, müsste die Herstellung eines möglichst wohlriechenden und erhaltenen Körpers ein erstrebenswertes Ziel für die um ihren Nachruf bemühte weltliche und geistliche Elite gewesen sein. Der heilige Leichnam wird so zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen.

III. Einbalsamierung und Leichenerhaltung

„Car bien à peine s’est il trouué nation tant barbare fust elle, qui n’ait eu soing d’embaumer les corps, non pas mesme les Scythes qui semblent en barbarie auoir surpassé le reste des hommes.“

PARÉ, *Embaumer les corps morts* 1102

Der Heilige konnte sich also durch den Wohlgeruch und die Erhaltung seiner Leiche auszeichnen; entsprechend musste jede Behandlung des Leichnams, die diesen Zustand herstellte (oder doch zumindest verlängerte), wünschenswert erscheinen, da sie den Toten den äußeren Merkmalen des Heiligen annäherte. So verwundert es nicht, dass sich die soziale Oberschicht der mittelalterlichen Gesellschaft an diesem hagiographischen Ideal orientierte. Der folgende Blick auf die Einbalsamierungsmaßnahmen, die man im Mittelalter ergriff, zeigt dabei, dass die Leichen von Personen, die im Ruh der Heiligkeit standen, ebenso wie jene der weltlichen und geistlichen Elite der Epoche in gleicher Weise zum Gegenstand solcher Behandlungen werden konnten. Damit tritt zugleich die Frage in den Vordergrund, wie man überhaupt ein – in der Terminologie von Peter Brown gesprochen – „ganz besonderer Toter“¹ werden konnte. Gibt es einen Zusammenhang zwischen Einbalsamierung und „corpus incorruptum“, balsamierte man also gerade deshalb ein, weil das (potentielle) Ergebnis der Prozedur die göttliche Gnade im Urteil der Nachwelt über den Toten belegbar machen konnte?

Freilich konnte die Einbalsamierung auch mit praktischen Gründen gerechtfertigt werden: Für den Leichentransport und die Aufbahrung des Toten war eine solche Behandlung jedenfalls wünschenswert². Dabei nahmen die mittelalterlichen Akteure aber den Nebeneffekt zumindest gerne in Kauf, dass solche Leichen zugleich leichter identifizierbar waren und bei einer Graböffnung mit höherer Wahrscheinlichkeit mit den Zeichen göttlicher Gnade in Form des Wohlgeruchs und/oder der verzögerten Verwesung aufgefunden wurden. Bisher hat die Forschung diesen Zusammenhang jedoch noch kaum in den Blick genommen, da sie die Entwicklung der Einbalsamierung nicht systematisch nachzeichnete³. So stellte Luigi Canetti die spätantik-frühmittelalterliche, auf den patristischen Aussagen fußende Ablehnung der Sektion der spätmittelalterlichen

¹ Brown benannte das vierte Kapitel seiner einschlägigen Studie über den Heiligenkult in der lateinischen Christenheit „The Very Special Dead“; BROWN, *Cult* 69. Vgl. etwa die Verweise auf diese Formulierung bei VAUCHEZ, *Introduction* 4; OLARIU, *Réflexions* 95 oder BINSKI, *Death* 12.

² Einen kurzen Überblick zum Leichentransport im Mittelalter bietet SÖRRIES, *Kiste* 29–46, der hier vor allem auf die Tragegerätschaft (Bahre, Sarg) fokussiert.

³ Vgl. etwa jüngst die Zusammenfassungen bei WEISS-KREJCI, *Excarnation*, und McCLEERY, *Medical Perspectives* 287–289, die zugleich eine stärkere Beschäftigung mit solchen interdisziplinären Fragestellungen fordert.

Einstellung entgegen⁴, ließ dabei jedoch die dazwischen liegende Entwicklung weitgehend offen. Katharine Park überlegte analog, wie sich die ersten Sektionen in universitärem Umfeld mit der Einbalsamierung weiblicher Heiliger im frühen 14. Jahrhundert verbinden ließen⁵, beachtete dabei aber nicht die Tradition, die diesen Einbalsamierungen selbst zugrunde lag.

Zwar bemerkte etwa Augustinus spöttisch, dass „die Ärzte, die man Anatomen nennt, in ziemlich grausamem Eifer den Leib von Toten zerlegen oder selbst den von Sterbenden zerschneiden, mit dem Seziermesser in der Hand auf der Suche, und im menschlichen Fleisch recht unmenschlich alles Verborgene durchwühlen“, um zu erfahren, was ihnen doch am Ende zu hoch sein muss: Die göttliche Harmonie der Welt⁶. Doch obwohl der Niederschlag der patristischen Ablehnung der Sektion und vor allem der erhebliche Wert, den man dem unversehrten, ungeöffneten Leichnam der Toten in der christlichen Spätantike für die Auferstehung beimaß, in den Einbalsamierungstechniken des Frühmittelalters tatsächlich abzulesen ist, kam es doch nicht erst im 13. und 14. Jahrhundert mit den Sektionen im universitären Umfeld zu einem Bruch mit diesen Vorgaben der Kirchenväter, allen voran Augustinus und Tertullian. Bereits die Einbalsamierungstechniken des 9. Jahrhunderts verraten einen neuen Zugang zum Leichnam, der viel stärker von praktischen Überlegungen geprägt war und zur Einführung invasiver Techniken führte. Entsprechend hatte sich die Leichenöffnung zur Einbalsamierung schon weit vor dem 14. Jahrhundert im christlichen Abendland durchgesetzt, und die ersten Anatomen dieser Zeit standen in einer langen Tradition, die hier nachgezeichnet werden soll.

Die Forschung hat das Phänomen der Einbalsamierung im Mittelalter bislang weitgehend übersehen, sieht man von einem gewissen Interesse vor allem in den 1920er Jahren ab⁷. Erst in jüngster Zeit erschienen neuere Studien, die sich systematischer auch mit der mittelalterlichen Praxis der Einbalsamierung beschäftigen⁸, und erste Forderungen

⁴ CANETTI, Reliquie. Ähnlich auch bei GROSS/SCHÄFER, Sektion 61–63, die allerdings bereits Vorläufer im Hochmittelalter ausmachen, letztlich aber ebenfalls vor allem auf die universitäre Sektion seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert abheben.

⁵ Zu den ersten Sektionen und den Überlegungen Parks vgl. Kap. III.3.g) und III.5.

⁶ „Quia etsi medicorum diligentia nonnulla crudelis, quos anatomicos appellant, lanauit corpora mortuorum siue etiam inter manus secantis perscrutantisque morientium atque in carnibus humanis satis inhumane abdita cuncta rimata est, ut quid et quo modo quibus locis curandum esset addiceret“; AUGUSTINUS, De civitate Dei 2, 850 [XXII,24]. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 193.

⁷ Vgl. etwa die Studien von SCHÄFER, Überführung und RUDLOFF, Konservieren 13, sowie etwas früher PIGEON, De l'embaumement und etwas später WOLFF, Leichen-Besichtigung. Für England sieht das Bild etwas komplexer aus, wenngleich sich der generelle Trend auch hier nachzeichnen ließe; vgl. dazu die Zitate des folgenden Kapitels zur Einbalsamierung in England und insbesondere zur Sammlung des Hunterian Museum.

⁸ So hat man sich etwa gerade von musealer Seite Gedanken über dieses Thema gemacht; vgl. etwa die im Umfeld großer Museen oder als Ausstellungskataloge erschienenen Bände von CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, Earthly Remains; WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, Mumien, und jüngst auch in Bayern: WIDULIN/SCHNALKE/TsOKOS, Tatort (Katalog zur Ausstellung in Ingolstadt), die immer wieder im Rahmen der Geschichte der Einbalsamierung oder der Beschreibung archäologischer Praxis auf die mittelalterliche Einbalsamierung zu sprechen kommen. Zielführender sind hingegen die Ansätze in der Anthropologie und Archäologie, vor allem bei CHARLIER/GEORGES, Techniques und GEORGES, Mourir, sowie in der jüngst erschienenen Arbeit von PÄFFGEN, Bischofsgräber 187–215. Die systematischen anthropologischen Untersuchungen der letzten Jahre konnten in diese Arbeit nur einfließen, soweit sie bereits publiziert wurden; weitere Erkenntnisse sind sicher zu erwarten, so dass der hier präsentierte Quellenbefund mit den neueren archäologisch-anthropologischen Erkenntnissen zu ergänzen bleibt.

nach einer systematischeren Erforschung wurden laut⁹. Doch pauschale Urteile über die Ineffizienz oder Inexistenz mittelalterlicher Konservierungsmethoden sind üblich und verbreitet¹⁰, und nicht selten verkommen vorhandene Spuren solcher Behandlungen zur bloßen Randnotiz¹¹. Zwei französische Anthropologen führten dies forschungsgeschichtlich auf die allgegenwärtige antik-ägyptische Methode der Einbalsamierung zurück; dies sei eine „malédiction égyptienne“, die den Blick auf Komplexität und Erfolg mittelalterlicher Einbalsamierungsmethoden, aber auch grundsätzlicher überhaupt auf die angewandte Technik verstelle. Ein simpler Grund für das Desinteresse der bisherigen Forschung könnte also darin bestehen, dass sich erhaltene mittelalterliche Leichen als Ergebnis des Einbalsamierungsprozesses doch scheinbar nicht fänden, während diese aber in großer Zahl von Ägyptologen zu Tage gefördert würden¹².

Begreift man als „Einbalsamierung“ jedoch jedes präventive, konservatorische Prozedere zur Aufhaltung der Verwesung, so kennt das Mittelalter sogar eine Vielzahl von Einbalsamierungsmethoden. Diese Verfahren sind – übrigens auch im Falle der ägyptischen Einbalsamierung¹³ – fast immer invasiv und zerstören die Integrität des Leichnams, um einen Teil des Körpers zu erhalten. Somit stellt auch das Kochen des

⁹ Dies wurde gerade in den letzten beiden Jahrzehnten mit dem Fortschreiten der naturwissenschaftlichen Untersuchung häufiger gefordert, etwa wenn Bruno Kaufmann bemerkte, dass die Einbalsamierung wohl zumindest seit dem Frühmittelalter ununterbrochen angewendet wurde, wenngleich es wenige Belege gäbe: „It is rather a scientific gap than contemporary technical ignorance as this subject has rarely been investigated.“ KAUFMANN, Mummification 231.

¹⁰ So datiert etwa Philippe Ariès in seiner berühmten Studie zum Tod das Auskochen der Leichen auf das 14. Jahrhundert (sic!) und schreibt die Einbalsamierung überhaupt erst dem 15. Jahrhundert zu; ARIÈS, Geschichte 461. Rudolf Meyer bemerkt lakonisch: „Die Konservierungstechniken im Mittelalter sind nicht mit dem Einbalsamieren eines Leichnams in der Antike zu vergleichen.“ MEYER, Kaiserbegräbnisse 202. Oder etwas ausgeglichener: „Mit dem Ende der antiken Kultur ging ein allmählicher Verfall auch der Naturwissenschaften und der Medizin einher, der die Kunst des Balsamierens in Vergessenheit geraten ließ.“ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 102. Vgl. auch PARK, Secrets 42. Vernichtend hingegen bei einem Blick auf die mittelalterlichen, auf den Angaben des persischen Arztes Ar-Razi basierenden Einbalsamierungsmaßnahmen: „Über die Erfolglosigkeit beider Methoden kann kein Zweifel bestehen.“ PAUL, Leichenkonservierung im Mittelalter 1482. Zu Ar-Razi vgl. unten Kap. III.5. Die Behauptung, man habe im Mittelalter zudem „vorzugsweise Mittel angewendet, die bei den Ägyptern nur Beiwerk waren, nämlich die aromatischen Harze, Spezereien und Öle“, was den „geringen chemischen Kenntnissen des Mittelalters“ entspreche (so ebda 1481), legt anachronistische Vorstellungen zugrunde: „Harze“ und „Spezereien“ wurden vom Mittelalter gerne verwendet, doch lag das am angestrebten religiös-symbolischen Zweck einer Umsetzung biblischer Vorgaben, nicht am schieren Unverständnis der Epoche.

¹¹ Das bemerkten bereits CHARLIER/GEORGES, Techniques 406: „Ces exemples sont d'ailleurs souvent présentés sous l'angle de l'anecdote, notamment parce qu'il est exotique d'aborder la question de l'embaumement sous nos latitudes.“

¹² CHARLIER/GEORGES, Techniques 412–414. Diesen Gedanken greift auch ein italienischer Pathologe auf, wenn er seinen Abriss über Mumien von Heiligen in Italien mit den Worten einleitet: „Whenever anybody mentions mummies, the mind reverts straight away to Ancient Egypt and both experts and laymen start picturing the beautiful mummies of the Pharaohs still preserved in their splendid tombs.“ FULCHERI, Mummies 219.

¹³ Auch einem ägyptischen Pharaon wurden schließlich Hirn und Eingeweide bei der Einbalsamierung entnommen, um den restlichen Leichnam konservieren zu können. Zur Entwicklung der Einbalsamierung im antiken Ägypten vgl. etwa zusammenfassend POMMERENING, Mumien, sowie den Katalog *Ägyptische Mumien*. Einen kurzen, allerdings auch mittlerweile überholten Überblick zur Verwendung des Einbalsamierens in den antiken Kulturen bietet RUDLOFF, Konservieren 3–6. Zur Medizingeschichte des Altertums vgl. das klassische Werk von Henry Sigerist, der darin u. a. das alte Ägypten und die griechische Heilkunst beschreibt; SIGERIST, History of Medicine 1, 215–373 und 2, 211–335.

Leichnams, das sich im Hochmittelalter als Maßnahme zur Ermöglichung des Transports greifen lässt, eine Art der Einbalsamierung dar, und der Quellenbefund stützt diese Annahme durchaus¹⁴. Im Mittelalter nutzte man zumeist Konservierungsmethoden, die vor allem für kürzere Zeitabstände ein gutes Ergebnis erzielten; mit der Effizienz der antiken Methoden lässt sich das Ergebnis der mittelalterlichen Balsamierung zwar nicht vergleichen, was aber nicht dazu führen sollte, das Phänomen zu unterschätzen: Dem anthropologisch-archäologischen ebenso wie dem historiographischen Befund zufolge war die Einbalsamierung in verschiedenen Techniken wohl eher eine im ganzen Mittelalter mehr oder weniger durchgängige und durchaus verbreitete Praxis¹⁵, die insbesondere in höheren sozialen Schichten auf eine lange Kontinuität zurückblickte. Parallel zur Anlage von Gräberfeldern in der Siedlung und dem Reliquienkult entwickelte die mittelalterliche Gesellschaft auch in diesem Bereich eine immer geringere Scheu vor dem toten Körper.

1. Die antike Einbalsamierung und das Mittelalter

In vielfacher, vielschichtiger Weise beeinflussten die Vorstellungen und gesellschaftlichen Praktiken der Antike das folgende Mittelalter. In Bezug auf die Einbalsamierung blieb auch dem Mittelalter die ferne Reminiszenz an weit überlegene und bewunderte Techniken der Leichenerhaltung, wie sie etwa die ägyptische Antike hervorgebracht hatte. Andererseits lagen die Wurzeln der mittelalterlichen Einbalsamierung in deren Anwendung unter den frühen Christen, und auch wenn sich die Kontinuitätslinie für den lateinischen Westen spätestens in karolingischer Zeit verliert, so blieben doch vor allem die theologisch-biblischen Begründungen dieser Frühzeit auch die Grundlage für die Einbalsamierungspraxis des Hoch- und Spätmittelalters.

a) Antike Mumien und das christliche Abendland

Bei einer Notgrabung fand man im Jahr 2002 auf dem Kirchhof der Jenaer Stadtpfarrkirche St. Michael als Teil eines Skeletts aus dem 13. Jahrhundert einen Schädel, in den durch das linke Nasenloch Bitumen aus dem Nahen Osten eingefüllt worden war, nachdem man dem Toten das Gehirn entnommen hatte. Wahrscheinlich hatte man den restlichen Körper auch mit Natron dehydriert, worauf den untersuchenden Anthropologen zufolge der erhöhte Carbonanteil in den Knochen hinweist. Die regionale Herkunft des Toten lässt sich durch die Isotopenanalyse mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den Raum Jena festlegen; es handelt sich also offenbar um ein Mitglied der Jenaer Oberschicht, das vielleicht auf einer Orientfahrt als Pilger oder Kreuzfahrer in Ägypten

¹⁴ Vgl. dazu Kap. III.4.

¹⁵ Diese These wurde bereits in der älteren Forschung aufgestellt. Bereits 1898 bemerkt ein Autor im *British Medical Journal*: „In the Middle Ages embalming was not infrequently practised.“ *The embalming of the dead* 1403. Er verweist dazu auf Heinrich von Mondeville (vgl. Kap. III.5.b)). Auf eine gewisse Regelmäßigkeit der Einbalsamierung seit dem 9. Jahrhundert und deren Naheverhältnis zum Leichentransport verwiesen etwa ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 28, sowie zuletzt von anthropologischer Seite CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 410.

verstarb und dort einbalsamiert wurde, bevor man den Toten nach Jena zurückführte¹⁶. Es handelt sich um den bislang einzigen Fall einer antik-ägyptischen Einbalsamierung, der für das Mittelalter belegt werden kann¹⁷; die Frage, wer den Leichnam in einer rund tausend Jahre alten Technik einbalsamierte, bleibt schwer zu klären¹⁸. Dem Mittelalter waren die Werke von Herodot oder Diodor, die die bekanntesten Beschreibungen der ägyptischen Einbalsamierungstechniken lieferten und unter anderem von der Verwendung etwa der Myrrhe bei diesem Verfahren berichten, wohl nicht zugänglich¹⁹.

¹⁶ RUPP ET AL., Multidisziplinäre Untersuchungen und RUPP/BIRKENBEIL/BOCK, „Mumien“-Fund. Ob es sich bei einem offenbar absichtlich über dem Skelett deponierten großen Kalkstein um eine Art der Versteinerung handelt, wie man bei Betrachtung ähnlicher Fälle annehmen könnte (vgl. Kap. VII.3.a)), muss wohl offen bleiben; die Annahme, es könne sich um eine Maßnahme zum Schutz vor dem auf so ungewöhnliche Weise mumifizierten Leichnam handeln, scheint jedenfalls auf der Basis der Befunde gewagt, wenngleich auch nicht völlig auszuschließen; vgl. die diesbezüglichen Vermutungen bei RUPP ET AL., Multidisziplinäre Untersuchungen 197. Eine Erklärung des Befunds über die Einhandlung des Bitumens und Präparierung der Leiche vor Ort in Jena erscheint aufgrund der ungewöhnlichen Einbalsamierungstechnik (Entnahme des Gehirns und Einfüllung des Bitumens durch das Nasenloch) noch unwahrscheinlicher als die Einbalsamierung in Ägypten, wo diese Praxis zumindest in einem anderen Zeitraum angewandt wurde.

¹⁷ „Eine Anwendung dieser Technik außerhalb der altägyptischen Kultur ist bislang nicht zu belegen.“ RUPP/BIRKENBEIL/BOCK, „Mumien“-Fund 345. Zu den Parallelen des antiken Verfahrens zum Jenaer Befund vgl. RUPP ET AL., Multidisziplinäre Untersuchungen 191–193.

¹⁸ Man mag bei koptischen Christen die Traditionslinie suchen, doch bleibt ohne weitere Befunde eine solche Annahme Spekulation, zumal sich die spätantik-koptischen Einbalsamierungstechniken offenbar nicht in erster Linie an der altägyptischen Vorlage unter Verwendung von Bitumen orientierten. Bemerkenswert ist freilich, dass einerseits die Kopten noch relativ lange ihre Toten einbalsamierten, wenngleich nicht in altägyptischer Technik; andererseits kennen wir auch aus der frühen Neuzeit den Brauch, neue Mumien herzustellen, wobei die Technik dazu in Nordafrika folglich tradiert worden sein muss; vgl. Kap. IX.3.

¹⁹ HERODOTUS II, 85–90 und DIODORUS I, 91–92. Myrrhe war dem Mittelalter freilich nicht zuletzt durch die Anbetung der Heiligen Drei Könige geläufig; Mt. 2,11. Vgl. VAN BEEK, Frankincense 85–86. Das auffällige Fehlen des Begriffs „Mumia“ in den mittelalterlichen Quellen rät zur Vorsicht, den Kenntnisstand des Mittelalters in Bezug auf die antiken Techniken zu überschätzen: Wie wenig tragfähig die Versuche sind, den Begriff „mumia“ auf eine breitere Quellenbasis zu stellen, mag ein Beispiel aus der Patrologia Latina zeigen. Hier findet sich bei einer digitalen Suche nur eine einzige Verwendung des Wortes: Die Chronik der Abtei Saint-Pierre-le-Vif bei Sens nennt eine von zwei Schwestern des Seligen Ebbo „Mumia“, die der Abtei Stiftungen gemacht hätte und dort gemeinsam mit der Schwester bestattet worden sei. Was im Text der Patrologia Latina aufgrund des Plurals in eben dieser Wendung wie eine direkte Anspielung auf den vielleicht wundersam erhaltenen Leichnam der älteren Schwester, Ingoara, interpretiert werden könnte („Leoteria et Mumia similiter Deo sacrata, dederunt cunctam haereditatem suam Beato Petro“; MPL 185, 1398), hält einer genaueren Überprüfung nicht stand: Der rezenten Edition dieses Textes zufolge handelt es sich um einen Singular („Cujus in tempore, alia soror beati Ebbonis Leoteria et Mumia, similiter Deo sacrata, dederat cunctam hereditatem suam beato Petro“; *Chronicon sancti Petri Vivi Senonensis* 46). Der Übersetzung der Editoren, die in „Mumia“ den Übernamen von Ingoaras Schwester Leoteria erkennen, ist damit zu folgen, zumal der Text der entsprechenden Urkunde diese Schwester klarifizierend unzweideutig „Leoteria sive Mumia“ nennt; *Chronicon sancti Petri Vivi Senonensis* 47 und 242. Zwar bleibt damit der Befund, dass der Beiname der Leoteria sehr ungewöhnlich ist; als Beleg für die Verwendung des Wortes „mum(m)ia“ im Sinne von Mumie scheidet er wohl ebenfalls aus. Erst in der Frühen Neuzeit lässt sich eine Verbindung zwischen zeitgenössischer christlicher Einbalsamierung und ägyptischen Mumien expressis verbis nachweisen, so prominent im „Discours“ des Ambroise Paré, der die Einbalsamierung der französischen Könige beschreibt, um daraufhin über die ägyptischen Mumien vor allem als (in seinen Augen nutzloses) Heilpräparat zu rekurrieren; PARÉ, Discours 3–7. Vgl. Kap. IX.3.

Eine denkbare Lösung könnte in einer Weitergabe dieses Wissens in Ägypten im Bereich der arabischen Medizinaltechniken liegen, auf die weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein wird²⁰. Der montecassiner Mönch Constantinus Africanus kannte im 11. Jahrhundert den „Asphalt“ als das zentrale Einbalsamierungsmittel der Mumien, deren Namen er dem Einbalsamierungsstoff – nicht den Leichen – zuschreibt²¹. Und auch der Salernitaner Arzt Matteo Silvatico wusste im 14. Jahrhundert um die Mumien aus antiken Gräbern und bemerkt deren besondere Einbalsamierung²². So könnte neben dem nachhaltigen Erfolg der Erhaltung der Toten der Antike die den Mumien zugeschriebene Heilkraft ein Grund für die Kenntnis antiker Einbalsamierungstechnik gewesen sein.

Ganz singulär steht dieser Befund einer Kenntnis antiker Einbalsamierungsmethoden jedenfalls nicht da. Wissen über die altägyptischen und antiken Einbalsamierungsmethoden blitzt immer wieder bruchstückhaft in den mittelalterlichen Quellen auf. In einer Handschrift des 11. Jahrhunderts, dem Aelfric Hexateuch, einer angelsächsischen Handschrift mit der ältesten altenglischen Übersetzung von Teilen des Alten Testaments, findet sich eine bildliche Darstellung des einbalsamierten Leichnams des alttestamentlichen Joseph. Dieser Bibelstelle kam erhebliche Bedeutung bei der Rechtfertigung des Einbalsamierungsbrauches im Mittelalter zu²³. Josephs Leichnam ist hier jedoch wie eine antike Mumie eingeschnürt; die charakteristischen Rhomben, die die Binden bilden, sind deutlich zu erkennen²⁴. So stellt sich auch hier die Frage, wie das Wissen um deren Aussehen in das angelsächsische Südengland gelangen konnte; das bereits ausgebildete Pilgerwesen nach Jerusalem scheint die plausibelste Erklärung zu bieten, zumal es keine zwingenden ikonographischen Vorbilder für diese Darstellung der Binden zu geben scheint. Auch an anderer Stelle dürfte die Kenntnis solcher Bildmotive anklingen; so illustriert die Gumbertsbibel aus der Erlanger Universitätsbibliothek, die wohl in Deutschland vor 1195 entstand, in einer Miniatur jene alttestamentliche Szene, in der die Hexe von En Dor vor Saul den Geist Samuels heraufbeschwört. Der Geist Samuels wird hier als auferstandener Toter gezeigt, der in diagonal liegende Bandagen gewickelt wurde²⁵. Ähnliche Bindetechniken evozieren auch jene vier Einbalsamierten, die auf dem hochmittelalterlichen Jüngsten Gericht an der Westwand von Santa Maria Assunta in Torcello von zwei Engeln vor den Richterstuhl Christi gerufen werden²⁶. Mag es sich hier auch nicht um den Ausdruck einer wirklichen Kenntnis der ägyptischen Balsamierungsmethoden handeln, so hatte man offenbar doch eine Vorstellung vom Aussehen solcher Mumien und der nachhaltigen Wirkung, die diese Konservierungsmethoden entfalteten.

Ein zweiter Weg zur Kenntnis über die Mumifizierung antiker Toter lag in Europa, denn ganz offensichtlich gab es hier noch im Mittelalter durchaus eine beachtliche Zahl von einbalsamierten Leichnamen aus der römischen Antike, die mitunter auch wahrgenommen wurden. Das legt zumindest eine Notiz in einem Werk des Boncompagno da Signa vom Beginn des 13. Jahrhunderts nahe; sie erlaubt uns bei all ihrer Kürze doch

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher Kap. IX.3.

²¹ CONSTANTINUS AFRICANUS, Opera 372. Zum wörtlichen Zitat vgl. Kap. IX.3.

²² MATTHAEUS SILVATICUS, Opus pandectarum, 141. Zum wörtlichen Zitat vgl. Kap. IX.3.

²³ Vgl. dazu ausführlicher Kap. III.1.b).

²⁴ Vgl. dazu BINSKI, Death 80–81 mit entsprechender Abbildung. Damit ist diese Darstellung auch nicht mit dem Bildtyp der „lazarisierten“ Leichname vergleichbar, deren Bandagierungen keine solch charakteristische Bindungen aufweisen; vgl. dazu Kap. III.1.b).

²⁵ Vgl. die Abbildung bei SCHMITT, Revenants, Abb. 2, sowie die Erläuterungen zur biblischen Vorlage ebda 28–31.

²⁶ Die Darstellung findet sich in der mittleren Bildzeile auf der linken Seite; vgl. dazu Kap. I.1.

einen Einblick in die Kenntnis und das Interesse, das man im Hochmittelalter an der antiken Einbalsamierungstechnik hatte. Boncompagno kennt nicht nur den Brauch, die Leichen mit aromatischen Substanzen einzubalsamieren oder mit Salzwasser zu waschen, sondern er gibt auch noch einen kurzen historischen Abriss: Demnach sei die Einbalsamierung mit aromatischen Substanzen bereits vor Christi Geburt in Gebrauch gewesen, woher sich auch der jüdische Brauch herleite. Die antiken Römer aber hätten die Eingeweide der Toten entnommen und den Körper mit sehr salzigem Wasser eingegeben, „wie man es heute noch in Rom in den antiken Palästen und in den Höhlen bei Neapel sehen kann“²⁷. Offensichtlich kannte man die mumifizierten Leichname der Antike und machte sich zumindest grobe Vorstellungen davon, wie diese einbalsamiert worden sein könnten²⁸; dabei ist die Nähe der Beschreibung des Boncompagno zu den tatsächlichen Einbalsamierungsstrategien seiner Zeit bemerkenswert. Offenbar zogen mittelalterliche Autoren eine Parallele zwischen antiker und zeitgenössischer Einbalsamierung, und diese Parallele lag insbesondere auf Grundlage des biblischen Zeugnisses nahe.

b) „Aromatibus conditum“ – Das biblische Vorbild
und die frühchristliche Einbalsamierung

Die einfachste Art der Totenfürsorge, die der Einbalsamierung im engeren Sinne vorausgehende Waschung der Leiche, wurde im christlichen Bereich schon sehr früh mit der Versorgung des Leichnams mit Ölen und Salben verbunden, wobei hier das Ziel auf der Vermeidung des Leichengeruchs und der pietätvollen Abschiednahme lag und nicht in der dauerhaften Konservierung²⁹. Diese Maßnahmen lassen sich auf das biblische Vorbild zurückführen³⁰: Die Evangelien bieten mehrere Hinweise auf den Umgang mit dem Leichnam Jesu, die im mittelalterlichen Leichenbrauch aufgegriffen wurden und die man auch in mittelalterlichen Quellen als Begründung für die Balsamierung heranzog. So bat Joseph von Arimathea allen Evangelien zufolge Pontius Pilatus um

²⁷ „D(e) corporibus q(uae) balsamo (uel) aromatib(us) condit(ur) aut p(re)ciosis u(n)gu(n)t(ur) u(n)gue(n)tis (uel) hu(m)ectant(ur) cu(m) aq(ua) salita. Ante incarnatio(n)em (Christ)i balsamo uel aromatib(us) condebantur corpora d(e)fu(n)cto(rum) uel u(n)geban(ur) p(re)ciosis ungue(n)tis, qua(m) consuetudinem adhuc obs(er)uant iud(e)i. S(ed) romani olim eviscerabant corpora (et) sepeliebant intestina om(n)ia (et) cet(er)a m(em)b(r)a madefaciebant cum aqua ualde salita, (et) sic p(er) num(er)abilia t(em)p(o)ra (con)s(er)uabant(ur) illesa, sicut uid(e)ri pot(est) hodie Rome in palaciis antiquatis (et) iux(ta) Neapolim in cau(er)nis.“ BONCOMPAGNO DA SIGNA, *Antiqua rhetorica*, fol. 17r. Vgl. SCHÄFER, Überführung 493. Zu Boncompagno vgl. auch unten Kap. III.4.a).

²⁸ Dabei kann es sich allerdings wohl nur um christliche Bestattungen gehandelt haben, denn in Italien hat man bis heute nur einen Fall einer Mumie aus der römischen Antike finden können, nämlich 1964 in Grottarossa bei Rom; FULCHERI, *Mummies* 219. Die Einbalsamierung erfolgte erst mit der Übernahme dieses Brauches durch die Christen, wie gleich zu zeigen sein wird; ob man freilich im Hochmittelalter diesen Unterschied erkennen konnte, bleibt mehr als fraglich – die Bemerkung von „antiken Palästen“ bei Boncompagno spricht zumindest bei ihm eher dagegen.

²⁹ Vgl. dazu allgemein HERMANN, *Einbalsamierung*. Trotz gewisser Kritik wird die Salbung des Leichnams schließlich doch ein Teil des Bestattungsritus; ebda 811–812.

³⁰ Zu den biblischen Vorbildern vgl. etwa FULCHERI, *Mummies* 221; HERMANN, *Einbalsamierung* 804; LECLERCQ, *Embaumement* 2718; PIGEON, *De l'embaumement* 138; GEORGES, *Mourir* 360; VAN BEEK, *Frankincense* 85–86; PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 203–204; RUDLOFF, *Konservieren* 4. Konzise fasste bereits im 16. Jahrhundert Ambroise Paré die biblischen Begründungen für die Einbalsamierung zusammen; PARÉ, *Discours* 4'–5 und PARÉ, *Embaumer les corps morts* 1103.

den Leichnam Christi und hüllte diesen in ein reines Leinentuch ein; das Johannes-evangelium ergänzt, Nikodemus habe ihm dabei geholfen und eine Mischung aus Myrrhe und Aloe zur Einbalsamierung des Körpers bei der Kreuzabnahme mitgebracht³¹. Diese Mischung wird im Mittelalter immer wieder im Zusammenhang mit der Einbalsamierung erwähnt. Weitere Hinweise auf die beabsichtigte Einbalsamierung Jesu bieten die Evangelien mit der Bemerkung, die Frauen hätten wohlriechende Öle und Salben für die Balsamierung zum Grabe Jesu mitgebracht³²; in seinem leeren Grab findet Petrus die Leinenbinden, was auf das Einbinden in Leinenstreifen wie bei antiken Einbalsamierungen rückschließen ließ³³. Dieser letzte Hinweis konnte im Zusammenhang mit der im Alten Testament belegten Einbalsamierung von Joseph und seinem Vater Jakob in Ägypten eine weitere Begründung aufwändiger Leichenkonservierungen sein, die nicht nur auf die Salbung, sondern auf den Erhalt des Leichnams zielten³⁴. Natürlich handelte es sich hierbei um Einzelfälle: Die Einbalsamierung war beim alttestamentlichen Jakob und Joseph einerseits durch den ägyptischen Einfluss, andererseits durch den weiten Transportweg von Ägypten nach Palästina bedingt; doch damit lag ein typologischer Beispielfall vor, demzufolge die Einbalsamierung insbesondere für den Leichentransport erlaubt scheinen musste. In der Zusammenschau dieser Bibelstellen verwundert es nicht, dass frühmittelalterliche Autoren die Behandlung Jesu als veritable Einbalsamierung verstanden: Adamnanus von Iona bemerkte so im 7. Jahrhundert, Jesu Leichnam sei „in Leintücher gewickelt konserviert“ („linteraminibus inuolutum conditum“) worden³⁵.

Auch die Bezeichnung der Einbalsamierung in den mittelalterlichen Quellen bezog sich direkt auf das biblische Vorbild: Der wörtlich den genannten Bibelpassagen entnommene Passus, der Leichnam sei „aromatibus conditum“, dürfte beim gebildeten mittelalterlichen Rezipienten die Vorstellung einer erfolgten Einbalsamierung evoziert haben. Bereits Gregor von Tours nahm in seine heilsgeschichtliche Erzählung sowohl die Überführung der Leichname Jakobs und Josephs aus Ägypten ins Heilige Land, als auch die Einbalsamierung Christi durch Joseph von Arimathea („qui eum aromatibus conditum in suo monumento recondedit“) auf³⁶. Die alttestamentlichen Einbalsamierungen werden auch im frühmittelalterlichen „Versus de Iacob et Ioseph“ aus dem Kloster St. Gallen mit den Worten „aromatibus conditum“ besungen³⁷, und der zeitlich und

³¹ Mt 27,59; Mk 15,46; Lk 23,53 und Joh 19,39. Auch die apokryphen „Gesta Pilati“ (bzw. das Nikodemus-Evangelium) berichten von der Einbalsamierung Christi und stellen diese auch in einen Zusammenhang mit der Bestattung des alttestamentlichen Joseph; *Evangelia apocrypha* 312–410. Dieser Text besaß im Mittelalter in Form der legendenhaften Lebensgeschichte des Pilatus durchaus eine gewisse Verbreitung, vgl. zusammenfassend JACOBSEN, Pilatus.

³² Mk 16,1 und Lk 23,56.

³³ Lk 24,12 und Joh 20,6–7. Vgl. BINTERIM, Denkwürdigkeiten 387–390, zum frühchristlichen, auf Christi Vorbild zurückgehenden Brauch der Einschlagung der Leichen in Leinenbinden.

³⁴ Gen 50, 2–7 und 26; vgl. auch Jos 24, 32. Vgl. auch die Bemerkungen zur Darstellung des alttestamentlichen Joseph in einer angelsächsischen Handschrift Kap. III.1.a).

³⁵ ADAMNANUS VON IONA, *De locis sanctis* 229 [I,2]. Vgl. dazu zusammenfassend HERMANN, Einbalsamierung 809–810.

³⁶ Zu Jakob und Joseph: „Iacob autem post benedictus filios suos in Aegypto moritur et in sepulchro patris sui a Ioseph sepelitur in terra Chanaan.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 10 [I,9]; zur Einbalsamierung Christi: „Adpraehensum autem et Ioseph, qui eum aromatibus conditum in suo monumento recondedit, in cellolam includitur et ab ipsis sacerdotum principibus custoditur“, GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 17 [I,21].

³⁷ „Incola idcirco fuit Israhel in Aegypto, / Auxit eum deus nimis velut caeli sidera. / Ioseph mortuus est senis atque plenus dierum, / Aromatibus conditus positus in loculo.“ Ed. in: MGH *Poetae Latini aevi Carolini* 4/2,3, hrsg. von Karl STRECKER, Berlin 1923, 470 [66].

geographisch verwandte Vers „De nativitate Christi“ verwendet dieselben Worte für die Einbalsamierung Christi³⁸. Im Hochmittelalter begegnen immer wieder Reflexionen über diese Bibelstellen: So verwies Petrus Damiani in zwei Briefen aus der Zeit um 1060 auf das Johannesevangelium und betonte dabei, die Einbalsamierung Christi mit Binden und „aromata“ zeige, dass er sich selbst den bestehenden Regeln unterworfen habe, wie das auch von einem guten Christen zu erwarten sei³⁹; der (wohl) angelsächsische Jerusalempilger Saewulf bemerkte Anfang des 12. Jahrhunderts bei seiner Beschreibung der Heiligen Stätten in Palästina ebenso die Einbalsamierung der alttestamentlichen Patriarchen als auch die Übertragung der Gebeine Jakobs aus Ägypten und die Behandlung des vom Kreuz abgenommenen Christus⁴⁰; die Slawenchronik Arnolds von Lübeck vom Anfang des 13. Jahrhunderts reflektierte in einem antijüdischen Wunderbericht die Passion Christi und erwähnt dabei auch die Einbalsamierung von dessen Körper⁴¹; und Konrad von Megenberg erklärte im 14. Jahrhundert die Stundengebete, wobei er auch eine Kontemplation für das Completorium einfügte, das an die Grablegung Christi erinnere⁴². Im Hochmittelalter übertrug man diese Vorstellung von der Einbalsamierung auch auf große Persönlichkeiten der Vergangenheit – etwa auf Karl den Großen⁴³. Dies hängt wohl nicht zuletzt mit der prominenten Rolle der Leichenkonservierung im Rolandslied zusammen, das von der Einbalsamierung der gefallenen Helden berichtet⁴⁴. Die Chronik des Alberich von Troisfontaines greift in der Mitte des 13. Jahrhunderts den Bericht des Pseudo-Turpin auf und berichtet ebenfalls von der Einbalsamierung der Toten, die auf dem Spanienfeldzug Karls des Großen fielen, deren Leichen „mit Duftstoffen und Salz“ behandelt worden seien („aromatibus et sale conditorum“)⁴⁵. Mit Salz und Duftstoffen lassen sich hier zwei der wichtigsten Ingre-

³⁸ „Recepit sancto corpore / Ioseph, in aromatibus / Cum sindone in tumulo / Magnum recondit thesaurum.“ Ebda 482 [17].

³⁹ So im Brief an seinen Schreiber Aripbrand aus dem Jahr 1057 oder 1058, in dem er die Einhaltung der Sitten einschärft, denen sich doch selbst Christus nicht nur zu Lebzeiten unterworfen habe, sondern sogar im Tode: „Sicut enim Iohannes refert: Ioseph ab Arimathia et Nichodemus ‚acceperunt corpus Iesu, et ligaverunt illud lintheis cum aromatibus, sicut mos Iudeis est sepelire.‘“ PETRUS DAMIANI, Briefe 2, 140 [Nr. 54]. Erneut verwendet er dasselbe Bibelzitat in einem wenige Jahre später entstandenen Brief an den Markgrafen Gottfried von Tuscan; PETRUS DAMIANI, Briefe 2, 297 [Nr. 68] (vgl. zum Inhalt dieses Briefes auch Kap. I.2.b)).

⁴⁰ Für Christi Leichnam in einer Beschreibung des Kalvarienberges in Jerusalem: „Iuxta locum Calvariae est ecclesia Sanctae Mariae in loco ubi corpus dominicum, avulsum a cruce, antequam sepeliretur fuit aromatizatum et lintheo sive sudario involutum.“ *Peregrinationes tres* 66 [233–235]. Auf die alttestamentlichen Vorbilder verweist Saewulf bei der Beschreibung Hebrons; *Peregrinationes tres* 66 [229–233] und 73 [475–489] (ausführliche Zitate unten).

⁴¹ „annon qui in commemoratione talium in omnibus se devotos et compunctuosos exhibent, non vere cum Nychodemus et Ioseph aromatibus eum condiunt et lintheo mundo involvunt? Vere tales, quia flent cum flentibus, gaudent cum gaudentibus, quia sicut vere Christo compatimur morienti, sic vere conregnabimus resurgenti.“ ARNOLD VON LÜBECK, *Chronica Slavorum* 201–202 [V,25].

⁴² „Completorium vero perficimus, quia tunc Christus sepultus est in monumento novo, in quo nondum aliquis positus erat et aromatibus corpus eius venerabiliter conditum.“ KONRAD VON MEGENBERG, *Ökonomik* 3, 243.

⁴³ So bemerkt etwa Stephan von Rouen die Bestattung Karls des Großen um die Mitte des 12. Jahrhunderts mit folgenden Worten: „quodque defunctus aromatibus conditus est et apud Aquisgranum sepultus“; *Ex Stephani Rothomagensis Normannico Dracone* 158 [II,7].

⁴⁴ Vgl. Kap. III.3.h).

⁴⁵ „Sequitur de corporibus mortuorum aromatibus et sale conditorum, de duobus cimiteriis sacrosanctis, uno apud Arelatem, alteru apud Burdegalam, que Dominus per manus septem episcoporum sanctorum benedixit [es folgen die sieben Bischofsnamen]. In hiis sepulti sunt, qui ceciderunt in monte Garizim [es folgen die Namen der Gefallenen, beginnend mit Roland, samt

dienzien der Einbalsamierung im Mittelalter greifen, wenngleich deren gleichzeitige Anwendung den wohl eher topischen Charakter des zitierten Passus darstellt: Die Chronik Alberichs wollte hier offenbar nur die erfolgte ehrenvolle Behandlung hervorheben und nicht ein konkretes Verfahren beschreiben⁴⁶. Während die Behandlung mit Salz als gängigem Konservierungsstoff des Mittelalters leicht nachvollziehbar ist, stellt sich doch die Frage, was genau mit dem von den mittelalterlichen Autoren ganz selbstverständlich gebrauchten Wort „aromata“ gemeint sein könnte. Eine wörtliche Übersetzung als „Gewürze“ oder „Duftstoffe“ trifft die auf Basis von später noch genauer zu beleuchtenden archäologischen Grabbefunden zusammenstellbare, umfangreiche Palette von Stoffen vom tatsächlichen Gewürz (Lorbeer, Rosmarin) bis hin zum Duftstoff (Weihrauch, Myrrhe). Zumindest hochmittelalterliche Autoren bezeichneten mit „aromata“ im liturgischen Sprachgebrauch die zur Verbrennung gebräuchlichen Duftstoffe⁴⁷, und Sicard von Cremona ersetzt in seiner Chronik bei der Leichenbehandlung Christi die „aromata“ durch Synonyme; ihm zufolge handele es sich um Myrrhe und Aloe⁴⁸.

Für dieses Verständnis der „aromata“ als duftende Baumharze ließ sich ein weiterer christlich-biblischer Bezug finden. Zu den für die Einbalsamierung verwendeten Substanzen gehörte in Europa offenbar Balsam⁴⁹, und etymologisch übertrug sich der Name dieses Stoffes auf das Verfahren der Leichenerhaltung in den westeuropäischen Sprachen („*embalming*“, „*embaumement*“, „Einbalsamierung“). Diese harzähnliche Substanz war in Form des „wahren“ Balsams nur aus Ägypten, genauer aus den Gärten von Matariyya, zu beziehen; in diesem Garten hatte der Legende nach die Heilige Familie auf der Flucht nach Ägypten Rast gemacht, das Christuskind selbst den Stab Josefs hier zum Blühen gebracht und so die Plantage duftender Bäume angelegt. Diese unter arabischen Gelehrten tradierte Geschichte gelangte gemeinsam mit Pilgerreisenden seit dem 12. Jahrhundert zunehmend auch in den abendländischen Westen⁵⁰. Dass sich Balsam auch als Heilmittel bei Jeremiah verbürgt fand, musste zusätzlich dessen Wirkmächtigkeit biblisch sanktionieren⁵¹. Der bereits erwähnte Saewulf berichtet im

den Orten, an die deren Gebeine transferiert wurden].“ ALBERICH VON TROISFONTAINES, *Chronica* 725. Vgl. *Historia Karoli magni et Rotholandi* 210–217 [27–29]. Zum Pseudo-Turpin und dem Rolandlied vgl. auch unten Kap. III.3.h).

⁴⁶ Zur gelegentlich in den Quellen erwähnten Doppelung der Einbalsamierungsverfahren – namentlich beim Einkochen – vgl. die Diskussion unten im Kap. III.4. Man sollte wohl einfach nicht zuviel Konsistenz von den Quellen erwarten, zumal wenn sie über mythische oder bereits aus zeitgenössischer Perspektive historische Personen sprechen.

⁴⁷ Das zeigt etwa ein Eintrag in den „*Annales Ceccanenses*“ für eine Kirchweihprozession im Jahr 1196, bei der unter anderem „*20 turibula argentea cum igne et aromatibus*“ mitgeführt werden; *Annales Ceccanenses* 293.

⁴⁸ „Cum sero factum esset, nobilis decurio ab Arimathia nomine Ioseph peciit a Pilato corpus Iesu. Venit et Nichodemus ferens mixturam myrrae et aloes. Hii corpus involutum syndone et ligatum cum aromatibus posuerunt in monumento novo in petra exciso.“ SICARD VON CREMONA, *Cronica* 96.

⁴⁹ MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 206 und GREENHILL, ΝΕΚΡΟΚΤΗΔΕΙΑ 208–211.

⁵⁰ Vgl. dazu die Studie von MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 204–209, der auch die Schwierigkeiten einer botanischen Zuordnung diskutiert. Demzufolge gab es auch noch einen weiteren biblischen Bezug: Die Balsambäume von Matariyya seien einer weiteren Legende zufolge ursprünglich aus Judea gekommen, wohin sie die Königin von Saba Salomon zum Geschenk mitgebracht habe. Zum Handel mit ägyptischem Balsam und Europa im Mittelalter vgl. MILWRIGHT, *Balsam in the Medieval Mediterranean*.

⁵¹ Jer 8,22 und 46,11; hier ruft der Prophet nach dem heilenden Balsam (vor allem in Anspielung auf die dem Balsam zugeschriebene ophtalmologische Wirksamkeit). Vgl. MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 199–200.

frühen 12. Jahrhundert in Bezug auf das Grab der Patriarchen in Hebron von der Verwendung des Balsams: Der Duft der in alttestamentlicher Zeit für Adam, Isaak, Jakob und ihre Frauen verwandten Einbalsamierungssubstanzen würden dort noch heute die Luft erfüllen⁵². In der Cid-Legende wird die Fähigkeiten einer Salbe von Balsam und Myrrhe genannt, den Körper trotz des Todes zu erhalten⁵³; andere Baumharze scheinen im lateinischen Westen zunehmend mit dem Balsam synonym oder zumindest eigenschaftsähnlich wahrgenommen worden zu sein.

Neben der biblisch-hagiographischen Vorgabe war die Verwendung solcher Baumharze aus drei weiteren Gründen sinnvoll: Erstens hatten sie den olfaktorischen Vorteil, gut zu riechen und erschienen damit gerade in der Behandlung von Leichen nützlich. Zweitens hatten Balsam, Myrrhe oder Weihrauch die Eigenschaft, selbst nicht zu verfaulen, was die Vorstellung, sie könnten ihrerseits Verwesung aufhalten und heilsam wirken, schon seit der Antike beflügelte⁵⁴. Und drittens galten diese Stoffe im galenschen System als heiß und trocken; sie entzogen folglich dem Körper Feuchtigkeit⁵⁵. Das eröffnet eine interessante Perspektive: Ganz offensichtlich war den arabischen und damit spätestens seit dem Hochmittelalter auch den europäischen Ärzten bewusst, dass die Feuchtigkeit den Leichnam zersetze. Frühneuzeitliche Maßnahmen wie das Betten der Leiche auf Hopfen oder Hobelscharten⁵⁶ erscheinen in diesem Licht als neue Lösungen für ein bereits lange erkanntes Problem⁵⁷.

Die Einsalbung und Umhüllung der Leiche mit Leintüchern wird in mehreren frühchristlichen Quellen erwähnt. In der Legende des Märtyrers Tarachus wird sein eigener Wunsch nach Einbalsamierung drohend vom Richter zurückgewiesen: „Glaubst du, dass irgendwelche Weiber Deinen Körper nach dem Tod mit Spezereien und Balsam bereiten werden?“⁵⁸ Noch deutlicher wird Tertullian, etwa wenn er den Kauf des

⁵² „Hebron, ubi sancti patriarchae Abraham, Ysaac et Iacob singuli cum uxoribus requiescunt et Adam protoplastus similiter sepultus requiescit, distat a Bethlehem quattuor leugae ad meridiem [...] in cuius orientali parte monumenta sanctorum patriarcharum antiquitus facta castello fortissimo circumcinguntur, unumquodque ex tribus monumentis ad instar magnae ecclesiae, sarcophagis binis deintus honorifice positis, scilicet viri et mulieris; adhuc autem usque in presens odor balsami et aromatum preciosissimorum, unde sancta corpora erant peruncta, suavissime de sepulchris fragrans nares implet assistentium. Ossa veruo Ioseph, quae filii Israel, sicut adiuravit eos, secum ex Egypto detulerant, quasi in extremis partibus castelli humilior ceteris sunt tumulata.“ *Peregrinationes tres* 73 [475–489]. Die Identifikation der Grablegen in Hebron wird dabei von Saewulf über Augustinus abgesichert, wenn er an anderer Stelle bemerkt: „Sed in Sententiis beati Augustini legitur eum sepultum fuisse in Hebron, ubi etiam postmodum tres patriarchae sepulti sunt cum uxoribus suis: Abraham cum Sara, Isaac cum Rebecca, Iacob cum Lia, et ossa Ioseph, quae filii Israel asportaverunt secum de Egypto.“ *Peregrinationes tres* 66 [229–233]. Vgl. MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 207, sowie zur im Mittelalter vielkommentierten Grablege Abrahams LAUWERS, *Naissance* 211–258.

⁵³ Vgl. MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 206.

⁵⁴ MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 199 und MAJNO, *Healing Hand* 216–217, sowie zu den Duftharzen in der Antike allgemein ebda 208–219.

⁵⁵ Eine solche Zuschreibung findet sich etwa bei Dioscorides. Vgl. dazu ausführlicher MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 201–202. Den Zusammenhang bemerkten auch bereits CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 425.

⁵⁶ Vgl. Kap. III.7.b).

⁵⁷ Ganz offen wird die Feuchtigkeit etwa als Problem angesprochen, als sich der unverwest erhaltene Leichnam der 1463 verstorbenen Katharina von Bologna zu zersetzen und zu verfärben begann; man schaffte ihn auf den Expertenrat hin umgehend in ein trockeneres Klima; vgl. KRASS, *Heiligenkörper* 271.

⁵⁸ „Putas, quia mulierculae aliquae post mortem corpus tuum habent aromatibus vel unguentis condire, iniquissime?“ AASS Octobris V, 576. Vgl. ATCHLEY, *Incense* 105–106 und GREEN, *Plaster burials* 46. Einige Fälle frühchristlicher Einbalsamierungen mit Myrrhe erwähnt auch ATCHLEY,

hellen, teureren Weihrauchs ablehnt, da man sich besser auf das Bestatten der Christen als auf das Einräuchern der Götter verstünde⁵⁹; an anderer Stelle kommentiert er Jes 26,20 und vergleicht die einbalsamierten Leichen der Christen mit dem biblischen Fleisch in der Pökelkammer, und die Vorratskammern für das auserwählte Volk mit dem Raum, in dem die Toten für das Endgericht aufbewahrt würden⁶⁰. Die Betonung des Leibes bei der Auferstehung und die Naherwartung des Jüngsten Tages mussten zunächst ganz natürlich zu einer Sorge um den Verfall des Leichnams führen. Dabei war die Leichenfürsorge nicht nur auf Heilige beschränkt, wie der etwa für die justinianische Zeit recht gut belegbare Brauch der Einbalsamierung in Byzanz zeigt, der auch auf den kaiserlichen Leichnam Anwendung fand⁶¹. Corippus zufolge verbrannte man beim Tode Kaiser Justins Weihrauch und verwandte für dessen Behandlung Honig und Balsam⁶²; während Weihrauch und Balsam auf das biblische Vorbild und die spätantike Einbalsamierung verweisen, lässt der Honig eine Übertragung typischer, antiker Konservierungstechniken für Lebensmittel erkennen⁶³ – ein nicht ungewöhnlicher Befund, wie die weitere Untersuchung auch für das Mittelalter zeigt.

In den Schriften des Johannes Chrysostomos und Gregors von Nyssa lässt sich die bereits angesprochene enge Verbindung zwischen Erhaltung des Leichnams und seiner Auferstehung gemeinsam mit der Seele greifen; die Einbalsamierung ist damit nicht nur ein Akt der Pietät, sondern man kann sie sogar – so Johannes Chrysostomos – in die Nähe der Taufe neugeborener Kinder rücken⁶⁴. Unter Aufgriff eines weiteren biblischen Querverweises trifft man auf diese Vorstellung auch im frühmittelalterlichen Westen: Die Balsamierung und Einbindung des Leichnams in Leinentücher bezeichnet man hier unter Rückgriff auf Lazarus als „Lazarisierung“. Der Begriff begegnet in zwei Sakramentaren, einmal aus Fulda aus der Zeit um 975: „Tunc lauatur corpus et

Incense 101. Zur Androhung der Verbrennung bei den frühchristlichen Märtyrern vgl. BINTERIM, Denkwürdigkeiten 379–380.

⁵⁹ „Tura plane non emimus; si Arabiae queruntur, sciant Sabaei plures et cariores suas merces Christianis sepeliendis profligari quam deis fumigandis.“ TERTULLIAN, *Apologeticum* 157 [42,7]. Vgl. PIGEON, *De l'embaumement* 140; ATCHLEY, *Incense* 104–107 und LECLERCQ, *Embaumement* 2719.

⁶⁰ „Aut cur cellarum promarum potius uocabulo usus est, et non alicuius loci receptorii, nisi quia in cellis promis caro salita et usui reposita seruatur, depromenda illinc suo tempore? Proinde enim et corpora medicata condimentis sepulturae mausoleis et monumentis sequestrantur, processura inde cum iusserit dominus.“ TERTULLIAN, *De resurrectione* 956 [27,5]. Vgl. ATCHLEY, *Incense* 104–107 und HERMANN, *Einbalsamierung* 810–811. Das ähnelt der Legende von Joseph dem Zimmermann, in der Jesus seinen Vater selbst einbalsamiert und bemerkt, er verbleibe so erhalten bis zum Jüngsten Gericht; vgl. dazu HERMANN, *Einbalsamierung* 813.

⁶¹ So sind Anweisungen zur Leichenerhaltung aus dem 6. Jahrhundert von Aetius von Amida, einem Hofarzt Justinians, erhalten, der die äußerliche Anwendung von Spezereien empfiehlt; vgl. dazu RUDLOFF, *Konservieren* 23–24 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 192.

⁶² „tura Sabaea cremant, fragrantia mella locatis / infundunt pateris et odoro balsama suco. / centum aliae species unguentaque mira feruntur, / tempus in aeternum sacrum servantia corpus. / supremum patri talem celebravit honorem / Augusto melior Iustinus Caesare princeps.“ CORIPPUS, *In laudem Iustini augusti minoris* 138. Vgl. ATCHLEY, *Incense* 101–102. Eine Behandlung mit Honig und Myrrhe beschreibt auch der Alexanderroman für den Leichnam Alexanders des Großen; dass diese Behandlung jedoch einen „Vorbildcharakter für die geistlichen und weltlichen Fürsten“ des Mittelalters gehabt habe, wie PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 204 behauptet, scheint mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil es keine mir bekannten Beispiele für eine mittelalterliche Einbalsamierung mit Honig gibt.

⁶³ So empfiehlt etwa das Apicius zugeschriebene Kochbuch, Obst in Honig einzulegen, um es haltbar zu machen; APICIUS, *De re coquinaria* [1,20].

⁶⁴ Vgl. dazu ausführlicher HERMANN, *Einbalsamierung* 811, mit den entsprechenden Quellenzitaten. Zur Balsamierung bei Johannes Chrysostomos vgl. auch PIGEON, *De l'embaumement* 140.

lazarizatur feretroque componitur“, sowie ein weiteres Mal ganz ähnlich aus Arezzo im 10./11. Jahrhundert: „Et dum cantat ipsum psalmum, lazarizantes eum deinde oratio super ipsum ante sepulchrum priusque sepeliatur“⁶⁵. Diese Einbindung ähnelt, wie Cécile Treffort jüngst bemerkte, den bildlichen Darstellungen zufolge der Einbandagierung von Mumien, zieht aber zumal für den mittelalterlichen Betrachter zugleich die Parallele zur weit verbreiteten Einbandagierung von Kleinkindern, die im selben Stil mit einem langen Stoffstreifen umwickelt wurden und häufig in der mittelalterlichen Ikonographie auftauchen; eine Handschrift des 11. Jahrhunderts aus Montecassino parallelisiert den „lazarisierten“ Leichnam auch direkt mit dem Wickelkind und greift so die theologische Verbindung zwischen Totem und Neugeborenem auf, die schon die griechischen Kirchenväter zogen⁶⁶. Hierin lässt sich die theologische, wenngleich nicht praktische Übernahme frühchristlicher Überlegungen im Hochmittelalter erkennen, wobei mit dem Lazarusvergleich nun auch neue biblische Vorbilder eingeführt wurden.

Neben diesen Überlegungen zur Rolle des individuellen Leichnams im Rahmen der christlichen Heilsgeschichte zeichnen sich in den Quellen zwei weitere Gründe für die Einbalsamierung ab. Einmal ist dies die Argumentation, es handle sich bei der besonderen Aufmerksamkeit bezüglich des Leichnams um ein Trostmittel der Hinterbliebenen – eine typisch augustinische Konzeption, die sich jedoch auch bei Tertullian belegen lässt⁶⁷. Ein zweiter Grund ist etwas versteckter belegt, obgleich ihm offenbar schon seit dem Frühchristentum einige Bedeutung zukam: Die Einbalsamierung des Heiligen zur Erhaltung seines Leichnams für die christliche Gemeinschaft. Die frühen Christen zeigten sich dabei nicht nur als Fortführer der Waschung, Einölung und Einbandagierung des Leichnams, sondern gerade in Ägypten setzten koptische Gemeinschaften auch recht direkt die Einbalsamierung ihrer heidnischen Vorgänger fort: Besonders verehrte Personen wurden eingesalzen und so gezielt konserviert; anders als in der früheren Antike wurden sie jedoch nicht ausgeweidet⁶⁸. Die möglichst nicht invasive Technik, die angewandt wurde, stellt eine Eigenart der frühen christlichen Einbalsamierung dar⁶⁹. Damit weicht die koptische Einbalsamierung zugleich deutlich von der älteren ägyptischen Mumifizierung ab. Die Gründe dafür liegen auf der Hand:

⁶⁵ *Sacramentarium Fuldense* 302; SICARD, liturgie 109–110 und TREFFORT, Mort 67–70.

⁶⁶ Vgl. ausführlicher TREFFORT, Mort 68–70. Es handelt sich nach Treffort um eine Handschrift mit der Schrift „De universo“ des Hrabanus Maurus, Montecassino ms. 132, fol. 270r, aus der Zeit um 1023–1030. Zum Wickeln im Mittelalter vgl. FRENKEN, Kinder 141–228, mit zahlreichen Bildbeispielen.

⁶⁷ AUGUSTINUS, De cura 625–627 [2,4] und TERTULLIAN, Apologeticum 156–158 [42]. Vgl. HERMANN, Einbalsamierung 811. Zum Umgang mit dem Leichnam im Lichte augustinischer Nützlichkeitsüberlegungen für die Nachlebenden vgl. das Kap. I.1.

⁶⁸ Eine solche Mumie aus dem 4. Jahrhundert wird in den Königlichen Museen für Kunst und Geschichte Brüssel, Inv.-Nr. E. 1045, aufbewahrt; eine weitere Mumie aus dem späten 4.–7. Jh. aus einer Grabung von 1913/14 findet sich in der ägyptologischen Sammlung der Universität Heidelberg. Vgl. zu diesen Mumien und zur in jüngster Zeit wieder intensiver erforschten koptischen Einbalsamierung ausführlicher POMMERENING, Mumien 84–85 mit Abb. 14 und GESSLER-LÖHR/GRABBE/RAAB/SCHULTZ, Ausklang, sowie zur Frage einer Fortführung altägyptischer Einbalsamierungsbräuche in nachantiker Zeit RUPP ET AL., Multidisziplinäre Untersuchungen 192–193. Allerdings fehlten auch in der ägyptischen Kirche kritische Stimmen nicht, was etwa das Verbot des Hl. Antonius zeigt, seinen Leichnam einzubalsamieren; vgl. dazu ausführlicher HERMANN, Einbalsamierung 812–815; LECLERCQ, Embaumement 2721; ARIÈS, Geschichte 45–46; PÄFFGEN, Bischofsgräber 201; CHARLIER/GEORGES, Techniques 408 und, knapp, MAURER/MÖHRING/RULKÖTTER, Plant Lipids 751.

⁶⁹ Darauf wiesen bereits PIGEON, De l’embaumement 139, und LECLERCQ, Embaumement 2718–2719, hin; auch in Rom hätten die Christen demzufolge keine Leichenöffnungen, wohl aber nicht invasive Einbandagierungen vorgenommen.

Einerseits liegt der Wunsch zugrunde, mit dem gesamten Körper aufzuerstehen, was in Anbetracht einer relativen Naherwartung Christi in den ersten Jahrhunderten noch durchaus wörtlicher genommen worden zu sein scheint als im Mittelalter; andererseits gab das Vorbild Christi ja die Waschung, Balsamierung und Einbandagierung vor, nicht aber die Entnahme von Körperteilen; die koptische Einbalsamierung passte also ältere kulturelle Praktiken den Vorstellungen einer neuen Religion an.

Diese Vorstellungen wurden auch in der lateinischen Kirche reflektiert. Augustinus bemerkt, die Einbalsamierung bewahre die Harmonie des Leibes nach dem Tod, wenngleich er sogleich einschränkt, der Leichnam würde aber freilich auch bei völliger Verwesung durch seine Verbindung mit der Erde diese Harmonie erhalten⁷⁰. Folgt man Henri Leclercq, so stützen ältere archäologische Funde aus den frühchristlichen Katakomben die Annahme, insbesondere die Leichname von Heiligen seien auch hier von den Anhängern der noch jungen Religion einbalsamiert worden⁷¹. Die Petrusakten berichten, dass Marcellus den Leichnam Petri mit Milch und Wein wusch, ihn mit Myrrhe und Aloe salbte und auf Honig bettete, was aber Petrus in einer Traumvision mit Hinweis auf Christi Gebot, ihm direkt zu folgen statt die Toten zu bestatten (Mt 8,22 und Lk 9,60), als Fehlverhalten rügte⁷². Trotz dieser biblisch begründeten Einwände war das Verfahren rasch im lateinischen Abendland bekannt und verbreitet. Im 4. Jahrhundert dichtete Prudentius in Spanien, man lege die Toten als Zeichen der Reinheit in unbefleckte Gewänder und salbe sie mit Myrrhe ein⁷³. In Leinenbinden eingeschlagen fand man den Leichnam der Hl. Aethelthryth, der Stifterin des Klosters Ely, als man ihren Körper sechzehn Jahre nach ihrem 679 erfolgten Tod erhob⁷⁴. Der Zweck einer solchen Einbalsamierung wird von verschiedenen Autoren deutlich angesprochen: Die Toten würden so weder verfaulen noch von Würmern zerfressen, bemerkt der Mönch Rufinus von Aquilea am Beginn des 5. Jahrhunderts⁷⁵, und Beda Venerabilis notiert in einem Kommentar zum Hohelied, dass ein mit Myrrhe und Aloe einbalsamierter Körper nicht verfallende⁷⁶. Das Ziel der frühchristlichen Einbalsamierung ist also die langfristige Erhaltung des Leichnams; angewendet wurde sie insbesondere bei heiligmäßigen Personen.

Der frühchristliche Brauch der Einbalsamierung stellte das Fundament der mittelalterlichen Leichenkonservierung dar. Er bot eine theologische Rechtfertigung für diese Praxis und gab vor, welchem Personenkreis (heiligmäßigen Tote und gelegentlich die Führungselite der Gesellschaft) eine solche Behandlung vor allem zuteil werden sollte. Unter den Techniken sind es insbesondere die Balsamierung mit Harzen und die Einbandagierung mit Leinenbinden bei gleichzeitiger Erhaltung des gesamten Körpers, die dem Mittelalter aus der Spätantike tradiert wurden.

⁷⁰ So interpretiert zumindest HERMANN, Einbalsamierung 816 die Passage bei AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 2, 687–689 [XIX,21].

⁷¹ Vgl. die Hinweise bei LECLERCQ, *Embaumement* 2720–2721.

⁷² Vgl. dazu HERMANN, Einbalsamierung 815–816, sowie die Belege bei LECLERCQ, *Embaumement* 2719.

⁷³ „Candore nitentia claro / Praetendere linthea mos est, / Adpersaque myrrha Sabaeo / Corpus medicamine servat.“ Zit. nach PIGEON, *De l’embaumement* 140.

⁷⁴ Vgl. dazu ausführlicher ROLLASON, *Saints* 34–35. Auch den Leichnam des Heiligen Emilianus von Trevi, der Anfang des 4. Jahrhunderts verstarb, soll man mit Aromastoffen behandelt und in Leinenbinden eingeschlagen haben; IACOBILLI, *Vite* 1, 150, vgl. FULCHERI, *Mummies* 221.

⁷⁵ „Myrrha est species valde amara, de qua ungitur corpus mortui, ut non putrescat et pellit vermes.“ Zit. nach PIGEON, *De l’embaumement* 140.

⁷⁶ Vgl. hierzu ROLLASON, *Saints* 39.

c) Merowingerzeitliche Einbalsamierung

Unsere spärlichen archäologischen und schriftlichen Quellen über die Einbalsamierung im Frühmittelalter in merowingischer Zeit fügen sich bei aller gebotenen Vorsicht recht unproblematisch in dieses Bild der frühchristlichen Praxis ein. So belegt der Fund einer Frauenbestattung aus der Abtei Saint-Victor in Marseille, die wohl aus dem späten 5. Jahrhundert stammt, für Gallien ganz ähnliche Charakteristiken im Umgang mit der Bestatteten: Ihr in einem Sarkophag beigesetzter Leichnam wurde unter ihren Kleidern bis auf das Gesicht mit Leinenbinden umgeben, wobei man zwischen den Binden eine salbenartige Einbalsamierungssubstanz verwendete. Den naturwissenschaftlichen Untersuchungen zufolge handelt es sich um eine Substanz, die zur Hälfte aus pulverisiertem Weihrauch bestand; dazu kamen Bestandteile mehrerer Pflanzen (etwa Brennesselsamen, wahrscheinlich auch Thymian). Dem Archäologenteam zufolge düfte die Salbe antiseptisch gewirkt und zu einer Verzögerung der Verwesung geführt haben⁷⁷. Die Ergebnisse fügen sich hervorragend in das bisher gezeichnete Bild: Es handelte sich um eine besondere Person innerhalb der christlichen Gemeinschaft; die Einbalsamierung erfolgte offenbar nicht invasiv, also ohne Entnahme von Körperteilen; man verwendete nicht zuletzt entsprechend des biblischen Vorbilds Leinenbinden; und der verwendete Balsam weist einen hohen Weihrauchanteil auf, wie dies ja auch von Tertullian für die christliche Einbalsamierung angedeutet wird. Bereits genannt wurde der Leichnam der Hl. Aethelthryth aus dem späten 7. Jahrhundert, der die geographische Ausdehnung dieser frühchristlichen Bestattungspraxis weiter zu belegen scheint.

Schwieriger erscheinen Aussagen, die sich auf den merowingischen Herrschaftsbereich selbst beziehen, zumal die Quellen kaum vom genauen Umgang mit den Toten berichten. Aus dem spärlichen archäologischen Befund glaubte man jedoch mitunter erkennen zu können, dass die Merowinger über eine Technik der Konservierung von Leichnamen verfügten, auch wenn diese keinen hohen Grad an Perfektion erreicht habe⁷⁸. Es schien französischen Anthropologen auch in jüngster Zeit weiterhin unklar, ob es sich um eine einfache Ölung und Bindung des Leichnams oder eine komplexere, gar chirurgische Behandlung des Leichnams handle⁷⁹. Die Verwirrung wird bei einem Blick auf die Grundlage der bisherigen Forschungsmeinungen verständlich. Die wenigen älteren französischen Studien zu diesem Thema (Erlande-Brandenburg, Leclercq) beruhen insbesondere auf einem Aufsatz aus dem Jahr 1884 von Émile-Auber Pigeon. Pigeon hatte darin recht positivistisch vor allem das hagiographische Schriftgut ausgewertet und war zu dem Schluss gekommen, dass es auch deutliche Hinweise auf die Öffnung des Unterleibs der Toten und damit auf eine ausgefeiltere Einbalsamierungstechnik in merowingischer Zeit gäbe. Vor allem Romphaire, Bischof von Coutances im 6. Jahrhundert, sei ein Beleg dafür: Sein Leichnam wurde im 9. Jahrhundert transloziert und kam nach mehreren Zwischenstationen in Rouen und Saint-Lô, wohin er 1470 verbracht wurde, schließlich nach Coutances, wo die Reliquien noch zumindest im 19. Jahrhundert aufbewahrt wurden. Dort sollen auch dessen getrocknete Eingeweide erhalten geblieben sein, die bereits ein Reliquienverzeichnis von 1470 aufliste; damit seien die Entnahme der Eingeweide und damit wohl auch der konservierende Eingriff

⁷⁷ BOYER, Marseille 45–93. Zur salbenartigen Substanz und ihrer vermuteten Wirkung vgl. ebda 62–64. Vgl. hierzu auch WOOD, Sépultures 18–21.

⁷⁸ So etwa ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 25, dessen Einschätzungen jedoch zuletzt kritisch hinterfragt wurde; vgl. CHARLIER/GEORGES, Techniques 408, und unten. Zur Einbalsamierung in merowingischer Zeit vgl. auch die Bemerkungen bei EFFROS, Caring 70–75.

⁷⁹ CHARLIER/GEORGES, Techniques 408.

belegt⁸⁰. Es wäre denkbar, hierin überhaupt Reliquien des Spätmittelalters zu sehen, die man in einer Zeit in Coutances ergänzte, als die Leichenöffnung und die Viscera-Bestattung tatsächlich praktiziert wurde – also etwa eben gerade im 15. Jahrhundert. Offenbar sah Pigeon hier eher das, was er sehen wollte: Da man eine Kontinuität mit dem späten Mittelalter annahm oder konstruieren wollte, folgte daraus, dass auch die Leichenöffnung und die Erhaltung der Innereien ein Ziel merowingischer Einbalsamierung gewesen sein müssten. Mit der stetigen Referenz auf Pigeon verfestigte sich dieses Bild in der Forschung des 20. Jahrhunderts⁸¹. Die Verwirrung wurde noch weiter angeheizt durch die Ausgräber der Königin Arnegunde, deren Grab aus dem 6. Jahrhundert man in der Abteikirche von Saint-Denis fand. Einen unverwesten Lungenteil aus ihrem Grab wollten die damaligen Archäologen als Ergebnis einer teilweisen Einbalsamierung verstanden wissen, die durch die Verabreichung einer Flüssigkeit in den Mund zu erklären sei⁸². Die jüngere Forschung hat zurecht diese Annahme in Frage gestellt: Warum sollte man eine Einbalsamierung nur der inneren, zudem im Leib verbliebenen Organe versucht haben? Zum zweifelhaften Ziel solch einer Einbalsamierung tritt zudem die Möglichkeit einer auf natürlichem Wege eingetretenen Teilmumifizierung⁸³. Das ändert nichts daran, dass die historische Forschung diese Ergebnisse als Beleg für die merowingische Einbalsamierung sehr ernst genommen hat⁸⁴; im Lichte der jüngsten Nachuntersuchungen des Arnegunde-Befundes erscheint eine ausführliche Widerlegung jedoch ohnehin nicht mehr nötig⁸⁵.

So bleiben also die Schriftquellen für eine genauere Einschätzung übrig. Die Beschreibungen der Einbalsamierung fallen hier einsilbig aus, was darauf hindeuten könnte, dass das Verfahren bekannt und deshalb für die Zeitgenossen kaum erklärungsbedürftig war. So beschreibt Gregor von Tours in seinem „Buch zur Ehre der Bekenner“ den Besuch am Sarg der Königin Radegunde von Poitiers, „in den ihr mit Spezereien einbalsamierter Körper eingeschlossen war“⁸⁶. Dieser Passus, der das biblische „aromatibus conditum“ aufgreift, taucht auch an anderer Stelle für die Beschreibung

⁸⁰ PIGEON, *De l'embaumement* 144–145.

⁸¹ Auch die neuesten Studien zur Einbalsamierung gehen nicht selten in die naheliegende methodische Falle, aus den häufigen mittelalterlichen Berichten einer unversehrten Auffindung von Heiligenleichen auf deren Einbalsamierung zu schließen; PÄFFGEN, *Bischofsgräber*, besonders 190–191. Dieser Schluss erfolgt jedoch ähnlich rasch wie bei Pigeon, auch wenn er inhaltlich von dessen Studie unabhängig ist: Schließlich handelt es sich bei der Unversehrtheit des heiligen Leichnams um einen hagiographischen Topos, und selbst eine natürliche Mumifizierung kann nicht sicher ausgeschlossen werden, was ein Abwägen von jedem Einzelfall erfordert.

⁸² Die Archäologen Fleury und France-Lanord bemerkten zu ihrem Fund sehr lakonisch, aber umso bestimmter: „Le corps avait subi un embaumement partiel, sans doute par injection d'un liquide dans la bouche, procédé qui explique la conservation d'une partie d'un poumon.“ FLEURY/FRANCE-LANORD, *Arnegonde* 8. Zudem soll auch noch in einem anderen Grab (Bestattung 11) ein erhaltenes Lungenfragment gefunden worden sein, wie die Auflistung bei FLEURY/FRANCE-LANORD, *Trésors* 178, zeigt.

⁸³ CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 408–409.

⁸⁴ So vor allem ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 27, dem zunächst auch GEORGES, *Mourir* 360 folgte, sowie in jüngerer Zeit auch EFFROS, *Caring* 74.

⁸⁵ Zum Arnegunde-Fund vgl. nunmehr v. a. die Ergebnisse der ausführlichen Nachuntersuchungen, die die Schwierigkeiten eines unkritischen Zurückgreifens auf die Untersuchungsergebnisse von Fleury und France-Lanord überdeutlich machen; GALLIEN/PÉRIN, *Arégonde*.

⁸⁶ „Dehinc accedimus ad sepulchrum. Nam providentia abbatisae capsam ligneam fecerat, in qua corpus aromatibus conditum incluserat, et ob hoc fossa sepulturae spatiosior erat, ita ut, ablatis duorum sepulchrorum singulis spondis, ac de latere iuncta capsula cum sanctis artibus locaretur.“ GREGOR VON TOURS, *Liber in gloria confessorum* 366 [104]. Vgl. zu diesem Fall auch

merowingischer Einbalsamierung auf: Die „Gesta Dagoberti“ bezeichnen das Verfahren für König Dagobert in derselben Weise⁸⁷. Allerdings muss man einräumen, dass die „Gesta Dagoberti“ aus dem Umfeld des Abtes Hilduin von Saint-Denis stammen und der Verehrung des im Kloster beigesetzten merowingischen Königs dienen; sie entstanden also erst um 830 und sind damit kaum als ein wirklich zeitgenössischer Beleg einzuschätzen, wenngleich es eine ältere Formel gegeben haben mag, die man aus einer anderen Quelle übernahm⁸⁸. Eine etwas ausführlichere Beschreibung finden wir wiederum bei Gregor von Tours, der seinen Gang durch die Kirche von Saint-Vénérand in Clermont beschreibt. Dort habe er ein Mädchen liegen sehen, das ganz konserviert gewesen sei, „doch ich glaube“, fügt er hinzu, „sie wurde mit Spezereien einbalsamiert“⁸⁹. Der Gesamtzusammenhang von Gregors Bericht erklärt die Bemerkung: „In diesem Sarkophag lag ein Mädchen, dort mit jedem Körperteil erhalten, als wäre es erst kürzlich in dieser Zeit dort aufgenommen worden. Denn das Gesicht und ihre Hände waren samt der anderen Glieder ganz erhalten mit dem ungeheuer langen Haupthaar; aber ich glaube, sie wurde mit Spezereien einbalsamiert. Die Kleider aber, die die leblosen Glieder bedeckten, waren weiß und unbefleckt, weder hatte es Fäulnis aufgelöst noch irgendeine Schwärze verdunkelt. Was mehr? Sie erschien unversehrt, so dass sie eher zu schlafen als tot zu sein schien.“⁹⁰ Gregor möchte also im Rahmen seines Werkes zur Ehre der Bekenner keine Beschreibung der Einbalsamierung liefern, sondern die Unversehrtheit der Heiligen, die Unbeflecktheit der Jungfrau, die sich auch an ihrem Leichnam äußert, beschreiben. Dies unterstreicht die Verbindung von Einbalsamierung und Verehrung der Toten als heiliger Person, wobei für Gregor die Einbalsamierung das Wunder des „corpus incorruptum“ nicht schmälert. Dabei dachte auch er an das biblische Vorbild, indem er das weiße, unbefleckte Kleid betonte. Dass Gregor dabei mit dem vorangestellten „credo“ seinen Zweifel über die Einbalsamierungsmethode ausdrückte, könnte freilich dafür sprechen, dass er den Brauch zwar kannte, er aber in seinem eigenen Lebensumfeld nur mehr selten angewandt wurde. Die Zuschreibung von Unschuldigkeit an solche einbalsamierten Leichname war jedoch bereits hagiographisches Gemeingut, das seine Leser sofort verstanden.

ATCHLEY, Incense 102; HERMANN, Einbalsamierung 817; ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 27 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 203, sowie im Kap. V.2.b).

⁸⁷ „Conditus autem aromatibus, cum ingenti populorum dolore atque frequentia translatus est in basilicam beatissimorum martyrum, quam ipse, ut supra diximus, condigne ex auro et gemmis et multis pretiosissimis speciebus ornaverat et condigne in circuitu fabricare praeceperat, atque iuxta eorum tumulum in dextro latere honore merito sepultus.“ *Gesta Dagoberti* 421. Vgl. auch ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 27, der diesen Begriff auch für weitere Heilige und Bischöfe nennt, jedoch über die „Gesta Dagoberti“ hinaus zu dieser zweiten Gruppe nur auf den Artikel von Leclercq – und damit indirekt auf Pigeon – verweist, was folglich keine neuen Fälle erschließt.

⁸⁸ Zu den „Gesta Dagoberti“ vgl. etwa OEXLE, Gegenwart 36–37 und THEIS, Dagobert.

⁸⁹ Vgl. CHARLIER/GEORGES, Techniques 408 und EFFROS, Caring 72–73. Zum wörtlichen Zitat vgl. die folgende Anmerkung.

⁹⁰ „In quo [sarcophago] apparuit puella iacens, ita membris omnibus solidata, quasi nuper ab hoc saeculo fuisset adsumpta. Nam facies manusque eius cum reliquis artubus integrae erant cum ingenti caesaries longitudine; sed credo, eam aromatibus fuisse conditam. Vestimentum autem, quod artus tegebat esanimes, agnarum erat inlaesumque, nulla putredine resolutum ac nigredine quacumque fuscum. Quid plura? Ita apparebat integra, ut dormiens potius quam mortua putaretur.“ GREGOR VON TOURS, Liber in gloria confessorum 319 [34].

d) Heiligkeit und (Wieder-)Einbalsamierung

Ein Aspekt der Praktik mittelalterlicher Einbalsamierung, der bislang übersehen wurde, hängt mit der Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Einbalsamierung zusammen. Wie selbstverständlich hat die Forschung bisher einhellig angenommen, dass die konservierenden Maßnahmen bei Heiligen zum Zeitpunkt ihres Todes erfolgt seien. Zwei Schlüsse boten sich an: Den Bericht über die unverweste Vorfindung von Heiligen bei Graböffnungen als Zeichen einer kurz nach dem Tod des Heiligen erfolgten Einbalsamierung zu verstehen; und archäologische Spuren entsprechender Substanzen als deren Beleg zu interpretieren. Doch beide Annahmen sind zu kurz gegriffen. Zum einen stellt sich das methodische Problem, dass die Berichte über unverweste Leichen von Heiligen eben hochgradig topisch sind und sich somit der Rückschluss auf eine Einbalsamierung ohne weitere Hinweise verbietet. Zum anderen zeigen die Quellen, dass man im Mittelalter die Praxis der Einbalsamierung nicht als einmaligen Akt verstand: Wenn die Einbalsamierung mit der Heiligkeit und der Verehrung eines Verstorbenen einherging, dann musste dieser Ehrenakt ja durchaus nicht auf den Zeitpunkt des Todes und die Bestattung beschränkt bleiben. Plakativ ausgedrückt balsamierte man nicht ein einziges Mal für die Ewigkeit ein wie im alten Ägypten, sondern ergänzte eher im Sinne eines Mottenhängers immer wieder die Duftstoffe im Grab verehrter Personen; dies scheint zumindest bei Erhebungen von Heiligen ein übliches Vorgehen gewesen zu sein⁹¹.

Ein Beispiel hierfür bietet der um die Mitte des 7. Jahrhunderts verstorbene Modoald von Trier. Aus dem Translationsbericht des Heiligen ließe sich zunächst recht positivistisch schließen, dass der Leichnam einbalsamiert wurde: Als man im frühen 12. Jahrhundert den Schrein des Heiligen Bischofs in St. Paulin in Trier bei Nacht öffnete, fand man ihn „cum thymiamate“ einbalsamiert vor⁹². Wollte man das wörtlich verstehen, so ließe sich die Einbalsamierungssubstanz sogar recht klar festmachen: „thymiamata“ bezeichnet eine Räuchermischung, deren Zusammensetzung mittelalterlichen Klerikern aus dem Alten Testament bekannt war: „Der Herr sprach zu Mose: Nimm dir Duftstoffe, Staketropfen, Räucherklau, Galbanum, Gewürzkräuter und reinen Weihrauch, von jedem gleich viel, und mach Räucherwerk (thymiamata) daraus“⁹³. Viel zielführender aber als die Überlegung, ob man im 12. Jahrhundert die Einbalsamierungsmethoden des Frühmittelalters richtig einschätzte – was freilich auch in keins-ter Weise die Darstellungsabsicht des Translationsberichts gewesen sein kann –, ist die Beobachtung, dass der heilige Leichnam anlässlich der Erhebung 1107 nun erneut mit Duftstoffen einbalsamiert, neu eingekleidet und gemeinsam mit den Reliquien anderer Heiliger zur Verehrung erhoben wurde⁹⁴. Ganz ähnlich war es bereits rund hundert

⁹¹ Vgl. Kap. II.

⁹² „Deinde post modicam et brevem noctis quietem, matutinalibus hymnis, ut consuetudinalis sanctorum dierum ordo exposcebat, sollempniter completis, iam facto mane abbas cum suis assumpto feretro cum thymiamate et palliis necnon cruce argentea et deaurata, quae imaginem redemptoris nostri ex osse decentissime sculptam continebat, quamque ob hoc solum secum detulerat et ipsa hora nomini sancti Modoaldi determinaverat – neque enim archiepiscopum absque cruce quoquam proficisci decebat – basilicam sancti Paulini petiit, seque religiosis canonicis id iam praestolantibus repraesentavit.“ *Translatio sancti Modoaldi* 302 [29]. Für PÄFFGEN, Bischofsgräber 190, belegt dieser Bericht die Einbalsamierungssitte für merowingische Bischöfe.

⁹³ „Sume tibi aromata, stacten, & onica, galbanum, & thus lucidissimum, aequalis ponderis erunt omnia, faciesque thymiamata“; Ex 30,34, hier zit. nach Du CANGE, Glossarium 3, 1246.

⁹⁴ „Lucescente demum aurora diei sequentis [12. Mai 1107], hora tertia iam appropinquante, in arca lignea decenter abbas, circumstantibus fratribus, imposita sollempni letania, membra

Jahre zuvor den Märtyrern Theopontus und Senesius aus Nonantula ergangen, deren „Translatio“ aus dem frühen 11. Jahrhundert berichtet, dass diese beiden Heiligen in einer Kirche aus der Zeit Karls des Großen verehrt worden waren, bevor diese Kirche im 10. Jahrhundert zerstört wurde. Daraufhin suchten die Mönche aus Nonantula die Leichname, fanden sie auf wundersame Weise und verbrachten diese in ihr Kloster, wo sie „wundersam und ehrenvoll empfangen und mit Duftstoffen und auch aller Zierde ehrenvoll in Frieden würdig bestattet wurden“⁹⁵. Dabei handelt es sich durchaus nicht um ein hochmittelalterliches Phänomen: Bei der Erweiterung des Baus der Abtei Saint-Quentin im 9. Jahrhundert erhob man den Heiligen Quintinus, da nur durch eine Verlegung seines Grabes die Ausschmückung in ausreichendem Maße möglich war. Der Bericht über die Wundertaten des Heiligen bewegt Ludwig den Frommen selbst, die Erhebung des Leichnams im Jahr 835 zu veranlassen (Ludwigs Halbbruder Hugo war der Abt der Abtei); die Gebeine wurden umgebettet an den neuen Platz, „wo er nun besser begraben liegt, mit Duftstoffen einbalsamiert, eingehüllt in seidene und vergoldete Kleider, ehrenvoll bestattet“⁹⁶. Auch hier hatte man den Heiligen also neu eingekleidet und neu einbalsamiert.

Die Feststellung der Wiedereinbalsamierung hat weitreichende Folgen: Sie zeigt, dass der archäologische Befund nicht von einer einfachen Bestattung ausgehen kann, für deren Interpretation lediglich die späteren Umbettungen ins Kalkül gezogen werden müssen; auch spätere Neubalsamierungen und die nachträgliche Einbringung von Einbalsamierungsstoffen (etwa die Beigabe von Kräutern oder Duftharzen) ist vor dem Quellenbefund anzunehmen⁹⁷. Mehr noch: Auch Grabbeigaben wurden oftmals spä-

sancti confessoris Christi Modoaldi diligenter aromatibus condivit pallioque decenter involvit; coniungens eis corporum sodaliumque suorum pretiosissimas reliquias, videlicet beati Auctoris caput et duos artus, sancti Abrunculi mandibulas, sanctique Bonosi brachium, similiter aromatibus honorificentissime conditas et singillatim involutas.“ *Translatio sancti Modoaldi* 310 [46].

⁹⁵ „Igitur postquam Dei opitulante clementia a venerabili abbate cunctisque fratribus simul et ab omnibus Nonantulae populis beatissimorum martyrum Senesii et Theopontii corpora mirifice et honorifice fuerunt suscepta ibique aromatibus atque decoribus multis venerabiliter in pace digne sunt tumulata, illico multitudo languentium, cecorum, claudorum, auditis atque visis plurimis signis, quae omnipotentis Dei misericordia per illorum fecerat merita, a finitimis locis ad illos defluere facto agmine coepit.“ *Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii* 988 [5].

⁹⁶ „quo et nunc optime iacet tumulatus, aromatibus conditum, olosericis et vestibus deauratis involutum, decentissime sepelivit“; *Ex miraculis s. Quintini* 270.

⁹⁷ Ein weiteres Beispiel liefern offenbar die in S. Prassede in Rom gefundenen Reliquien, die im 9. Jahrhundert hierher transloziert wurden und die man im 18. Jahrhundert mit aromatischen Kräutern gemeinsam aufbewahrt vorfand; vgl. hierzu Goopson, Paschal 242. Freilich fehlt bislang jeder Nachweis, dass diese Praxis der Wiedereinbalsamierung jenseits der Heiligen auch für weltliche Tote angewandt wurde, selbst wenn diesen eine besondere Verehrung zukam; man hat zwar bereits im 18. Jahrhundert versucht, aus den häufigen königlichen Anweisungen über die Erneuerung des Wachses beim Leichnam König Edwards I. von England in Westminster zu schließen, dass damit eine Erneuerung der Wachsbinden angedeutet sei, mit denen der Leichnam einbalsamiert worden war; der Wortlaut des ältesten Belegs hierfür aus der Zeit König Edwards III. ist nämlich etwas zweideutig (der Passus lautet: „Rex thesaurario et camerariis suis salutem. Mandamus vobis quod ceram circa corpus celebris memoriae domini Edwardi regis Angliae avi nostri in monasterio Westmonasterii humatum existentem, de denariis de thesauro nostro, renovari faciat, prout hactenus fieri consuevis.“). Doch die Graböffnung im späten 18. Jahrhundert zeigte, dass der Leichnam Edwards nur mit einer relativ dünnen Schicht an Wachsbinden umhüllt war, wodurch selbst körperliche Details wie die einzeln einbandagierten Finger erhalten blieben; eine Wiederholung der Einbalsamierung scheidet damit wohl ebenso wie die Ergänzung neuer Schichten von Wachsbinden als Erklärung für die königlichen Anweisungen aus – sie dürften wohl tatsächlich nur die Wachskerzen beim Grab meinen, die jährlich

ter ins Grab eingebracht⁹⁸. Für den historischen Befund heißt das zudem konkret, dass die Beschreibung eines duftenden, unversehrten und/oder einbalsamierten Leichnams in den hagiographischen Quellen sich vielleicht gar nicht auf die Zeit des Todes des Heiligen und seine Erstbestattung, sondern auf später erfolgte Graböffnungen beziehen könnte. Zudem wird klar, dass das Vokabular der Quellen bei der Einbalsamierung des gesamten Körpers wie bei der Einfügung des Heiligen in ein Reliquiar identisch (nämlich biblisch) ist, und somit kaum konkrete Rückschlüsse auf den Umfang der erfolgten Einbalsamierung und den konkreten Erhaltungszustand der sterblichen Reste erlaubt.

Dabei kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass man seit spätkarolingischer Zeit davon ausgeht, dass die Bestattungen sowohl von bedeutenden Bischöfen als auch von Heiligen der Antike und des Frühmittelalters stets von einer Einbalsamierung begleitet worden waren. Ein erstes gutes Beispiel dafür ist der „Liber pontificalis“ des Agnellus von Ravenna aus dem 9. Jahrhundert, der gleich an mehreren Stellen eine Einbalsamierung bemerkt oder andeutet. So hätte der Bischof Petrus Chrysologus gemeinsam mit Galla Placidia den Leichnam des Heiligen Barbatianus im 5. Jahrhundert „mit Duftstoffen behandelt und mit großer Ehre bestattet“⁹⁹. Zu Bischof Marcellinus, der im 4. Jahrhundert lebte, bemerkt Agnellus, die Totengräber hätten bei einer Graböffnung deutlich Räucherwerk und Myrrhe wahrnehmen können¹⁰⁰. Bei der Öffnung des Steinsarkophags des Erzbischofs Petrus' III. sei dieser sogar unversehrt in einem Zypressensarg aufgefunden worden, und der sehr starke Duft nach Myrrhe und Balsam habe trotz dem sofortigen Schließen des Sarges den Öffnenden noch mehr als eine Woche in der Nase gelegen¹⁰¹. Und der Sarkophag des um die Mitte des 5. Jahrhunderts im Kloster St. Gervasius und Protasius bestatteten kaiserlichen Oberkämmerers Lauritius lasse sogar den Blick auf dessen erhaltenen Leichnam zu¹⁰². Sind dies also alles Belege für die Einbalsamierungspraxis der Ravennater Oberhirten und sogar der weltlichen Oberschicht der Kaiserstadt unmittelbar nach deren Tod zwischen dem 4. und 6. Jahr-

zum Sterbetag des Königs von seinen Nachfolgern erneuert wurden; vgl. ausführlich AYLOFFE, Account 25–40 (Zitat 25), sowie zur Einbalsamierung Edwards Kap. III.3.d).

⁹⁸ Vgl. Kap. V.2.a).

⁹⁹ „Temporibus Gallae Placidiae augustae, sicut scriptum reperimus, corpus beati Barbatiani idem Petrus Crisologus cum praedicta augusta aromatibus condiderunt et cum magno honore sepe-
lierunt non longe ad posterulam Ouilionis.“ AGNELLUS VON RAVENNA, Liber pontificalis 215 [51].

¹⁰⁰ „Transactaque plurima annorum curricula spatii, pontificatum amisit et uitam; cuius tanta corpus odoramenta fragauit, ut preciosissimae mirrae incensa sepelementum naris sentirent.“ AGNELLUS VON RAVENNA, Liber pontificalis 154 [12].

¹⁰¹ „Qui cum ascendissemus equis, properauimus Classem, et iussi meis hominibus qui nobiscum comitabantur longius secedere, quasi stadio medio; et ingressi sumus infra monasterium sancti Iacobi, quod est fundatum infra suprascriptae ecclesiae fontem. Vidimus sepulchrum ex lapide proconnisso precioso, et eleuauimus duriter atque modice cooperculum. Inuenimus infra ipsam archam capsam cypressinam; cumque subleuassemus eius tegumen, uidimus nos ambo sanctum corpus, iacens quasi ipsa hora sepultus fuisset, longam habens staturam cutemque pallore proditam, ex omni integra membra, pectus et uentrem integrum, nulla deerant nisi puluillus capitis minuerat. Tantum autem odorem manuauit ut ac si incensum fragrantem mixturatum mirra balsamoque sentiuimus. Irruit super nos terror horribilis ac uehementissimus et tanta tristitia, ut, quod antea alacriter aperuimus, uix etiam cum suspiriis et gemitibus claudere potuimus. Odor denique nos superabat in omnibus et sic fuit ut amplius quam unam hebdomadam odor ex nostris naribus numquam recessit.“ AGNELLUS VON RAVENNA, Liber pontificalis 173–174 [26]. Vgl. ATCHLEY, Incense 107.

¹⁰² „Arca uero illa, ubi praestantissimum corpus requiescit, tanta praelucida, ut quidam asserunt, fuit, ut a praetereuntibus infra pium corpus uideretur.“ AGNELLUS VON RAVENNA, Liber pontificalis 187 [36].

hundert? Diese Interpretation¹⁰³ hat durchaus etwas für sich: Myrrhe und Weihrauch entsprechen sowohl der biblischen Vorlage, der einmal mehr die Worte dieser Passagen entlehnt sind, als (gerade deshalb) auch den frühchristlichen Bestattungssitten, so dass Agnellus' Bericht durchaus einen wahren Kern haben kann. Doch vor einem zu wörtlichen Verständnis warnt nicht nur der erhebliche Zeitunterschied zwischen Agnellus' „*Liber pontificalis*“ und den berichteten Bestattungen; auch er liefert nämlich an anderer Stelle einen Beleg für die nachträgliche Einbalsamierung: Erzbischof Maximianus von Ravenna habe bei den ausgiebigen Verbesserungen von Kirchenbauten im 6. Jahrhundert auch seine Vorgänger im Amte bedacht (darunter den Hl. Probus), deren Gebeine Maximianus bei der Neuaufstellung einbalsamieren ließ¹⁰⁴. Für die Erhebung des Leichnams desselben Maximianus im Jahr 824 bemerkt Agnellus den praktisch kompletten Erhaltungszustand des Toten; erst eine Erhöhung des Grundwasserspiegels habe ihn zur Verwesung gebracht. In dieser Aussage spiegelt sich vielleicht weniger die genaue Beobachtungsgabe des Agnellus¹⁰⁵, als vielmehr ein bemerkenswerter Gedankengang: Wasser wird hier als zerstörender Faktor angesehen und Feuchtigkeit als schädlich für die Leichenerhaltung erkannt. Tatsächlich bemühte sich Agnellus, die Unversehrtheit des Leichnams trotz dessen wohl doch erfolgten Verfalls zu bekräftigen: Er sei kaum verwest gewesen, und man habe die „*ossa*“ (nicht das „*corpus*“) vor der erneuten Beisetzung mit Wein gewaschen und mit Duftstoffen einbalsamiert¹⁰⁶; ein weiterer Beleg für die neuerliche Balsamierung eines Heiligenleichen nach mehreren Jahrhunderten Ruhezeit im Grab. Da der Feuchtigkeitsschaden allerdings der Darstellungsabsicht des Agnellus, der die Heiligkeit des Maximianus unterstreichen möchte, eher zuwiderläuft, könnte der ungewöhnlich gute Erhaltungszustand – und damit eine Einbalsamierung im 6. Jahrhundert – freilich im Bereich des denkbaren liegen; dass er von einem solchen Verfahren ausging, belegt sein Werk jedenfalls deutlich.

Dieses Wissen – oder diesen Glauben – an die frühchristliche Einbalsamierung teilten auch hochmittelalterliche Autoren. In seinem „*Chronicon*“ aus dem 11. Jahrhundert referiert Marianus Scotus zweimal die Einbalsamierung frühchristlicher Heiliger des 3. bzw. 4. Jahrhunderts, wobei er einmal die Formel „*condivit cum linthiaminibus et aromatibus*“, dann allgemeiner „*conditus aromatibus*“ verwendet¹⁰⁷. Entsprechend werden in einem satirischen Traktat des 12. Jahrhunderts, das von der Überführung der Märtyrer Rufinus und Albinus aus Rom handelt, diese Märtyrer als einstmals einbalsamiert imaginiert¹⁰⁸. Ähnliches berichtete man in einer im Hoch- und Spätmittelalter weit

¹⁰³ Entsprechend interpretiert finden sich die Belege bei: PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 201–203.

¹⁰⁴ „*Corpus uero beati Probi cum ceteris sanctorum pontificum corporibus iste sanctus uir aromatibus condiuit et bene locauit, et in fronte ipsius ecclesiae beatorum Probi et Eleucadii et Caloceri effigies tessellis uariis decorauit, et sub pedibus eorum inuenietis*“; AGNELUS VON RAVENNA, *Liber pontificalis* 246 [77].

¹⁰⁵ So PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 202, der diese Textstelle als Beleg für die Einbalsamierung im 6. Jahrhundert gelten lässt.

¹⁰⁶ „*Quae uero ossa omnia integra inuenimus tenuia erant, sed procera, et sic ordinata ad iuncturas suas quasi paene anno uno exempta carne fuissent; nulla minuitas, nisi dens unus dextere parti deerat. Igitur lauata ossa cum uino electo, condita aromatibus honorabiliter, cum psallentia in praesentia praesulis, omnia in eadem arca posita sunt et cum ingenti luctu amabiliter sepulchro clausa sunt. Nos qui uidimus per multos dies fuit talis timor et tremor, uelut ipse beatus Maximianus conspectui nostro staret*“ AGNELUS VON RAVENNA, *Liber pontificalis* 251 [83].

¹⁰⁷ MARIANUS SCOTUS, *Chronicon* 519 [ad a. 263] und 523 [ad a. 320].

¹⁰⁸ „*Numquid, [frater], de reliquiis beatorum martirum Rufini atque Albini, quibus Roma studet, aliquid inuenisti?*“ At ille optulit ei reliquiarum pondus maximum, scilicet de renibus Albini, de costis Rufini, de pectore, de brachiis, [et] de sinistro humero; quas Roanus pontifex detulit in gazophilacium sanctae Cupiditatis iuxta propiciatorium beatae Auidissimae sororis eius,

verbreiteten Geschichte für die Bestattung des Bassus, den Papst Sixtus III. im 5. Jahrhundert ehrenvoll „mit Leinenbinden und Duftstoffen bestattet“ haben soll, obwohl er ein Gegner der Kirche gewesen war¹⁰⁹. Dieser Bericht geht auf den ältesten Teil des „Liber pontificalis“ zurück, ist also tatsächlich zeitnah im 6. Jahrhundert entstanden¹¹⁰. Auch wenn hier biblisches Vokabular verwendet wurde, musste einem Leser im 6. Jahrhundert diese Bestattungsart mit Leinenbinden und Duftstoffen doch glaubwürdig erscheinen. Dazu passt eine Episode, die Gregor von Tours überliefert: Ihm zufolge sei Bischof Aravatus aus Tongern, der den Hunneneinfall vorhersah, zur Verhinderung des schrecklichen Ereignisses an das Grab des Apostels Petrus nach Rom gepilgert; dort offenbarte ihm der Apostel, dass er bald sterben werde und sich darauf vorbereiten solle: „Jetzt also nimm einen Rat, eile schnell von dannen, bestelle dein Haus, Sorge für deine Ruhestätte, und richte für dich reine Linnen her.“¹¹¹ Auf dem Rückweg starb Aravatus tatsächlich in Maastricht: „Als er aber gegen die Stadt Maastricht kam, befahl ihm ein mäßiges Fieber, und er schied ab von diesem sterblichen Leibe; es wuschen ihn die Gläubigen und begruben ihn neben der großen Landstraße.“¹¹²

2. Der Wandel der Einbalsamierung in karolingischer Zeit

Nach dem 8. Jahrhundert, in dem die Hinweise auf Einbalsamierung praktisch abreißen¹¹³, kommt es mit dem 9. Jahrhundert nicht nur zu neuen Belegen solcher Praktiken,

haut longe a basilica Avariciae matris eorum, ubi eas sepelivit magnifice propriis manibus, cum aromatibus bonae voluntatis et balsamis devocionis promptissime Kal. [scilicet] Maias.“ *Tractatus Farsiae Tholetani canonici de Albino et Rufino* 431.

¹⁰⁹ Diese Geschichte überliefert etwa Hugo von Flavigny im ausgehenden 11. oder beginnenden 12. Jahrhundert; „Nutu vero divinitatis intra 3 menses moritur Bassus, cuius corpus Xystus papa cum lintheaminibus et aromatibus tractans et recondens, sepelivit ad S. Petrum in cubiculo parentum eius.“ HUGO VON FLAVIGNY, *Chronicon* 304. Im 12. Jahrhundert folgt Magnus von Reichersberg: „Celiocistus qui et Sixtus papa Romam rexit ecclesiam. hic criminatorem suum Bassum nomine nutu divino mortuum manibus suis cum lintheaminibus et aromatibus sepelivit.“ MAGNUS VON REICHERSBERG, *Chronica* 481. Weitere Beispiele der Rezeption dieser Geschichte bieten die *Cronica pontificum imperatorum Tiburtina* 240 und *Cronica pontificum et imperatorum Basileensia* 278. Als spätmittelalterliches Beispiel sei Thomas Ebendorfers „*Chronica pontificum Romanorum*“ genannt, der schreibt: „cuius corpus Sixtus episcopus cum lintheaminibus et aromatibus manibus suis tractans et condens sepelivit ad sanctum Petrum in cubiculo parentum eius.“ EBENDORFER, *Chronica pontificum Romanorum* 148.

¹¹⁰ „Cuius corpus Xystus episcopus cum lintheaminibus et aromatibus, manibus suis tractans, recondens sepelivit ad beatum Petrum apostolum, in cubiculum parentum eius.“ *Liber pontificalis* 1, 232. Vgl. ATCHLEY, *Incense* 107.

¹¹¹ „Nunc igitur sume consilium, accelera velociter, ordena domum tuam, sepulturam conpone, require lentamina munda!“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 46 [II,5].

¹¹² „Hic vero ad Treiectinsem urbem accedens, modica pulsatus febre, recessit a corpore, ablutusque a fidelibus, iuxta ipsum agerem publicum est sepultus.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 47 [II,5].

¹¹³ Spätestens mit dem 8. Jahrhundert verlieren sich die eindeutigen Belege für die Einbalsamierung; diese Lücke in der Überlieferung eröffnete in der Forschung die Möglichkeit, entweder eine weiterlaufende Tradition anzunehmen, die aber keinen Niederschlag in den (Schrift-)Quellen fand, oder eine grundsätzliche Abwesenheit der Einbalsamierungspraxis zu postulieren. So widersprach etwa Nelson Gransdens Annahme, die Einbalsamierung sei in Westeuropa nach dem 7. Jahrhundert eine vergessene Kunst, indem sie auf den Fall Ludwigs II. von Italien und

sondern auch zu einer signifikanten Änderung in deren Qualität: Nunmehr wird der Leichnam nicht mehr nur gesalbt und einbandagiert, sondern zuvor auch geöffnet, um ihm innere Organe zu entnehmen.

Diese Veränderung scheint Resultat mehrerer Rahmenbedingungen gewesen zu sein: Zum einen bot die patristische Theologie keine grundsätzlichen Einwände gegen die Einbalsamierung und die Fragmentierung des Leichnams¹¹⁴, und im Gegensatz zur merowingischen Epoche hatte sich im 9. Jahrhundert im Westen auch die Zurückhaltung gegenüber einer Zerstückelung von Reliquien für deren kultische Verehrung zunehmend aufgelöst. Das biblische Vorbild gab zudem keine konkrete Technik für die Einbalsamierung vor und bot Spielraum für sich verändernde Interpretationen der Konservierungstechniken. Dieser Spielraum wurde genutzt, sobald die rasche Verwesung einen bestimmten Bestattungsort zu verhindern drohte. Im karolingischen Großreich musste früher oder später das Problem eines Versterbens des Herrschers fern der Herrschaftszentren – und damit der geplanten Grablege – auftauchen. Dabei geriet das gewünschte Grabritual samt herausgehobenem Grabplatz für die soziale Oberschicht in ein Spannungsverhältnis mit dem weiterbestehenden, frühmittelalterlichen Ideal einer raschen, einfachen Bestattung, und dieser Zielkonflikt blieb auch für die folgenden Jahrhunderte charakteristisch.

a) Die Verwesung und das Ideal der raschen Bestattung

Eine Konstante jedes menschlichen Bestattungsbrauchs sind die physischen Zwänge, auf die eine Bestattung Rücksicht nehmen muss; das zentrale Problem liegt hier im Verhältnis zwischen Zeit und Tod¹¹⁵, und das wird nirgends so deutlich wie am Beispiel des Leichnams: Sein Zerfall gehört zu den biologischen Grundgesetzen des Körpers, die alle weiteren kulturellen Handlungen wie etwa das Begräbnisritual mit Aufbahrung und Beisetzung determinieren. So verwundert es nicht, dass die meisten Kulturen Verfahren der Einbalsamierung entwickelten oder aufgriffen, um den Zerfall der Leiche zu verzögern und so den korrekten Ablauf der „rites de passage“ sicherzustellen.

Der Ablauf des Verwesungsprozesses hängt vor allem von den äußeren Umständen ab; insbesondere die klimatischen Bedingungen wie die Temperatur und die Art der Lagerung des Leichnams bestimmen die Geschwindigkeit und Ausformung des Verfalls. Wenngleich die Zersetzung des Körpers im weitesten Sinne unmittelbar mit dem Tod beginnt (etwa mit dem Absetzen der roten Blutzellen, die dann die charakteristischen Leichenflecken bilden, oder mit der Leichenfäulnis, die den Körper leicht grünlich färbt), wird der Verwesungsprozess im Sinne einer nicht mehr übersehbaren Zersetzung des Leichnams erst etwas später sinnfällig, wobei häufig ein Tierbefall den Prozess erheblich beschleunigt. Möchte man sich trotz der unendlichen Komplexität

Karls des Kahlen im 9. Jahrhundert verwies; NELSON, *Funerals* 165 und GRANDSDEN, *Abbo of Fleury* 61. Damit bleibt freilich die Frage nach der Situation im 8. Jahrhundert offen. Schwierig erscheint eine Argumentation über jene Beispiele, in denen die Leichname von Bischöfen des 8. Jahrhunderts im Zuge barocker Graböffnungen unverwest vorgefunden wurden, da wir weder gegenreformatorischen Eifer in der Beschreibung des Grabinhalts noch eine natürliche Mumifizierung sicher ausschließen können; zwei solche Fälle nennt PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 209, mit Erzbischof Lull von Mainz und Bischof Erimbert von Freising. Zur indirekten Erschließung der Einbalsamierung über den Leichentransport vgl. die folgenden Ausführungen.

¹¹⁴ Vgl. Kap. I.1. und III.1.b). Zur in diesem Punkt ambivalenten Haltung der Kirchenväter vgl. ausführlicher auch CANETTI, *Reliquie*.

¹¹⁵ So bereits HUMPHREYS, *Death*.

des Zerfallsprozesses (zu bedenken sind etwa Temperatur, Feuchtigkeit, Lagerbedingungen, Kleidung des Toten, Todesart, körperliche Beschaffenheit des Toten usw.) eine allgemeine Aussage treffen, so kann ein solch massives Fortschreiten des Verwesungsprozesses im Sommer schon rund 24 Stunden nach dem Tod erfolgen, sich hingegen bei sehr kalter Witterung bis zu acht Tage verzögern¹¹⁶. Heinrich von Mondeville bemerkt in seinem Chirurgetraktat vom Anfang des 14. Jahrhunderts, dass man keine konservierenden Maßnahmen ergreifen müsse, falls die Bestattung im Sommer innerhalb von drei, im Winter innerhalb von vier Tagen erfolge; dies gelte „ebenso für Arme wie für manche Reiche“, womit zugleich die soziale Unterscheidung angesprochen ist, die ein Charakteristikum der mittelalterlichen Einbalsamierungspraxis darstellt¹¹⁷.

Zahlreiche mittelalterliche Bestimmungen zur Bestattung reflektieren diese physischen Gegebenheiten. Unter den drei Arten von Fuhren, die man am Sonntag durchführen dürfe, nennt die „Admonitio generalis“ von 789, „wenn es dringend erforderlich ist, irgendeinen Leichnam zum Friedhof zu führen“; diese Bestimmung wiederholten die Kapitulariensammlungen von Ansegis und Regino von Prüm¹¹⁸. Dabei sollte man offensichtlich den konkreten Verfall des Leichnams berücksichtigen, der etwa von der Witterung abhing. Diese Vorliebe für die rasche Bestattung wird umso verständlicher, wenn man sich die Folgen des Verfalls vergegenwärtigt: Selbst wenn der Leichnam gewaschen, aromatisiert und einbalsamiert wurde, wie dies bei den französischen Königen noch in der Frühen Neuzeit zu geschehen pflegte, könne man sich diesen Leichnamen doch nach fünf bis sechs Tagen kaum mehr nähern, denn sie stanken so stark, dass man sich nicht am selben Orte wie sie aufhalten könne und sie rasch in ihrem Bleisarg verstauen müsse, klagte Ambroise Paré im 16. Jahrhundert¹¹⁹. Würde man sie jedoch nicht einbalsamieren, so Paré weiter, wäre der Gestank, der durch die andrängende Menge und die Hitze der neben dem aufgebahrten Körper brennenden Fackeln verstärkt werde, wahrlich unaushaltbar.

Der Bekämpfung des Leichengeruchs dienen etwa jene Bestimmungen der hochmittelalterlichen Liturgiehandbücher, die Weihrauch gezielt für die Einräucherung der Leiche zuließen; dies gelte sowohl am Grab als auch für die Totenmesse, wobei als

¹¹⁶ So CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 418. Von Verallgemeinerungen der Verwesungszeit ist aber schon deshalb abzuraten, da neben dem komplexen Prozess auch die Toleranzschwelle der Umgebung gegenüber den Begleiterscheinungen der Verwesung (etwa dem Geruch, der Verfärbung, dem Tierbefall) einer Leiche in Betracht gezogen werden muss – gerade dies Kriterium lässt sich nur schwer wissenschaftlich exakt greifen, spielt aber für die Einschätzung der mittelalterlichen Praxis eine wichtige Rolle, die wir in den Quellen jedoch nur selten genauer greifen können.

¹¹⁷ „Et istorum corporum praeparandorum tres sunt modi, quorum quaedam pauca aut nulla praeparatione corruptionis praeservativa indigent sicut pauperum et quorundam divitum, si infra 3 dies in aestate aut infra 4 in hieme debeant sepeliri.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, *Chirurgie* 390 [3,1,7]. Vgl. RUDLOFF, *Konservieren* 29–34 und HACK, *Alter* 208. Zu Heinrich von Mondeville vgl. Kap. III.5.b).

¹¹⁸ „Et tria carraria opera licet fieri in die dominico, id est hostilia carra vel victualia vel si forte necesse erit corpus cuiuslibet ducere ad sepulcrum.“ *Capitularia regum Francorum* 1, 61 [81]. Vgl. *Collectio capitularium Ansegisi* 472 [I,75] und REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 194. Zu dieser Bestimmung vgl. auch TREFFORT, *Mort* 119, sowie zum Ideal der raschen Bestattung im Christentum allgemein BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 448–450.

¹¹⁹ „Or qui est cause qu'à present nos Rois, Princes, & gra(n)ds Seigneurs, encores qu'ils soient vuides & lauez d'eau de vie & de vinaigre, & saulpoudrez de choses grandement aromatiques, n'y espargna(n)s aucune chose pour les embaumer, nea(n)moins avec tout cela, en cinq ou six iours, ou moins, sentent si mal, qu'on ne peult endurer estre aux lieux où ils sont, & est-on contrainst les enfermer en leur cercueil de plomb?“ PARÉ, *Discours* 5. Vgl. PARÉ, *Embaumer les corps morts* 1104.

Grund die Linderung der olfaktorischen Belastung genannt wird. Bei der Totenmesse dürfe, so etwa Johannes Belet, zwar nicht der Altar mit Weihrauch beräuchert werden, aber dafür eben der Leichnam¹²⁰. Diese Bestimmung findet sich auch Ende des 12. Jahrhunderts bei Sicard von Cremona¹²¹ sowie im „Rationale“ des Wilhelm Durandus¹²². Ganz ausdrücklich wird in den genannten Liturgiehandbüchern des 12. und 13. Jahrhunderts der Zweck des Weihrauchs in Bezug auf dessen Niederlegung im Grab erklärt: „Weihrauch wird beigegeben, um den Leichengeruch zu entfernen.“¹²³ Bereits im 11. Jahrhundert hatten die *Consuetudines* aus Cluny die Beweihräucherung des Toten gleich mehrfach in den Riten der Totenfürsorge für die verstorbenen Mönche erwähnt¹²⁴, und die Bestattung des Mönchs solle möglichst rasch erfolgen: „Wenn ein Bruder vor Sonnenuntergang stirbt, soll er noch an jenem Tag unter Einhaltung des obengenannten Brauchs in die Erde gelegt werden.“¹²⁵

Alle Anzeichen deuten damit darauf, dass das Ideal zumindest des früheren Mittelalters letztlich eine rasche Bestattung gewesen ist, sofern kein Leichentransport oder ein aufwändiges Totenritual dringend angeraten erschienen, wie es vor allem in der Oberschicht vorkam. Jedoch gelang es offenbar nicht immer, in der Realität dem Ideal gemäß zu handeln. Selbst bei einfachen Bestattungen lässt sich archäologisch mitunter eine erhebliche zeitliche Verzögerung nachweisen. Ob es sich freilich in solchen Fällen um eine über einen längeren Weg nach Hause transportierte, aus unklaren Gründen länger aufgebahrte Leiche oder eine äußerst sorgfältig durchgeführte Umbettung, die auch kleinste Knochen umfasste, handelt, lässt sich nicht sicher feststellen¹²⁶.

¹²⁰ „Ad missam non debet thus offerri, id est non debet altare thurificari, sed corpus tantum, licet se aliter habeat usus. Nam in ueteri lege prohibitum fuit, ne pro peccato offerretur oleum letitie, nec thus suauitatis. Vbi peccatum, ibi tenebre, ibi non debet esse letitia, nec suauitas, sed luctus et contritio mentis. Et exequie, quas nos facimus, pro mortuorum excessibus celebrantur.“ JOHANNES BELETH, Summa 315. Ein prominenter Einsatz von Weihrauch in den einzelnen Stufen der Bestattung schreibt beschreibt bereits Lanfranc von Canterbury im 11. Jahrhundert in seinen liturgischen Vorgaben an die Benediktiner; LANFRANC VON CANTERBURY, *Decreta* 508–514 [23].

¹²¹ „Ad missam non debet thus portari per chorum nec offerri, id est altare thurificari, sed circa corpus tantum. Nam in lege prohibitum fuit, ne pro peccatis offerretur oleum laetitiae et thus suauitatis, sed luctus et contritio mentis.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 669.

¹²² „Nam in ueteri lege prohibitum fuit oleum letitie et thus suauitatis pro peccato offerri. Mors etenim est uindicta peccati, unde ubi peccatum ibi tenebre, nec debet esse letitia nec canticorum letitie decantatio ubi est luctus et contritatio mentis, at exequie pro mortuis celebrantur cum luctu.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 95, sowie die folgenden Zeilen mit den konkreten liturgischen Bestimmungen ebda 95–96.

¹²³ „Thus ponitur propter fetorem corporis remouendum.“ JOHANNES BELETH, Summa 319. Die gleiche Bestimmung findet sich auch bei Sicard und Wilhelm Durandus; SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 672 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99. Vgl. zum Weihrauch als Grabbeigabe auch das Kap. V.2.b).

¹²⁴ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 272–278 und 281–287 [33, Nr. 195 und 35, Nrr. 203–209]. Bei der Bestattung eines Mönchs sollen Altar und Leiche dreimal noch in der Kirche beweihräuchert werden; die Prozession aus der Kirche hinaus wird dann von Trägern mit Weihwasser, Kreuz, Weihrauch und zwei Kerzen begleitet; am Grab versammeln sich die Mönche im Kreis, wobei die Priester ausdrücklich „mit Weihrauch und Weihwasser“ („cum incensu et aquam benedicta“) dort stehen sollen; ebda 275–276 [33, Nr. 195,5].

¹²⁵ „Si ante lucem frater obierit, ipsa die mittatur in terram seruata quae supra dicta est omni consuetudine.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 276 [33, Nr. 195,5].

¹²⁶ Ein solches Beispiel fand man auf dem Friedhof von St. Andrew, Fishergate in York: Ein Individuum aus der Belegungszeit des 10.–12. Jahrhunderts befand sich bei der Beisetzung in einem Leichentuch offensichtlich bereits in einem fortgeschrittenen Verwesungsstadium, wie der anthropologische Befund nahelegt; KEMP, *Cemetery* 148–149 und 157 (Bestattung 1 847). Folgt man den ausgrabenden Archäologen, so scheint eine Form der Sekundärbestattung wahrscheinlich;

Die Gründe für eine Verzögerung der Bestattung waren vielfältig. Vom christlichen Begräbnis ausgeschlossene Exkommunizierte oder ungetaufte Kleinkinder wurden oft später doch christlich beigesetzt¹²⁷, und widrige äußere Umstände konnten in unterschiedlichster Weise das Begräbnis verzögern. So stellte sich in den unzugänglicheren Regionen der Alpen mitunter das Problem, die Leichen aufgrund des Schnees und des gefrorenen Bodens im Winter nicht christlich bestatten zu können. In diesen Situationen scheint man die Leichen oftmals verzögert beerdigt zu haben, wie es etwa Aeneas Silvius Piccolomini in seiner Beschreibung des Südtiroler Sarntals im 15. Jahrhundert berichtet; ein solches Vorgehen wurde freilich dadurch in der Regel etwas erleichtert, dass die Verwesungserscheinungen durch die entsprechend niedrigen Temperaturen abgemildert wurden¹²⁸.

Am häufigsten nennen die Quellen den Transport der Leiche als Grund für eine Verzögerung der Bestattung. Diese Transporte waren jedoch nur bei einer mobilen Elite mit einem Herrschaftszentrum wesentlich, bei dem sie auch aus politisch-symbolischer Konvenienz bestattet werden sollte. Eine Überführung stellte dabei durchaus nicht die Regel dar: So fühlte sich Liutprand von Cremona mit seinem Leser darin einig, dass es bei einem Tod im Byzantinischen Reich selbst als kaiserlich-ottonischer Abgesandter und Reichsbischof in Norditalien nicht sicher sei, dass der eigene Leichnam rückgeführt werde, denn er schreibt, er habe schwer erkrankt beim byzantinischen Hofmarschall Leo auf seine Rückfahrt gedrängt, „damit, wenn die Zeit meiner Auflösung kommt, wenigstens meinen Leichnam die Heimaterde aufnimmt“¹²⁹. Das lässt erahnen, dass auch bei sozial hochstehenden Personen im Falle eines Todes auf der Reise eine Bestattung vor Ort durchaus üblich war¹³⁰. Eine Bestimmung in den *Consuetudines* von Cluny zeigt, dass neben der raschen Bestattung auch die Bestattung in der eigenen Klostergemeinschaft ein Ziel zumindest der Mönche war: Wenn ein Bruder außerhalb seines Konvents in einem anderen Kloster des Verbandes verstarb, und es zu weit entfernt für einen Rücktransport liege, so sollten die Brüder vor Ort den Toten bestatten¹³¹. Der an sich wünschenswerten, raschen Bestattung am Sterbeort stand damit der Wunsch entgegen, in der eigenen Gemeinschaft beigesetzt zu werden. Dem entspricht etwa der Beschluss des Konzils von Tribur 895, demzufolge Tote beim Bischofssitz bestattet wer-

KEMP, Cemetery 159. Allerdings hat man in diesem Bereich des Friedhofs auch eine Anzahl bei einem unbekannten Kampfereignis des 11. Jahrhunderts gefallener Männer gefunden (vgl. dazu ausführlicher die Befunddarstellung bei KEMP, Fishergate 127 und KEMP, Cemetery 157), so dass man vielleicht spekulieren darf, dass es sich um einen Gefallenen handelte, der erst mit deutlicher Verzögerung vom Schlachtfeld geborgen und dann hier beigesetzt wurde.

¹²⁷ Zu den Kleinkindern vgl. ausführlicher DÖRING, Begräbnisschicksal, mit Literaturhinweisen, sowie zu diesem Komplex insgesamt Kap. VIII.1.

¹²⁸ PIUS II., *Commentarii* 1, 57 [I,12]. Vgl. allgemein auch HEROLD, Grundsatz 259. Diese Situation hat mehrere künstlerische Bearbeitungen erfahren, so in der Kurzgeschichte „An Alpine Idyll“ von Ernest Hemingway oder Fredi Murers Film „Höhenfeuer“ von 1985. Zum Leichentransport unter Extrembedingungen vgl. SÖRRIES, Kiste 59–75.

¹²⁹ „Quod si secus res sese habet, navis est hic Veneticorum oneraria, quae proficisci festinat; hanc me aegrotum ingredi sinat, ut si dissolutionis meae tempus advenerit, cadaver meum genitale saltem solum suscipiat.“ LIUTPRAND VON CREMONA, *legatio* 536.

¹³⁰ So bereits OHLER, *Sterben* 102.

¹³¹ „Si aliquis ex monachis <in locis> qui subiacent nostris locis defungitur et tam longe positi sunt quo ad monasterium omnino deferri non ualent, tunc illi fratres qui in ipso loco consistunt, faciant pro eo omnia sicuti in monasterio nouiter defuncti usus est agere.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 278–279 [34, Nr. 197]. Vgl. auch die Bestimmungen Lanfrancs von Canterbury, die das Dilemma von Rückführung eines außerhalb des Klosters verstorbenen Mitbruders aufgreifen; LANFRANC VON CANTERBURY, *Decreta* 514–516 [24].

den sollten; wenn dies nicht möglich sei, möge man sie zu einer Gemeinschaft des Regularklus bringen, und erst im widrigsten Fall solle man sie bei der Kirche bestatten, zu der sie zu Lebzeiten auch den Zehnt zahlten¹³². Damit setzte man den Transport der Leiche geradezu voraus, band diesen aber an das konkrete Auftreten der Verwesung.

b) Begräbnisritual und Leichentransport

Die Verwesung stellte zugleich für das Bestattungsritual vor Ort eine natürliche Limitierung dar, denn die physische Veränderung des Toten und eine starke Geruchsentwicklung erschwerten eine würdige Zeremonie in Anwesenheit des Leichnams¹³³. Sollten beispielsweise Gäste für die Bestattung abgewartet werden oder weitete man die Exequien zeitlich aus, war eine Einbalsamierung kaum zu vermeiden¹³⁴. Dasselbe galt bei einer Überführung des Leichnams, wobei der letzte Wille des Toten oder dynastische Überlegungen Anreize bieten konnten, eine solche Überführung vorzunehmen. Diese Schwierigkeiten mussten gehäuft auftreten, wenn sich einerseits die Auswahl würdiger Bestattungsorte verkleinerte und andererseits ein politisches Gebilde existierte, in dem sich der Handlungsraum seiner sozialen Elite über einen breiten geographischen Horizont erstreckte. Das Karolingerreich mit seiner profilierten Sakraltopographie in den fränkischen Kernlanden und den erheblich darüber hinausgreifenden politisch-militärischen Aktivitäten bot diese Rahmenbedingungen. Entsprechend treten in karolingischer Zeit neben einer Bestattung des Herrschers vor Ort nunmehr auch umfangreiche Leichentransporte auf. Die erzählenden Quellen bemerken beide Möglichkeiten, wie die prominenten Beispiele Karls des Großen und Ludwigs des Frommen zeigen¹³⁵. Zu Karl, der in Aachen starb und unmittelbar vor Ort bestattet wurde, bemerkt

¹³² *Capitularia regum Francorum* 2, 221–222 [15]. Die Bestimmung wurde bei Regino von Prüm und Burchard von Worms wiederholt, hatte also eine gewisse Verbreitung. Vgl. TREFFORT, *Mort* 175, sowie im Kap. VI.3.

¹³³ Der Leichnam war seit der Spätantike zum integralen Bestandteil der christlichen Leichenfeier geworden: „Zunächst wurde [in der Antike] noch lange die Leiche gewöhnlich direkt zur Begräbnisstätte überführt, – erst in nachkonstantinischer Zeit wurde sie vorher in die Kirche gebracht.“ DERWEIN, *Friedhof* 18.

¹³⁴ OHLER, *Sterben* 89–90. Zum Begräbnisritual des Mittelalters zusammenfassend etwa HOLLERWEGGER, *Begräbnis* und SCHIMMELPFENNIG, *Begräbnis*. Dieser Zusammenhang lässt sich gerade für das Hoch- und Spätmittelalter gut belegen; wie hätte man etwa man den Körper Kaiser Karls IV. 1378 bei der 17tägigen Leichenfeier einigermaßen würdevoll zeigen können, wenn dieser nicht zuvor behandelt worden wäre? Zu diesem Fall etwa BRÜCKNER, *Roß* 157–158, sowie OHLER, *Sterben* 108–109. Die Exequien Karls IV. entsprachen dabei der generellen Entwicklung seit dem Hochmittelalter, dass der Leichnam eine zunehmende Rolle im Rahmen der Leichenfeierlichkeiten einnehmen sollte; so schreibt etwa das Domrituale von Magdeburg, das auf das 13. Jahrhundert zurückgeht, die öffentliche Aufbahrung des Erzbischofs für drei Tage und Nächte vor, wobei der Leichnam in den drei Tagen auch die Kirchen wechselte: Zuerst bahrte man ihn in der Magdeburger Sebastianskirche, dann in der Liebfrauenkirche und am dritten Tag schließlich im Dom auf; vgl. dazu PÄFFGEN, *Tradition* 215. Damit war eine Einbalsamierung für die Einhaltung der rituellen Vorschriften zunehmend notwendig, zumal wenn noch ein Transport dazukam, weil der Erzbischof nicht an seinem Amtsort verstorben war.

¹³⁵ So bereits HACK, *Alter* 206. Zu den beiden Fällen vgl. ausführlicher unten. Zu den wohl recht unmittelbar nach dem Tod bestatteten Herrschern gehörte auch Lothar II.; vgl. HACK, *Alter* 208. Ähnlich schnell wurde auch Ludwig der Deutsche bestattet: Nachdem er am 28. August 876 in Frankfurt gestorben war, setzte man ihn noch am folgenden Tag im 60km entfernten Lorsch bei; ebda und NELSON, *Funerals* 167.

Einhard sehr allgemein, sein Leichnam sei „more sollemni lotum et curatum“¹³⁶. Daraus lässt sich letztlich nicht einmal schließen, dass es über die Waschung der Leiche hinaus überhaupt eine Behandlung des toten Körpers gegeben hat¹³⁷.

Wie jüngst Achim Hack zusammenfasste, gab es einerseits zahlreiche karolingische Herrscher, die vor Ort bestattet wurden und in deren Fall wir keine Hinweise für eine Einbalsamierung in den Quellen finden¹³⁸. Andererseits wurden viele karolingische Herrscher auch erst nach ihrem Ableben zu ihrem Bestattungsort überführt, wobei relativ kurze Strecken sicherlich noch keine Einbalsamierung zwingend machten¹³⁹. Mitunter missachtete man offenbar auch den letzten Willen des toten Herrschers, wenn sich dessen Wunsch für einen Bestattungsort weitab vom Todesort nicht ohne weiteres umsetzen ließ; entsprechend könnte man zumindest einen Bericht Richers von Saint-Remi verstehen, der in Bezug auf Ludwig V. ein solches Abweichen konstatiert: Ludwig war 987 unweit von Senlis verstorben und in Compiègne begraben worden, obwohl er sich das zu weit entfernte Saint-Remi als Bestattungsort gewünscht hatte¹⁴⁰.

¹³⁶ „Corpus more sollemni lotum et curatum et maximo totius populi luctu ecclesiae inlatum atque humatum est. Dubitatum est primo, ubi reponi deberet, eo quod ipse vivus de hoc nihil praecepisset. Tandem omnium animis sedit nusquam eum honestius tumulari posse quam in ea basilica, quam ipse propter amorem Dei et domini nostri Iesu Christi et ob honorem sanctae et aeternae virginis, genetricis eius, proprio sumptu in eodem vico construxit. In hac sepultus est eadem die, qua defunctus est, arcusque supra tumulum deauratus cum imagine et titulo exstructus.“ EINHARD, *Vita Karoli* 35 [31]. Vgl. NELSON, *Funerals* 145–153; GEARY, *Death* 12 und HACK, *Alter* 206. Wenig Gewicht kommt in diesem Zusammenhang dem Urteil Ademars von Chabannes zu, der eine Einbalsamierung ebenso bemerkt und der hierin von der Forschung durchaus mitunter Ernst genommen wurde, so etwa bei RUDLOFF, *Konservieren* 12–13; HERMANN, *Einbalsamierung* 818 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 206. Schon alleine der zeitliche Abstand macht eine direkte Kenntnis vom Schicksal des Leichnams Karls des Großen durch Ademar unmöglich; zur Graböffnung vgl. ausführlicher Kap. IV.1.

¹³⁷ Bereits HACK, *Alter* 207, bemerkte entsprechend, der Passus „lotum et curatum“ bei Einhard „erklärt sich hinreichend aus dem Brauch der Leichenwaschung, so dass man keine konservierenden Maßnahmen zu unterstellen braucht“. Damit wird auch die Überlegung obsolet, ob hier ein byzantinisches Vorbild der Einbalsamierung aufgegriffen wurde, wie PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 192, überlegt, der allerdings nur Beispiele des 6. Jahrhunderts bringt, was ohnedies eine Zeitlücke von fast dreihundert Jahren eröffnet und die Beziehung dieser Einbalsamierungen zu den vorherigen, antiken Bestattungssitten ignoriert. Es bleibt die spannende Frage, warum man einen christlichen Basileus überhaupt im Grabe konservieren wollte, die hier leider nicht befriedigend behandelt werden kann.

¹³⁸ Der Aufzählung von HACK, *Alter* 207–208, zufolge handelt es sich um: Grimoald (Lüttich), Pippin den Jüngeren (Saint-Denis), Lothar I. (Prüm), Lothar II. (Piacenza); westfränkische Könige: Ludwig II. (Compiègne), Ludwig III. (Saint-Denis), Karl III. (Péronne), Ludwig IV. (Reims); ostfränkische Verwandte: Karlmann (Altötting), Arnulf (Regensburg).

¹³⁹ Dies sind, eine Strecke von nicht mehr als 100 Kilometer zwischen Todes- und Bestattungsort zugrunde gelegt: Pippin der Mittlere (Jupille-Chèvremont), Karl Martell (Quierzy-Saint-Denis), Karlmann der Jüngere (Samoussy-Reims), Ludwig der Deutsche (Frankfurt-Lorsch), Ludwig der Jüngere (Frankfurt-Lorsch), Karl der Dicke (Neudingen-Reichenau), Zwentibold (untere Maas-Susteren), Karl das Kind (nahe Buzançais-Bourges), Karlmann (Les Andelys-Saint-Denis), Lothar von Westfranken (Laon-Reims), Ludwig V. (Gegend von Senlis-Compiègne); HACK, *Alter* 208. Zu dieser Gruppe ist vielleicht auch Pippin von Italien zu zählen, der 810 verstarb und nach der Grabinschrift, die allerdings vielleicht nicht authentisch ist, in Mailand drei Tage nach seinem Tod bestattet wurde; HACK, *Alter* 208 und NELSON, *Funerals* 160.

¹⁴⁰ „Postquam autem regium funus curassent, principum decreto, Compendii tumultus est, cum ipse vivens secus patrem (in Saint-Remi) tumulari petierit. Id austum consulto factum est, ne dum itineris longitudinem eorum vitarent, et a se divisi discederent, rei publ(ice) utilimum differretur consultum.“ RICHER VON SAINT-REMI, *Historiarum libri* 234–235 [IV, 5]. Vgl. HACK, *Alter* 211, der diesen Fall als Beispiel für die Missachtung des Willens des Toten zur Vermeidung eines langen Transports heranzieht. Freilich vermag man nicht sicher zu entscheiden, ob die Be-

Zugleich weisen die Nachrichten, die einen Leichentransport über weite Distanzen für die Karolingerzeit belegen¹⁴¹, darauf hin, dass eine Art der Einbalsamierung angewandt wurde, wenngleich die Quellen über deren Methode in der Regel schweigen. Deutlich wird dies etwa im Falle Ludwigs des Frommen. Er verstarb bei Ingelheim und wurde nach Metz überführt, um dort neben seiner Mutter in der Kirche Saint-Arnoul bestattet zu werden. Der Bericht des sogenannten Astronomus erwähnt die Überführung und Bestattung, die demnach auf Betreiben des Metzzer Bischofs und Halbbruders Ludwigs stattfand: „Nachdem seine Seele entschwunden war, ließ Drogo, der Bruder des Kaisers und Bischof von Metz, mit andern Bischöfen, Äbten, Grafen und königlichen Vasallen unter großer Anteilnahme von Geistlichkeit und Volk die sterblichen Überreste des Kaisers in einem feierlichem Zug nach Metz überführen und in der Kirche des heiligen Arnulf, wo auch seine Mutter begraben lag, mit allen Ehren beisetzen.“¹⁴² Auch wenn Nithard nahelegt, dass der umfangreiche Leichenzug den toten Kaiser nur von Metz nach Saint-Arnoul begleitete¹⁴³, bleibt die Frage, wie man den Leichnam im Juni 840 die rund 230 Kilometer vom Sterbeort bis nach Metz überführen konnte; ausdrücklich bemerkt der Astronomus, dass sich Ludwig bei Ingelheim seine „Sommerwohnung“ einrichten ließ¹⁴⁴ – eine für die Leichenerhaltung jedenfalls ungünstige Witterung scheint damit vorausgesetzt. Die Annahme liegt folglich nahe, dass man konservierend eingriff, auch wenn die Quellen keine sicheren Aussagen über Verfahren und Art dieser Maßnahmen erlauben.

Ein solcher Rückschluss auf die Einbalsamierung lediglich aus der Distanz zwischen Sterbeort und Bestattungsort birgt freilich Unsicherheiten, wie etwa das Beispiel Hugos, des Sohnes Ludwigs III., zeigen kann¹⁴⁵. Bischof Angilram von Metz verstarb

merkung Richers nicht einfach zur Erklärung dienen sollte, warum man Ludwig nicht in seine ehrwürdige Kirche verbracht hatte. Dafür spräche, dass er die Bestattung von Ludwigs Vater in seinem Kloster und die Überführung von dessen Leichnam ausdrücklich betont; „Sepultus est Remis in coenobio monachorum sancti Remigii, cum patre et matre, sicut ante iusserat suis. Quod etiam abest CCXL stadiis ab eo loco, in quo finem vite accepit.“ RICHER VON SAINT-REMI, *Historiarum libri* 231 [III, 110].

¹⁴¹ Zu den vier bei Hack genannten Fälle – Karlmann dem Älteren, Bernhard von Italien, Ludwig dem Frommen und Karl dem Kahlen – lässt sich noch der Sohn Ludwigs III., Hugo, hinzufügen; vgl. HACK, *Alter* 210 und unten.

¹⁴² „Anima porro recedente, Drogo frater imperatoris et episcopus Metensis cum aliis episcopis, abbatibus, comitibus, vassis dominicis, plurimaque frequentia tam cleri quam populi, sumptis imperatoriis reliquiis, cum magno honore Metis transportari fecit et in basilica sancti Arnulfi, quo et mater eius condita erat, nobiliter sepelivit.“ ASTRONOMUS, *Vita Hludowici* 554. Vgl. SIMSON, *Jahrbücher unter Ludwig dem Frommen* 2, 230–231, mit Aufzählung paralleler Quellenstellen, sowie zu Drogo DEPREUX, *Prosopographie* 163–167 [Nr. 75].

¹⁴³ NITHARD, *Historiarum libri* 65 [I,8]. Vgl. ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 8; HACK, *Alter* 207 und NELSON, *Funerals* 159–160.

¹⁴⁴ „iussit sibi parari habitacula aestiva“; ASTRONOMUS, *Vita Hludowici* 546.

¹⁴⁵ Die widersprüchlichen und unklaren Aussagen der Quellen lassen sich hier nur schwer zu einem Gesamtbild zusammenfügen. Wie die Chronik Reginos zum Jahr 879 berichtet, fiel Hugo beim Kampf gegen die Normannen und wurde in einem Sarg ins Kloster Lorsch verbracht, woraus man geschlossen hat, er müsse angesichts der Distanz zwischen Sterbe- und Bestattungsort einbalsamiert worden sein (so etwa SCHÄFER, *Überführung* 491 und diesem folgend PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 205). Über dessen Zustand verrät Regino freilich nichts, und so wäre es denkbar, dass entweder die Normannen Hugos Leichnam – merkwürdigerweise anders als ihre eigenen Toten – nicht verbrannt hätten; oder der Leichnam Hugos wurde mit den eigenen Gefallenen verbrannt, was sich zwangloser ergäbe, womit man aber nur mehr die Knochen Hugos hätte bestatten können – eine Einbalsamierung wäre also nicht mehr notwendig gewesen. Dass eine Verbrennung des Leichnams bei Regino nicht erwähnt wurde, erstaunt bei der üblichen negativen Wertung der Verbrennung kaum, und so könnte sich auch die merkwürdige Formulierung

beispielsweise auf einem Feldzug gegen die Avaren und wurde im Kloster Saint-Avold bestattet¹⁴⁶; doch auch hier stellt sich die Frage, ob die knappen Quelleneinträge nicht nur komplexere Szenarien verbergen, die eine Einbalsamierung nicht mehr möglich gemacht hätten – etwa eine Teilbestattung (des Kopfes zum Beispiel, wie bei Erzbischof Unni von Bremen im 10. Jahrhundert¹⁴⁷) oder den Transport erst nach dem Verwesen der Leiche in Form einer Zweitbestattung der Knochen. Besonders deutlich wird dies im Falle der Leiche Karlmanns, der nach seinem Tod 754 in Vienne auf Befehl seines Bruders Pippin in die Abtei Montecassino verbracht worden war: Die Bemerkung der Quellen, man habe ihn in einem Kästchen transportiert, lässt den Schluss zu, dass es sich hierbei mehr um Knochen als um einen einbalsamierten Leichnam handelte¹⁴⁸. Fehlt damit letztlich insbesondere für das 8. Jahrhundert jeder sichere Beleg für eine Einbalsamierung, so scheint es im 9. Jahrhundert doch zu einer allmählichen Veränderung in der Einstellung zum Leichnam gekommen zu sein, die für die Geschichte der Einbalsamierung im christlichen Abendland entscheidende Folgen haben sollte.

c) Ein neues Verfahren: Die Leichenöffnung zur Entnahme der Eingeweide und der stinkende Leichnam Karls des Kahlen

In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bleibt der Quellenbefund in Bezug auf die Einbalsamierung noch eher dürftig und ähnelt dem Befund für das vorhergehende Jahrhundert mit all seinen Unsicherheiten. 1642 will man die mit Balsam und anderen Spezereien behandelte Leiche des 818 verstorbenen Königs Bernhard gefunden haben¹⁴⁹, doch erneut stellt sich damit das Problem rund um die Glaubhaftigkeit der Berichte des 17. Jahrhunderts. Der unsichere indirekte Nachweis einer Einbalsamierung durch die weiten, beim Leichentransport zurückgelegten Distanzen, ließe sich erneut versuchen: Nithard etwa fiel um 845 in einer Schlacht in Aquitanien und wurde danach nach Saint-Riquier transportiert¹⁵⁰, und auch den 875 bei Brescia verstorbenen Kaiser Ludwig II. von Italien ließ der Mailänder Erzbischof feierlich in seine Bischofsstadt überführen¹⁵¹. Doch einmal mehr bleibt die Frage nach dem Zustand der Leiche zum Zeitpunkt des Transports, zumal auch hier Teil- oder Sekundärbestattung nicht ausgeschlossen werden können. Einen ein wenig handfesteren Beleg liefert der erwähnte Nithard in sei-

Reginos, dass man Hugos Überreste „in loculo“, also einem Kästchen, transportiert habe, erklären; REGINO VON PRÜM, *Chronicon* 115–116. Vgl. auch NELSON, *Funerals* 168.

¹⁴⁶ Das berichten die Lorsch Annalen: „Et in ipso itinere obiit bone memorie Enghilramnus, Mediomatrix ecclesie archiepiscopus, sed et Sindbertus episcopus ibi defunctus est; et rex Carlus rediit in Paioaria, ibidemque gemavit.“ *Annales Laureshamenses* 34–35 [ad a. 791]. Vgl. NELSON, *Funerals* 165 und GIERLICH, *Grabstätten* 119–120, 397–398.

¹⁴⁷ Vgl. Kap. X.3.

¹⁴⁸ Vgl. Kap. III.4.

¹⁴⁹ Vgl. SIMSON, *Jahrbücher unter Ludwig dem Frommen* 1, 125–126; HERMANN, *Einbalsamierung* 818; HACK, *Alter* 210 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 206. Zum Fall Bernhards vgl. auch Kap. IV.3.

¹⁵⁰ Auf dem Friedhof von Saint-Riquier fand man offenbar bei Ausgrabungen 1989 auch seine Gebeine – sein Schädel zeigte dabei noch Spuren des lethalen Schwerthiebs, wie Janet Nelson in Berufung auf ein Gespräch mit H. Bernhard bemerkt; vgl. NELSON, *Charles the Bald* 6 und 141, sowie NELSON, *Funerals* 165.

¹⁵¹ ANDREAS VON BERGAMO, *Historia* 229. Vgl. NELSON, *Funerals* 160–161 und HACK, *Alter* 209. Zu diesem Fall vgl. ausführlicher Kap. IV.3.

nem Geschichtswerk selbst, indem er auf die Unterlassung der Einbalsamierung seines Vaters verweist und damit impliziert, dass es sich um eine übliche Praxis handelte¹⁵².

Aus den kargen Belegen des 9. Jahrhunderts ragt das Beispiel Karls des Kahlen heraus, dem zugleich berühmtesten wie selten expliziten Beispiel karolingischer Leichenbehandlung. Karl starb am 6. Oktober 877 bei der Rückkehr von einem Italienzug in der Maurienne, dem Tal des Flusses Arc in den französischen Alpen, wo man versuchte, den Körper provisorisch einzubalsamieren, um den Kaiser nach Saint-Denis zu transportieren; doch das Ergebnis dieser Prozedur war so unbefriedigend, dass man ihn bereits in der nahen Abtei Nantua beisetzen musste¹⁵³. Die wichtigste Quelle in Bezug auf die Leichenbehandlung Karls des Kahlen sind dabei die in diesem Teil von Hinkmar von Reims verfassten „*Annales Bertiniani*“. Ihnen zufolge wurde der Leichnam geöffnet, um die Eingeweide zu entnehmen; daraufhin wusch man die Leiche mit Wein und Duftstoffen („*infusum uino ac aromatibus*“). Der Erfolg der Behandlung sei jedoch so schlecht gewesen, dass man den Leichnam bald schon aufgrund des entstehenden Geruchs nicht mehr habe weiter transportieren können. Um das Problem zu lösen, legte man die Leiche in eine mit Pech bestrichene Tonne, die man mit Leder überzog – allein, auch dies half nicht und man bestattete Karl daraufhin im auf der Strecke gelegenen Nantua¹⁵⁴.

¹⁵² „Qua quidem die terrae motus magnus per omnem poene hanc Galliam factus est, eademque die Angilbertus, vir memorabilis, Centulo [Abtei Saint-Riquier] translatus, et anno post decessum eius 29, corpore absque aromatibus indissoluto, repertus est.“ NITHARD, *Historiarum libri* 671 [IV,5]. Ein ähnlicher Hinweis findet sich bereits für das 5. Jahrhundert bei EUGIPIUS, *Vita sancti Severini* 29 [44], der die Erhaltung der Leiche des Heiligen Severin bemerkt, obwohl man ihn nicht einbalsamiert habe.

¹⁵³ Vgl. allgemein etwa ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 8–9; NELSON, Charles le Chauve; NELSON, *Funerals* 163 und HACK, *Alter* 203. Die Quellen weichen in den Angaben von Todesort und Bestattungsart ab; die hier gebotene Lösung entspricht den Angaben der zeitgenössisch von Hinkmar verfassten „*Annales Bertiniani*“; nach Aubry de Trois-Fontaines sei Karl in Verceil gestorben und in Lyon beigesetzt worden, nach der „*Historia Francorum Senonensis*“ habe ihn sein Schicksal hingegen in Verceil ereilt und dieser Autor glaubt, er sei in der Basilika Sankt-Eusebius vor Ort beigesetzt worden; die „*Historia regum Francorum Monasterii Sancti Dionysii*“ stimmt hingegen wieder mit Hinkmar überein und nennt Nantua als Bestattungsplatz; daneben gibt es auch noch einige Quellen anonymer Autoren, die den genauen Ablauf noch unklarer machen, doch dürften diese späteren Autoren schon nicht mehr gewusst haben, wo Karl wirklich beigesetzt worden war; vgl. zu diesem verwirrenden Befund zusammenfassend ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 9 und 28. Etwas allgemein sind die Angaben in den „*Annales Vedastini*“, die jedoch recht deutlich die zweimalige Bestattung (in Nantua – hier irrtümlich der Sterbeort – und Saint-Denis) erkennen lassen: „Corpus vero eius in eodem regno in loculo reposuerunt, donec transferretur in Franciam, quod postea per diversa loca translatum est.“ *Annales Vedastini* 42. Vgl. HACK, *Alter* 204 und NELSON, *Funerals* 164. Für Nantua, das in der Forschung unstrittig als Bestattungsart Karls angenommen wird, spricht zudem eine bis 1597 vor Ort erhaltene Memorialinschrift, die im übrigen auch das Fieber Karls als Todesgrund nennt; sie bezeichnet in der ersten Zeile zudem Nantua ausdrücklich als Ruheort der Gebeine Karls und impliziert damit (fälschlich?) ihre Entstehung vor der Transferierung der Gebeine nach Saint-Denis: „Hoc domini Caroli servantur membra sepulcro“; Poetae Latini aevi Carolini 4/2.3, hrsg. von Karl STRECKER, Berlin 1923, 1028. Vgl. CATTIN, Nantua, sowie NELSON, *Funerals* 164 und NELSON, Charles the Bald 253 (jeweils mit falscher Seitenangabe im Quellenzitat).

¹⁵⁴ „Quem aperientes qui cum eo erant, ablatis interaneis, et infusum uino ac aromatibus quibus poterant et impositum locello, coeperunt ferre uersus monasterium Sancti Dionysii, ubi sepeliri se postulauerat. Quem pro fetore non ualentes portare, miserunt eum in tonna interius exteriusque picata quam corii inuoluerunt, quod nihil ad fetorem tollendum profecit. Vnde ad celam quandam monachorum Lugdunensis episcopii quae Nantoadiis dicitur uix peruenientes, illud corpus cum ipsa tonna terrae mandauerunt.“ *Annales Bertiniani* 217 [z. J. 877]. Das weitere Schicksal von Karls Leichnam erinnert daran, dass sich weite Strecken letztlich vor allem dann

Das klingt zunächst durchaus plausibel: Die Entnahme der Eingeweide und die Behandlung des Körpers mit Wein und Duftstoffen ist in späteren Jahrhunderten belegbar; das konkrete Geruchsproblem beim Transport nachvollziehbar; und selbst das Leder könnte man in Beziehung zu hochmittelalterlichen Lederbestattungen bringen¹⁵⁵. Doch die Verlässlichkeit von Hinkmars Bericht gerät ins Wanken, wenn man die vorhergehende Todesszene etwas genauer betrachtet. Karl sei fieberig erkrankt, woraufhin ihm ein jüdischer Doktor namens Zedekias, „den [Karl] zu sehr liebte und dem er zu viel vertraute“, eine vergiftete Arznei gab, an der er in einer schäbigen Hütte verstarb¹⁵⁶. Schon die Wortwahl zeigt Hinkmars kritische Haltung gegenüber Karl; dennoch scheinen parallele Quellenpassagen zu zeigen, dass zumindest die missglückte Leichenbehandlung und eilige Bestattung aufgrund des starken Verwesungsgeruchs einen realen Kern beinhalten¹⁵⁷. Das Gerücht der Vergiftung durch einen jüdischen Doktor erwähnen ebenso zahlreiche Quellen¹⁵⁸.

Allen diesen Berichten ist die Betonung des starken Verwesungsgeruchs gemein; Janet Nelson hat darauf hingewiesen, dass es sich hierbei um Allusionen auf das zweite Makkabäerbuch (9,9–10) handelt: Dort wird König Antiochos IV. Epiphanes beschrieben, der zur göttlichen Strafe für seine Taten schon zu Lebzeiten der Auflösung seines Körpers samt von ihm ausgehenden Verwesungsgeruch preisgegeben worden sei¹⁵⁹. Der

zurücklegen ließen, wenn die Verwesung schon weitgehend abgeschlossen war: Nach einigen Jahren erhob man Karls Gebeine in Nantua und transportierte sie wie ursprünglich geplant nach Saint-Denis; „Post aliquantos annos ossa eius translata sunt et Parisius in monasterio sancti Dionisii honorifice sepulta.“ REGINO VON PRÜM, *Chronicon* 113 [ad a. 877]. Hier mögen die Knochen Karls schließlich doch noch in dem von ihm selbst ausgewählten antiken, roten Marmorsarkophag bestattet worden sein. Bei der Öffnung seines Grabes am 18. Oktober 1793 bemerkt ein Augenzeugenbericht trocken, was von Karl dem Kahlen noch übrig war: „On n’a trouvé, bien avant dans la terre, qu’une espèce d’auge en pierre, dans laquelle était un petit coffre qui contenait le reste de ses cendres.“ POIRIER, *Rapport* 85. Vgl. BROWN, *Death* 226; NELSON, *Funerals* 163–164; NELSON, *Charles the Bald* 253; NELSON, *Charles le Chauve* 57–58, 61 und 64, sowie HACK, *Alter* 203 und 211; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 9; RUDLOFF, *Konservieren* 13 und SCHÄFER, *Überführung* 493–494.

¹⁵⁵ Vgl. Kap. III.3.h).

¹⁵⁶ „Karolus uero febre correptus, puluerem bibit, quem sibi nimium dilectus ac credulus medicus suus Iudaeus nomine Sedechias transmisit ut ea potione a febre liberaretur. Insanabili veneno hausto, inter manus portantium transito monte Cinisio, perueniens ad locum qui Brios dicitur, misit pro Richilde quae erat apud Moriennam ut ad eum ueniret, sicut et fecit. Et xi die post uenenum haustum in uilissimo tugurio mortuus est ii nonas octobris.“ *Annales Bertiniani* 216–217 [z. J. 877].

¹⁵⁷ So bemerken etwa die „*Annales Fuldenses*“: „Cuius corpus cum sui satellites ad sepulturam, quam ipse sibi apud sanctum Dionisium paraverat, transferre uoluissent, propter foetorem nimium putridi cadaveris, quo gravabatur exercitus, in Burgundia in quodam monasterio sepehlerunt.“ *Annales Fuldenses* 90 [z. J. 877]. Vgl. HACK, *Alter* 204; GEARY, *Death* 13; NELSON, *Charles le Chauve* 62 und NELSON, *Funerals* 164. Zum von Hinkmars Angaben abweichenden Bestattungs-ort vgl. oben. Bei Regino von Prüm heißt es: „Corpus eius levatum in feretro a suis extra Italiam deportatur; sed quia foetor intollerabilis ex putredine cadaveris baiulantes gravabat, compulsi sunt illud terrae mandare.“ REGINO VON PRÜM, *Chronicon* 113 [ad a. 877].

¹⁵⁸ So etwa ausführlich Regino von Prüm: „Est autem fama, quod a quodam Iudeo, qui vocabatur Sedechias, poculum mortis ei propinatum sit, qui ei familiariter adhaerebat, eo quod in medendis corporum passionibus singularem experientiam habere diceretur; porro hic sicophanta erat et magicis prestigiis incantationibusque mentes hominum deludebat.“ REGINO VON PRÜM, *Chronicon* 113 [ad a. 877]. Vgl. NELSON, *Charles le Chauve* 61–62 und NELSON, *Funerals* 164. Kurz erwähnt wird die Medikamentengabe durch Zedekias auch in den *Annales Vedastini* 42 [ad a. 877].

¹⁵⁹ Dies gilt namentlich für die Beschreibungen der „*Annales Bertiniani*“ und der „*Annales Fuldenses*“; NELSON, *Charles le Chauve* 62–63 und NELSON, *Funerals* 164. Vgl. auch HACK, *Alter* 204 und MEIER, *Archäologie* 2.

stinkende Leichnam Karls des Kahlen wäre in diesem Licht also vor allem ein stilistisches Mittel, um ihn als Tyrannen zu charakterisieren. Noch deutlicher wird Hinkmar von Reims in seiner kurz nach 877 verfassten „*Visio Bernoldi*“: Dort trifft Bernold im Jenseits Karl den Kahlen, der sich hier in seinem Kot und Eiter wälzen muss und von Würmern aufgeessen wird, so dass er nur mehr aus Sehnen und Knochen besteht; diese Strafe ereile ihn, weil der Kaiser nicht auf den Rat seiner Getreuen – und Hinkmars – gehört habe. Erst die Fürsprache Hinkmars rettet Karl aus dieser schrecklichen Situation, wie Bernold ebenfalls offenbart wird¹⁶⁰. Damit wird die Logik hinter der Erzählung von Karls rascher Verwesung nochmals deutlich: Die enge Beziehung zwischen dem Leichnam und der Seele im Jenseits führt zu einer gespiegelten Bestrafung auf beiden Seiten. Das jenseitige Schicksal wird im Leichnam ablesbar, dessen rasche Verwesung auf die göttliche Strafe verweist, wie die unverwusste Erhaltung als „*corpus incorruptum*“ auf die heiligmäßige Aufnahme der Seele bei Gott.

Dabei beschreiben die Quellen trotz aller Stilisierung aber auch ein reales Problem des Leichentransports: Eine Bestattung der Eingeweide konnte sinnvoll erscheinen, um den Verwesungsprozess aufzuhalten, und der Verschluss in einem möglichst fest abgeschlossenen Behälter scheint als zweiter Versuch nach eingesetzter, fortgeschrittener Verwesung ebenfalls plausibel. Mit Achim Hack kann man schließen, dass die Beschreibung des Leichengeruchs „eine biologische Realität“ abbildet, wobei der Geruch nach den medizinischen Vorstellungen der Zeitgenossen als gesundheitsgefährdend eingeschätzt werden musste¹⁶¹.

Das Scheitern der Einbalsamierung Karls des Kahlen und die Beobachtung, dass mit der Leichenöffnung ein neues Verfahren zur Erhaltung des Leichnams ausprobiert wurde, macht es sehr wahrscheinlich, dass wir es auch mit einem der ersten Fälle solcher Einbalsamierungsmaßnahmen zu tun haben¹⁶². Somit bleibt es freilich auch schwierig, eine Herkunft des Brauchs – etwa über die Vermittlung eben jenes in

¹⁶⁰ „Inde ueni in quendam locum tenebrosus, ad quem ex alia parte lux resplendebat de uicino loco satis lucidissimo et pulcherrime florido et odorifero, ad eundem locum tenebrosus. Et uidi ibi iacere domnum nostrum Karolum regem in luto ex sanie ipsius putredinis. Et manducabant eum uermes, et iam carnem illius manducatam habebant, et non erat in corpore ipsius aliud nisi nerui et ossa. Qui uocans me ex nomine [meo] dixit: ‚Quare me non adiuuas?‘ Cui respondi: ‚Domine, quomodo uos possum adiuuare?‘ Et ait: ‚Prende illam petram, quae iuxta te est, et eleuato capite, pone illam sub capite meo.‘ Sicut et feci. Et dixit mihi: ‚Vade ad Hincmarum episcopum, et dic ei, quia illius et aliorum fidelium meorum bona consilia non obaudiui, ideo ista quae uidis pro culpis meis sustineo. Et dic illi, quia semper in illo fiduciam habui, ut me adiuuet, quatinus de ista [poena sim] liberatus, et per omnes qui mihi fuerunt fideles ex mea parte postulet, ut me adiuuent, quia, si inde certamen habuerint, cito de ista poena ero liberatus.‘“ Nach der Rückkehr ins Jenseits sieht Bernold das Ergebnis der gewünschten Hilfe: „Et statim reueni ad locum ubi domnus Karolus iacuerat, et inueni illum in loco lucido et sanum corpore et indutum regis uestibus. Et dixit mihi: ‚Vides quomodo me adiuuauit tuus missaticus?‘“ *Visio Bernoldi* 143–145 (Fassung A). Vgl. in diesem Zusammenhang auch HACK, Alter 205, sowie zur *Visio Bernoldi* allgemein VAN DER LUGT, Tradition and Revision.

¹⁶¹ HACK, Alter 205–206, der hier auf die Miasmen-Theorie anspielt, der auch in der Leichenbehandlung des späteren Mittelalters eine wichtige Rolle zukommt.

¹⁶² Eine Tradition solcher Einbalsamierungen lässt sich jedenfalls nicht greifen; die Einstellung der Leichenbehandlung Karls des Kahlen durch CHARLIER/GEORGES, Techniques 409–410, in den Kontext eines königlichen Brauches wählt zwangsläufig anachronistisch hochmittelalterliche Quellenpassagen. Auch die Annahme Paffgens, die Einbalsamierungstechnik Karls des Kahlen gehe auf antik-römische und letztlich ägyptische Methoden der Leichenerhaltung zurück, erscheint angesichts der erheblichen zeitlichen Abstände wenig überzeugend; PÄFFGEN, Bischofsgräber 193.

den Quellen immer wieder genannten jüdischen Arztes Zedekias – auszumachen¹⁶³. Man hat insbesondere an die Ausweitung des Bestattungszereemoniells gedacht, um das Aufkommen der Einbalsamierung zu erklären¹⁶⁴. Doch die relative Einzigartigkeit des Falles Karls des Kahlen spricht eher dagegen, dass hier ein kurzfristiger Wandel greifbar wird; für das 9. Jahrhundert bleiben weitere Belege schließlich aus. So hält die Annahme einer Trennung von Eingeweiden und einbalsamiertem Körper bei dem 899 verstorbenen und wohl in St. Emmeram in Regensburg bestatteten Arnulf von Kärnten einem kritischen Blick kaum stand¹⁶⁵. Vor diesem Hintergrund scheint es am plausibelsten, nicht theologische Überlegungen, neue Bestattungszereemonien oder byzantinische Kulturtransfers, sondern eher eine konkrete Notmaßnahme für einen Herrscher, der vom gewünschten Grabort allzuweit entfernt seinen Tod fand, als Grund für die Wahl des noch eher ungewöhnlichen Verfahrens anzunehmen.

Nichtsdestoweniger sollte diese in karolingischer Zeit gefundene Lösungsstrategie, zur Erhaltung der Körperhülle die Innereien der Toten zu entnehmen, für die Einbalsamierung bis in die Moderne hinein wegweisend werden. Der einfachste Eingriff bestand dabei in der Öffnung des Unterleibs zur Entnahme der Eingeweide aus der Bauchhöhle. Hiervon ausgehend lag die weitere Entwicklung mit der Öffnung der beiden anderen Körperhöhlen (Brust, Kopf) zur Entnahme der darin enthaltenen Organe (Herz, Gehirn) nahe, wie sie auch heute noch Grundlage jeder Sektion ist. In karolingischer Zeit wurde zumindest die Entnahme der Eingeweide praktiziert¹⁶⁶; es handelt sich dabei um einen relativ leicht und ohne größere chirurgische Vorkenntnisse durchführbaren Eingriff. Anschließend wusch man den Körper und behandelte ihn mit wohlriechenden Substanzen und/oder Salz; ein Verfahren, das der Ausweidung und Haltbarmachung von Tieren nicht unähnlich ist, womit sich wohl auch bereits ein Hinweis auf die Herkunft der neuen Methode greifen lässt.

Anders als bei den frühchristlich-merowingischen Einbalsamierungen, bei denen man den Körper des Toten nur äußerlich behandelte, wurde nun auch eine Öffnung des Körpers und eine Bestattung lediglich der Körperhülle ohne die Eingeweide eine denkbare Option. So gab man allmählich das Ideal eines nicht-invasiven, den Körper in seiner Integrität für die Auferstehung erhaltenden Vorgehens zugunsten der Konservie-

¹⁶³ So fragte etwa Nelson rhetorisch: „Was it Italian acolytes, or the queen, or even the Jewish doctor, who suggested embalming, thus opening up (though not in Charles's case) whole new possibilities for artificial prolongation of a king's political 'life'?" NELSON, *Funerals* 165. Vgl. auch HACK, *Alter* 211, sowie WARNTJES, *Burial* 205–209, der einen byzantinischen Ursprung der Technik vorschlägt.

¹⁶⁴ Vor allem NELSON, *Charles le Chauve* 63–65; NELSON, *Funerals* 161–166 und HACK, *Alter* 211.

¹⁶⁵ So etwa RUDLOFF, *Konservieren* 13 und vor allem SCHMID, *Herrschergräber* 344–350. Die Einbalsamierung und getrennte Bestattung der Eingeweide setzt jedoch voraus, dass Regino von Prüm in der von anderen Quellen abweichenden Angabe von Arnulfs Todesort in Otting zu folgen ist, was freilich auf der Basis der bei Schmid zusammengestellten Quellen offen bleiben muss. Bemerkenswert erscheint jedoch die Verwendung just derselben biblischen Referenz aus dem zweiten Makkabäerbuch bei der Kennzeichnung Arnulfs als Tyrann in der Beschreibung Liutprands von Cremona, wie sie auch von den Quellen über Karl den Kahlen angewendet wurde; „Profectusque in propria, turpissima valetudine expiravit: minutis quippe vermibus, quos pedunculos aiunt, vehementer afflictus spiritum reddidit. Fertur autem quod praefati vermes adeo scaturirent, ut nullis medicorum curis minui possent.“ LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 26 [I,36]. Vgl. HACK, *Alter* 162–165, 205.

¹⁶⁶ So bereits Nelson, die jedoch sogleich einschränkend nachschiebt: „The reliability of western techniques is another matter.“ NELSON, *Funerals* 165. Und an anderer Stelle: „There were no effective embalming techniques to permit delay. Royal funerals thus often had to take place in the absence of the primary heir.“ NELSON, *Funerals* 175.

rung zumindest des äußeren physischen Aussehens auf, um so den Bedürfnissen nach dem Transport des Toten besser entsprechen zu können. Der Leichnam wurde also viel unmittelbarer mit der konkreten visuellen Erscheinung des Lebenden verbunden und unterlag doch zugleich einer erhöhten Abstraktion: Die Integrität erschien nicht mehr Voraussetzung für die ganz konkret und ganz nah erwartete Auferstehung, sondern mit dem Verblassen der unmittelbaren Naherwartung wurde die Idee der Integrität, wie wir sie etwa noch in der patristischen Literatur von Autoren wie Tertullian vertreten finden, zunehmend zugunsten einer praktisch-visuellen Herrichtung des Toten fallen gelassen. Schwierig bleibt dabei abzuschätzen, wie rasch dieser Prozess erfolgte, denn explizit wird die Entnahme der Eingeweide für das 9. Jahrhundert nur im Fall Karls des Kahlen greifbar, dessen Behandlung sich eben durch eine Ausnahmesituation ergeben haben mag. Dass die Öffnung des Körpers in karolingischer Zeit damit aber denkbar wurde, stellt zugleich eine Parallele zum Heiligenkult her: Im Abendland setzte sich etwa gleichzeitig die Fragmentierung des heiligen Leichnams zur Multiplizierung der Reliquien durch¹⁶⁷. Als es so beispielsweise um die Mitte des 8. Jahrhunderts um den Leichnam des Heiligen Bonifatius zum Streit zwischen seinem Bischofssitz und seinem Kloster kam, teilte man den Toten, um seine Eingeweide in Mainz und seinen Körper in Fulda beizusetzen¹⁶⁸; in diesem Licht erschien eine Teilung des Leichnams nicht als Sakrileg, sondern als gebotene Notwendigkeit zur Anteilhabe am Heiligen. Damit geriet allmählich – und folgenreich – das Paradigma einer Erhaltung der Integrität einer christlichen Leiche nachhaltig ins Wanken und eröffnete neue Techniken für deren Konservierung.

3. Die Einbalsamierung im Hochmittelalter

Die Einbalsamierung Karls des Kahlen war auch im folgenden 10. Jahrhundert bekannt, und ihre Rezeption zeigt, wie wandelbar das biblische Vokabular war, das vermeintlich immer Gleiches geradezu verschleiern mit denselben stereotypen Worten beschrieb: Als Folkwin in seinem Teil der „*Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium*“ um 962 seinen Eintrag zum Misserfolg bei der Bestattung Karls des Kahlen verfasste, umschrieb er das Verfahren als „mit Duftstoffen einbalsamiert“ („*aromatibus conditum*“)¹⁶⁹. Tatsächlich hatte die Einbalsamierung Karls des Kahlen mit ihrer Öffnung der Bauchhöhle zur Entnahme der Eingeweide jedoch kaum etwas mit der Praxis der nichtinvasiven Methoden,

¹⁶⁷ Vgl. Kap. II.

¹⁶⁸ Vgl. Kap. IX. Dabei dürfte es sich jedoch noch nicht um einen Fall der Einbalsamierung handeln, wie PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 209, schloss. Demgegenüber zieht ANGENENDT, *Liudger* 129, eine Parallele zum Fall Liudgers, bei dessen Tod im März 809 derselbe Streit um die Leiche zwischen Bischofssitz und Kloster aufkam wie bei Bonifatius. Diese Fälle gingen der Einbalsamierung durch Entnahme der Eingeweide eben zeitlich voraus und ebneten diesem Verfahren die Bahn. Zum Streit um den Bestattungsort des Bonifatius vgl. auch SCHIEFFER, *Grab* 11.

¹⁶⁹ „Cuius corpus milites 15 diebus aromatibus conditum ferentes, cum foetore propter calorem gravarentur, miserunt in tonnam vinariam alios 15 dies. Tandem nimio foetore gravati – nam ad Sanctum Dionisium eum transferre cupierant –, demum victi, in monasterio Nantuato Burgundiae, quod dicitur ad Sanctum Marcellum, sepelierunt.“ *Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium* 622. Die zwischenzeitlich erfolgte Umbettung Karls des Kahlen von Nantua nach Saint-Denis erwähnt Folkwin jedoch nicht.

die die frühen Christen im Mittelmeerraum und auch noch die merowingerzeitlichen Einbalsamierer angewandt hatten, zu tun. Die Einbalsamierung des Hochmittelalters blieb dabei durch eine Vielzahl von angewendeten Praktiken gekennzeichnet, hinter denen auch deutliche regionale und soziale Unterschiede erkennbar werden.

a) Die Überführung von Leichen seit dem Hochmittelalter

Leichentransporte lassen sich für die ottonische Zeit häufiger nachweisen und betreffen nun auch einen deutlich erweiterten Personenkreis: Während in der Karolingerzeit vor allem die Mitglieder der karolingischen Herrscherfamilie und die Herrscher selbst über weite Strecken überführt wurden, mehren sich nun seit dem 10. Jahrhundert zunehmend auch Belege für die Überführung der Leichname der weltlichen und geistlichen Elite, darunter insbesondere von Herzögen und Markgrafen, aber auch aus den Reihen der bedeutenden Reichsbischöfe.

Heinrich I. war in Memleben gestorben und man hatte seinen Leichnam nach Quedlinburg überführt¹⁷⁰. Ähnlich verhält es sich bei Heinrich II., der 1024 in der Pfalz Grone (heute Göttingen) verstorben war und in Bamberg beigesetzt wurde¹⁷¹. Ebenso wurde Otto I. überführt; hier finden sich auch Hinweise auf Einbalsamierungsmaßnahmen, ebenso wie im Falle seines Enkels, Ottos III.¹⁷² Mit dessen Mutter, der berühmten Theophanu, die ebenfalls überführt wurde, greift man zugleich den Leichentransport einer Herrscherin; nachdem sie 991 in Nimwegen verstorben war, setzte man sie in St. Pantaleon in Köln bei¹⁷³.

Zahlreiche Beispiele zeigen, dass es sich bei der Leichenüberführung im 10. Jahrhundert nicht um ein reines Privileg der Herrscher handelte. Herzog Liudolf von Schwaben, der Sohn Ottos I., verstarb 957 in Italien, wurde wahrscheinlich nach Mainz überführt und dort bestattet¹⁷⁴. Ähnlich verhielt es sich bei dem Liudolfinger Herzog Otto I. von Schwaben und Bayern, den man nach seinem Tod 982 in Lucca nach Aschaffenburg überführte, wie die Vita des Hl. Ulrich erzählt¹⁷⁵. Den Leichnam des 1002 in Pöhlde am Harz ermordeten Markgrafen Ekkehard I. von Meißen brachte Thietmar von Merseburg zufolge sein Sohn Hermann auf die Burg Jena bei Naumburg, um ihn dort

¹⁷⁰ Das berichtet beispielsweise LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 105–106 [IV,15], jedoch auch Thietmar von Merseburg und Widukind; vgl. knapp SCHMIDT, *Grablege* 9–10 und HALLE, *Be-gräbnis*, die hier auch auf die Suche von Heinrichs Gebeinen in der NS-Zeit eingeht.

¹⁷¹ Vgl. HIRSCH/PABST/BRESSLAU, Heinrich II. 3, 299–300, sowie SCHÄFER, *Überführung* 480, der auch über eine mögliche Einbalsamierung Heinrichs II. spekuliert, sehr konkret die Entnahme der Eingeweide annimmt, aber dafür ebenfalls keine näheren Belege liefern kann.

¹⁷² Vgl. Kap. III.3.b).

¹⁷³ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 148–150 [IV,15–16].

¹⁷⁴ „Liudolfus in Italia obiit, cuius corpus inde translatus a venerabili archiepiscopo Willihelmo fratre eius Moguntiae apud sanctum Albanum honorifice sepultus est.“ ADALBERT, *continuatio Reginonis* 212. Vgl. THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 52 [II,12] und WIDUKIND VON CORVEY, *Rerum gestarum Saxoniarum libri* 135–136 [III,57].

¹⁷⁵ GERHARD VON AUGSBURG, *Vita* 302–331. Leider fehlt hier jeder Hinweis auf die Umstände des Leichentransports; ebenso fehlt ein solcher Hinweis in dem entsprechenden Eintrag in einem Evangeliar des 9. Jahrhunderts aus der Stiftsbibliothek von St. Peter und Alexander in Aschaffenburg; THIEL, *Urkundenbuch* Nr. 16, 69–74. Zu Herzog Ottos herausgehobener Stellung vgl. ZOTZ, Otto und ZOTZ, *Breisgau* 133–134.

zu bestatten¹⁷⁶. Freilich bewegen wir uns damit immer noch in den höchsten Adelskreisen: Immerhin gehörte Markgraf Ekkehard neben Heinrich II. zu den aussichtsreichsten Kandidaten bei der Wahl eines Nachfolgers für Otto III.¹⁷⁷ Im Falle des bereits erwähnten Polenfeldzugs Kaiser Heinrichs II. im Jahr 1015 wird die Einbalsamierung der gefallenen und vom Meißener Bischof überführten Adeligen zwar nicht erwähnt, aber die zurückgelegte Distanz zwischen Meißen und Nienburg an der Saale beträgt 190 Kilometer, was eine entsprechende Behandlung durch den Bischof und seine Gesandtschaft nahe legt; vielleicht hat man gerade deshalb den Bischof von Meißen als Gesandten ausgewählt, da sein Bischofssitz in Meißen als geeignete Zwischenstation für den Transport der Leichen erschien¹⁷⁸. Dass in diesen Fällen eine Einbalsamierung erfolgte, legt etwa die Bemerkung im „*Chronicon Polonorum*“ für den Feldzug Heinrichs V. 1109 gegen Herzog Boleslaw von Polen nahe: Unter den vielen Gefallenen habe man die Adeligen von ihren Eingeweiden befreit und mit Salz eingepökelt, bevor man sie nach Sachsen und Bayern zurückführte¹⁷⁹.

Ähnlich wie der Hochadel des ottonischen Reiches wurden auch die bedeutendsten Kleriker nach dem Tode mitunter überführt. So verbrachte man die Leiche des Erzbischofs Bruno von Köln, des jüngsten Sohnes König Heinrichs I., im Oktober 965 von Reims nach Köln, um ihn in St. Pantaleon zu bestatten; bedenkt man den Ruch der Heiligkeit des Toten, so könnte dies das Motiv bei seiner Überführung gewesen sein. Dass seine Überführung acht Tage dauerte, spricht zugleich für eine zuvor erfolgte Einbalsamierung¹⁸⁰. Spätestens seit dem frühen 11. Jahrhundert wissen wir von den Erzbischofen von Magdeburg, dass sie bei einem auswärtigen Tod üblicherweise in ihren Metropolitansitz überführt wurden¹⁸¹, und für das 10. Jahrhundert sind weitere Fälle für Trier, Worms und Straßburg nachweisbar¹⁸². Auch der Heilige Wolfgang, Bischof

¹⁷⁶ „[...] accepta nece parentis inprovisa cum matre celeriter occurrit patrisque corpus ingenti luctu suscipiens in urbe, quae Geniun dicitur, seperliri fecit.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 228–230 [V,8]. Zum Fall Markgraf Ekkehards vgl. ausführlicher Kap. VI.2.b) und X.3.

¹⁷⁷ Zu Markgraf Ekkehard vgl. etwa zusammenfassend PATZE, Ekkehard I.; PATZE, Ekkehardinger und SCHLESINGER, Ekkehard I.

¹⁷⁸ Vgl. Kap. I.3.a.

¹⁷⁹ „Talibus ergo modis caesar multisque diebus civitatem nitebatur capere, nec aliud quam carnem humanam suorum cottidie recentem lurabatur. Cottidie namque viri nobiles ibi perimebantur, qui visceribus extractis, sale vel aromatibus conditi in Bavariam ab imperatore vel in Saxoniam portandi, pro tributo Poloniae curribus onustis servabantur.“ *Chronicon Polonorum* 469 [III,9]. Zur Einbalsamierung und zum Leichentransport vgl. ausführlicher Kap. III.

¹⁸⁰ RUOTGER, Vita Brunonis 48–51 [45–48].

¹⁸¹ So berichtet Thietmar von Merseburg, dass Erzbischof Giseler nach seinem Tod im Januar 1004 von Trebra nach Magdeburg überführt worden sei; THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 266 [V,40]. Auch sein Nachfolger, Erzbischof Tagino, starb außerhalb der Stadt in der Burg Rothenburg bei Könnern und wird nach Magdeburg überführt; THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 348–350 [VI,61], sowie zur Bestattung im Dom PÄFFGEN, Tradition 209. Taginos Nachfolger Walthard erlitt ein ähnliches Schicksal, über das später noch ausführlicher zu berichten sein wird; vgl. Kap. III.3.b). Und auch Erzbischof Hunfried verstarb im Februar 1051 in Vadderode im Bistum Halberstadt, um darauf nach Magdeburg überführt zu werden; *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* 398–399. Vgl. PÄFFGEN, Tradition 209. In diese Reihe lässt sich auch Erzbischof Albrecht II. von Magdeburg einfügen, der Betreiber des gotischen Domneubaus, der am 15. Oktober 1232 in Cividale del Friuli starb und an seinen Metropolitansitz überführt und hier am 28. Februar 1233 beigesetzt wurde; Päffgen schließt daraus: „Dies war nur möglich, wenn man den Leichnam zuvor einbalsamiert oder sogar die Knochen durch Auskochen vom Fleisch des Körpers gelöst hatte und nur noch diese zurückführte.“ PÄFFGEN, Tradition 212.

¹⁸² So wurde der 964 nördlich von Rom verstorbene Erzbischof Heinrich I. von Trier vermutlich von seinem Amtsnachfolger Egbert frühestens 977 nach Trier überführt; Bischof Hildibald von Worms verstarb 998 in oder bei Lucca und wurde zumindest nach frühneuzeitlicher Wormser

von Regensburg, könnte einbalsamiert worden sein, denn er verstarb 994 in Popping, wurde von hier in seine Bischofsstadt verbracht und vor seiner Bestattung acht Tage lang in St. Emmeram in Pontifikalkleidung ausgestellt¹⁸³. Und als Erzbischof Hermann von Bremen 1035 in einem Ort namens Hildenrode in der Diözese Halberstadt verstarb, wurde er ebenfalls nach Bremen überführt und dort im Chor der Kathedrale bestattet¹⁸⁴. Zur Vorsicht mahnt jedoch bei diesen Rückschlüssen auf eine Einbalsamierung nur aufgrund des langen Transports die Komplexität der Überführungen, die oftmals stark zeitverzögert erfolgten oder gar nur Teile des Körpers beinhalteten; ein solches Beispiel liefert Erzbischof Unni von Bremen, der 936 entfernt seiner Kathedrale verstarb und von dem lediglich der Kopf dorthin zurückgeführt wurde – eine praktikable Lösung, die vielleicht auch gar keine Einbalsamierungsmaßnahmen erforderte¹⁸⁵.

Die Sekundärbestattung nach erfolgter Verwesung wurde während des Hochmittelalters häufiger angewandt. Thietmar von Merseburg zufolge waren etwa die Gebeine des unter Otto I. abgesetzten Papstes Benedikt V. unter Otto III. nach Rom überführt worden; dies habe der nach Norddeutschland verbannte und 965 in Hamburg verstorbene Papst selbst vorhergesehen, indem er vor dem Tode seine Rückführung nach der Auflösung seines Leibes vorhersagte¹⁸⁶. Thietmar belegt damit die Vorstellung, dass man eine Bestattung zur Verwesung des Körpers gezielt vornahm, um später die Knochen transportieren zu können. Tatsächlich steht Benedikts Beispiel nicht ganz ohne Parallelen dar; man könnte etwa auf Bertha von Savoyen, die Frau Heinrichs IV., verweisen, die nach ihrem Tod 1087 in Mainz bestattet, 1090 aber nach Speyer überführt wurde¹⁸⁷. Den 1191 vor Akkon verstorbenen Grafen von Flandern, Philipp von Elsass, bestattete man zwar vor Ort, doch ließ seine Frau, Mathilde von Portugal, den Ehemann exhumieren und in einer Kapelle beisetzen, die beide in der Abteikirche von Clairvaux gestiftet

Überlieferung nach St. Cyriacus in seiner Bischofsstadt verbracht, wo man bis ins 18. Jahrhundert sein Grab zeigte; Bischof Wiederold von Straßburg, 999 bei Benevent verstorben, wurde dem unsicheren Zeugnis des „Chronicon Ebersheimense“ zufolge nach Kloster Ebersheim verbracht; vgl. GIERLICH, Grabstätten 64–66, 212 und 244–245, sowie knapp PÄFFGEN, Bischofsgräber 56. Freilich ist damit in keiner Weise gesagt, dass die Überführungen nicht erst nach Skelettierung des Toten und damit ohne Einbalsamierung erfolgten; zudem bleibt vor allem in den letzten beiden Fällen ein gewisser Zweifel an der tatsächlichen Durchführung der Umbettung.

¹⁸³ So berichtet es OTLOH VON ST. EMMERAM, Vita sancti Wolfkangi 540–541 [38–39]. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 204–205 und MAI, Lebensbild 18.

¹⁸⁴ „Mortuus est autem in episcopatu Halverstedensi, dum esset in predio suo Hiddinrode. Corpus eius Bremam revectum subterratum est in medio chori. Obiit vero XIII. kal. Octobris.“ ADAM VON BREMEN, Kirchengeschichte 129 [II,68].

¹⁸⁵ Vgl. zu diesem Fall ausführlicher Kap. X.3.

¹⁸⁶ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 202 [IV,40]. Vgl. zum Wortlaut der Quelle Kap. VII.5. Zur Absetzung Benedikts unter Otto I. vgl. LIUTPRAND VON CREMONA, Liber de Ottone rege 520–523 [21–22]. Das Grab Benedikts in Hamburg wurde nur ansatzweise archäologisch untersucht; PÄFFGEN, Bischofsgräber 143, mit Verweis auf SCHINDLER, Bildkacheln.

¹⁸⁷ DOLL, Schriftquellen 29 [Nr. 60–61]; KUBACH, Baugeschichte 886 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 113. Anders als PÄFFGEN, Bischofsgräber 56 und 59, nahelegt, lassen sich letztlich kaum Beispiele unter den Reichsbischofen des 12. Jahrhundert finden, bei denen in Italien verstorbene Amtsinhaber erst mit einigen Jahren Abstand in ihre Bistümer überführt wurden, so dass man von einer Sekundärbestattung der Knochen ausgehen könnte; der 1132 in Bari verstorbene Erzbischof Bruno II. von Köln wurde wohl nicht gemeinsam mit seinem Neffen, dem 1158 vor Pavia verstorbenen Erzbischof Friedrich II., ins Kloster Altenberg überführt, denn eine entsprechende (zudem unglaubwürdige) Meldung stammt erst aus dem 16. Jahrhundert; Friedrich II. selbst war vor der Überführung für den Transport einbalsamiert worden und scheidet somit ebenso wie Bischof Heinrich II. von Lüttich für 1164 als Beispiele einer vorläufigen Bestattung zum Abwarten der Skelettierung aus, da dessen Knochen für die Überführung in die Heimat gekocht wurden. Vgl. zu diesen Fällen GIERLICH, Grabstätten 289–290, 293–294 und 345.

hatten¹⁸⁸. Eine Sekundärbestattung erfolgte auch bei Philipp von Schwaben, wie etwa die Marbacher Annalen berichten: „Der Leichnam wurde dort [in Bamberg] begraben, aber später, nachdem einige Zeit vergangen war, wurden die Gebeine von König Friedrich zur königlichen Gruft Speyer verbracht und dort ehrenvoll bestattet.“¹⁸⁹ Diese rund fünf Jahre nach der Erstbestattung erfolgte Verlegung des Grabes passt gut zu den ab dem 13. Jahrhundert immer besser zu greifenden dynastischen Umbettungen adeliger Vorfahren, die in anderem Zusammenhang noch genauer beleuchtet werden sollen¹⁹⁰. Um 1300 erhoben die Bullen Papst Bonifaz VIII. die Sekundärbestattung überhaupt zur besten und legitimen Form der Einbalsamierung¹⁹¹. Weitere Beispiele der Sekundärbestattung zum Leichentransport ließen sich für das Spätmittelalter anbringen: Graf Ludwig I. von Nevers fiel 1346 in der Schlacht von Crécy und wurde zunächst in der nahegelegenen Benediktinerabtei Saint-Riquier in der Picardie bestattet; einige Jahre später ließ sein Sohn den Leichnam exhumieren und in Saint-Donatien in Brügge beisetzen¹⁹².

In ottonischer Zeit wurde der Leichentransport allerdings kaum als Verpflichtung verstanden, sondern blieb weiterhin lediglich eine mögliche Option, mit dem Toten umzugehen. So wurden Herzog Heinrich der Zänker und der Babenberger Leopold, Markgraf der bairischen Ostmark, am Sterbeort bestattet¹⁹³. Lakonisch bemerkt Thietmar von Merseburg auch das entsprechende Schicksal des Bischofs Franco von Worms, einem Vertrauten Kaiser Ottos III., der 999 verstarb: „Er hatte den Stuhl nur ein Jahr inne, starb in Italien und wurde dort bestattet.“¹⁹⁴ Auf eine Überführung wurde bei diesen prominenten Toten also verzichtet¹⁹⁵.

Auch kurze Transporte, die ohne eine Einbalsamierung erfolgen konnten, fanden häufiger statt. Markgräfin Liudgard, die Frau Werners, des Markgrafen von der sächsischen Nordmark, starb im November 1012 in Wolmirstedt in Gegenwart Thietmars von Merseburg; er berichtet: „Als es Tag wurde, geleiteten wir ihre Leiche nach Walbeck und bestatteten sie am nächsten Tage an der Nordseite des Klosters, wo Pater Liuthard ruht, der 26 Jahre lang dort Klausner gewesen ist“¹⁹⁶. Offensichtlich war Walbeck als Ort

¹⁸⁸ „In hac obsidione mortui sunt comites Claromontensis et Perticensis, comes eciam Flandrie Philippus ibidem languens obiit, postquam Flandriis imperaverat annis 21, et in ecclesia beati Nicholai foris murum cuasa custodie subterratur; inde postea translatus et in Claravalle Burgundie monasterio sepultus anno Domini 1192.“ JOHANNES LONGUS, *Chronica* 819. Vgl. MEIJNS, *L'élection* 193.

¹⁸⁹ „Corpus ibidem humatur; sed postea revoluta tempore a Friderico rege Spiream ad sepulturam regiam ossa deportantur ac gloriose ibi tumulantur.“ *Marbacher Annalen* 212. Eine Aufstellung der diesbezüglichen Quellen bietet DOLL, *Schriftquellen* 44–45 [Nr. 127–132]. Zu diesem Fall vgl. auch ausführlich RADER, *Onkel*, der als weitere Quelle den Kleriker Reiner von Lüttich nennt und ausführt, wie sich Friedrich II. durch die Umbettung seines Onkels Philipp in die salisch-staufische Herrschaftsreihe eingliedern wollte.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu Kap. IV.3.

¹⁹¹ Der Erfolg dieser Bestimmungen in der Praxis war jedoch gering; vgl. Kap. III.4.c).

¹⁹² Vgl. hierzu MEIJNS, *L'élection* 193. Ein weiteres Beispiel, die Überführung des burgundischen Herzogs Philipps des Guten und seiner Frau Isabella von Portugal nach Champmol bei Dijon 1473/74 durch Karl den Kühnen, bespricht PARAVICINI, *Theatre*.

¹⁹³ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 154–156 [IV,21].

¹⁹⁴ „Qui unum dumtaxat annum sedens, in Italia obiit, ibidem sepultus.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 200 [IV,61].

¹⁹⁵ Vgl. GIERLICH, *Grabstätten* 212–213 und 411, der auch das Beispiel von Francos Nachfolger, des drei Tage nach seiner Erhebung durch Kaiser Otto III. in Farfa verstorbenen Bischofs Erpho, nennt.

¹⁹⁶ „Cum iam primo illucesceret, corpus ad Wallibizi nobis comitantibus defertur et in proxima die iuxta monasterium in aquilonari parte, ubi Liuthardus pater XXVI annos inclusus requiescebat, deponitur.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 376 [VI,85].

der letzten Ruhe gewählt worden, um die Tote in der Nähe eines heiligmäßigen Klausners bestatten zu können.

Mit dem 11. Jahrhundert lässt sich eine weitere Ausweitung der Überführung von Leichen erkennen. Vor allem die Einrichtung einer dynastischen Grablege durch die Salier in Speyer zeigt, wie der Wunsch nach einem traditionellen, gemeinsamen Grabort von Verwandten und/oder Amtsvorgängern den Leichentransport notwendig machte¹⁹⁷. Die Quellen lassen keine Zweifel daran, dass die Kenntnis brauchbarer Einbalsamierungstechniken diese Möglichkeit eröffnete. Immer seltener berichten sie nur mehr von der Überführung einer Leiche, ohne auf das Verfahren der Einbalsamierung einzugehen¹⁹⁸. Seit dem 12. Jahrhundert kommt es häufiger zu detaillierten Beschreibungen der Einbalsamierung in den Quellen, und dieser Trend hält im 13. Jahrhundert an¹⁹⁹. Für immer weitere Kreise des Adels und des Klerus scheint ein Leichentransport denkbar geworden zu sein, und mitunter lassen sich auch die Bemühungen um die Sicherung solcher Transporte greifen, etwa wenn Kaiser Friedrich II. in einem Brief an Papst Gregor IX. vom Ende Juli 1230 um sicheres Geleit für die Gebeine Herzog Leopolds VI. von Österreich bittet, damit sie mit Würde behandelt werden mögen²⁰⁰.

Die Zunahme von Belegen der Überführung im Hochmittelalter hängt wohl mit dem Wunsch nach einer physischen Anwesenheit der Toten an den zentralen Traditionsstätten der Familie oder des Amtes (etwa eines Bischofs an seinem Bischofssitz) zusammen. Doch warum wurde der Liegeort des Leichnams im Laufe des Mittelalters offenbar immer wichtiger? Eine einfache Antwort darauf ist schwer zu geben; der Befund aber fügt sich gut in die parallel zunehmende Ikonographie des Todes und des

¹⁹⁷ Die Häufung großer Entfernungen beim Leichentransport seit Otto III. bemerkte bereits HACK, Alter 210.

¹⁹⁸ Knappe Notizen liefern die Quellen etwa bei dem 1065 auf dem Rückweg von Jerusalem in Ungarn verstorbenen Bischof Gunther von Bamberg, der nach Bamberg überführt wurde, oder bei dem rund hundert Jahre später 1163 in Bosau verschiedenen und nach Lübeck überführten Bischof Gerold von Oldenburg. Zu Bischof Gunther: LAMPERT VON HERSFELD, *Annales* 99, sowie 104–105. Vgl. PLOSS, Gunther und BRESSLAU, Gunther, die sich jedoch in Bezug auf den genauen Todesort (Sopron/Ödenburg oder Székesfehérvár/Stuhlweißenburg?) widersprechen; die Distanz zum Bestattungsort Bamberg war jedenfalls in beiden Fällen erheblich. Zu Bischof Gerold: HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 186–187 [I,95]. Zwei weitere Beispiele für im 12. Jahrhundert überführte Bischöfe stellen Gunther und Ulrich von Speyer dar, die beide in Italien verstarben und ins Zisterzienserkloster Maulbronn überführt wurden; vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 56.

¹⁹⁹ Die Bemerkung Schäfers, nach Ludwig dem Deutschen sei bis Maximilian I. kein römischer König bzw. Kaiser außer den Ottonen, Saliern und Lothar von Süpplinburg nicht auch an dem Ort bestattet worden, an dem er starb, hat bereits Rudloff mit dem Hinweis auf Heinrich VII., Friedrich II. und Sigismund abgelehnt; SCHÄFER, Überführung 482 und RUDLOFF, Konservieren 14–15. Auf dieser Basis einen Abbruch der Einbalsamierung im Spätmittelalter zu postulieren oder anzudeuten, würde den Befund jedenfalls nicht weniger als in sein Gegenteil verkehren. Unter den bekannten Leichentransporten des Spätmittelalters ließe sich Kaiser Sigismund nennen, der 1437 in Znaim starb und dessen Leichnam auf Wagen durch Mähren und Ungarn nach Peterwardein gebracht wurde; leider wissen wir jedoch nicht, wie sein Leichnam dabei behandelt wurde, auch wenn die Distanz eine Einbalsamierung notwendig gemacht haben muss; MEYER, Überlegungen 325, sowie RUDLOFF, Konservieren 15.

²⁰⁰ Friedrich schreibt von Leopold, „cuius corpus iam pro parte in Casinensi monasterio recepti sepulturam et in parte, que longi tractum itineris ferre potes, refertur ad propria, tristi participio funeris exhibendo propinquus“; der Transport sei zu schützen „quod etiam defuncti ossibus non desit humanitas et vivis saltem in hoc consolacionis remedium procuretur“; *Acta imperii inedita* 1, 277 [Nr. 308]. Zum Kochen des Leichnams dieses Herzogs vgl. Kap. III.4.a) mit Verweisen auf Quellen und Sekundärliteratur.

Leichnams ein²⁰¹. Einfacher zu benennen sind die Folgen dieses Trends: Die immer weitgehendere Anwendung und damit einhergehend die breite soziale Akzeptanz der Einbalsamierung.

b) Die Einbalsamierung im 10. Jahrhundert

Unter den ottonischen Herrschern ermöglichen vor allem die Bestattungen Ottos I. und Ottos III. einen genaueren Blick auf die Einbalsamierungspraktiken. Otto I. verstarb 973 in Memleben, und in der Folge wurden, wie Thietmar von Merseburg berichtet, seine Eingeweide in der dortigen Marienkirche bestattet, während man seinen Leichnam einbalsamiert nach Magdeburg überführte²⁰²; der bei der Graböffnung 1844 gefundene Holzsarg, der die Gebeine Ottos I. enthielt, dürfte nach Abwägung der Fundlage erstmals auch zum Leichentransport verwendet worden sein²⁰³. Die konkreten, zur Einbalsamierung verwendeten Stoffe lassen sich freilich nicht greifen, denn Thietmar charakterisiert das Verfahren einmal mehr lediglich mit den biblischen Worten „aromatibus conditum“.

Ähnlich wie bei seinem Großvater verhält es sich auch bei dem 1002 verstorbenen Otto III., dessen Einbalsamierung etwa in der zweiten Redaktion der „*Chronica monasterii Casinensis*“ mit den Worten „aromatibus conditum“ subsumiert wird²⁰⁴. Thietmars Chronik zufolge übernahm Herzog Heinrich (der zukünftige Heinrich II.) den Leichnam Ottos bereits in Verona und geleitete ihn nach Augsburg, wo man die Eingeweide in St. Afra beisetzte; der Leichnam wurde darauf in mehreren Kölner Kirchen ausgestellt und schließlich in Aachen beigesetzt²⁰⁵. Das Verfahren zur Erhaltung des Toten konservierte Ottos Leichnam offenbar gleich für mehrere Wochen derart, dass man ihn in Köln noch ausstellen konnte. Bemerkenswert ist auch das von Thietmar berichtete Detail, dass die in Augsburg beigesetzten Teile in zwei Behältern transportiert und bei-

²⁰¹ Vgl. Kap. I.4.

²⁰² „Sequenti vero nocte viscera eius soluta in ecclesia sancte Mariae sunt tumulata; corpus autem eiusdem aromatibus conditum ad Parthenopolim translatum est ibique honorabiliter atque lacrimabiliter susceptum marmoreoque inpositum sarcophago, sepultum est ab archiepiscopis Gerone atque Aethelberto ceterorumque auxilio episcoporum clerique tocus.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 92 bzw. 93 [II,43]. Vgl. etwa SCHÄFER, Überführung 479; RUDLOFF, Konservieren 13–14; HERMANN, Einbalsamierung 818; BROWN, Death 226; OHLER, Sterben 102–103 und WESTERHOF, Death 78.

²⁰³ So zumindest SCHUBERT/LOBBEDEY, Grab 388–389

²⁰⁴ „Sed antequam mors eius a circummanentibus dinosci valeret, corpus ipsius aromatibus conditum a suis ultra montes delatum est, et Heinrichus dux consobrinus ipsius constitutus est rex.“ *Chronica monasterii Casinensis* 209 [II,24]. Die erste Redaktion berichtet hingegen nur den Transport des Leichnams und die Thronfolge Heinrichs ohne auf die Einbalsamierung einzugehen, die damit einmal mehr stillschweigend vorausgesetzt wird.

²⁰⁵ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 190–192 [IV,51 und 53]. Vgl. UHLIRZ/UHLIRZ, Otto II. und Otto III. 393–397; SCHÄFER, Überführung 480; HERMANN, Einbalsamierung 818; WESTERHOF, Death 78; KLUGE, Organe und OHLER, Sterben 84–85, 103, 106, sowie zur Rolle von Ottos Leichnam im Rahmen des Thronfolgestreits Kap. IV.3. Abweichend von den anderen Quellen berichtet Ademar von Chabannes, Otto sei in Rom beigesetzt worden: „Oto vero imperator haustu veneni, in partes Beneventi, perit sine filiis, et pro eo consanguineus ejus Eenricus imperium suscepit. Otonis autem corpus delatum est Romam et ibidem sepultus. Arbertus siquidem, archiepiscopus Colonie, sceptrum et coronam cum lancea sancti Mauricii secum ab imperatore defuncto in Baioariam detulit, et consensu omnium episcoporum Eenrico tradidit.“ ADEMAR VON CHABANNES, *Chronicon* 155 [III, 33].

gesetzt worden seien: „dilecti senioris intestina duabus lagunculis“²⁰⁶. Die Verwendung von zwei Behältnissen macht stutzig und ist in der Bestattung der Eingeweide einzigartig, wenn man die Sonderbestattung des Herzens oder Hirns ausklammert; schon rein anatomisch macht eine Teilung der Eingeweide in zwei „Portionen“ wenig Sinn. Vielleicht war die Einbalsamierung 1002 bereits so weit entwickelt, dass ein Leichnam mehrere Wochen erhalten werden konnte, und die Eröffnung zumindest zweier der drei Körperhöhlen (wahrscheinlich Unterleib und Brustkorb) dabei erfolgte. Dass Thietmar eher beiläufig und indirekt den Nachweis für zwei Behältnisse liefert, deutet darauf hin, dass diese These durchaus einige Wahrscheinlichkeit für sich hat²⁰⁷.

Über die Fälle Ottos I. und Ottos III. hinaus bleiben die konkreten Verweise auf die Einbalsamierung für das 10. Jahrhundert äußerst übersichtlich. Wenn der Bericht der Überführung Herzog Konrads des Roten, der 955 in der Schlacht auf dem Lechfeld gefallen war, bemerkt, sein Leichnam sei „aromatibus conditum“ zur Bestattung nach Worms verbracht worden²⁰⁸, so lassen Formulierung und geographische Distanz eine Einbalsamierung zumindest vermuten. Ganz ähnlich berichtet die Vita Mathildis des Donizo über den Tod von Liudolf, den Sohn Kaiser Ottos I., 957 in Italien: Seinem Leichnam seien die Eingeweide entnommen und der Leichnam „aromatibus conditum“ bestattet worden²⁰⁹. Diese Stelle zeigt einmal mehr, dass die biblischen Worte nun auch Formen der Leichenbehandlung mit der Entnahme der Eingeweide bezeichnen konnten; andererseits wird die Quellenarmut des 10. Jahrhunderts nochmals dadurch unterstrichen, dass Donizos Bericht eben erst aus dem 11. Jahrhundert stammt, in dem die Belege für diese Praxis deutlich verbreiteter sind als im Jahrhundert zuvor. Als er seine Vita verfasste, praktizierte man die Einbalsamierung unter Entnahme von Eingeweiden bereits in der sozialen Oberschicht in mehreren Teilen Europas; vom Reichsgebiet ausgehend, lässt sich die Praxis zumindest in Westeuropa zunehmend besser greifen.

c) Die Einbalsamierung in salischer und staufischer Zeit

Für die Mitglieder der salischen Familie ist die Einbalsamierung recht gut nachweisbar. Als Konrad II. Anfang Juni 1039 in Utrecht starb, entnahm man seinem Leichnam die Eingeweide, bestattete diese vor Ort und überführte den Körper in rund fünf Wochen nach Speyer²¹⁰. Damit haben wir wie bei Otto III. ein erstaunlich effektives Verfahren vor

²⁰⁶ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 190 [IV,51].

²⁰⁷ Dieselbe Beobachtung führte WEISS-KREJCI, *Excarnation* 160 dazu, anzunehmen, dass Otto gekocht worden sei; diese Annahme scheint aber nicht überzeugend. Eine Bestattung in zwei Behältnissen wird für Bischof Gerdag von Hildesheim erwähnt; vgl. Kap. III.4.a).

²⁰⁸ „Sic tandem cede peracta, qua tantum attenuati sunt Ungari, ut nec quidem ultra iam mutire ausi fuerint, rex cum victrice turba pratis virentibus considens, populum recensens, Conradum ducem, generum suum, militem egregium ibi oppetiisse comperit; cuius corpus merit defletum aromatibusque conditum, Wormatie misit tumulandum.“ *Annales Magdeburgenses* 146 [ad a. 955], die allerdings erst im Hochmittelalter über das Ereignis berichten.

²⁰⁹ „Atto cadaver habens Litulfi, viscera plane / Illius extraxit de corpore; quem sua planxit / Gens, ea tunc tumulo posuit condigniter uno. / Dicitur aecclesia Prosper sanctissimus illa / In qua conduntur, nec non locus Antonianum. / Corpus aromatibus conditum quippe deintus, / Patri confortans ipsum direxit“; DONIZONE, *Vita* 34–36 (v. 377–383).

²¹⁰ So etwa Wipos *Gesta Chuonradi*: „Viscera imperatoris apud Traiectum condita sunt, et rex locum sepulturae donis et praediis ampliavit. Reliquum corpus ab imperatrice et filio rege, ut optime excogitari poterat, involutum et reconditum usque Agrippinam Coloniam vectum per cuncta coenobia illius civitatis atque Moguntiae seu Wormatie sive illorum, quae in medio fuerant, omni populo sequente et orante deportatum incredibili oratione et magnis elemosinis pro

uns, das den Leichnam tatsächlich eine längere Zeit zu erhalten im Stande war. Dies gelang freilich nicht immer so gut, wie der Bericht aus Wipos „Gesta Chuonradi“ aus dem Vorjahr belegt: Wipo zufolge war im August 1038 im königlichen Heer in Italien aufgrund der Hitze eine Seuche ausgebrochen, bei der die Frau Heinrichs [III.], Gunhild, und Herzog Hermann von Schwaben, verstarben. Beide wurden einbalsamiert, doch während es der so präparierte, zarte Leichnam der Kaiserin nach Limburg schaffte, musste man das Vorhaben, den jungen Hermann über die Alpen zu führen, aufgeben und ihn aufgrund der allzugroßen Hitze schon in Trient beisetzen²¹¹. Die angewandte Methode stieß also bei hohen Außentemperaturen und einem bestimmten Körperbau an ihre natürlichen Grenzen.

Heinrich III. starb im Oktober 1056 in Bodfeld bei Quedlinburg; sein Leichnam wurde von hier nach Speyer überführt²¹². Dazu entnahm man die Eingeweide, die – zumindest einer seit dem 12. Jahrhundert greifbaren norddeutschen Überlieferung folgend – nach Goslar überführt worden sein sollen²¹³. Einer freilich deutlich jüngeren Überlieferung zufolge wurden nicht nur die Eingeweide durch Öffnung der Bauchhöhle entnommen, sondern unter Eingriff in den Brustkorb auch das Herz. Der Kaiser soll diese Entnahme selbst gewünscht haben, um so neben dem Speyrer Dom auch im Stift St. Simon und Judas bei seiner geliebten Tochter Mathilde bestattet zu sein²¹⁴. Damit läge erstmals ein direkter Nachweis der später üblichen Trennung vor, bei der die Knochen bzw. der Leichnam der dynastischen Grablege, das Herz aber dem persönlicheren Bestattungsort zugedacht wurde²¹⁵. Mit Otto III. und Heinrich III. sind damit zwei Fälle anführbar, bei denen neben der Bauchhöhle zumindest eine zweite Körperhöhle geöff-

redemptione animae factis tricesima qua obdormivit die in Spira civitate, quam ipse imperator, sicut et postea filius, multum sublimavit, honorifice sepultum est.“ Wipo, Gesta Chuonradi 59 [39]. Vgl. BRESSLAU, Konrad II. 2, 333–337; SCHÄFER, Überführung 480; DOLL, Schriftquellen 21 [Nr. 21]; OHLER, Sterben 105–106 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 93.

²¹¹ „Eodem mense atque sequenti maxima multitudo exercitus morbo contacta periit. Corpus reginae tenerum et delicatum aromatibus conditum cum rege et imperatrice ductum ad Germaniam in praepositura Linburg sepultum est. De duce statutum erat, ut in Constantiam civitatem Alamanniae duceretur, sed calore nimio obstante in Triento sepelitur.“ Wipo, Gesta Chuonradi 58 [37]. Die Betonung der Statur der Toten in diesem Zusammenhang erinnert dabei an den Zusammenhang zwischen physischen Charakteristiken und dem Erfolg der Behandlung, den die ersten, aus dem 14. Jahrhundert stammenden chirurgischen Abhandlungen über die Einbalsamierung herstellen; vgl. Kap. III.5.b).

²¹² So etwa berichtet bei LAMPERT VON HERSFELD, Annales 69 und LAMPERT VON HERSFELD, Annalen 58–59. Zum Leichnam Heinrichs III. vgl. auch SCHÄFER, Überführung 480–481; DOLL, Schriftquellen 25 [Nr. 39–43] und BROWN, Death 228.

²¹³ Das berichten etwa die – freilich ein Jahrhundert später schreibenden, aber aus dem norddeutschen Kloster Pöhlde stammenden – „Annales Palidenses“: „iamque in extremis constitutus (Heinricus) secum deliberavit, quia corde semper fuerit Goslarie, ut viscera sua inibi recondentur petiit, reliquum autem corpus locaretur Spire, cuius extitit fundator.“ *Annales Palidenses* 69.

²¹⁴ „Idem quoque imperator in argumentum veri amoris filiam suam Mechthildam virginem et postea bona fide et morte preoccupatus cor suum cum precordiis apud filiam suam hic in choro, reliquum vero partem sui corporis in Spira disposuit tumulari.“ *Chronik des Stiftes S. Simon und Judas in Goslar* 605. Es liegt der Einwand nahe, in dieser (freilich auf ältere Vorbilder zurückgehenden) Chronik des 13. Jahrhunderts die spätere Praxis gespiegelt anzunehmen, ihr also in Bezug auf das 11. Jahrhundert zu misstrauen; die Nennung auch in den *Annales Palidenses* (vgl. die vorhergehende Anm.) scheint jedoch für einen wahren Kern in dieser Überlieferung zu sprechen. Kritisch hierzu zuletzt WARNTJES, Burial 209–210. WEISS-KREJCI, Heart Burial 122 betont hingegen, dass das Herz hier nicht gesondert, sondern gemeinsam mit den Eingeweiden bestattet worden sei, was eine spezifische Heraushebung im Sinne einer gezielt programmatischen Mehrfachbestattung ausschließe.

²¹⁵ Vgl. dazu ausführlicher Kap. X.2.

net worden sein könnte; zumindest ein anthropologischer Fund des 11. Jahrhunderts scheint eine solche Praxis zudem wahrscheinlich zu machen²¹⁶.

Zumindest die Entnahme der Eingeweide lässt sich auch für Heinrich V. belegen²¹⁷: Als der Kaiser in Utrecht starb, bestattete man die Eingeweide dort bei jenen Konrads II. und überführte die sterbliche Hülle nach Speyer²¹⁸. Der zeitgenössische Bericht des Anselm von Gembloux präzisiert dabei das Verfahren: Er bemerkt, der Leichnam sei mit Salz behandelt worden²¹⁹; eine solche Behandlung war offenbar am Beginn des 12. Jahrhunderts bereits unter Herrschern verbreitet, denn Ekkehard von Aura bemerkt, der Leichnam Heinrichs V. sei „nach königlichem Brauch“ behandelt worden („more regio curatum“)²²⁰.

Doch dieser Brauch bezeichnete wohl kein bestimmtes Verfahren oder eine geradezu festgelegte Behandlung; das zeigt besonders deutlich der Fall Lothars III. von Süppinburg, der Anfang Dezember 1137 in Breitenwang im Tiroler Außerfern verstarb und doch im entfernten Königslutter bestattet wurde. Ein Annaleneintrag bemerkt, der Leichnam sei „regio more in hereditate paterna“ überführt worden²²¹. Naturwissenschaftliche Untersuchungen an den Gebeinen Lothars legen nahe, dass seine Gebeine für den Transport nicht einbalsamiert, sondern gekocht wurden. Der „königliche Brauch“ umfasste also nur sehr allgemein den Leichentransport an den gewünschten Grabort und eine Form der Einbalsamierung; dabei sah das konkrete Verfahren aber von Fall zu Fall völlig anders aus – einmal mehr verschleiern die gewählten Worte wie beim „aromatibus conditum“ die Geschehnisse. Offensichtlich erschien die Technik der Einbalsamierung nicht berichtenswert, wenn sie dem Chronisten überhaupt bekannt gewesen ist.

Weniger klar erscheint die Einbalsamierungspraxis für die staufischen Herrscher, was aber an den Umständen der Bestattungen liegt: Konrad III. wurde am Sterbeort in Bamberg beigesetzt; Friedrich I. Barbarossa ertrank auf dem Dritten Kreuzzug; und die Überführung des in Messina verstorbenen Heinrich VI. nach Palermo erfolgte aufgrund der auf ihm lastenden Exkommunikation erst einige Jahre nach seinem Tod²²². Dass jedoch die Einbalsamierung weiterhin auch für die Herrscher eine gängige Praxis blieb, scheint nicht zuletzt der Fall Friedrichs II. zu zeigen, dessen Leichnam erst zwei Monate

²¹⁶ Vgl. Kap. III.6.a).

²¹⁷ Zum komplizierteren Fall Heinrichs IV. vgl. Kap. VIII.2.a).

²¹⁸ So etwa Otto von Freising: „Ubi morbo correptus, rebus humanis exemptus, sepultisque ibidem [Utrecht] interioribus, per ripam Rheni ad superiora deportatus in civitate Spira patribus suis appositus est.“ OTTO VON FREISING, *Gesta* 30 [I,15]. Ähnlich in den „*Annales Rodenses*“: „Eodem anno defunctus est Henricus Romanorum augustus, huius nominis quintus apud Traiectum Inferius, et eviscerato corpore Spiram est asportatus, et ibidem in ecclesia a parentibus suis constructa honorifice sepultus.“ *Annales Rodenses* 706 [ad a. 1125]. Vgl. zu weiteren Quellen die folgenden Anmerkungen, sowie SCHÄFER, Überführung 481–482; DOLL, Schriftquellen 38–39 [Nr. 93–99] und GIESEY, Ceremony 20.

²¹⁹ „Corpus eius eiectis intestinis sale respersum, Spira relatum est.“ ANSELM VON GEMBOUX, *Continuatio* 380. Fast wortgleich bemerkt die Bestattung Heinrichs auch noch die Chronik des Prämonstratensers Balduin von Ninove vom Ende des 13. Jahrhunderts: „cuius corpus, eiectis intestinis, sale conditum Spire relatum est.“ BALDUIN VON NINOVE, *Chronicon* 528.

²²⁰ „Cujus corpus more regio curatum, Spiram est delatum.“ EKKEHARD VON AURA, *Chronica* 264 [ad a. 1125]. Als „conditum aromatibus“ kommentiert hingegen Walter Map das Verfahren, der allerdings die Leichenfeierlichkeiten als eine „imperialis pompa“ charakterisiert: „Procurauerat autem camerarius mortuum loco eius, et preciosissime inuoluerat conditum aromatibus, et imperiali pompa sepelire fecit.“ WALTER MAP, *De nugis curialium* 480 [V,6].

²²¹ *Annales Hildesheimenses* 69. Vgl. SCHÄFER, Überführung 482. Zu den Belegen für das Kochen Lothars III. vgl. Kap. III.4.

²²² Vgl. Kap. VIII.2.

nach seinem Tod und einem längeren Leichentransport in Palermo bestattet, aber dennoch 1782 bei einer Öffnung seines Grabes offenbar gut erhalten vorgefunden wurde²²³.

Nicht später als bei den Herrschern selbst setzte die Einbalsamierung auch im Reichsepiskopat und im hohen Adel ein. Obwohl die Wegstrecke es nicht notwendig gemacht hätte, entnahm man der Leiche des 1012 in Giebichenstein kaum zwei Tagesreisen von der Kathedrale seines Bischofssitzes entfernt verstorbenen Erzbischofs Walther von Magdeburg die Eingeweide und balsamierte den Toten ein, wie Thietmar von Merseburg berichtet. Diese Behandlung erscheint dann sinnvoll, wenn man eine dem Transport folgende längere Aufbahrung annimmt, die Thietmars Bericht ebenfalls andeutet²²⁴. Dennoch hätte man ein wenig etabliertes Verfahren in solch einem Fall ohne größere äußere Not wohl kaum ausprobiert. Deutlich tritt die Notwendigkeit der Einbalsamierung für den Leichentransport in anderen Quellen hervor, so etwa in einer Vita des 1051 im thüringischen Dornloh verstorbenen Erzbischofs Bardo von Mainz: Sie berichtet, man habe „in der Kirche jenes Ortes die Eingeweide mit Ehrfurcht bestattet, da es mitten im Sommer war, nämlich am 13. Juli“, um daraufhin den Leichnam auf einer Bahre nach Mainz zur ehrenvollen Bestattung bringen zu können²²⁵.

Archäologische Befunde haben in den letzten Jahrzehnten zudem Erkenntnisse erbracht, die diesen Quellenbefund einer relativ verbreiteten Einbalsamierungspraxis untermauern. Ein mittelalterlicher Mordverdacht, der Historiker und Anthropologen noch Mitte des 20. Jahrhunderts nicht losließ, verschaffte uns als Nebenprodukt einen weiteren Beleg für die Einbalsamierung im 11. Jahrhundert: Die Untersuchung der sterblichen Überreste aus dem Grab Papst Clemens' II. in Bamberg, der 1047 verstarb, erfolgte zur Verifizierung seiner Ermordung durch Gift. Demnach hatte man die päpstliche Leiche wohl in Tücher eingeschlagen sowie Harz für die Einbalsamierung verwendet; diese Substanz bestand aus Benzoe, dazu einem geringen Anteil an Kolophonium und einem niedrig schmelzenden, farblosen Wachs²²⁶. Etwas unspezifischer sind die Funde aus den Speyrer Bischofsgräbern, die im Falle von zwei salier- und drei staufferzeitlichen Grablegen eine feste, braune Substanz aufwiesen, die vor allem in

²²³ Vgl. RUDLOFF, Konservieren 14; RADER, Friedrich II. 500–501 und STÜRNER, Friedrich II. 590–591.

²²⁴ „Post haec solutis visceribus et intra aecclesiam atque caminatam sepultis, corpus preparatur et sancto altari presentatur. Ibi tum facta pro defunctis memoria, nos ibi cenavimus et corpus eodem die usque ad Coniri prosequimur. In via plangens familia obviavit. Crastino cum ad villam iuxta montem sancti Iohannis sitam venissemus, clerus omnis flens adfuit, et ludeorum magna et, quorum erat pater, orphanorum multitudo conveniens dolorem lamentando manifestat; et nos in ecclesia maiore cum funere intrantes amici cum hereditariis omnibus, elevatis cum luctu manibus, miserabiliter suscipiunt. Quis non tunc plangeret, cum talia videret? Querimonia autem omnis haec novo non equabatur dampno.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 362 [VI,73]. Vgl. SCHÄFER, Überführung 486; RUDLOFF, Konservieren 15 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 205 und 209, sowie zur Bestattung im Magdeburger Dom auch PÄFFGEN, *Tradition* 209.

²²⁵ „et tunc depositis in eiusdem loci ecclesia pietatis visceribus, quoniam quidem mediae fuit aestatis temporibus, utpote 3. Idus Iulii, ipsum corpus feretro imposuere, ut ad Mogontiam deportaretur humanis honoribus“; *Bardonis archiepiscopi Moguntini vita duplex* 341. Vgl. RUDLOFF, Konservieren 15–16 und diesem folgend PÄFFGEN, Bischofsgräber 209–210. Zum von den dortigen Angaben abweichenden Sterbeort vgl. die Angaben bei GERLICH, Bardo.

²²⁶ SPECHT, Clemens II. Zum historischen Befund publizierte Karl Hauck gleich anschließend an Specht einen Aufsatz, der auch die weiteren Publikationsorte der Specht'schen Analyse aufzählt; HAUCK, Clemens II., bes. Anm. 1. Dass diese Befunde der 1950er Jahre aus Sicht des heutigen Forschungsstands nicht mehr ganz befriedigend erscheinen, zeigt insbesondere die Diskussion um die Gründe für den hohen Bleigehalt in den Knochen des Papstes, die sich nicht zwingend auf eine Vergiftung zurückführen lassen; kritisch so beispielsweise bereits R. Watermann in DA 16 (1960), 605. Auf den Befund der Einbalsamierung Clemens' II. verwies jüngst auch RUPP ET AL., Multidisziplinäre Untersuchungen 191.

den körpernah getragenen Textilien erhalten war und bei denen es sich um Reste einer Balsamierungssubstanz handeln könnte²²⁷. Bernd Päffgen zählte bei seiner Übersicht der Bischofsgräber im Gebiet des heutigen Deutschland, die archäologisch untersucht wurden, insgesamt 30 Fälle, in denen ein Nachweis der Einbalsamierung möglich sei; darunter finden sich sieben mittelalterliche Beispiele, beginnend mit dem 1031 in Como verstorbenen und in Mainz bestatteten Erzbischof Aribio²²⁸.

Zugleich zeigt dieser Befund aber auch, dass Einbalsamierung und Überführung keine zwingende Regel darstellten; das galt auch dann, wenn der Tod weit entfernt vom eigenen Bischofssitz erfolgte. So fand etwa für den 1028 in Konstantinopel verstorbenen Bischof Werner von Straßburg keine Überführung statt²²⁹, und zahlreiche Bischöfe aus den Reichsgebieten nördlicher der Alpen wurden bei einem Tod in Italien nicht überführt, wie etwa die Beispiele von Bischof Einhard II. von Speyer (gest. 1067 in Siena), Erzbischof Hugo von Sponheim (gest. 1137 in Melfi) oder Erzbischof Christian I. von Mainz (gest. 1183 in Tusculum) zeigen²³⁰.

Umgekehrt erfasste die Einbalsamierungspraxis nicht nur den Reichsepiskopat, sondern auch andere Teile des Klerus; so berichtet die aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammende „Vita Theoderici“, die Lebensbeschreibung eines Abtes des Klosters Saint-Hubert, über dessen Tod: Nachdem man den Leichnam des heiligmäßigen Mannes zwei Tage und zwei Nächte unter Gesängen und Nachtwachen aufgebahrt hatte, zelebrierte der Bischof am dritten Tag die Messe und man trug den Toten zum Grab in der Krypta, die er selbst neu erbaut hatte. Hier behandelte man den Leichnam „mit Balsam und anderen wertvollen Duftstoffen“, woraufhin der Bischof den Abt in den steinernen Sarkophag legte und ihn dort bestattete²³¹.

Auch im 12. Jahrhundert reißen die Belge für die Einbalsamierung im hohen Klerus nicht ab, und hier wird die bereits beim Beispiel von Abt Theoderich von Saint-Hubert deutliche Verbindung zwischen Einbalsamierung und Erhaltung des Leichnams einer verehrten oder heiligmäßigen Person deutlich. So berichtet die zweite Vita des 1133 verstorbenen Bischofs Bernhard von Parma: „Seinen Leichnam entrissen Klerus

²²⁷ So zumindest PÄFFGEN, Bischofsgräber 187–189.

²²⁸ Die sieben, bei Päffgen aufgezählten mittelalterlichen Beispiele sind: Erzbischof Aribio von Mainz (gest. 1031), Bischof Gunther von Bamberg (gest. 1065), Bischof Benno von Meißen (gest. 1101), Bischof Bruno von Speyer (gest. 1123), Bischof Rudolf von Halberstadt (gest. 1149), Bischof Withego I. von Meißen (gest. 1293), Gerhard von Schwarzburg, Bischof von Würzburg (gest. 1400); PÄFFGEN, Bischofsgräber 188–189, sowie zu Aribio auch 56. Die archäologische Öffnung des Aribio-Grabes fand allerdings bereits Ende der 1920er Jahre statt; vgl. hierzu zusammenfassend GIERLICH, Grabstätten 170–171.

²²⁹ Seinen Tod und seine Beisetzung in Konstantinopel berichtet WiPo, Gesta Chuonradi 42 [22]. Im Straßburger Münster fand sich zumindest vor 1534 ein Kenotaph für den Toten; GIERLICH, Grabstätten 246–247 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 57.

²³⁰ PÄFFGEN, Bischofsgräber 56–57, der hier auch weitere Beispiele für solche Bestattungen in Italien bietet, die ihm zufolge auch bei Bischöfen, die „nicht während eines Kriegszugs oder im Reichsdienst in Italien verstarben“, häufig vorkamen – etwa bei jenen, die bei der Bemühung um eine Wiedereinsetzung in ihr Bistum in oder bei Rom verstarben.

²³¹ „Itaque beati viri corpus in ecclesiam elatum, duos dies totidemque noctes, numquam deficientibus psalmodum et vigiliarum supplicationibus, pio gratum studio est asservatum. Tertia autem die celebrata ab episcopo missa, prosequentibus se maximo fletu cum numerosa plebe illustribus et potentibus viris, item clericis et sacerdotibus multis, portatus est ad sepulcrum, magno stipatus agmine monachorum, et in crypta, quam ut superius dictum est novam extruxerat et dedicari fecerat, balsamo et aliis pretiosis aromatibus delibutus ab eodem domino Henrico episcopo in sarcophago lapideo, cum multis lacrimis et gemitu et inestimabili omnium qui convenerant planctu, coram altari sanctae semper virginis Mariae 27. Augusti mensis die est sepultus.“ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* 57.

und Volk mit größter Anstrengung unwiderruflich den Händen der Armen unter größtem Geschrei und bestatteten ihn mit Duftstoffen behandelt (*conditum aromatibus*) in der Kirche, der er vorgestanden hatte, mit unaussprechlichen Ehren.²³² Nach Ebbos Vita des 1139 verstorbenen, heiligmäßig verehrten Bischofs Otto von Bamberg wurde auch dessen Leichnam einbalsamiert; dabei habe man dem Leichnam die Eingeweide entnommen, damit man diese in der Marienkapelle gesondert bestatten könne²³³. Etwas konkreter werden wir über die Einbalsamierungsmaßnahmen im Falle Erzbischof Alberos von Trier im Jahr 1152 informiert: Auch bei ihm wurden die Eingeweide entfernt, obwohl er vor Ort bestattet wurde, und gesondert im Kreuzgang bestattet. Sein Leichnam aber wurde „mit Myrrhe, Aloe und Duftstoffen“ („*corpus vero myrra et aloae et aromatibus conditum*“) behandelt; die Präzisierung könnte damit zusammenhängen, dass in diesem Fall auch von einem Arzt die Rede ist, der die Einbalsamierung vornahm²³⁴. Anders verhält es sich im Falle des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg, der im August 1192 das Zeitliche segnete: Man habe ihn, so die Chronik des Stiftes Lauterberg bei Halle an der Saale, aufgrund seiner Fettleibigkeit ausweiden müssen, wobei man seine Eingeweide vor Ort beisetzte und den Leichnam durch Salz haltbar machte, um ihn nach Magdeburg zu transportieren²³⁵.

Wenn man nach Belegen für die Einbalsamierung im Adel des Reichsgebiets sucht, stößt man recht rasch auf ein ungewöhnlich unmittelbares Zeugnis: Thietmar von Merseburg berichtet, wie er selbst im November 1014 den Leichnam des Markgrafen Werner zu Grabe trug. Er schreibt: „Als ich die Nachricht erhielt, erwirkte ich meinem Vetter Dietrich Urlaub und ließ die Leiche meines Freundes durch meine Vasallen von Memleben – hier stand damals eine Abtei, deren trefflicher Vorsteher Reinhold in menschlicher Verpflichtung alle Vorsorge getroffen hatte – nach Helfta [bei Eisleben]

²³² „Cuius corpus vi maxima clerus et populus manibus pauperum irremediabiliter clamore maximo traxerunt et conditum aromatibus in ecclesia, cui prefuerat, honore ineffabili tumularunt.“ *Vitae prima et secunda s. Bernardi episcopi Parmensis* 1327; das Zitat stammt aus der zweiten Vita des Bischofs. Eine ähnliche Behandlung scheint auch der Heilige Rinaldo von Foligno, Bischof von Nocera, im Jahr 1222 erlangt zu haben; vgl. FULCHERI, Mummies 221.

²³³ „Et ne quid exuviis vigilantissimi pastoris devoto gregi deesset, etiam intestina eius, dum aromatibus condirentur, excisa et in urnam missa, in medio capellae Dei genitricis terrae mandata et rotundo lapide signata sunt, ut, dum fratres ad celebranda divinae servitutis munia illuc nocte dieque accurrunt, dilecti patris memoriam prae oculis habeant, et beatissimam eius animam assiduis precibus in alta coelorum sustollant.“ EBBOS, Vita Ottonis 881. Vgl. auch Kap. III.4.f). Aufgrund eines Einschubs mit den Leichenfeierlichkeiten in die Vita hat man angenommen, dass die doppelte Erwähnung der Einbalsamierung suggeriere, Ottos Körper sei zunächst bestattet und dann erst nachträglich von den Eingeweiden befreit worden; RUDLOFF, Konservieren 16 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 210. Doch der Text stützt eine solche Interpretation nicht; die Vita spricht lediglich zweimal von derselben Einbalsamierung vor der getrennten Bestattung von Körper und Eingeweide.

²³⁴ „Et licet communi mortalium sorte in fata lapsus sit, non tamen communi hominum fortuna funeratus est. Confluentiae enim cum obisset, exta eius in claustrum iuxta parietem quae respicit ad septentrionem humata sunt et lapide tecta marmoreo, corpus vero mirra et aloae et aromatibus conditum a medico suo peritissimo Philippo Lombardo, qui et urinae suae inspectione mortem eius tribus diebus ante predixerat, pontificalibus adornatum vestibus, Treveris est allatum cum magno comitatu.“ *Gesta Treverorum continuata* 379; vgl. die wortgleiche Passage in den „*Gesta Alberonis archiepiscopi Trevirensis*“ des Baldericus scholasticus; *Gesta Alberonis archiepiscopi* 258. Zum Arzt vgl. Kap. III.4.e), sowie zu diesem Fall allgemein SCHULTZ, Das höfische Leben 2, 464; RUDLOFF, Konservieren 16; SCHÄFER, Überführung 486, und, letzteren folgend, PÄFFGEN, Bischofsgräber 205 und 210.

²³⁵ *Chronicon Montis Sereni* 164. Vgl. SCHULTZ, Das höfische Leben 2, 465; RUDLOFF, Konservieren 16; SCHÄFER, Überführung 486–487 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 205 und 210.

bringen, wo ich sie erwartete. Da die Leiche schon sehr stark roch, ließ ich sogleich die Eingeweide herausnehmen und neben meiner Kirche bestatten; dann geleitete ich den Leib bis Walbeck, wo ich ihn an der linken Seite seiner geliebten Gemahlin bestattete.“²³⁶ Der Geruch der Leiche und die Entnahme der Eingeweide zur Verhinderung weiterer Verwesung sind auch hier die zentralen Eckpunkte beim Transport des Toten zur gewünschten Ruhestätte.

Dass man im 11. und 12. Jahrhundert davon ausging, dass die Leichname gefallener Adeliger mitunter durchaus einbalsamiert wurden, zeigen die zahlreichen Berichte über die Überstellung dieser Toten in ihre Heimat. Besonders eindeutig fällt dabei der Kommentar des „*Chronicon Polonorum*“ aus, dessen Autor in Bezug auf die unter Heinrich V. 1109 gegen Herzog Boleslaw von Polen gefallen Adeligen bemerkt, ihnen seien die Eingeweide entnommen und sie seien mit „Salz oder Duftstoffen“ einbalsamiert worden, um sie nach Bayern oder Sachsen zu überführen²³⁷. Solche Überstellungen werden auch in Brunos Sachsenkrieg für die Schlacht an der Unstrut 1075 und von Otto von Freising in Bezug auf den Böhmenzug Lothars III. 1126 berichtet²³⁸. Dabei bleibt das genaue Verfahren der Einbalsamierung jedoch oft im Unklaren; wenn etwa Otto von St. Blasien für Welf den Jüngeren und Herzog Friedrich von Rothenburg, den Sohn Konrads III., lakonisch bemerkt, ihre „Knochen“ („*ossa*“) seien von Italien nach Steingaden bzw. nach Ebrach überführt worden, so lässt sich nur raten, dass diese Leichname vorher gekocht und nicht unter Entnahme der Innereien als Ganzes einbalsamiert worden sind²³⁹.

Ähnlich wie bei Bischöfen führte man Leichentransporte auch bei Adeligen nicht nur im Falle eines gewaltsamen Todes durch; dabei wurden auch hier in der Wahl des Grabortes Präferenzen des Lebenden für bestimmte geistliche Kommunitäten deutlich. Markgraf Otto III. von Brandenburg wünschte beispielsweise in dem von ihm gegründeten Dominikanerkloster in Strausberg bestattet zu werden und wurde nach seinem Tod 1267 von Brandenburg an der Havel in das rund 120 km entfernte Kloster überführt²⁴⁰. Ein besonders überraschender Fall aus dem 13. Jahrhundert begegnet uns in der Chronik des Levold von Northof: Graf Eberhard von der Mark, Sohn des 1277 auf der Burg Bredevoort verstorbenen Grafen Engelbert, belagerte die Burg, „in der der tote Körper seines Vaters bis jetzt mit Duftstoffen einbalsamiert aufbewahrt wurde“, im folgenden Jahr und brachte den Leichnam nach Cappenberg, wo er ihn ehrenvoll bestatten

²³⁶ „Hoc ego comperiens Thiedrico nepoti meo abeundi licentiam petii et corpus amici per satellites meos de Miminlevo, ubi tunc abbacia fuerat et Reinoldus eiusdem provisor egregius debita hoc procuraverat humanitate, ad Helpithi, ubi hoc expectabam, reduxi. Sed eodem iam tunc nimis fetente, exsolvi protinus viscera iussi, iuxta aecclesiam iubens sepeliri meam, et usque ad Wallibizi illud prosequerbar, ponens ad levam dilectae coniugis.“ THETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 406 [VII,7].

²³⁷ „Talibus ergo modis caesar multisque diebus civitatem nitebatur capere, nec aliud quam carnem humanam suorum cottidie recentem iurabatur. Cottidie namque viri nobiles ibi perimebantur, qui visceribus extractis, sale vel aromatibus conditi in Bavariam ab imperatore vel in Saxoniam portandi, pro tributo Poloniae curribus onustis servabantur.“ *Chronicon Polonorum* 469 [III,9]. Vgl. SCHÄFER, Überführung 491.

²³⁸ BRUNO, *Sachsenkrieg* 45 [c. 47] und OTTO VON FREISING, *Gesta* 35 [I,21]. Vgl. zu diesen Quellenpassagen auch Kap. I.3.a).

²³⁹ „Ossa itaque Welfonis in Alemanniam translata a patre Welfone duce cunctisque ipsius terre maioribus apud Staingadin cum maximo planctu reconduuntur necnon et Fridrici ducis de Torinburch simili modo apud Hebera tumulantur.“ OTTO VON ST. BLASIEN, *Chronik* 60. Zum Verfahren des Kochens vgl. Kap. III.4.

²⁴⁰ WITTKOPF, *Dominikanerfriedhof* 179–180.

ließ²⁴¹. Ein Krieg um eine Leiche? Jedenfalls glaubte Levold seinen Lesern eine Einbalsamierung des alten Grafen, die ihn länger als ein Jahr „haltbar“ machte, als glaubhaft verkaufen zu können.

Einen seltenen Beleg dafür, dass sich die Praxis der Einbalsamierung auch schon im Hochmittelalter wohl nicht nur auf männliche Standesvertreter des Adels, sondern auch deren Frauen angewandt wurde – oder doch wenigstens angewandt gedacht werden konnte – liefert Wolfram von Eschenbach, wenn er im *Titurel* über die bei der Geburt Sigunes verstorbene Mutter der Protagonistin bemerkt: „Dô bevalch man die vrouwen mit jâmer der erden. / si mouse gearômâtet und gebalsamet ê werden, / durch daz man lange muose bîten. / vil künge und vürsten dar kômen ze der lîchlege an allen sîten.“²⁴² Das passt gut zum – vor dem 13. Jahrhundert freilich ebenfalls spärlichen – Befund für weibliche Mitglieder der Kaiserfamilien und betont einmal mehr die Bedeutung der Einbalsamierung für die Aufbahrung bei Exequien, für die man wichtige Gäste zudem abwarten wollte.

Fasst man die bisher genannten Quellen zusammen, so fällt auf, dass die Einbalsamierung nie kritisiert wird, sondern stets im Zusammenhang vor allem mit dem Leichentransport und den Begräbnisriten Erwähnung findet. Eine seltene Ausnahme stellt die „*Historia annorum*“ des Gutolf von Heiligenkreuz dar, der eine negative Bemerkung fallen lässt, als er auf den Tod König Ottokars II. von Böhmen 1278 zu sprechen kommt: Der auf dem Marchfeld gefallene König sei misshandelt worden, indem man seine Eingeweide gleich einem Vieh wie bei einem Fisch aus dem Leichnam entfernt habe²⁴³. Dabei steht in Gutolfs Bericht die Entehrung des Leichnams des Königs im Mittelpunkt, gegen die er Vorbehalte hatte und die er sogar einem zweiten Tod gleichstellt. blieb die Ehre gewahrt, konnte man in anderen Fällen praktisch jede Behandlung des toten Körpers rechtfertigen; wurde sie wie hier gestört, so musste das Verfahren selbst fragwürdig erscheinen. Bemerkenswert ist die dabei in Gutolfs Feder geflossene Wortwahl: „Wie ein Fisch“ verweist einmal mehr in den Bereich der Küche als Ursprungsort der Technik.

d) Robert Guiscard, Sven Gabelbart und die Einbalsamierung im Königreich England

Ein geographischer Sprung in den Süden Italiens belegt, dass die Entnahme der Eingeweide und die Einbalsamierung des Körpers zum Transport des Leichnams offenbar schon im 11. Jahrhundert nicht auf das Reich beschränkt blieb. Das zeigt vor allem die Behandlung des normannischen Fürsten Robert Guiscard, der im Juli 1085 auf einer

²⁴¹ „Iste Everhardus comes, adolescens spectabilis, post obitum patris sequenti anno castrum Brendenvort, in quo patris eius corpus exanime aromatibus tamen conditum adhuc detinebatur, obidet; corpus redditur et in Cappenberch honorifice sepelitur.“ LEVOLD VON NORTHOFF, *Chronik* 45.

²⁴² WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Titurel* 13 [21]. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 465 und DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 273. Mit der auf Gahmuret, den Vater Parzivals, gerichteten Zeile: „gebalsemt wart sîn junger rê“ liefert Wolfram an anderer Stelle zudem auch ein Beispiel für die Einbalsamierung in der hochmittelalterlichen Literatur; WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival* 1, 184 [107,5]. Zu Gahmurets Tod vgl. HARTMANN, *Gahmurets sper* und HARTMANN, *Gahmurets Epitaph*.

²⁴³ „Occisus Wiennam ducitur, ibique cunctis miserie spectaculum efficitur, et quod dictum est horridum, iumentino more scinditur, ad instar piscis exenteratur, et ipsa exta inollantur et separantur a corpore. Et cum etiam acerbissima dampnatorum mors sit corporis et anime separatio, iste Otacharus nove mortis exitio per viscerum et membrorum discrimen crudeliter morte secundaria permultatur. O miseriarum miseria de principe tanto!“ GUTOLF VON HEILIGENKREUZ, *Historia annorum* 653–654. Vgl. SCHÄFER, *Überführung* 492.

Expedition gegen das byzantinische Reich starb. Seinem Leichnam wurden zunächst die Eingeweide entnommen, bevor man den einbalsamierten Körper nach Apulien transportierte, um ihn dort zu bestatten²⁴⁴. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang das Zeugnis Wilhelms von Apulien, der bemerkt, dem Herzog seien „Eingeweide und Herz“ entnommen worden²⁴⁵; ob dies der Leichenbehandlung Roberts entsprach oder nicht – jedenfalls nahm Wilhelm an, dass beide Körperhöhlen geöffnet worden waren. Damit liegen mit Otto III., Heinrich III. und Robert Guiscard drei Fälle vor, die darauf hinweisen, dass bereits im 11. Jahrhundert auch die Entnahme des Herzens praktiziert wurde.

Die enge Verbindung von Leichentransport und Einbalsamierung unterstreichen Belege für diese Praxis in Bezug auf die britischen Inseln. Ein frühes Beispiel bietet Sven Gabelbart, der nach seinem Tode 1014 in England einbalsamiert und nach Dänemark verbracht wurde, um dort in Roskilde bestattet zu werden. Die „*Cnutonis regis Gesta*“ berichten, er sei von einer Engländerin mit Duftstoffen einbalsamiert und in Tücher gewickelt worden, um ihn über das Meer zu transportieren²⁴⁶; die biblische Allusion dürfte hier schon alleine angesichts der Wegstrecke einen weiteren Fall der Einbalsamierung bezeichnen.

Zur Vorsicht in Bezug auf Aussagen über die erfolgte Leichenbehandlung mahnt ein genauerer Blick auf den Leichnam Wilhelms des Eroberers. Ordericus Vitalis berichtet, sein toter Körper sei nach seinem Tod Anfang September 1087 in Rouen von seinem Gefolge verlassen und ausgeraubt worden; als man ihn in Saint-Étienne in Caen beisetzen wollte, sei der bereits stark aufgedunsene Leichnam bei dem Versuch, ihn in einen Sarkophag zu pressen, geplatzt und der austretende Leichengestank habe die Kir-

²⁴⁴ So etwa in der Chronik von Montecassino: „cum esset in eadem expeditione, obiit, corpusque eius Italie relatum et in Venusia civitate Apulie conditum est“ *Chronica monasterii Casinensis* 437 [III,57]. Ordericus Vitalis berichtet, der Leichnam sei eingesalzen worden: „Quo defuncto Normanni corpus eius sallierunt.“ ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 4, 38 [VII,7]. Vgl. zu Robert Guiscards Leichnam etwa GIESEY, *Ceremony* 20; HALLAM, *Royal burial* 364; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 28 und AUBERT, *coeur* 18.

²⁴⁵ „Foetor ne prodeat inde nocivus, / Viscera corque ducis subhumari iussit Idroni / Praedita consiliis semper prudentibus uxor, / Et multo reliquum condidit aromate corpus.“ WILHELM VON APULIEN, *Gesta Roberti Wiscardi* 298 [V, 397–400].

²⁴⁶ „Interea quaedam matronarum Angelicarum navim sibi fecit parari, et assumpto corpore Sueini regis sua in patria sepulti, illoque aromatibus condito pallisque velato, mare adiit, et prospero cursu appulsa ad portus Danorum pervenit. Mittens ergo utrisque fratribus nuntium, mandat corpus adesse paternum, ut hoc maturent suscipere, tumuloque quod sibi paraverat locare. Illi hilares adsunt, honorifice corpus suscipiunt, honorificentiusque illud in monasterio in honore sanctae Trinitatis ab eodem rege constructo, in sepulchro quod sibi paraverat, recondunt.“ *Cnutonis regis Gesta* 515 [II,3]. Diese Einbalsamierung taucht bemerkenswerterweise auch in der englischen Hagiographie gerade im Lob König Edmunds wieder auf, wo der Leichentransport Svens als Zeichen dänischer Verachtung für die englischen Inseln verstanden wird: „Sicque grassante laetitia Danorum in praecipitium versa maerorum, corpore domini sui Anglica non merito sepultura, dispositione dictante superna, cadaveris locus multo sale repletur, ne ingruens faetor obsit navigantibus remeantibus ad fines proprios, exitus habentibus per omnia pessimos, unde benedicatur Deus, potenter deponens potentes fine tenus.“ HERMANN DER ERZDIAKON, *Liber de miraculis sancti Eadmundi* 39 [8]. Als Akt zur Verhinderung der Leichenschändung, die die Angelsachsen (aus seiner Sicht zurecht) an Sven durchführen wollten, versteht Thietmar von Merseburg den Akt der Verschiffung der Leiche: „Quod cum Aethelrad, rex Anglorum, multo tempore ab eodem fugatus, pro certo comperiret, gratias agens Deo patriam letus revisit et collectis in unum cunctis militibus suis corpus inimicum exterminare conatur. Et ut hoc non fieret, quaedam matrona prius per familiares suos ammonita servatum pignus a terra elevans, etsi indigena, tamen ad patrias navigio direxerat arctos, id est septemtrionalem plagam.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 444 [VII,37].

che erfüllt²⁴⁷. Die Darstellungsabsicht Ordericus' hat man in mehrfacher Hinsicht zu ergründen versucht; sei es eine Kritik an der Herrschaft Wilhelms, am sich in kirchliche Angelegenheiten einmischenden Laienstand allgemein oder doch simpler eine Vanitas-symbolik, wie es Ordericus' Wortwahl nahelegt – man kann die Verlässlichkeit dieses Berichts jedenfalls berechtigt in Zweifel ziehen²⁴⁸. Dazu passt auch, dass man in Caen die Bestattung Wilhelms als seinem Rang entsprechend bezeichnete²⁴⁹, und dass man bei der Graböffnung 1522 den Leichnam ungestört vorgefunden haben will und von einer zweiten Öffnung durch französische Calvinisten 1562 jedenfalls noch Reste von Kleidern berichtet wurden²⁵⁰. Auf dieser Quellenbasis kann jedenfalls schwerlich behauptet werden, die normannischen Könige seien wenig aufmerksam bestattet worden, wie der rasch verfaulende Leichnam Wilhelms I. zeige²⁵¹.

Unter den normannischen Königen Englands scheint sich im Gegenteil eine recht „aufmerksame“ Praxis der Einbalsamierung entwickelt zu haben. Mit dem 1135 in Rouen verstorbenen Heinrich I. liegt zugleich der früheste Schriftbeleg für die Eröffnung auch der dritten Körperhöhle, des Schädels, vor. In Rouen verstorben, dürfte die erhebliche Distanz zum gewünschten Bestattungsort in Reading der Grund für die ausführliche Behandlung gewesen sein; zugleich greifen wir damit den ersten Beleg für eine getrennte Bestattung einzelner Körperteile für die englischen Könige²⁵². Folgen wir Heinrich von Huntingdons „*Historia Anglorum*“ und der ihm hier wörtlich folgenden „*Historia Gaufridi*“, die den ausführlichsten Bericht liefern, so waren Heinrichs Leichnam erst einige Tage nach seinem Tod die Eingeweide, das Hirn und die Augen entnommen worden, die man vor Ort bestattete; daraufhin salzte man den Körper ein und „hüllte ihn in Stierleder, um den Grund des Geruchs zu vermeiden, der schon viele und unzählige der Umstehenden infiziert hatte“ – die Wortwahl des Berichts unterstreicht

²⁴⁷ „Porro dum corpus in sarcofagum mitteretur, et uiolenter quia uas per imprudentiam cementariorum breue et strictum erat complicaretur, pinguissimus uenter crepuit, et intolerabilis foetor circum astantes personas et reliquum uulgus impleuit, fumus thuris aliorumque aromatum de thuribulis copiose ascendeat, sed terribiliter pudorem excludere non preualebat.“ ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 4, 106 [VII,16]. Über die Bestattung Wilhelms berichtet auch WILHELM VON MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum* 2, 337–338, der jedoch in Bezug auf die Leiche nur von ihrer königswürdigen Herrichtung berichtet.

²⁴⁸ Vgl. etwa die Interpretationsansätze von HALLAM, *Royal burial* 359–360 und MEIER, *Archäologie* 4. Wörtlicher nehmen den Bericht hingegen noch HOPE, *Funeral Effigies* 520 und DOUGLAS, *William* 361–362.

²⁴⁹ So spricht Wilhelm Calculus in seinen „*Historiae Normannorum libri VIII*“ davon, dass man ihn „ehrenthaft“ („*honestius*“) habe bestatten können; HARDY, *Descriptive Catalogue* 2, 15. Vgl. HALLAM, *Royal burial* 360.

²⁵⁰ HOPE, *Funeral Effigies* 520–521. Zu den Funden im Grab Wilhelms vgl. Kap. V.2.a). Dass Wilhelms Herz in Rouen und seine Eingeweide in Châlus bestattet worden seien, wie es ARIÈS, *Geschichte* 334, basiert wohl auf einer gelehrten Verwechslung Wilhelms mit Richard Löwenherz.

²⁵¹ So etwa stark simplifizierend CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 26. Von einer wenig verbreiteten Praxis der Einbalsamierung bei den englischen Königen ging auch HERMANN, *Einbalsamierung* 819, aus, der lediglich Richard Löwenherz und Johann Ohneland anführte.

²⁵² So bereits HALLAM, *Royal burial* 364; GIESEY, *Ceremony* 20 und BINSKI, *Death* 63. Vgl. zur Leichenbehandlung Heinrichs I. auch SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 464–465; SCHÄFER, *Überführung* 495; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29; BROWN, *Death* 228 und PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 327. In der Forschung wurde mitunter fälschlich angenommen, dass Heinrichs Leichnam gekocht worden sei, wofür es aber keine Hinweise in den Quellen gibt; vgl. RUDLOFF, *Konservieren* 11; HERMANN, *Einbalsamierung* 818. Dieser Tradition folgt letztlich auch PÄFFGEN, der behauptet, vor der staufischen Zeit sei die Entnahme des Hirns im Mittelalter nicht praktiziert worden, da der Fall Richard I. Löwenherz' die erste ausdrücklich belegte Hirnentnahme darstelle; PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 214.

die dem Geruch zugeschriebene Gesundheitsgefährdung. Tatsächlich sei auch der Mann, der den Schädel zur Entnahme des Hirns geöffnet hatte, an den giftigen Dämpfen gestorben – und somit das letzte Opfer der Grausamkeiten Heinrichs geworden. Doch mehr noch: Auf dem Weg zur Bestattung in Reading habe man den Leichnam in Caen, beim Grabe seines Vaters, Wilhelms des Eroberers, abgestellt, und er habe dabei nicht aufgehört, üble Flüssigkeiten abzusondern („niger humor“), die durch das Leder durchsickerten und von den um ihr Leben fürchtenden Bediensteten aufgesammelt und fortgeschafft werden mussten²⁵³. Der Umstand, dass Heinrich in Rouen zunächst unbestattet liegen geblieben sei, sein Leichnam zu verwesen und derart zu stinken begonnen habe, dass er einen der Leichenpräparatoren gleich umbrachte, ist vor allem Ausdruck dafür, dass dieser Bericht die Beschreibung der Einbalsamierung zur moralischen Abrechnung mit dem König, aber auch als allgemeinere Warnung vor der Hybris angesichts vergänglicher weltlicher Größe nutzte. Doch ist er deshalb grundsätzlich in Frage zu stellen? Jedenfalls werden die Angaben von mehreren, freilich direkt von diesem Bericht abhängigen Quellen bestätigt: Diesem Bericht folgen Ralph von Coggeshall und Matthew Paris, wobei letzterer präzisiert, der Schädel sei von einem Arzt („medicus“) geöffnet und der Schädel mit vielen Leinenbinden umwickelt worden, um seinen – für den Arzt tödlichen – Verwesungsgestank einzudämmen²⁵⁴. Andere Quellen

²⁵³ „Corpus autem regis Henrici adhuc insepultum erat in Normannia. Rex namque Henricus prima die Decembris obierat; cuius corpus allatum est Rothomagum, et ibi viscera ejus et cerebrum et oculi consepulta sunt. Reliquum autem corpus cultellis circumquaque dissecatum et multo sale aspersum coriis taurinis reconditum est, causa foetoris evitandi, qui multus et infinitus jam circumstantes inficiebat. Unde et ipse qui magno pretio conductus securi caput ejus diffiderat, ut foetidissimum cerebrum extraheret, quamvis linteaminibus caput suum obvolvisset, mortuus tamen ea causa pretio male gavisus est. Hic est ultimus e multis quem rex Henricus occidit. Inde vero corpus regium Cadomum sui deportaverunt, ubi diu in ecclesia positum in qua pater ejus sepultus fuerat, quamvis multo sale repletum esset et multis coriis reconditum, tamen continue ex corpore niger humor et horribilis coria pertransiens decurrebat, et vasis sub feretro susceptus a ministris horrore fatiscentibus abjiciebatur. Vide igitur quicumque legis, quomodo regis potentissimi corpus, cujus cervix diademata auro et gemmis electissimis quasi Dei splendore vernaverat, cujus utraque manus sceptris praeclarescebat, cujus reliqua superficies auro textili tota rutilaverat, cujus os tam deliciosissimis et exquisitis cibis pasci solebat, cui omnes assurgere, omnes expavescere, omnes congaudere, omnes admirari solebant; vide, inquam, quo corpus illud devenerit, quam horribiliter delituerit, quam miserabiliter abjectum fuerit. Vide rerum eventum, ex quo semper pendet iudicium, et disce contemnere quicquid sic disternitur, quicquid sic adnihilatur. Tandem reliquiae regalis cadaveris allatae sunt in Angliam, et sepultae sunt intra xii. dies Natalis apud abbatiam Redinges, quam rex Henricus fundaverat, et multis possessionibus ditaverat.“ HEINRICH VON HUNTINGDON, *Historia Anglorum* 256–258. Praktisch wortgleich in der *Historia Gaufredi* 279–280. Als Grund für die Aufbahrung in Caen könnte das Warten auf eine gutes Wetter für den Weitertransport nach England angedacht werden; so zumindest HOPE, *Funeral Effigies* 522. Vgl. auch WESTERHOF, *Death* 22.

²⁵⁴ „Corpus autem regis apud Rothomagum diu jacebat insepultum, ubi viscera ejus, cerebrum, et oculi sunt humata. Reliquum vero corpus cultellis incisum et multo sale respersum, causa foetoris qui magnus erat et circumstantes inficiebat, in coriis reconditum est taurinis; unde et medicus ille, qui magno pretio conductus caput ejus securi diffiderat, ut cerebrum extraheret nimio jam foetore corruptum, quamvis lintheaminibus multis involutum esset caput ejus, causa tamen foetoris extinctus est, pretio sibi pacto male gavisus. Hic autem ultimus fuit ex multis quos rex Henricus occidit. Inde quoque corpus regium deportatum est apud Cadomum, ubi pater ejus requiescit. Cum esset in ecclesia positum ante patris tumbam, coepit continuo humor niger et horribilis coria tauri penetrare, qui in vasis sub feretro a ministris susceptus magnum intuentibus inculcavit horrorem. Tandem cadaver regis in Angliam allatum, in diebus Nataliciis, apud Radingum, in ecclesia illa nobili quam ipse fundaverat, regali ter est sepultum, praesentibus archiepiscopis, episcopis, et magnatibus regni.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 161–162. Kurz hingegen nur Ralph von Coggeshall: „Obiit rex Henricus quarto nonas

sind freilich schweigsamer und allgemeiner; sie nennen aber dennoch die Überführung und die Einbalsamierung Heinrichs. Das Verfahren wird etwa von Ordericus Vitalis als „balsamo suaue olenti conditum“ bezeichnet, was einmal mehr illustriert, dass solch eine Wortkombination eine erfolgte Einbalsamierung umschreibt, ohne eine spezifische Technik zu bezeichnen²⁵⁵. Eine Entnahme der Eingeweide ist vor dem Hintergrund der verbreiteten Praxis im Reich und auf der Basis der sich wechselseitig stützenden Quellen wohl anzunehmen, und auch wenn die Öffnung des Schädels hier zum ersten Mal berichtet wird, erscheint sie doch nicht undenkbar²⁵⁶.

Einige Jahrzehnte später, in den 1180er Jahren, finden wir gleich drei Mitglieder der englischen Königsfamilie, von denen die Quellen eine recht ähnliche Behandlung mitteilen: Dem Leichnam Heinrichs, des 1183 verstorbenen Sohnes Heinrichs II., werden ebenfalls Hirn und Eingeweide entnommen, der Körper daraufhin eingesalzen und „in Blei [einen Bleisarg?] und Stierleder eingeschlagen“²⁵⁷. 1186 folgte Gottfried Plantagenet, ein weiterer Sohn Heinrichs II., der zu seiner ehrenhaften Bestattung in Notre-Dame in Paris ebenfalls einbalsamiert wurde²⁵⁸. Und 1189 verstarb König Heinrich II. selbst in Chinon, von wo er nach einer erfolgten Einbalsamierung nach Fontevraud überführt wurde²⁵⁹. Freilich bleibt in den letzten beiden Fällen der genaue Umfang der Einbalsamierung unklar.

Deutlicher werden die Quellen im Falle Richards I. Löwenherz: Sie berichten, dass Richard 1199 bei einer Belagerung der Burg Châlus-Chabrol durch einen Pfeil tödlich

Decembris, cujus corpus exenteratum ac sale conditum delatum est in Angliam, et apud monasterium de Redinghes, quod ipse fundaverat, humatum est.“ RALPH VON COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* 9–10. Vgl. auch HOPE, *Funeral Effigies* 521–522.

²⁵⁵ „Ibi [in Rouen] noctu a perito carnifice in archipraesulis conclauui pingue cadauer apertum est, et balsamo suaue olenti conditum est. Intestina uero eius Ermentrudis ad uillam [Caen] in uase delata sunt; et in aecclesia santae Mariae de Prato quam mater eius inchoauerat sed ipse perfecterat reposita sunt.“ ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 6, 450 [XIII,19]. Vgl. SCHÄFER, *Überführung* 495–496.

²⁵⁶ Vgl. Kap. III.6.a). Bemerkenswert ist die Erwähnung einer Entnahme der Augen, doch lassen sich dafür nur schwer weitere Belege anbringen – was jedoch auch damit zusammenhängt, dass sich eine solche Maßnahme (im Gegensatz zur Schädelöffnung) nicht zwingend am Skelett ablesen lässt.

²⁵⁷ „Defuncto itaque rege filio, familiares sui qui aderant, extractis visceribus et cerebro, corpus suum sale multo aspersum, plumbo et coriis taurinis involvunt, ut sic Rothomagum deferrent, ibidem sepeliendum sicut ipse praeceperat.“ *Gesta regis Henrici secundi* 301. Ganz ähnlich bei Roger von Howden: „Servientes autem regis defuncti corpus regium multo sale aspersum, extractis cerebro et visceribus et apud Martel sepultis, plumbo et coriis taurinis involverunt, ut sic Rothomagum deferrent ad sepeliendum ibi.“ ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 2, 280. „Corpus autem in lineis vestibus, quas habuit in consecratione sacro chrismate delibutas, regaliter involutum apud Rothomagum delatum est, et in ecclesia cathedrali prope majus altare cum honore tanto principi congruo tumulatur.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 319. Vgl. HOPE, *Funeral Effigies* 523–524; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29; HALLAM, *Royal burial* 364 und MEIER, *Archäologie* 15. Zum Einschlagen in Leder vgl. Kap. III.3.h). Über die Einbalsamierung berichtet der kurze Abriss über den Tod Heinrichs aus der Feder des Thomas Agnellus, seines Zeichens Erzdiakon aus Wells und Magister, nichts – wohl aber über die Wunderwirksamkeit des Leichnams dieses damit als heiligmäßig ausgezeichneten Mitglieds der königlichen Familie; THOMAS AGNELLUS, *Sermo*. Zum dort beschriebenen Streit um Heinrichs Leichnam vgl. Kap. II.3.a).

²⁵⁸ Das erfahren wir von Rigord, der von der Leiche als „conditum aromatibus“ spricht; RIGORD, *Gesta* 68–69. Vgl. auch ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29. Zum Fall des in einem Turnier gefallenen Gottfried vgl. ausführlicher Kap. VIII.2.

²⁵⁹ Den Tod Heinrichs in Chinon bemerken etwa MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 344 und ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 2, 367. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 467; HOPE, *Funeral Effigies* 523–524; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29 und MEIER, *Archäologie* 15.

getroffen worden sei, woraufhin man seinem Willen gemäß an die Aufteilung seines Körpers ging: Sein Gehirn, sein Blut und seine Eingeweide bestattete man vor Ort, sein Herz in Rouen, seinen Körper jedoch zu Füßen seines Vaters in Fontevraud²⁶⁰. Damit ist erneut die Öffnung des Schädelknochens genannt, und die Dreiteilung der Bestattungs-orte (Eingeweide, Herz und Körper) sollte danach bei den englischen Königen durchgehend praktiziert werden²⁶¹. So wissen wir von Richards Bruder und königlichem Nachfolger, Johann Ohneland, dass er 1216 in Newark Castle starb, dort seziert und seine Eingeweide samt dem Herzen vor Ort bestattet wurden, während sein Leichnam die letzte Reise nach Worcester antrat²⁶².

In diesem Zeitraum finden sich auch Hinweise für die Verbreitung der Einbalsamierung im englischen Adel. Ein bemerkenswerter Beleg findet sich in den allerdings erst etwas später entstandenen Annalen der Zisterze Waverley, derzufolge Graf Wilhelm von Arundel 1221 auf der Rückkehr von Damiette vor Rom verstarb, wobei „dessen Körper in Stückchen zerteilt auf dessen eigenen Befehl nach England verbracht wurde“, um dort bestattet zu werden²⁶³. Ähnlich wie bei Richard Löwenherz schreiben die Annalen auch in diesem Fall die Initiative dem Verstorbenen selbst zu, der seinen Grabort damit zu bestimmen trachtete. Dass auch im englischen Klerus des Hochmittelalters die Einbalsamierung vorkam, ließe sich zumindest am bereits an anderer Stelle behandelten prominenten Fall des Erzbischofs Anselm von Canterbury ein Jahrhundert zuvor belegen²⁶⁴.

Unter den englischen Beispielen für die Einbalsamierung sei hier nur noch auf einen König näher eingegangen²⁶⁵: Edward I. wurde nach seinem Tod 1307 einbalsa-

²⁶⁰ „Deinde praecepit rex, ut cerebrum et sanguis ejus et viscera sua sepelirentur apud Charrou, et cor suum apud Rothomagum, et corpus suum apud Frontem Ebraudi, ad pedes patris sui.“ ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 4, 84. Ganz ähnlich auch ROGER VON WENDOVER, *Flores historiarum* 1, 282–284; MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 451–452 und knapper RALPH VON COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* 96 (vgl. zu den ersten beiden Quelle auch Kap. X.). Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 465; HOPE, *Funeral Effigies* 524–525; SCHÄFER, *Überführung* 496; RUDLOFF, *Konservieren* 17; GIESEY, *Ceremony* 20; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29; AUBERT, *Coeur* 18; BROWN, *Death* 228; MEIER, *Archäologie* 2–3 und BINSKI, *Death* 63.

²⁶¹ So GIESEY, *Ceremony* 20.

²⁶² „Facta igitur de corpore suo phisicali anathomia per dictum abbatem, seposita sunt viscera ejus, et conspersa sale apud Crokestun delata sunt et, sic disponente eodem abbate, ibidem sunt sepulta. Corpus vero regio scemate ornatum ad Wigorniam delatum est, et in ecclesia cathedrali ab episcopo loci reverenter tumulatum.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, *Historia Anglorum* 2, 193–194. Auch MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 668, bezeichnet das Verfahren als „anathomia“ und unterstreicht die medizinischen Fähigkeiten des Abtes. Über den Tod Johanns und die Fürsorge des Abtes von Crokestone berichten auch ROGER VON WENDOVER, *Flores historiarum* 2, 195–197, der jedoch über die Einbalsamierung schweigt, und RALPH VON COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* 183–184, der die Ausweidung bemerkt. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 464; HOPE, *Funeral Effigies* 525–527 (der auch die wenig ergiebige Öffnung von Johanns Grab 1797 kurz erwähnt); SCHÄFER, *Überführung* 496 und ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29, sowie unten Kap. III.4.f).

²⁶³ „Willelmus comes de Arundel rediens de civitate Damietta, postquam Dei virtute capta est, moritur ultra Romam, apud quoddam oppidulum Kainel nomine, cujus corpus membratim divisum, ex ipsius jussione, in Angliam tranportatam est, et apud Wimundham sepultum.“ *Annales monasterii de Waverleia* 294 [ad a. 1221]. Vgl. SCHÄFER, *Überführung* 496.

²⁶⁴ Vgl. dazu Kap. II.

²⁶⁵ Die Reihe an Einbalsamierungen ließe sich nicht nur für die späteren englischen Könige recht mühelos ergänzen; auch die weiblichen Mitglieder der Königsfamilie bieten mehrere Beispiele für wahrscheinlich erfolgte oder sicher belegte Einbalsamierungen. Ein solcher Fall liegt mit der ersten Frau Edwards I. vor: Eleonore von Kastilien starb 1290 in Harby in Nottinghamshire, von wo ihr unter Entnahme der Eingeweide einbalsamierter Leichnam zur Bestattung nach

miert und in einer mehrmonatigen Reise vom Norden des Landes nach Westminster Abbey transferiert, wobei er in Waltham Abbey längere Zeit (vielleicht allerdings im verschlossenen Sarg) ausgestellt wurde; jedenfalls muss die Prozedur einen gewissen Erfolg gehabt haben, denn bei einer Graböffnung 1774 war der Körper in ausgezeichnetem Zustand vorgefunden worden²⁶⁶. Lebhaft schildert ein medizinhistorischer Bericht vom Ende des 19. Jahrhunderts die Bemühungen, die Einbalsamierungssubstanz noch zu bestimmen: „Man konnte einen Geschichtsenthusiasten bewegen, die ‚Marinade‘ zu probieren, in der sich die königlichen Gebeine erhalten hatten, und selbst jetzt, mehr als 500 Jahre nach der Einbalsamierung, ließen sich noch Spuren der verwendeten Gewürze ausmachen, die im oben zitierten Bericht genannt wurden.“²⁶⁷ Zum Glück muss man sich nicht auf die Geschmacksnerven dieses Wissenschaftlers verlassen, denn es existiert auch eine zeitgenössische Abrechnung der Substanzen: „Für die Wachspflaster 4 £. Für destilliertes Terpentin 40 s. Für ein Pflaster mit Ladanumharz und östlicher Ambra am Hals des Königs 60 s. Für sechs Granatäpfel 60 s. Für sechs Unzen Balsam zum Salben des Körpers des Herrn Königs 13 £. Für das wohlriechende Pulver aus Aloe, Weihrauch, Myrrhe, das in den Körper des Königs getan wird, 4 £. Für die vier Unzen Moschus (?), die in die Glieder des Königs getan werden, 60 s.“²⁶⁸ Damit liegt hier für den Beginn des 14. Jahrhunderts eine recht detaillierte Aufstellung der Zutaten vor: Demzufolge verwendete man wie in der Antike mit Balsam, Weihrauch und Myrrhe klassische Stoffe zur Einbalsamierung; die Erwähnung der Aloe verweist hingegen auf die Vermittlung dieser Substanzen, denn sie wird ausdrücklich in der arabischen Medizin bei Ar-Razi zur Einbalsamierung empfohlen und fehlt seit dem 14. Jahrhundert in kaum einem Rezept zur Leichenkonservierung²⁶⁹. Bleibt die Bestimmung der Granatäpfel unklar, so ist mit der „östlichen Ambra“ wohl eher die Ambra von Pottwalen als Bernstein gemeint, da sie als seltener, begehrter Duftstoff gut zu den üblichen Einbalsamierungssubstanzen passt²⁷⁰. Für das Terpentinöl, das als Harz letztlich ebenso den traditionellen Mitteln ähnelte, ist hier ein früher Beleg vorhanden; es wird in den Traktaten zur Einbalsamierung erst relativ spät bei Pietro d’Argelata im 15. Jahrhundert empfohlen; ähnlich verhält es sich mit der doch recht expliziten Erwähnung des Öffnens ausgenommener

London überführt wurde; vgl. dazu ausführlicher HOPE, *Funeral Effigies* 543–544. Zur Einbalsamierung in England in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vgl. zudem GITTINGS, *Death* 29–30, 87–88 und 104, die auch mehrere Beispiele aus dem Adel bespricht und dabei unterstreicht, dass die Einbalsamierung in dieser sozialen Schicht eine der Wahlmöglichkeit, aber keinen sozialen Zwang darstellte.

²⁶⁶ Der ausführliche Bericht der Graböffnung wurde bereits im Jahr nach der Graböffnung publiziert von AYLOFFE, *Account*. Vgl. dazu HOPE, *Funeral Effigies* 528–530; CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 28; WESTERHOF, *Death* 80–81 und OLARIU, *Supertod* 67–68.

²⁶⁷ „An antiquarian enthusiast was induced to taste the ‚pickle‘ in which the royal remains were preserved, and even then, more than 500 years after the embalment, it showed traces of the spices used, which are set forth in the account quoted above.“ *The embalming of the dead* 1403.

²⁶⁸ „Pro emplastris cironeis 4£, Item pro terebintine destillato 40s, Item pro uno emplastro pro collo Regis cum ladano et ambras orientalis 60s, Item pro vj malis granates 60s, Item pro sex uncis de balsamo ad corpus Domini Regis unguendes 13£, Item pro pulveri aromatico de alois thursi myrrhae ad ponendam in corpore Regis 4£, Item pro musco uncia iiij ad ponendum in membris Regis 60s“; zit. nach: *The embalming of the dead* 1403. Denkbar wäre auch eine Übersetzung des „musco“ mit Moos, zumal auch das Gewicht von getrocknetem Moos nicht sehr hoch ist.

²⁶⁹ Vgl. Kap. III.5.

²⁷⁰ Die graue Amber ist auch eine der möglichen Zutaten für die Gallia genannte Mischung, die der Übersetzer von Ar-Razi in seinem Rezept einer Salbe für die Einbalsamierung nennt und die auch von Guy de Chauliac aufgegriffen wird; vgl. Kap. III.5. Die für die Einbalsamierung verwendete „Mumia“ wird ebenfalls gelegentlich mit der grauen Amber verglichen, wie eine Bemerkung bei Matteo Silvatico illustriert; vgl. Kap. IX.3.

Körperteile, die hier mit Moschus behandelt oder – die Übersetzung ist hier uneindeutig – mit Moos ausgestopft wurden. Die Formulierung, dieses „muscus“ sei in Edwards „membra“ gefüllt worden, könnte dabei ein früher Hinweis auf die Entnahme von Muskelmasse bei der Einbalsamierung sein, die zwar ebenfalls erst spät in den Chirurgietraktaten vorgegeben wurde, sich aber bereits seit dem Ende des 13. Jahrhunderts in der Praxis nachweisen lässt²⁷¹. Eine relative Neuerung, die Ende des 13. Jahrhunderts in das Einbalsamierungswesen Einzug hielt, sind die wachsdurchtränkten Tücher, die die Aufstellung nennt, und die 1774 auch bei der Graböffnung in Westminster Abbey kunstvoll um Edwards Leichnam gewickelt vorgefunden wurden²⁷².

e) Einbalsamierung im Königreich Frankreich

Die Beschreibung der Einbalsamierung Edwards I. erinnert an die Ereignisse beim Tode König Ludwigs VIII. von Frankreich: Nach Matthew Paris wurde er nach seinem Tod 1226 mit Salz behandelt, seine Eingeweide gesondert bestattet und der restliche Körper mit wachsgetränkten Leinenbinden und Stierleder eingewickelt²⁷³. Das stimmt mit den Beobachtungen überein, die ein Augenzeuge bei der Öffnung des Grabes König Ludwigs am 19. Oktober 1793 machte: Demzufolge sei sein Körper als einziger König in ein Leder eingeschlagen vorgefunden worden, und man nahm an, dies sei zur Vermeidung üblen Leichengeruchs beim Transport des Toten erfolgt²⁷⁴. Auch die wachsgetränkten Leinenbinden finden in diesem Bericht vom Ende des 18. Jahrhunderts Erwähnung, nur dass man diese Binden – wohl fälschlich aufgrund der Verfärbung des Wachses – für vergoldete Binden hielt²⁷⁵. Die Kombination des bei Matthew Paris beschriebenen Verfahrens ist zwar „individuell“; jedes einzelne Mittel aber lässt sich gut in einen Zusammenhang bringen: Die Behandlung mit Salz kam bereits bei zahlreichen Fällen vor, die Wachsbinden fügen sich als relativ neue Erhaltungsmaßnahme seit dem 13. Jahrhundert gut

²⁷¹ Vgl. Kap. III.5.b).

²⁷² „Its innermost covering seemed to have been a very fine linen cerecloth, dressed close to every part of the body, and superinduced with such accuracy and exactness, that the fingers and thumbs of both the hands had each of them a separate and distinct envelope of that material. The face, which had a similar covering closely fitted thereto, retained its exact form, although part of the flesh appeared to be somewhat wasted.“ AYLOFFE, Account 8. Vgl. zu dieser Technik Kap. III.6.c).

²⁷³ „Corpus autem defuncti regis fecerunt multo sale condiri, et in abbatis illa viscera tumulantes, relinquit corpus lintheaminibus ceratis coriisque taurinis jusserunt involvi.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, Chronica majora 3, 117. Vgl. ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30 und BROWN, Death 230–231. Dominic Olariu überlegte einen Zusammenhang zwischen der immer längeren Aufbewahrung des Leichnams einerseits und der Kenntnis solcher Aufbewahrungen im byzantinischen Reich andererseits, die die besondere Einbalsamierung König Ludwigs VIII. von Frankreich inspiriert haben könnte; OLARIU, Supertod 64. Olariu verweist hier darauf, dass ein paduanischer Gelehrte bereits 1215 Kenntnis von der besonderen langen Aufbewahrung der Byzantiner gehabt habe und die Übernahme des Brauchs in Italien fordere; dass dabei auch der Verschluss der Körperöffnungen als Teil der byzantinischen Prozedur kolportiert wird, verweist auf Maßnahmen wie jene, die durch die Übersetzung Ar-Razis in den Westen gelangten; vgl. Kap. III.5.a).

²⁷⁴ „Son corps ainsi enseveli avait été cousu dans un cuir fort épais qui était bien conservé. Il est le seul que nous ayons trouvé enveloppé dans un cuir. Il est vraisemblable qu'on ne l'a fait pour lui que pour que son cadavre n'exhalât pas au dehors de mauaise odeur, dans le transport qu'on en fit de Montpensier en Auvergne, où il mourut à son retour de la guerre contre les Albigeois.“ POIRIER, Rapport 86.

²⁷⁵ „Le corps avait été enveloppé dans un drap ou suaire tissu d'or; on en trouva encore des morceaux assez bien conservés.“ POIRIER, Rapport 85–86.

in diese Entwicklung ein, und das Stierleder wurde ja bereits im Bericht der „*Historia Gaufredi*“ über die Einbalsamierung König Heinrichs I. von England rund hundert Jahre zuvor erwähnt. Vertrauen wir dem Bericht des Matthew Paris, so können wir hier einen wichtigen Aspekt der mittelalterlichen Einbalsamierung exemplifizieren: Es gab nicht ein Verfahren, sondern unterschiedliche Mittel, die in jedem Einzelfall immer wieder neu kombiniert und mit modernen, noch wenig getesteten Methoden kombiniert wurden.

Auch wenn wir im Falle Ludwigs VIII. die Wachsbinden noch weit vor ihrer Anwendung für die englischen Könige greifen können, so darf das doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die französischen Könige erst relativ spät mit der Einbalsamierung begannen; mit Ludwig VIII. dürften wir auch den ersten französischen König fassen, der einbalsamiert wurde²⁷⁶. Ein relativ einleuchtender Grund hierfür dürfte in dem Umstand liegen, dass sich die kapetingischen Könige des Hochmittelalters üblicherweise in der Nähe von Paris und damit ihres Bestattungsortes in Saint-Denis aufhielten; eine Tradition der Einbalsamierung war so – anders als bei den am Kontinent und auf den britischen Inseln zugleich aktiven Normannen – gar nicht zwingend nötig²⁷⁷. Erst mit der deutlichen Ausweitung des Aktionsradius der französischen Könige seit dem späten 12. Jahrhundert kam es zu einer Übernahme dieses Brauches. Doch handelt es sich bei dieser Praxis tatsächlich um eine einfache Übernahme des englischen Vorbilds? Auch wenn dies in der Forschung behauptet wurde²⁷⁸, bleiben Zweifel.

Das französische Beispiel hält Überraschungen bereit, wenn man den Fokus von den Königen fortlenkt: Blickt man auf andere Belege der Einbalsamierung, so finden sie sich bereits seit dem 11. Jahrhundert insbesondere für den französischen Adel. Nicht die kapetingischen Könige sind hier die ersten, deren Einbalsamierung wir greifen können, sondern sie ziehen offenbar erst zwei Jahrhunderte nach ihrem eigenen Adel nach. Bereits für 1040 zeigt der Fall des Grafen von Anjou, Fulko Nerra, dass die Einbalsamierung im Hochadel durchaus gebräuchlich gewesen sein dürfte. Er verstarb am 21. Juni in Metz, von wo er in die von ihm gegründete Abtei Beaulieu bei Loches überführt werden wollte; so entnahm man ihm die Eingeweide, bestattete diese auf dem Kirchhof der Metzger Kathedrale und balsamierte den Körper für den Transport ein²⁷⁹.

Handelt es sich bei dem bedeutenden Grafen Fulko um einen Einzelfall? Das lässt sich angesichts des noch zu besprechenden Kenntnisstands der osteoarchäologischen

²⁷⁶ Es ist strittig, ob nicht auch Philipp August einbalsamiert worden sei; ich folge hier mit aller Vorsicht ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29–30, der das dezidiert ausschließt. Vgl. aber demgegenüber etwa HALLAM, *Royal burial* 364.

²⁷⁷ So bereits ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29. Ein Beispiel für eine solche Nähe zwischen Sterbe- und Bestattungsort bietet der Tod Philipps V.; vgl. dazu ausführlicher BROWN, Philip V.

²⁷⁸ Etwa HALLAM, *Royal burial* 364.

²⁷⁹ „Bis jam Iherosolimis perrexerat. Tertio autem itinere in eundo peracto, adorata cruce Domini et sepulcro ejus et multis etiam lacrymis effusis, dispartita jam multa pecunia ibi et hospital in aliis et sanctis locis Deo servientibus et multis egenis, veniensque Metensem urbem, levi tactus incommodo, diem clausit extremum; corpusque illius a medicis apertum et intestina illius sublata et in cimiterio ecclesiae condita sunt, lapis etiam suppositus; unde usque hodie Sepulcrum Fulconis Andegavorum comitis ab incolis vocatur. Corpus autem illius, conditum aromatibus et honorifice usque Lucacense castrum translatum, ad monasterium quod ipse construxerat delatum est atque in eodem honorifice sepultum.“ *Chronica de gestis consulum Andegavorum* 117. Vgl. ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 28; BROWN, *Death* 226; BRADFORD, *Heart Burial* 22; HALPHEN, *Comté d'Anjou* 126 und 234–236; WESTERHOF, *Death* 78. GEORGES, *Mourir* 360–361, nennt dies sogar einen der frühesten Fälle von Einbalsamierung überhaupt; ähnlich auch bei LORANS, *Monde* 218 und bereits ANDRY, *Recherches* 104–105.

Forschungen aus mittelalterlichen französischen Gräbern schwer sagen²⁸⁰. Vielleicht könnte man in Fulkos Fall – zumal in Metz – auch an eine Übernahme aus dem Reichsgebiet denken; zudem starb Fulko auf der Rückkehr von einer Pilgerfahrt ins Heilige Land, so dass er über Maßnahmen für seinen Leichentransport reflektiert und solche Vorbilder gesucht haben könnte. Schließlich stellte sich schon angesichts des ungewohnt heißen Klimas gerade bei solchen Reisen auch die Frage nach der Einbalsamierung im Todesfall.

f) Die Wüste und der König von Jerusalem

Für die Kreuzfahrer musste insbesondere die Witterung im Nahen Osten bei einem Versterben auf einem Feldzug die Frage nach dem Transport der Leiche stellen. Und tatsächlich liefert bereits der zweite König von Jerusalem, Balduin I., ein besonders eindringliches Beispiel dafür. Balduin erkrankte im Frühjahr 1118 auf einem Feldzug in Ägypten bei Al-Arisch. Albert von Aachen berichtet, dass der König auf dem Sterbebett seine Bestattung in Jerusalem gewünscht habe, die Umstehenden sich aber wunderten, wie sie ihn angesichts der Hitze transportieren sollten. Albert lässt ihn antworten: „Sobald ich tot sein werde, bitte ich, dass ihr meinen Bauch öffnet, meine Eingeweide entnehmt, den Körper aber mit Salz und Duftstoffen behandelt und in ein Leder oder einen Teppich einschlagt, und mich so zu einem katholischen Begräbnis nach Jerusalem neben dem Grab meines Bruders [Gottfried von Bouillon] zurückbringt und bestattet.“ Daraufhin habe Balduin sich an seinen Koch Addo gewandt und diesen um die Durchführung der Einbalsamierung gebeten: „Ich weiß, dass ich in Kürze sterben werde; und deshalb, so wie Du mich auch zu meinen Lebzeiten umsichtig geliebt hast, so diene mir nun auch treu im Tode; entnimm mir die Eingeweide, salze mich zunächst außen und innen ein; schone nicht meine Augen, Nase, Ohren oder Mund, fülle auch sie; und unterlasse es nicht, mich [nach Jerusalem] zurückzubringen; und so wisse, dass du meinen Willen erfüllst und mir so treu dienst.“²⁸¹ Albert von Aachen liefert auch einen expliziten Grund für diesen Wunsch des Königs, den er als eine Sorge des gesamten Heeres formuliert: Die Umstehenden am Krankenlager Balduins hätten sich gesorgt, „ob, wenn er stürbe, sein entseelter Körper ewig in dieser Erde der Sarazenen ohne Grab ruhen sollte, dass er nicht zum Spott und zum Gelächter dieser Völker werde“²⁸². Der Aachener Kanoniker

²⁸⁰ Vgl. dazu ausführlicher Kap. III.6.a), in dem auch die anthropologisch nachweisbare Öffnung des Brustraumes für einen Fall des 11. Jahrhunderts in Südfrankreich besprochen wird.

²⁸¹ „Statim cum mortuus fuero, precor ut alvum meum ferro aperientes, interiora mea tollatis, corpus vero sale et aromatibus conditum corio aut tapetibus involvatis, et sic ad catholicas exsequias Iherusalem juxta sepulchrum fratris mei referatur et sepeliatur.“ Nec mora, Addonem coquum, qui erat de domo sua, accersitum sacramento alligavit in alvi suae sectione et viscerum ejectione. Cui et ait: „Scias me in brevi moriturum; et idcirco, sicut me diligis aut viventem incolumem dilexisti, sic modo mortuo fidem serves; me ferro exintera, sale interius et exterius me adprime fica; oculos, nares, aures et os meum non parce imple; et cum ceteris me reportare non desinas; et sic desiderium meum scito te adimplere, et in hoc fidem michi te crede servare.“ ALBERT VON AACHEN, *Historia* 707. Den Tod Balduins berichtet auch Fulcher von Chartres: „Quumque ad usque villam, quae dicitur Laris, pervenissent, infirmitate ingruente, et illum penitus consummante, defungitur. Et locatis ejus intestinis et sallitis, atque in loculo conditis, Iherosolymam properaverunt.“ FULCHER VON CHARTRES, *Historia* 436. Vgl. ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 28–29 und LUCHITZKY, *Ad succurendum* 57–62.

²⁸² „Et hoc dicto, ammonuit summa prece et in fidei observantia universos qui aderant ut, si obiret, nunquam corpus ejus exanime in terra hac Sarracenorum ullo sepulchro recondere, ne ludibrio et derisui gentilibus haberetur“; ALBERT VON AACHEN, *Historia* 707.

imaginierte also das Sterben in heidnischem Gebiet als ein Problem, da es den Körper des Königs dem Willen des Gegners auslieferte; die Entehrung des Königs war damit zu befürchten, und sie galt es zu vermeiden. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass Alberts Bericht den Wunsch des Toten betont, einbalsamiert zu werden, und sogar seinen expliziten Befehl formuliert, ihn auszweiden. Diese Betonung des königlichen Willens wahrt die Ehre des Toten trotz seiner Zerstückelung. Die dahinter durchscheinende, ambivalente Bewertung der Fragmentierung von Leichen lässt sich auch in Bezug auf das Kochen im Hochmittelalter immer besser in den Quellen greifen²⁸³.

Eine kurze Bemerkung bei Wilhelm von Tyrus bietet einen weiteren Hinweis auf eine Einbalsamierung; der Leichnam des 1143 verstorbenen Fulko von Anjou wurde demnach „einbalsamiert und mit großen Ehren bestattet, darauf brachten sie ihn nach Jerusalem“²⁸⁴. Dieser Text stammt allerdings aus der französischen Fassung des Wilhelm von Tyrus, wohingegen der lateinische Text nur knapp bemerkt: „von dort wurde er mit den schuldigen Ehren nach Jerusalem verbracht“²⁸⁵. Offenbar schien dem Übersetzer bereits aus diesen wenigen Worten klar zu sein, dass es sich um eine Einbalsamierung handele; ob dies auch der ursprüngliche Sinn der Zeile war, lässt sich nur vermuten, doch lässt Wilhelm von Tyrus die Leichenbehandlung auch im Falle König Balduins III. (gest. 1163) fort, dessen Körper in einer achttägigen Prozession von Beirut nach Jerusalem überführt wurde, was wohl eine Einbalsamierung erforderte²⁸⁶. Die Wahrung der Ehre bei der Bestattung betonen jedenfalls beiden Fassungen vom Tod Fulkos von Anjou. In diesem Zusammenhang mag es wichtig sein, zu betonen, dass König Fulko der Große jenes bereits oben bemerkten Grafen Fulko Nerra war, dessen Einbalsamierung 1040 einen der frühesten schriftlichen Belege für die Einbalsamierung im Königreich Frankreich darstellt²⁸⁷.

g) Päpste und Heilige

Die Einbalsamierungspraxis ist kaum an einer anderen Stelle so gut erforscht worden wie in Bezug auf die Päpste und die Heiligen; diesen zwei Gruppen seien hier einige Bemerkungen gewidmet, insofern sie die bisherigen Forschungsergebnisse vor allem von Agostino Paravicini Bagliani zu den Päpsten oder Katharine Park in Bezug auf die italienischen Heiligen des Spätmittelalters für das Hochmittelalter ergänzen²⁸⁸. Erst wenn man die Einbalsamierung dieser beiden Personengruppen in einen Zusammenhang

²⁸³ Vgl. Kap. III.4.

²⁸⁴ „fut embasmez et enseveliz mout enorement, puis l'emporterent en Jerusalem“ WILHELM VON TYRUS, *Historia* 701. Offensichtlich bezeichnet das „enseveliz mout enorement“ die Herrichtung des Leichnams im Sarg oder auf einer Bahre, so dass der Leichnam dann transportiert wurde; die „Bestattung“ im engeren Sinne erfolgte ja in Jerusalem. Der französischen Fassung folgen im Verständnis der Leichenbehandlung Fulkos LUCHITZKY, *Ad succurendum* 66–69 und ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 29.

²⁸⁵ „Inde Ierosolymam cum debita delatus honorificentia“; WILHELM VON TYRUS, *Chronicon* 2, 711 [15,27]; vgl. WILHELM VON TYRUS, *Historia* 702.

²⁸⁶ WILHELM VON TYRUS, *Chronicon* 2, 860 [18,34]. Vgl. zum Tod Balduins III. LUCHITZKY, *Ad succurendum* 69–73.

²⁸⁷ Vgl. oben Kap. III.3.e).

²⁸⁸ PARAVICINI BAGLIANI, Leib und PARK, *Secrets*. Die folgenden Bemerkungen sollen zudem nicht das bereits in den vorherigen Kapiteln über den heiligen Leichnam Gesagte wiederholen; vgl. Kap. II.

mit dem deutlich weiter verbreiteten Brauch stellt, wird verständlich, welche Rolle diesen Praktiken im Spätmittelalter zukam.

In Bezug auf die Päpste ist vor allem die chronologische Streuung der Belege zu unterstreichen. Als früheste Erwähnung einer solchen Einbalsamierung gilt Papst Paschalis II., für dessen Bestattung 1118 der „*Liber pontificalis*“ bemerkt, dass sein Leichnam mit Balsam behandelt, in seine Pontifikalgewänder gehüllt und mit ehrenvollen Obsequien bestattet worden sei²⁸⁹. Gleich in zweierlei Hinsicht lässt sich dieser Beleg jedoch nicht ohne weiteres chronologisch einordnen: Zum einen handelt es sich wohl schlicht nicht um den ältesten Fall für die Einbalsamierung eines Papstes, sondern nur um den frühesten Schriftbeleg; die bereits erwähnte archäologische Untersuchung der Gebeine Papst Clemens' II. in Bamberg wies ja Einbalsamierungsspuren nach. Der Unterschied zwischen Paschalis II. und Clemens II. liegt im Grund der Maßnahme: Während Clemens über die Alpen transportiert und deshalb einbalsamiert werden musste, bleibt bei dem vor Ort in Rom verstorbenen Paschalis II. zu fragen, ob die Leichenbehandlung aufgrund der im 12. Jahrhundert umfangreicher werdenden Bestattungszeremonien mit längerer Aufbahrung des Leichnams oder aufgrund einer kulturellen Zuschreibung an die Einbalsamierung als ehrenvollem, auch dem sozial-religiösen Prestige des toten Amtsinhabers der *cathedra Petri* entsprechenden Akt vollzogen wurde. Zum anderen ist es schwierig, einfach die Verbindung vom Fall Paschalis' II. hin zu den gut belegten Einbalsamierungen der spätmittelalterlichen Pontifices zu ziehen²⁹⁰. Zwar rezipierte man im Spätmittelalter die Einbalsamierung Paschalis' II., offenbar da man den Bericht des „*Liber pontificalis*“ kannte²⁹¹. Dennoch kann das nicht darüber hinwegtäuschen, dass erst rund zweihundert Jahre später eine Einbalsamierung der Päpste erneut nachgewiesen werden kann²⁹². Haben wir es also wirklich mit demselben Phänomen und denselben Gründen für die Leichenerhaltung im 12. wie im 14. Jahrhundert zu tun? Denkbar wäre etwa ein Zusammenhang mit der Etablierung der Einbalsamierung in Frankreich, da gerade das Avignonesische Papsttum die Leichenbehandlung anwandte.

Ein komplexes Einbalsamierungsverfahren ist spätestens mit dem ersten päpstlichen Bestattungszeremoniale aus der Feder des Pierre Ameil im letzten Viertel des

²⁸⁹ „Corpus eius balsamo infectum et, ut ordo habet, sacris indutum vestibus, cum obsequiis debitis et honore digno, cum frequentia cleri et populi, nec cuilibet tanta gleba imposita est deportanda, sed ab ipsis patribus honorifice est deportata in basilicam Salvatoris, in sede propria, in patriarchio, dextro latere templi, in mausoleo purissimi marmoris talapisco opere sculpto, supradicto die, videlicet XI kl. feb. mirifice collocatus est.“ *Liber pontificalis* 2, 305. Vgl. HERMANN, Einbalsamierung 819; PARAVICINI BAGLIANI, Leib 111–112 und 135, sowie PÄFFGEN, Bischofsgräber 208.

²⁹⁰ So erklärt etwa PARAVICINI BAGLIANI, Leib 111–112 und 135 die Abwesenheit weiterer Belege durch das Schweigen der Quellen, was eine Entwicklung zumindest nicht ausschließt, und geht von einer regelmäßigen Einbalsamierung im 12. Jahrhundert aus; er verschweigt jedoch die zweihundertjährige Lücke nicht. Auf diese erhebliche chronologische Diskrepanz wurde bereits von CHARLIER/GEORGES, Techniques 411–412 hingewiesen.

²⁹¹ So bemerkt etwa Thomas Ebendorfer das Verfahren für Paschalis II. mit deutlicher Übernahme des Wortlauts des *Liber pontificalis*: „cuius corpus balsamo conditum, sacris indutum vestibus in ecclesia Salvatoris in dextro latere sepelitur sub marmor e talipisco sculpto“, EBENDORFER, Chronica pontificum Romanorum 359.

²⁹² Vgl. hierzu etwa RUDLOFF, Konservieren 19–22, der bereits bemerkte, dass weder der „*Liber pontificalis*“ noch die päpstlichen Regesten einen Hinweis auf weitere Fälle der päpstlichen Einbalsamierung lieferten, die man dem Beispiel Paschalis' II. an die Seite stellen könnte. Vgl. auch PARAVICINI BAGLIANI, Leib 135. Mit Bonifaz VIII., auf dessen besondere Leichenbehandlung die Funde seines unverwesten Leichnams bei der Graböffnung 1605 hinweisen könnten, ließe sich vielleicht ein erster Beleg nach Paschalis II. anführen; vgl. STERNAD, Bericht.

14. Jahrhunderts greifbar. Dieser Ordo Romanus XV beschreibt das Vorgehen folgendermaßen: Der gestorbene Papst wird von den „Brüdern der Bulle“ (Besieglern) oder den „Brüdern der Pignotte“ (Elemosinaren) „mit warmem Wasser, in das man gute Kräuter getan hat“, gründlich gewaschen, „und der Barbier schert Bart und Haupt. Ist der Leichnam so gewaschen, verstopfen ihm der Apotheker und die genannten Brüder von der Bulle alle Körperöffnungen – Nase, Mund, Ohren, Anus – mit Bombasium oder Werg, wenn möglich (zudem) mit Myrrhe, Weihrauch und Aloe. Der Leichnam wird gewaschen mit gutem Weißwein, den man mit Kräutern erhitzt hat, und mit gutem Vernaccia, welchen die Kellermeister oder Kammerherren des Papstes liefern müssen. Die Kehle wird gefüllt mit Gewürzen und einer Zubereitung mit Bombasium, die Nasenöffnungen mit Moschus. Schließlich wird der gesamte Körper kräftig abgerieben und mit gutem Balsam bestrichen, auch die Hände. Den Balsam liefern der Kämmerer, die Kammerherren, die den Balsam bewachen, oder der Sakristan, wenn sie es haben.“²⁹³ Zahlreiche Zutaten, die hier genannt werden, erstaunen im Lichte der bisher geschilderten Einbalsamierungspraxis nur wenig; Weihrauch, Myrrhe, Balsam und Aloe gehören zum erwarteten Kanon der Balsamierungsmittel, ähnlich wie die mehrfach genannten Kräuter und Gewürze. Dennoch sind einige Aspekte an der Beschreibung durchaus bemerkenswert: Zum einen ist dies die deutliche Betonung des Weines, also von Alkohol; dass dabei guter Wein zu verwenden sei, ist zudem ein Zeichen, dass man den Alkoholgehalt als wirksam erahnte – freilich wirkte dabei das Erhitzen kontraproduktiv; die Verwandlung in einen Würzwein machte aber durchaus Sinn, wenn man an der Eindämmung des Verwesungsgeruchs arbeiten wollte. Dass das Waschen „mit gutem, heißem Wasser und danach gutem, wohlriechendem Wein“ den Leichengeruch entfernen sollte, bestätigt auch eine Vorschrift in den Formularen für die Pönitentiare aus dem 15. Jahrhundert²⁹⁴. Zum anderen ist das geschilderte Verfahren erstaunlicherweise nicht

²⁹³ „Papa vero mortuo, vel eo agonizante, quod melius est, statim vocentur penitentiarii, et legant ante eum officium mortuorum, septem psalmos penitentiales, et illa que in libro ipsorum continentur. Et interim cum illis fratribus de bulla, si fuerint, vel de Pignota, cum aqua calida cum bonis herbis lavent corpus bene, et barbitonsor radat sibi caput et barbam. Eo sic loto, apothecarius et dicti fratres de bulla obturent sibi bene omnia foramina cum bumbasio vel stupa, anum, os, aures, nares, cum myrrha, thure et aloe, si possit haberi. Lavetur etiam corpus cum bono vino albo et calefacto cum herbis odoriferis, et cum bona vernagia, que cubicularii vel buticularii pape debent dictis lavatoribus administrare. Guttur vero impletur de aromatibus et speciebus cum bumbasio, et etiam nares cum musqueto. Ultimo etiam totum corpus multum fricetur et ungatur cum balsamo bono, et etiam manus. Camerarius vel cubicularii qui custodiunt balsamum, vel sacrista, si habent, tradant.“ PIERRE AMEIL, *Cérémonial* 218–219. Übersetzung nach: PARAVICINI BAGLIANI, *Leib* 135. Vgl. auch GÖLLER, *Pönitentiare* 144–145; RUDLOFF, *Konservieren* 19–20; HERMANN, *Einbalsamierung* 819; OLARIU, *Supertod* 64; HERKLOTZ, *Tractatus* 227–230 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 208.

²⁹⁴ „Quando Papa moritur, tunc statim debent omnes penitentiarii, ubi ipsius corpus fuerit, convenire ac reverenter et devote cum cubiculariis et elemosinario corpus pape super tabulam decenter positum primo cum bona aqua calida et postmodum cum bono vino odorifero, ut fetor humani cadaveris removeatur et humores restringantur et corpus non denigretur nec deturpetur, lavare et cum pannis stuppe vel bombace et aliis, que necessaria fuerint, se aptare, ut nec fetor nec alia indecentia possint aliis tedium generare. Notandum est, quod a genibus usque ad umbilicum, ubi sunt infirmiora corporis, debent tractari et claudi et optari per elemosinarium coadiuvantibus, si necesse est, penitentiariis. Reliquias autem partes corporis penitentiarii coaptant, postmodum involuto corpore in munda syndone vel cilicio vel habitu suo, si religiosus, quando in papam assumptus est, induatur omnibus sacris indumentis et calciatur sandaliis et pallietur pallio et mitretur mitra et apponatur ei cyrothece et anulus pontificalis in manibus, et paretur totaliter, ac si deberet in pontificalibus celebrare. Postea corpus totaliter iam ornatum deponatur super unum matharasium prius panno bono serico coopertum. Et tunc omnes

invasiv; man entschied sich also demnach nicht für eine Leichenöffnung des päpstlichen Leibes, was zwar dessen Integrität erhielt, zugleich aber den praktischen Erfolg des Verfahrens erheblich limitiert haben muss.

Einmal mehr zeigt sich jedoch auch hier im so hochregulierten Umfeld päpstlichen Zeremoniells, dass die Annahme eines hochgradig vereinheitlichten Verfahrens an der mittelalterlichen Realität deutlich vorbeigeht. Bereits einige Jahrzehnte vor Pierre Ameil hatte Guy de Chauliac in seinem Handbuch der Chirurgie das Verfahren der Einbalsamierung unter Öffnung des Leichnams beschrieben; da es sich mit Guy de Chauliac zugleich um den Leibarzt Papst Clemens' VI. handelte, dürfen wir hier durchaus auch einen Einblick in die Praktiken in Bezug auf den päpstlichen Leichnam vermuten. Dafür spricht auch, dass Guy bestimmte Techniken der Einbalsamierung vom Apotheker Jacobus vermittelt bekommen haben möchte, „der viele römische Bischöfe hergerichtet hat“²⁹⁵. Offensichtlich existierten selbst in einem Umfeld wie der päpstlichen Kurie mehrere Methoden der Leichenkonservierung nebeneinander; bereits der Hinweis im Text des Pierre Ameil, man solle Myrrhe, Weihrauch und Aloe nutzen, „wenn man diese habe“, zeigt, wie stark selbst hier bei jedem Todesfall eines Papstes entsprechend der Rahmenbedingungen improvisiert wurde.

Ein umgekehrter chronologischer Blick der Forschung wie bei den Päpsten liegt in Bezug auf die Heiligen vor: Hier hat insbesondere Katharine Park darauf hingewiesen, dass die Sektion und Einbalsamierung gerade weiblicher Heiliger aus dem Umfeld der Bettelorden im 13. und frühen 14. Jahrhundert am Anfang der universitär-medizinischen Sektionspraxis stünde. Diese entscheidende Verortung der Sektion in ihrem kulturellen Umfeld ließe sich jedoch insofern erweitern, als die Einbalsamierung bereits seit langem zur üblichen Behandlung des heiligen Leichnams gehörte, wie schon mehrfach für praktisch das gesamte Früh- und Hochmittelalter gezeigt werden konnte. Bereits für das frühe 13. Jahrhundert gibt es zudem Hinweise auf Benediktinerinnen aus Italien, die einbalsamiert wurden: Die Annalen des Klosters Santa Giustina in Padua berichten für die Selige Beatrice d'Este, dass ihr Leichnam mit Duftstoffen einbalsamiert worden sei²⁹⁶, und es liegt nahe, auch in anderen Fälle eine solche Praxis anzunehmen. Das unterstreicht die anthropologische Untersuchung der 1297 verstorbenen Hl. Margherita von Cortona, deren Mumie die Öffnung von Brust- und Bauchraum zur Entnahme der Organe belegte²⁹⁷. Die relativ enge geographische, zeitliche und reli-

penitentiarii, in circuitu corporis ordinati, accipiant matharasium manibus suis et reverenter portent eum ad medium magni palatii sive sale.“ Zit. nach: GÖLLER, Pönitentie 145–146. Vgl. RUDLOFF, Konservieren 20.

²⁹⁵ „ut dicebat Iacobus apothecarius qui multos Romanos pontifices preparaverat“; GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* I, 308. Vgl. zum Traktat Guys ausführlicher unten Kap. III.5.b). Zum Apotheker Jacobus vgl. RUDLOFF, Konservieren 20; HERMANN, Einbalsamierung 819 und PARAVICINI BAGLIANI, Leib 135–136. Rudloff überlegte, ob dieser Jacobus nicht mit dem in den päpstlichen Rechnungsbüchern von 1321–1360 nachweisbaren Apotheker Jacobus Melioris aus Avignon identisch sein könnte, womit er für die Einbalsamierung zahlreicher avignonesischer Päpste in Frage käme; RUDLOFF, Konservieren 21.

²⁹⁶ „Sacratisimum autem corpus ipsius in predicto cenobio reverendo in archa lapidea est honorifice cum aromatibus collocatum, ubi in magna veneratione usque ad presens tempus habetur.“ *Annales S. Iustinae Patavini* 185.

²⁹⁷ FULCHERI, Mummies 223. Der von anthropologischer Seite kommende Ezio Fulcheri argumentierte dabei insgesamt ganz ähnlich wie Park: Zwar erweiterte er die Liste jener Heiligen, bei denen komplexere Einbalsamierungsmaßnahmen nachzuweisen seien, bereits auf folgende Beispiele: Hl. Margherita von Cortona (1297) und Chiara von Montefalco (1308), Sel. Margherita von Città di Castello (1320), Hl. Katharina von Siena (1380), Bernhardino von Siena (1444) und Rita von Cascia (1447). Doch aus diesem letztlich ebenfalls zu eng gewählten Fundus an anthro-

giöse Einordnung Parks, die die Einbalsamierung durch Entnahme der Eingeweide im Umfeld der Bettelorden in den nord- und mittelitalienischen Stadtstaaten des 13. Jahrhunderts entstehen sieht²⁹⁸, kontrastiert also mit der weiten Verbreitung der Einbalsamierungspraxis. Wie bei den Päpsten werden aber auch hier die Quellen erst mit dem 14. Jahrhundert expliziter und in Bezug auf die Sektion eindeutig.

h) Roland, Heinrich der Löwe und das Hirschleder: Einbalsamierungspraxis im literarischen Diskurs

Mit der Erweiterung der Schriftlichkeit und des Adressatenkreises der Literatur im Hochmittelalter kam es zu einer Wechselwirkung zwischen literarischen Berichten über die toten Helden der ritterlichen Dichtung und der Bestattung Adelliger in der Praxis. Die epische Dichtung reflektierte das Ideal ritterlicher Bestattung, das sie von der hochmittelalterlichen Realität herleitete, und schuf somit zugleich eine Folie, wie eine solche ideale Bestattung auch in der Praxis umgesetzt werden konnte²⁹⁹. Nirgendwo wird dies deutlicher als bei der Verwendung von Leder für den Transport und die Einhüllung adeliger Leichname.

Bereits oben ist bemerkt worden, dass sich in mehreren hochmittelalterlichen Beispielen die Verwendung von Leder im Zuge der Leichenbehandlung greifen lassen. So notiert die „*Historia Gaufredi*“ die Umhüllung des Leichnams mit einem Stierleder für den 1135 verstorbenen Heinrich I. von England, um den von der Leiche ausgehenden Geruch einzudämmen; und auch für Heinrich, den Sohn Heinrichs II. von England, wird diese Praxis im Jahr 1183 berichtet³⁰⁰. Zudem nennt Matthew Paris die Entwicklung König Ludwigs VIII. von Frankreich 1226 in ein Stierleder, was durch den Grabbefund

pologisch untersuchten Beispielen schloss Fulcheri, dass es sich um ein zeitlich beschränktes Phänomen (zwischen 1297 und 1447) handle, bis auf den Hl. Bernhardin nur Frauen einbalsamiert worden seien, und diese Heiligen alle aus einem geographisch eng begrenzten Raum (Toskana und Umbrien) stammten; FULCHERI, *Mummies* 221. Der Widerspruch hier soll dabei eine regionale Eigenheit und die besondere Bedeutung weiblicher Heiliger und ihrer Körper gerade im spätmittelalterlichen Italien nicht grundsätzlich in Abrede stellen – es geht lediglich darum, die Perspektive zu erweitern und diese Eigenheiten in den größeren Kontext der Einbalsamierungspraxis des gesamten Mittelalters zu stellen.

²⁹⁸ „Embalming by evisceration seems to have come into regular use on the Italian peninsula over the course of the thirteenth century in connection with the proliferation of the cults of ‘new saints’ such as Chiara of Montefalco – local holy men and women, venerated during their lifetimes – in the northern and central Italian city-states in which they lived and died. These cults were promoted by members of new religious orders, particularly the Dominicans and (as in Chiara’s case) the Franciscans, but they also expressed the aspirations of local citizens and officials, who used them to promote civic loyalty and municipal prestige. These cults centered on miracle-working corporeal relics in the novel and striking form of complete corpses, as opposed to the dispersed bodily fragments of ancient saints and martyrs, which could serve as the focus of pilgrimage and devotion.“ PARK, *Secrets* 42–43.

²⁹⁹ Diese Bemerkung scheint angesichts der Forschungsliteratur angebracht; so wird man weder mit Schäfer positivistisch davon ausgehen dürfen, dass alle Fälle der Einbalsamierung in der Literatur letztlich mit dem Einkochen als Maßnahme der Leichenbehandlung in Zusammenhang zu bringen seien; SCHÄFER, *Überführung* 490–491. Noch darf man – wie es etwa GEORGES, *mourir* 361 nahelegt – die Literatur kurzerhand als Vorlage für den Brauch der Einbalsamierung postulieren, da hier ja auch umgekehrt der übliche Brauch im Umgang mit dem Toten reflektiert wird, was freilich in weiterer Folge wiederum die Behandlung adeliger Toter beeinflusst.

³⁰⁰ Vgl. zu beiden Fällen Kap. III.3.d).

von 1793 bestätigt wird³⁰¹. Unspezifischer erwähnt Albert von Aachen den Wunsch des 1118 verstorbenen Königs Balduin I. von Jerusalem, seine Leiche für den Transport in ein Leder oder einen Teppich einzuschlagen³⁰². Jüngste naturwissenschaftliche Untersuchungen legen auch die Verwendung einer Lederhülle für Kaiser Lothar III. nahe³⁰³.

Denkt man an eine mögliche Vorlage für die Einbalsamierung in der Literatur, so kommt dem Rolandslied eine besondere Bedeutung zu. Dabei sind zunächst die unterschiedlichen Stränge seiner Überlieferung auseinanderzuhalten. Die älteste Handschrift aus Oxford, die aus einem anglonormannischen Kontext stammt und zwischen 1130 und 1170 entstand, berichtet über die auf dem Spanienfeldzug gefallenen Helden Roland und Olivier, dass Kaiser Karl der Große ihre Eingeweide habe entnehmen und vor Ort bestatten lassen, ihre Herzen seien in eine Marmorkiste gelegt (oder, nach anderen Versionen des Rolandslieds, in Seide gewickelt) und die einbalsamierten Körper daraufhin zum Transport in Hirschleder eingeschlagen worden³⁰⁴; dabei unterstreicht die Lederart nochmals den edlen, adeligen Kontext der Leichenbehandlung, stellt der Hirsch doch ein im Hochmittelalter adeliger Jagd vorbehaltenes Tier dar, das somit in der Literatur als Zeichen der Nobilität diente³⁰⁵.

Allerdings konnte man schon seit der Mitte des 12. Jahrhunderts mit dem literarischen Stoff des Rolandsliedes in Kontakt kommen, ohne dass man je von einer Hirschlederbestattung Kenntnis nahm: Die Verbreitung des Rolandslieds hing nicht zuletzt mit der lateinischen Prosachronik des Pseudo-Turpin zusammen, die um 1140 entstanden war und die man später in die Volkssprachen zurückübersetzte³⁰⁶. Der Autor dieser Version nannte als bei der Einbalsamierung verwendete Stoffe Myrrhe, Balsam und Salz, wobei sein Zusatz, man habe bei vielen der toten Helden Salz verwendet, „weil man andere Duftstoffe nicht hatte“, ein interessantes Licht auf die Vorstellungen über die Bedingungen in der Zeit Karls des Großen – oder doch zumindest auf dem Rückzug aus Spanien – wirft: Offenbar hielt man selbst in kaiserlichem Umfeld eine simple Knappheit der für die Einbalsamierung benötigten Stoffe für denkbar³⁰⁷. Die deutsche Fassung des Rolandslieds folgt den Implikationen dieser Wortwahl und berichtet entsprechend die Entnahme der Eingeweide³⁰⁸. In diesen Dichtungen konnte die adelige Zuhörerschaft

³⁰¹ Vgl. Kap. III.3.e). Bei Matthew Paris findet sich das Einschlagen in Stierleder auch für den 1231 verstorbenen Wilhelm, Earl von Pembroke; vgl. hierzu WESTERHOF, Death 19–20.

³⁰² Vgl. Kap. III.3.f).

³⁰³ BURKHARDT, Grablege 73.

³⁰⁴ Der entsprechende Abschnitt lautet im Oxford Manuscript: „Li emperere fait Rollant costeïr / e Oliver, l'arcevesque Turpin: / dedevant sei les ad fait tuz uvrir, / e tuz les quers en paile recuilir; / en blanc sarcou de marbre sunt enz mis. / E puis les cors des barons si unt pris, / en quirs de cerf les seignurs unt mis; / ben sunt lavez de piment e de vin.“ *Chanson de Roland* 1, I/228 [213]. Vgl. auch die inhaltlich ähnliche Version Venedig-IV; ebda. 1, II/202 [232]. Vgl. SCHÄFER, Überführung 490; ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 29; ARIËS, Geschichte 188; BROWN, Death 226–227 und GEORGES, Mourir 361, sowie zum Rolandslied den Überblick bei SHORT, Rolandslied.

³⁰⁵ MONTANARI, Krieger 139. Zum wohl fiktiven, aber aufgrund des adeligen Bedeutungsgehalts gut zu diesem Befund passenden Beleg für die alternative Verwendung von Pferdeleder bei Guy de Chauliac vgl. Kap. III.5.b). Der Hirsch ließ sich zugleich als Symbol Christi und seines Sieges über das Böse verstehen; vgl. hierzu GERLACH, Hirsch.

³⁰⁶ Vgl. auch hierzu die Zusammenfassung bei SHORT, Rolandslied.

³⁰⁷ „Tunc defunctorum corpora amici eorum diversis aromatibus condierunt; alii mirra, alii balsamo, alii sale diligenter perfuderunt. Multi corpora per ventrem findebant, et stercora eiciebant, et sale, alia aromata non habentes, condiebant.“ *Historia Karoli magni et Rotholandi* 210 [27]. Vgl. SCHÄFER, Überführung 491 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 206.

³⁰⁸ „sie bestateten si alsus / cum mirra et aromatibus. / Ther keiser hiez ime gewinnen / sine heimgesinden / hirczine hiute, / thâ man in siute / thie hêren lichenânen. / ire geweide sie ûz in nâmen. / sie betateten in thie gruobe.“ *Rolandslied* 289 [IX,7586–7595]. Vgl. SCHÄFER, Überführung

ihre Praxis der Einbalsamierung also als traditionsreichen, edlen Brauch bestätigt finden: Die Einbalsamierung mit den biblischen Stoffen wie auch die Verwendung von Salz waren damit gleichermaßen in der Dichtung vertreten. Da jedoch keines dieser Verfahren für die Zeitgenossen des 12. und 13. Jahrhunderts ungewöhnlich war, lässt sich umgekehrt der genaue Einfluss der Dichtungen auf die Praxis adeliger Bestattungen nicht erkennen; kehren wir deshalb zum etwas exklusiveren Fall des Hirschleders zurück.

Das Hirschleder kommt in der Dichtung insbesondere dann zum Einsatz, wenn ein Leichnam transportiert werden soll³⁰⁹. Das passt auf den ersten Blick gut zu den bereits genannten Fällen konkreter Anwendungen von Leder – wenn auch nicht von Hirschleder – in den Quellen: Alle vier bisher genannten Beispiele (Balduin I., Heinrich I., Heinrich der Jüngere und Ludwig VIII.) beziehen sich ja auf Herrscher oder Mitglieder der Herrscherfamilie, die transportiert werden sollten. Handelt es sich also um eine deutlich ältere Praktik, die im 12. Jahrhundert Eingang in die Literatur fand?

Das ist zumindest behauptet worden; einer genaueren Überprüfung hält diese Überlegung jedoch zumindest nicht ohne weiteres stand³¹⁰. Zwar ist die Einschlagung in Leder tatsächlich schon deutlich vor den literarischen Vorlagen nachweisbar: Neben dem Beispiel Karls des Kahlen, dessen Leichnam man ja nicht nur in eine Tonne steckte, sondern auch in Leder hüllte, fand man Reste einer Lederumhüllung vor allem auch im Grabe Konrads II. von Kärnten in Speyer³¹¹. Einen weiteren schriftlichen Beleg für die Einschlagung einer Leiche in Leder bietet die Vita des 1047 verstorbenen Abtes Richard von Saint-Vanne in Verdun³¹². Doch es handelt sich damit um relativ vereinzelte Nachweise, von denen letzterer sich zwar auf Ereignisse aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bezieht, jedoch erst aus einer Schriftfassung aus der Zeit um 1100 stammt. Damit ist der zeitliche Abstand zu dem ansonsten frühesten Beleg, der Behandlung der Leiche Balduins I. und dessen Tod 1118 bei Albert von Aachen, nur mehr gering; bedenkt man, dass das Rolandslied wohl schon in (allerdings verlorenen) Versionen vor dem 12. Jahrhundert kursierte, lässt sich nur mehr spekulieren, ob Henne oder Ei zuerst das Licht der Welt erblickten. Dichtung und historiographische Berichte gehen hier eine Liason ein, deren wechselseitige Beeinflussung sich nicht mehr sicher auseinander-

490, der in diesen Zusammenhang auch unzulässig verkürzend eine Passage aus dem Gedicht „La Prise de Pampelune“ einstellt (ebda 491); dort wird nämlich eine ganz andere Einbalsamierungsart – das Kochen des Leichnams – bemerkt; vgl. dazu ausführlicher Kap. III.4.

³⁰⁹ Das gilt vielleicht nicht nur für das altfranzösische Rolandslied, sondern zumindest auch für eine moderne Fassung der Tristanlegende. Hier findet Isolde den von Tristan erschlagenen, für den Transport verpackten Riesen Morholt in diese ungewöhnliche Lederart eingeschlagen vor, bevor sie ein Stück des Schwertes, das Morholt tötete, aus dessen Schädel zieht: „Il gisait mort, cousu dans un cuir de cerf, et le fragment de l'épée ennemie était encore enfoncé dans son crâne.“ *Le Roman de Tristan et Iseut* 44–45. Doch diese auch bei Ariès, Geschichte 188 zitierte Version der Tristansage wurde nur nach den mittelalterlichen Vorlagen von Joseph Bédier um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert selbst kompiliert; das entsprechende Kapitel soll dabei Bédier zufolge auf dem Tristrant des Eilhart von Oberge beruhen; doch weder in dieser Fassung noch in den älteren französischen Versionen oder bei Gottfried von Straßburg (dem Ariès, seinerseits kompilierend, die Versangabe in seinem Zitat entnommen haben dürfte) scheint das Hirschleder genannt zu werden; welcher Textversion Bédier dieses Detail entnahm oder ob er es überhaupt aufgrund besseren mediävistischen Wissens (etwa des Rolandslieds) selbst erfand, bleibt mir nach eingehender Suche der Vorlage weiter unklar.

³¹⁰ So behauptet ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 29, das Einschlagen in eine Lederhülle sei seit der späten Merowingerzeit gut zu belegen; die von ihm dazu zitierten Belege sind durchwegs nicht älter als das 12. Jahrhundert.

³¹¹ Vgl. hierzu SCHMIDT, Grablage 17–20 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 354.

³¹² *Vita Richardi abbatis S. Vitoni Viridunensis* 285 [10]. Vgl. zu dieser in mehrerlei Hinsicht etwas ungewöhnlichen Quellenstelle ausführlicher Kap. X.1.

derhalten lässt; dabei kann man darauf hinweisen, dass zwei der älteren Belege für das Einschlagen in Hirschleder ausgerechnet über Mitglieder der englischen Königsfamilie berichten – also gerade jenem anglonormannischen Kulturraum entstammen, in dem auch die Oxforder Handschrift des Rolandslieds anzusiedeln ist.

Neben den bereits genannten Beispielen gibt es noch weitere Hinweise auf die Verwendung von Leder zum Leichentransport³¹³. Kaiserin Mathilda, die Mutter König Heinrichs II. von England, starb 1167, und die Chroniken der Abtei von Bec in der Normandie behaupten, sie sei in ihrem Kloster bestattet worden; in diesem Zusammenhang ist vor allem der Eintrag zum Jahr 1282 bemerkenswert: „Der Körper der Kaiserin Mathilde wurde vor dem Hochaltar gefunden, eingeschlossen in einer Art Rindsleder.“³¹⁴ Selbst bei einer Fehlidentifizierung der Toten im 13. Jahrhundert erscheint damit zumindest eine hochmittelalterliche Bestattung in Rindsleder belegt. Ein weiterer, bemerkenswerter Beleg gelang archäologisch für den 1363 in Stade bestatteten Erzbischof Gottfried von Bremen, dessen Leichnam bei der Graböffnung in einem Rinds- oder Elchleder eingeschlagen vorgefunden wurde. Man hat von diesem Fund ausgehend angenommen, das dieses Leder in besonderer Weise gegerbt worden sei, um eine Wasserundurchlässigkeit zu erreichen; das könnte etwa zum Zwecke einer geplanten Rückführung nach Bremen geschehen sein³¹⁵.

Einer der wenigen auch handgreiflich nachweisbaren Fälle führt uns direkt ins Herz der politischen Geschehnisse der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts – und die Rezeption dieser Epoche in der deutschen Geschichtsschreibung und Archäologie im 20. Jahrhundert. Es handelt sich um das Grab des 1195 verstorbenen Heinrichs des Löwen und seiner Gemahlin Mathilde im Braunschweiger Dom, das 1935, zwei Jahre nach der Machtergreifung Hitlers, im Auftrag von Reichsbauernführer Walther Darré und des braunschweigischen Ministerpräsidenten Dietrich Klagges geöffnet und untersucht wurde. Dabei fand man einen Steinsarkophag mit einem Skelett, dessen linkes Bein stark verkürzt war; einen kleinen Steinsarkophag mit dem Skelett eines Kindes; sowie zwischen den Steinsarkophagen den Rest eines Eichensarges, in dem eine aus zwei Teilen zusammengenähte Lederhülle gelegen hatte, die noch Reste eines menschlichen, einstmals bekleideten Leichnams enthielt, unter denen man blonde Haare ausmachen konnte. In Anbetracht der beschränkten Möglichkeiten der Archäologie in den 1930er Jahren und dem erheblichen politischen Prestige, das gerade vom Grabe Heinrichs des Löwen ausging, der in der NS-Ideologie als Vorreiter der deutschen Ostsiedlung gefeiert wurde, verwundert es kaum, dass die ersten Interpretationen rasch in dem Skelett im Steinsarg Mathilde erkannten und den durch blondes Haar ausgezeichneten Toten

³¹³ Auch der 1127 ermordete Karl der Gute soll laut Galbert von Brügge in Leder eingeschlagen worden sein, so ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 29; die einzige Passage, in der meiner Kenntnis nach Galbert das Einschlagen der Leiche Karls beschreibt, gibt gerade keinen Hinweis darauf: „Tandem, accepta licentia a praeposito, ex consensu fratrum, Fromoldus senior linteo corpus nobile involutum, in medio chori in feretro positum, debita veneratione composuit, appositisque cereis quatuor, sicut mos noster est, accurate de cetero sollicitabatur.“ GALBERT VON BRÜGGE, De multro 51 [21]. Ein ungewöhnliches, bisher nicht in diesem Zusammenhang beachtetes Beispiel für die Erwähnung von Hirschleder aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bietet ein Bericht über das Schicksal einer Sünderin bei Wilhelm von Malmesbury; vgl. Kap. VII.3.a).

³¹⁴ „Corpus Mathildis Imperatricis inventum fuit ante sedem majoris Altaris, interclusum in quodam corio Bovino.“ Zit. nach: DUPLESSIS, Description géographique 51. Vgl. ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 29.

³¹⁵ Vgl. dazu ausführlicher LÜDECKE, Grab 61–62, sowie knapp PÄFFGEN, Bischofsgräber 354 und SCHMIDT, Grablege 14–17, der ausführlicher auf Parallelbeispiele für mittelalterliche Lederbestattungen eingeht und diese als Transporttechnik charakterisiert.

als Heinrich den Löwen identifizierten. Nun ist die Verfärbung des Haares durch die Verwesung ein sehr wahrscheinlicher Vorgang; dieser Spur braucht man also nicht nur aufgrund der Ablehnung nationalsozialistischer Ideologie kaum zu folgen. Dennoch könnte die Identifizierung des Skeletts im Steinsarkophag gut auf eine höchstens 1,62 m große Frau – und damit auf Mathilde – hinweisen³¹⁶. Nachdenklich stimmt jedoch in Bezug auf eine Identifizierung des Toten im Ledersack mit Heinrich dem Löwen ein Blick auf die Geschichte der Grablege: Die Gruft wurde seit Kaiser Otto IV. bis Anfang des 16. Jahrhunderts von zahlreichen Braunschweiger Herzögen weiterverwendet, wobei eine Versetzung oder Wiederverwendung vorhandener Grabdenkmäler nicht unwahrscheinlich ist; zugleich sind zahlreiche Öffnungen des 17., 18. und 19. Jahrhunderts belegt, unter denen jene Herzog Anton Ulrichs 1707 mit einer Verlegung aller Gebeine außer jenen, die er für Mathilde und Heinrich hielt, wohl einen der radikalsten Einschnitte darstellte³¹⁷. Dass die gravierenden baulichen Veränderungen in den Jahren direkt nach 1935, die eine „nationale“ Gruft Heinrichs des Löwen kreieren sollten, weitere archäologische Erkenntnisse vernichteten, macht die Lage kaum übersichtlicher³¹⁸. Kurzum, „wir werden uns mit der Tatsache abzufinden haben, daß die sterblichen Überreste Heinrichs des Löwen und der Herzogin Mathilde verloren sind; für das historische Urteil brauchen wir sie ohnehin nicht.“³¹⁹ Vielleicht hat Joachim Ehlers nicht ganz recht: Es würde zumindest Überlegungen über einen erfolgten oder geplanten Leichentransport der Leiche Heinrichs des Löwen nach sich ziehen, wäre man sicher, dass es sich bei dem betreffenden Toten nun auch wirklich um den Herzog handelte³²⁰. So bleibt hier jedoch nur die Feststellung, dass es sich bei dem Braunschweiger Befund ungeachtet der kaum lösbaren Identifizierung des Toten um einen weiteren Beleg für die Verwendung von Lederhüllen in hochadeligen Bestattungen des Hochmittelalters handelt.

Deutet die Verwendung von Leder also alles in allem auf einen praktischen Grund im Zusammenhang mit dem Leichentransport hin? Tatsächlich sind die Beispiele, die sich für diese Praxis heranziehen lassen, in der Regel auch mit einer Leichenüberführung verbunden. Dennoch bleibt eine andere Lösung ebenso denkbar: Lederhüllen wurden in der höfischen Dichtung aufgenommen und sind damit Teil des hochmittelalterlichen Ideals einer adeligen Bestattung geworden. Praxis und Literatur beeinflussten sich im mittelalterlichen Alltag hochadeliger Bestattungen gegenseitig, ohne dass wir diese Begründungen im Handeln der Zeitgenossen sicher auseinanderhalten können. In jedem Fall verband sich mit einer Bestattung in einer Lederhülle ein erhebliches

³¹⁶ Zum gesamten Befund und den Bewertungen aus Sicht anthropologischer Erfahrungen vgl. dessen Besprechung bei BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 20–24. Zu den wesentlichen, oft (nicht zuletzt aufgrund der Erhebungsumstände) polemischen Diskussionsbeiträgen rund um die Identifizierung der Braunschweiger Funde gehören: HACKENBROCH/HOLTZMANN, Überreste; FISCHER, Begegnungen 11–23; BOCK, Grab; STEIGERWALD, Grabmal 122–131; SCHMIDT, Grablege; LÖSCH, „Erbgesundheit“; RABBOW, Heinrich und Mathilde; STRAUSS, Neues.

³¹⁷ Vgl. dazu jüngst zusammenfassend EHLERS, Heinrich der Löwe 396–397, sowie LÖSCH, „Erbgesundheit“ 241–248 und RABBOW, Heinrich und Mathilde 168.

³¹⁸ EHLERS, Heinrich der Löwe 397. Übrigens handelt es sich dabei durchaus um keinen Einzelfall: In ganz ähnlicher Weise erfolgte die Suche nach den Gebeinen Heinrichs I. in Quedlinburg, und auch hier zerstörten die von Heinrich Himmler und Alfred Rosenberg mit- und gegeneinander ausgeführten Suchbemühungen letztlich den archäologischen Befund; vgl. hierzu HALLE, Begräbnis.

³¹⁹ EHLERS, Heinrich der Löwe 398.

³²⁰ Tod und Bestattung Heinrichs des Löwen in Braunschweig berichten GERHARD VON STETERBURG, Annales Stederburgenses 231 und ARNOLD VON LÜBECK, Chronica Slavorum 193 [V,24], wobei aus letzterem Bericht hervorgeht, dass er auch vor Ort verstorben sei, was einen längeren Transport zur Bestattung im Braunschweiger Dom auszuschließen scheint.

soziales Prestige des Toten – sei es aufgrund der literarischen Verbindung zu Roland und den arturischen Helden des Rittertums, sei es aufgrund des Leichentransports, der in dieser Form für das 12. Jahrhundert nur im Hochadel nachgewiesen werden kann.

i) Leichentransport und soziales Prestige:
Der Wandel der Einbalsamierung im Laufe des Hochmittelalters

Zunehmend etablierte sich im Europa des 11. und 12. Jahrhunderts die Praxis der Einbalsamierung. Dabei bleibt der Transport zur Überführung der wichtigste Grund für eine solche Maßnahme, und sie ist vor allem dort nachweisbar, wo die soziale Elite über einen großen geographischen Aktionsradius verfügte. Dies war namentlich im Reich, aber auch in den normannischen Reichsbildungen der Fall; zugleich erklärt sich so der relativ späte Nachweis für die französischen Könige, deren Wirkungsbereich vor dem späten 12. Jahrhundert nur wenig über Paris, Saint-Denis und die Ile-de-France hinausgriff. Erst am Ende des Hochmittelalters scheint sich mit der Einbalsamierung so etwas wie ein soziales Privileg verbunden zu haben, das nun die Praxis auch beim französischen König und im Falle des spätmittelalterlichen Papsttums erklärt.

Die Beobachtungen, dass praktische Gründe zur Anwendung der Einbalsamierung führten, relativiert die in der Forschung etablierte soziale Konnotation der Einbalsamierung für das Hochmittelalter³²¹. Zwar handelt es sich stets um eine Praxis, die nur in der adeligen und klerikalen Oberschicht angewandt wurde; dahinter könnte eine Verbindung zwischen Einbalsamierung und ritualisierter Amtsübergabe deutlich werden³²². Die mitunter sehr frühen Belege für die Einbalsamierung auch „einfacher“ Bischöfe oder Grafen im 10. und 11. Jahrhundert verweigern sich jedoch einer simplen Teleologie, nach der sich die Praxis vom Kaiser- bzw. Königtum in niedrigere soziale Schichten ausbreitete. Die Begrenzung auf eine Oberschicht erfolgte aufgrund vor allem ökonomischer Grundbedingungen: Die Einbalsamierung war aufgrund der notwendigen exotischen Stoffe teuer, und nur die Oberschicht war einerseits mobil und hatte andererseits die Mittel, um den Leichnam von in der Ferne verstorbenen Angehörigen zurückzuführen. Dieses Erklärungsmuster passt gut zu der gewissen sozialen Vielfalt der bekannten Einbalsamierungsfälle innerhalb einer finanziell abgesicherten Oberschicht und erklärt zugleich, warum die Quellen wenig ausführlich über die Einbalsamierung berichten: Sie diente der Lösung eines technischen Problems, und vielleicht zunächst weniger der Zurschaustellung von Stand. Infolge der Verbreitung der Praxis kam es dann zu kulturellen Zuschreibungen, und spätestens seit dem 14. Jahrhundert wurde die Einbalsamierung eindeutig als Ständesprivileg wahrgenommen.

Im Hochmittelalter experimentierte man zudem mit den Techniken der Einbalsamierung. Vor allem der Gebrauch von Salz zur Erhaltung des Leichnams tritt nun neben die klassischen, von der biblischen Referenz abhängigen Duftstoffe wie Weihrauch und Myrrhe, und die Öffnung des Körpers etabliert sich zunehmend. Seit Beginn des 11. Jahrhunderts gibt es vermehrt Hinweise auf die Öffnung nicht nur des Bauchraums, sondern auch des Brustkorbs³²³; ab der Mitte des 12. Jahrhunderts findet dann auch die

³²¹ Besonders strikt etwa bei Rudolf Meyer: „Die betroffenen Personen waren durchweg Fürsten oder Könige.“ MEYER, Kaiserbegräbnisse 202. Etwas zurückhaltender hingegen bereits RUDLOFF, Konservieren 9–10 und SCHÄFER, Überführung 483, die auch die Praktizierung des Einbalsamierens über den engeren Kreis der Herrscherleiche hinaus betonten.

³²² Vgl. Kap. VI.1.

³²³ Vgl. die oben beschriebenen Fälle, sowie zum archäologischen Befund Kap. III.6.a).

Öffnung des Schädels zur Entnahme des Hirns in den Quellen Erwähnung. Ziel war, möglichst umfangreich die rasch verfaulende, „feuchte“ Körpermasse zu entfernen, um den Verwesungsprozess zu verlangsamen.

4. Küche, Kochen und Leichenpflege

Dass man das Fleisch unter widrigsten Bedingungen mit den bekannten Techniken nicht glaubte erhalten zu können, wird nirgends deutlicher, als bei der auch von modernen Historikern immer wieder mit besonderer Abscheu bemerkten Praxis des Kochens der Leiche. Die Ablehnung dieses Verfahrens entspricht dabei der Haltung unserer eigenen Zeit gegenüber dem Leichnam. So bemerkte etwa jüngst ein bekannter deutscher Rechtsmediziner entrüstet über den Fall eines 235 kg schweren, an Adipositas leidenden Mannes in Berlin, dessen Leichnam die Bestatter durch Amtshilfe der Rechtsmedizin für den Transport zerstückeln wollten: „Dieses Ansinnen war natürlich gleich aus mehreren Gründen völlig irrwitzig. Erst einmal widerspricht es jeder Ethik, einen Menschen nach seinem Tod in transportgerechte Stücke zu zerteilen. Zudem gibt es verschiedene Länder- und Bundesgesetze, die ein solches Vorgehen verbieten bzw. unter Strafe stellen.“³²⁴ Das Zerstückeln einer Leiche nur für den Transport jenseits forensischer Sektion widerspricht also aus Sicht des modernen Mediziners jeder Ethik, entehrt den „toten Menschen“, wie das Berliner Bestattungsrecht den Toten ehrfürchtig nennt.

Der modernen Perspektive auf die Zerstückelung des Leichnams lässt sich ein mittelalterlicher Brauch gegenüberstellen, bei dem man den Leichnam in einem Topf kocht, bis sich das Fleisch von den Knochen löst; danach lassen sich die Knochen gut transportieren³²⁵. Doch so paradox es scheinen mag: Auch diese Technik entsprang der Absicht, Leichen möglichst effektiv zu erhalten – und seien es nur die Knochen als deren dauerhaftester Teil. Mit den etablierten Einbalsamierungsmethoden ließ sich unter besonders widrigen Umständen (etwa in heißem Klima oder bei weiter Transportstrecke) anders kaum vorgehen; Kreuzfahrer und andere, im Mittelmeerraum Verstorbene, deren Leichen ins nordalpine Europa zurückgeführt werden sollten, behandelte man folglich in dieser grobschlächtigen, aber effektiven Form.

a) Die Wahrnehmung des Leichenkochens – ein „mos Teutonicus“?

Grobschlächtig war dieses Verfahren auch in den Augen der Zeitgenossen, wie ein Blick auf die etwas irreführende Bezeichnung dieser Technik als „mos Teutonicus“ in der Forschung beweist³²⁶. Nur scheinbar handelt es sich dabei um einen Quellenbegriff,

³²⁴ Tsokos, Leichenleser 147. Dass diese Haltung die Zwangssituation im Umgang mit dem Leichnam nicht löste, räumt Tsokos sogar indirekt ein: „Natürlich kam die diensthabende Ärztin der Rechtsmedizin den Bestattern in diesem Fall nicht zu Hilfe. Wie die Bergung bewerkstelligt wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Wie gesagt: Es war kein Fall für die Rechtsmedizin.“ Ebda., 148.

³²⁵ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 104. Zur genauen Technik vgl. unten.

³²⁶ Aufgegriffen, allerdings in ihrer Anwendung auf die Verbreitung des Kochens zugleich zurückgewiesen wurde die Bezeichnung insbesondere bei SCHÄFER, Überführung 493, von dem

der uns quasi direkt die Sicht der Zeitgenossen übermittelt. Der Begriff entstammt der Chronik des Richard von San Germano, der zum Tode Herzog Leopolds VI. von Österreich und der Steiermark 1230 bemerkt, dass „seine Knochen nach deutschem Brauch nach Deutschland (more Teutonico in Teutonium) verbracht, sein Fleisch in Montecasino mit Ehren beigesetzt“ worden seien³²⁷.

Diese Quellenstelle steht jedoch alleine, so dass man den Bedeutungsgehalt des „mos Teutonicus“ genauer hinterfragen sollte, zumal Richard von San Germano selbst mit dem Vergleich zu den „Deutschen“ auch in ganz anderem Zusammenhang spielt: Bei der Beschreibung des Markward von Annweiler greift Richard auf die Umschreibung von dessen aggressivem Verhalten als „more Teutonico“ zurück³²⁸.

Die Parallelsetzung einer Handlung, die grob und brutal vonstatten geht, mit dem Verhalten der Deutschen verwandte man im 13. Jahrhundert in Italien häufiger, wenn sich der Vergleich zur eigenen, als romanisch verstandenen Lebenswelt anzubieten schien. So lässt sich auch ein Kommentar des Kölner Kanonikers Alexander von Roes in seiner an der Kurie in Rom verfassten und einem römischen Adligen gewidmeten „Notitia seculi“ von 1288 verstehen, in dem er die „deutschen Sitten“ als grausam, kriegerisch und räuberisch charakterisiert³²⁹. „More Teutonico“ scheint also weniger die „Deutschen“ an sich zu meinen als die Grobschlächtigkeit des Vorgehens: Man kocht die Toten eben auf eine Weise, wie es „Deutsche“ tun würden; der Begriff passt sich also in den Kontext der Deutschenkritik ein, die bereits im 12. Jahrhundert gut greifbar ist³³⁰.

Besonders deutlich wird diese Gegenüberstellung von deutschen und romanischen Sitten im scheinbar eindeutigen Beleg für die Zuschreibung des Kochens an die „Deutschen“, nämlich im Hauptwerk des Boncompagno da Signa vom Anfang des

die folgende Forschung den Begriff zunehmend unkritisch samt der Zuschreibung an das „deutsche“ Herkunftsland übernahm; vgl. etwa GIESEY, Ceremony 21; ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30; WEISS-KREJCI, Excaration 160 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 205–206.

³²⁷ „Lypmoldus dux Austrie et Stirie die dominico in festo sanctorum Nazarii et Celsi [28. Juli 1230] apud Sanctum Germanum naturali morte defecit; cuius ossa delata sunt more Teutonico in Teutonium, et caro apud Casinum cum honorificentia tumulata.“ RICHARD VON SAN GERMANO, Chronica 361. Das Kochen bestätigen die Annalen des Salzburger Domstifts; *Annales Sancti Rudberti Salisburgenses* 784. Ohne das Verfahren der Trennung bemerkt auch die „Continuatio Scotorum“ der „Annales Gotwicenses“ die getrennte Bestattung von Fleisch („corpus“) und Knochen des Herzogs; *Annales Gotwicenses* 626. Den Tod Leopolds bemerken auch die *Marbacher Annalen* 240–241. Vgl. DERWEIN, Friedhof 63 und SCHÄFER, Überführung 488, sowie zum Schreiben Kaiser Friedrichs II. an den Papst von 1230 in dieser Sache Kap. III.3.a).

³²⁸ Markward hatte 1198 nach dem Tode Konstanzes von Sizilien den Abt von Montecassino grob und gewalttätig bedroht, da der Abt den Exkommunizierten nicht als Verwalter des Königreichs akzeptieren wollte: „Et veniens in comitatum Molisii, in quo fidei sue reliquie servabantur, ad dictum Casinensem abbatem pro pace legatos misit, per quos etiam ipsum, ut sibi regni iuraret ballium, quod sibi imperator reliquerat ut dicebat, requisivit; quia vero a predicto abbate hoc optinere non potuit – nam primo regni ipsius ballium dicto Innocentio papae iuraverat, qui contra ipsum Marcualdum ad iam dictum abbatem duos miserat cardinales cum exfortio militum Campanorum et auxilium terre sue, eundemque Marcualdum excommunicationis vinculo innodaverat et sequaces illius –, ipse sui furoris impatiens, cepit more Teutonico in terram monasterii deservire.“ RICHARD VON SAN GERMANO, Chronica 330.

³²⁹ „Et licet plures cause sint tribulationis preterite Gallicorum et future clericorum, hec est tamen potissima, quia clerici et Gallici sibi mores assumunt, quos eis natura denegat et professio prohibet. Ipsi enim deberent esse pacifici et concordēs et commodō corporis intendentes et anime, et ipsi more Teutonico et militari nituntur, ut sint crudeles, bellicosi et raptōres.“ ALEXANDER VON ROES, Noticia 161.

³³⁰ Man denke nur an die bekannten Worte des Johannes von Salisbury in seinem Brief an Ralph von Sarre aus dem Jahr 1160: „Quis Teutonicos constituit iudices nationum?“ JOHANNES VON SALISBURY, Letters 206 [Ep. 124]. Vgl. hierzu auch FUHRMANN, Ärgernis.

13. Jahrhunderts. „Die Deutschen aber“, schreibt Boncompagno, „entnehmen den Körpern jener Edlen, die in fremden Gegenden sterben, die Eingeweide und kochen dann in Kesseln die restlichen Körperteile ein, bis sich alles Fleisch, die Nerven und Knorpel von den Knochen lösen, und danach bringen sie die Knochen in wohlriechendem Wein gewaschen und mit Pigmenten besprengt in ihre Heimat.“³³¹ Entscheidend ist bei der Zuschreibung an die „Deutschen“ jedoch auch hier der Kontext, denn der Kommentar schließt direkt an die Beschreibung der edlen Methode der antiken Römer an, deren großartige Ergebnisse bei der Einbalsamierung man heute noch in Rom und Neapel bestaunen könne³³².

Es handelt sich also auch hier letztlich um ein Vorgehen auf „deutsche“, besonders grobschlächtige Art; damit treten zugleich die deutlich negativen Implikationen hervor, die sich mit dem Kochen verbanden, das offenbar einerseits als effektivste und sicherste Einbalsamierungstechnik gerne bei sozial hochstehenden und in der Ferne verstorbenen Toten angewandt wurde, aber das in seinem extremen Eingriff und mit der gänzlichen Zerstörung der Körperlichkeit doch auch für die mittelalterlichen Zeitgenossen eine sehr grobe Methode der Konservierung darstellte – eben eine Eigenschaft, die man zumindest im Italien des 13. Jahrhunderts gerne den „Deutschen“ zuschrieb, ohne dass diese Balsamierungsmethode nur hier angewandt worden wäre. Dafür spricht auch, dass wir in einem weiteren Fall des 13. Jahrhunderts auch eine italienische Zuschreibung des Brauchs an die Franzosen festmachen können: Saba Malaspina bemerkt, dass man die Knochen der 1271 in Italien verstorbenen Gattin König Philipps III. von Frankreich, Isabella von Aragon, nach alter französischer Art gereinigt habe, bevor man den gekochten Leichnam nach Saint-Denis überführte³³³.

Richard von San Germano hatte also wohl keine Vorstellung von der geographischen Herkunft des Brauchs; zumindest wollte er mit seinem „mos Teutonicus“ – anders als die Forschung annahm³³⁴ – nicht auf diesen Aspekt hinaus. Woher aber kam das Kochen?

Das Kochen wurde vor allem im 12. und 13. Jahrhundert angewandt, doch einige Historiker haben auch auf die Anwendung des Verfahrens bereits weit vor dieser Zeit hingewiesen. So hat man in Bischof Gerdag von Hildesheim den ältesten Fall erkennen wollen; Thietmar von Merseburg berichtet, dass dieser Bischof auf dem Rückweg von Rom 992 „starb, und sein Körper in die einzelnen Glieder zerteilt in zwei Schreinen von

³³¹ „Teutonici aut(em) evisc(er)ant corpora excelentiu(m) viror(um) qui moriunt(ur) in pr(o)vinciis alienis, (et) reliqua m(em)bra tam diu in caldariis faciu(n)t dequoq(ui), don(ec) tota caro, nerui, (et) cartilagines ab ossibus separentur, (et) postmodum eadem ossa in odorifero uino lota et asp(er)sa pigm(en)tis ad pat(ri)am sua(m) deporta(n)t.“ BONCOMPAGNO DA SIGNA, *Antiqua rhetorica*, fol. 17r. Vgl. SCHÄFER, Überführung 493; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 30; PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina* 273 und PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 328.

³³² Vgl. oben Kap. III.1.a).

³³³ „Ossa tamen elissa prius et qualibet carnositate mundata more maiorum in Franciam, relictis in tumultu putribilibus, que servando servari non poterant, demandantur.“ SABA MALASPINA, *Chronik* 231. Vgl. BROWN, *Death* 232; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 30 und RUDLOFF, *Konservieren* 11–12. Die Umstände der Bestattung Isabellas und die Beschreibung Saba Malaspinas lassen wenig Zweifel daran, dass sie gekocht wurde; vgl. dazu ausführlicher unten.

³³⁴ So BROWN, *Death* 227. In jüngerer Zeit bemerkt etwa Binski, man bezeichne das Kochen von Leichen als „more Teutonic“, weil diese Art der Leichenbehandlung zuerst im mittelalterlichen Deutschland aufgetaucht sei; BINSKI, *Death* 64 und WARNTJES, *Burial* 199. Ähnlich bereits RUDLOFF: „In erster Linie sind es deutsche Persönlichkeiten gewesen, und so ist es begreiflich, dass diese unästhetische und barbarische Sitte die Bezeichnung ‚more teutonic‘ erhielt. Doch haben wir auch Beispiele aus anderen Ländern.“ RUDLOFF, *Konservieren* 11. Damit folgt er – ebenso wie DERWEIN, *Friedhof* 63 – SCHÄFER, *Überführung* 493.

seinen trauernden Gefährten in sein Kloster verbracht“ worden sei³³⁵. Nun finden die zwei Schreine gerade in der Bestattung Ottos III. ihre zeitlich nächste Parallele, dem zwar die Eingeweide entnommen wurden, der aber wohl nicht gekocht worden ist³³⁶, das genaue Verfahren bleibt aus den kurzen Zeilen Thietmars letztlich nicht erschließbar. In jüngerer Zeit wurden auch zwei karolingische Fälle in der Forschung vorgeschlagen, bei denen man an ein Kochen der Leiche denken könnte³³⁷. So wurde der Körper des 754 nach dem Zeugnis der Reichsannalen in Vienne verstorbenen Karlmanns des Älteren auf Geheiß seines Bruders Pippin ins Kloster Montecassino überführt, wohin Karlmann sich noch zu Lebzeiten als Mönch zurückgezogen hatte³³⁸. Die allerdings erst im 10. Jahrhundert kompilierte „*Chronica Sancti Benedicti Casinensis*“ bemerkt dazu, Karlmann sei „in einem goldenen Kästchen“ nach Montecassino verbracht worden³³⁹. Auch in diesem Fall ist damit wie bei Bischof Gerdag der Transport im Schrein nachweisbar; neben dem Kochen lässt sich jedoch bei beiden Toten auch eine zeitweise Bestattung samt späterer Exhumierung für den Transport nicht ausschließen³⁴⁰. Ein sicherer Beweis für das Kochen fehlt damit aber für die karolingische und ottonische Zeit³⁴¹.

³³⁵ „obiit, et corpus eiusdem per singula divisum membra in scriniis duobus ad monasterium suimet a consociis lugubriter delatum est“; THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 140. Vgl. zu diesem Fall etwa HERMANN, Einbalsamierung 817–818; SCHÄFER, Überführung 486; BROWN, Death 226; WEISS-KREJCI, Excarnation 160 und RUDLOFF, Konservieren 11. Besonders pointiert als „zweifelloso frühesten“ Fall des Kochens bezeichnet das Verfahren ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30: „Le plus ancien est sans doute celui de Gerdag“.

³³⁶ Vgl. oben Kap. III.3.b).

³³⁷ So vor allem HACK, Alter 79 und 209–211.

³³⁸ „Carlomannus autem monachus Vienna civitate remansit una cum Bertradane reginae infirmus, languerat dies multus et obiit in pace.“ *Annales regni Francorum* 16. Die Überführung bemerken ausdrücklich die sogenannten Einhardsannalen: „Carlomannus autem monachus, frater regis, qui cum Bertrada regina in Vienna civitate remansit, priusquam rex de Italia reverteretur, febre correptus diem obiit; cuius corpus iussu regis ad monasterium sancti Benedicti, in quo monachicum habitum susceperat, relatum est.“ *Annales regni Francorum* 16.

³³⁹ „Et istius temporibus Carolus magnus regno dimisso et monachus factus hic habitabit, et postea in Francia legatus pro rei publice a papa missus, ibi vitam finivit; sed a fratre Pipino rege corpus eius in locello aureo misso atque in Monte Casino directo, ibi quiescit.“ *Chronica Sancti Benedicti Casinensis* 487. Ganz ähnlich und offensichtlich direkt von der älteren Chronik abhängig auch die zweite Redaktion der *Chronica monasterii Casinensis*: „Cuius postmodum corpus idem frater eius rex Pipinus in locello aureo postum cum multis aliis muneribus huc ad suum monasterium retransmisit.“ *Chronica monasterii Casinensis* 33 [I.7].

³⁴⁰ Vielleicht dachte der Chronist in Montecassino auch an ein jüngeres Reliquiar des mittlerweile möglicherweise in seinem Kloster besonders verehrten edlen Mitbruders Karlmann. Für die Existenz eines solchen Reliquiars spräche, dass in der ersten Fassung der „*Chronica monasterii Casinensis*“, die von Leo Marsicanus wohl kurz vor 1100 begonnen wurde, die Angaben der „*Chronica Benedicti*“ sogar noch präzisiert werden, als habe man ein konkretes Objekt vor Augen: Karlmann sei „in einem goldenen und mit Edelsteinen besetzten Kästchen“ transportiert worden: „Cuius corpus idem frater eius rex Pipinus in locello aureo atque gemmato positum, cum multis aliis muneribus huc ad suum monasterium remittere studuit.“ *Chronica monasterii Casinensis* 33 [I.7]. Zum abweichenden Text der zweiten Redaktion der Chronik vgl. die vorhergehende Anm.

³⁴¹ Somit muss auch offen bleiben, ob die vor Rom verstorbenen und nach Köln überführten Getreuen Lothars II., von denen die sog. „*Annales Xantenses*“ zum Jahre 870 berichten, gekocht wurden, da hier lediglich die Bemerkung über ihre Überführung vorliegt: „Lotharius rex Ripuarie sepe vocatus tandem Romam venit, cum Adriano pontifice colloquium habuit. Et ab eo mandatum accepit pelicem eicere ac legitimam coniugem accipere. Qui ita se per omnia obtemperare velle promisit, sed inime implevit. Et idcirco cum Dominus Roma redeuntem terribiliter percussit cum omnibus pene suis optimatibus. Quorum corpora pariter Coloniam asportata atque humata sunt. Quasi ultor dixisset: „Mihi vindictam, et ego retribuam. Evaginabo gla-

b) Das Kochen von Leichen im 12. und 13. Jahrhundert

Naheliegend erscheint ein Zusammenhang des Brauchs mit den Kreuzzügen, hat die Forschung doch immer wieder darauf hingewiesen, dass der Transport der Leiche über weite Strecken einerseits und die südliche Hitze des Sterbeortes andererseits zu dieser Einbalsamierungsart führten³⁴². Dabei ist das Kochen von Leichen jedoch auch bei Leichentransporten innerhalb Europas angewandt worden, so dass man während der Kreuzzüge wohl eher auf eine bereits bestehende Technik zurückgriff.

Das Beispiel Friedrich Barbarossas zeigt, dass man das Verfahren des Kochens bereits insofern als Einbalsamierung wahrnahm, als dass man es ebenso wie die anderen dazu angewandten Techniken mit der biblischen Formel „aromatibus conditum“ umschreiben konnte³⁴³. Die Ereignisse rund um den Umgang mit der Leiche des 1190 auf dem Dritten Kreuzzug im kleinasiatischen Fluss Saleph ertrunkenen Friedrich Barbarossa haben dabei die Aufmerksamkeit der deutschen Geschichtswissenschaft vor allem im ausgehenden 19. Jahrhundert erregt: Im geeinten Kaiserreich wollte man die Reliquien des großen Vorgängers des „Weißbarts“ Wilhelm I. finden und ins Reich zurückholen; eine vom Kaiserreich finanzierte Expedition von 1874, geleitet von den Historikern Johannes Sepp und Hans Prutz, konnte jedoch nur ergebnislos heimkehren³⁴⁴. Dennoch herrschte rasch eine gewisse, wenn auch nicht unbezweifelte Sicherheit über das Verbleiben des Kaisers: Seine Eingeweide, so ließ sich aus den Quellen schließen, waren in Tarsus, seine gekochten Weichteile in Antiochia, seine Knochen in Tyrus oder Akkon beigesetzt worden³⁴⁵. Diese Sicht bietet den geringsten Widerspruch zu unseren Quellen und würde nach dem Gesagten über das Vorgehen bei der Einbalsamierung etwa folgendes Szenario ergeben: Man hätte demnach den Leichnam Barbarossas vom Todesort nach Tarsus gebracht, dort einbalsamiert, indem man die Eingeweide entnahm und sie vor Ort bestattete; den balsamierten Leichnam brachte man daraufhin

dium, et interficiet eos manus mea.“ *Annales Xantenses* 365. Vgl. HACK, Alter 195 und 211, der überlegt, ob hier nicht das Kochen vor dem Transport angewandt worden sein könnte. Dass das Verfahren der Leichenbehandlung in diesem negativ konnotierten Kontext nicht auftaucht, zeigt zumindest, dass offenbar ein wie auch immer geartetes Verfahren nicht an sich als Strafe Gottes gedeutet werden konnte; auch die Annalen von Fulda, die das Sterben in Lothars Gefolge bemerken, nennen so die Leichenbehandlung nicht: „Hlotharius rex infecto negotio, propter quod Romam venerat, in regnum suum redire volens apud Plasentiam Italiae urbem mense Iulio diem obiit, plurimique de optimatibus illius in eodem itinere consumpti sunt.“ *Annales Fuldenses* 68.

³⁴² So etwa RUDLOFF, Konservieren 12.

³⁴³ Zumindest Abt Wilhelm von Andres beschreibt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Behandlung der Leiche Kaiser Friedrich Barbarossas mit eben diesen Worten: „et cum magno labor militum extractus, triduo supervixit elinguis, et corpore Domini accepto cum sacra unctione, diem clausit extremum. Cuius corpus conditum aromatibus adhuc insepultum custoditur.“ WILHELM VON ANDRES, *Chronica* 719.

³⁴⁴ Vgl. dazu zusammenfassend etwa GÖRICH, Barbarossa 649–651; Schäfer, Überführung 478 und RADER, Grab 79–81, der insbesondere den Umstand betont, dass die Erfolglosigkeit des Unternehmens zugleich die mittlerweile bedeutende Stellung wissenschaftlichen Denkens in der Gesellschaft zeige, denn die beiden Historiker kehrten nicht mit irgendwelchen Gebeinen nach Hause, sondern nahmen ihr Scheitern in Kauf.

³⁴⁵ Ausführlich so bereits SCHÄFER, Überführung 478. Um nur zwei jüngere Aufgriffe dieser Position zu zitieren, sei auf den Kommentar des Herausgebers der Übersetzung von Ansberts Kreuzzugbericht verwiesen – *Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas* 149–151 und entsprechende Anmerkungen – sowie auf OHLER, Sterben 103, der den Dreischritt insofern in einen Zweischritt auflöst, als er Tarsus als Bestattungsort der Eingeweide, Antiochia als jenen des Fleisches bezeichnet, aber über weitere Gräber keine Aussagen macht.

nach Antiochia, wo man ihn kochte – vermutlich aufgrund der durch die bisherigen Maßnahmen in der Junihitze nicht aufhaltbaren Zersetzung des Körpers. Die Weichteile in Antiochia lassend, bestattete man die wohl für Jerusalem gedachten Knochen in Tyrus oder Akkon.

Dieses Szenario ist vor dem Quellenbefund durchaus schlüssig; doch es folgt einem kompilatorischen Ansatz, der bei genauerer Betrachtung der Quellen auch andere Schlüsse zulässt. Listet man die wesentlichen Quellen zu Barbarossas Schicksal auf, zerfallen diese rasch in zwei Gruppen, die ein ganz unterschiedliches Bild zeichnen. Zunächst einmal bemerken Quellen, die dem deutschen Kreuzfahrerheer nahe stehen oder aus dem Reichsgebiet stammen, das Kochen nicht ausdrücklich; sie sind sich dafür über den Ruheort von Barbarossas Körperteilen einig. Folgen wir der Darstellung aus der Feder eines Kreuzzugsteilnehmers in der „*Historia de expeditione Friderici imperatoris*“, den Chroniken des Magnus von Reichersberg und Ottos von St. Blasien, den Annalen von Marbach und Egmond, so wurde der Körper Barbarossas nach Tarsus verbracht, wo man seine Eingeweide bestattete; seine Knochen (*ossa, corpus*) aber wurden in Antiochia zur Ruhe gebettet³⁴⁶. Zum Einbalsamierungsverfahren lassen sich nur zwei Hinweise finden: Bei Otto von St. Blasien ist von der Bestattung der Eingeweide „*cum reliqua carne*“ die Rede, und die Egmonder Annalen erwähnen die Entnahme der Eingeweide und eine Einsalzung; beides spricht zunächst eher für eine klassische Einbalsamierung, schließt aber ein Kochen freilich nicht zwingend aus, zumal auch die arabische Vita Saladins aus der Feder des Baha' al-Din Ibn Shaddad die Anwendung dieses Verfahrens bemerkt³⁴⁷.

Ganz anders sieht das Bild aus, wenn wir mit den „*Gesta regis Henrici secundi*“ und der „*Historia Anglica*“ des Ralph von Coggeshall zwei englische Quellen in den Blick nehmen, deren Bericht auch vom „*Itinerarium peregrinorum regis Richardi*“ gestützt wird. Sie bemerken übereinstimmend, Barbarossa sei gekocht worden, wobei das gekochte Fleisch in Antiochia, die Knochen zur späteren Bestattung in Jerusalem letztlich in Tyrus bestattet worden seien³⁴⁸.

³⁴⁶ „Qui sumens corpus patris secum ad Tarsum Ciliciae civitatem deduxit, ubi intestina eius cum magna reverentia reposuit. [...] Ibi etiam regia sepultura, ut decebat, [peracta] et inconsolabili planctu in cathedrali ecclesia principis apostolorum Petri reliquum corpus eius reposuerunt.“ *Historia de expeditione Friderici imperatoris* 92. „11. Kal. Iul. venerunt Antiochiam cum omni integritate exercitus; ubi etiam ossa inperatoris tunc primum tumulata sunt a filio suo duce predicto ante altare sancti Petri.“ MAGNUS VON REICHERSBERG, *Chronica* 516. „sepultisque intestinis eius cum reliqua carne apud Tarsum ossa Antiochiam translata cultu regio officiosissime reconduntur“; OTTO VON ST. BLASIEN, *Chronik* 100. „Corpus eiusdem imperatoris exenteratum, ob longitudinem itineris sale diligenter confricatum et gestatorio impositum, luctuoso agmine Antiochiam delatum est, et in basilica beati Petri in introitu chori dignissimo honore tumulatum.“ *Annales Egmondani* 470. Die Marbacher Annalen nennen nur Antiochia als Bestattungsort Barbarossas; *Marbacher Annalen* 182–183.

³⁴⁷ „After his death, by common agreement, they boiled him in vinegar and collected his bones in a bag to convey him to Jerusalem and bury him there.“ BAHÁ' AL-DIN IBN SHADDAD, *History of Saladin* 114. Damit bestätigt diese Quelle auch Jerusalem als ursprüngliches Ziel der Leiche Barbarossas; sie ist zugleich ein seltener Beleg für die Verwendung von Essig statt Wasser oder Wein für das Kochen, falls man Ibn Shaddad hierin wörtlich nehmen darf.

³⁴⁸ „Et extrahentes eum, totum corpus in frusta sciderunt, et carnem ejus coxerunt, et ossa ejus extraxerunt, et carnes coctas sepelierunt in Anthiochia cum cerebro et visceribus. Ossa autem ejus secum tulerunt usque ad civitatem Tyri, et sepelierunt ea ibi.“ *Gesta regis Henrici secundi* 89. „Tractusque in terram sui evisceraverunt eum, carnemque aqua decoctam et ab ossibus separatam sepelierunt Antiochie; ossa autem illius Conradus filius ejus secum transtulit Tyrum, ut loca quae vivus non poterat, saltem mortuus visitaret.“ RALPH VON COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* 24. „Ibi [Antiochia] autem post multam excoctionem ossibus a carne sejunctis, caro

Die Einhelligkeit der beiden Überlieferungen lässt an eine gegenseitige Abhängigkeit der beiden Rezeptionslinien denken; es spricht zudem wenig dagegen, in der Reichsüberlieferung die zuverlässigere Quelle zu erkennen. Da das Augenmerk der englischen Quellen auf dem auf seiner Rückkehr im Reich gefangengesetzten Richard Löwenherz als dem eigentlichen Helden des Dritten Kreuzzugs lag, könnte das Kochen als grobe Maßnahme hier betont worden sein, um Friedrich Barbarossa in ein schlechtes Licht zu rücken. Dass wir es hier mit einer negativen Konnotation des Umgangs mit dem Kaiser zu tun haben könnten, dafür spricht insbesondere eine Beobachtung im Bericht der „Gesta regis Henrici secundi“: Hier wird recht präzise beschrieben, dass man in Antiochia auch „carnes coctas [...] cum cerebro et visceribus“ bestattete. Während die Entnahme der Eingeweide sich zwanglos aus dem Verfahren des Kochens ergibt, macht der Hinweis auf das Gehirn jedoch stutzig; es ist der einzige Bericht einer Leichenkochung, in der dieser Aspekt erwähnt wird. Bedenkt man die zentrale Stellung, die gerade der Schädel im Ensemble der gereinigten Knochen eingenommen haben muss, erscheint eine Entnahme des Gehirns – zumal wenn man hier wie im mittelalterlichen Abendland üblich eine Zersägung des Schädels vorgenommen hätte – doch eher unwahrscheinlich. Unweigerlich fühlt man sich jedoch an den Bericht von der Öffnung des Schädels bei der Leichenbehandlung Heinrichs I. von England erinnert, deren negative Konnotation bereits weiter oben besprochen wurde. Vielleicht ging es also den englischen Chronisten eher um die detaillierte Beschreibung der Zerteilung des Kaisers, von der sie jedoch – ebenso wie vom Ort – letztlich nur eine vage Vorstellung hatten.

Bei der Rückkehr vom Dritten Kreuzzug verstarb auf Zypern der thüringische Landgraf Ludwig III.; auch ihm wurden, wie uns die Chronik von Reinhardsbrunn erzählt, zunächst die Eingeweide entnommen, die man gemeinsam mit den gekochten Körperresten bestattete, bevor man seine Knochen nach Thüringen überstellte³⁴⁹. Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang ein weiterer Bericht, die bislang gerne als „quellenkundlich wertlos“³⁵⁰ bezeichnete, gereimte „Kreuzfahrt Landgraf Ludwigs des Frommen“, denn sie zeigt, was einem Zuhörer oder Leser in ihrer Entstehungszeit um 1301 als gangbarer Weg in der Behandlung der Leiche des vor über hundert Jahren verstorbenen, heldenhaften Protagonisten erscheinen konnte; sie dichtet: „der brüder sîn gebeine / von dem fleische reine / er lûteret und machtez in / in ein schônez kofsêlîn. / er pulverte daz herze sîn“³⁵¹ – leider fehlt die folgende Zeile. Deutlich wird einerseits die Reinigung der Knochen und ihr Verschluss in einer Art Reliquiar, ein „kofsêlîn“, für ihren Transport; doch nicht nur das erinnert ziemlich wörtlich an das Prozedere, das man bei Ludwig dem Heiligen angewandt hatte: Der Dichter nimmt auch die Entnahme

quidem in apostolicae sedis ecclesia conquiescit: ossa vero Tyrum per mare ducuntur transferenda Jerosolimam.“ *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* 56. Vgl. auch SCHÄFER, Überführung 479.

³⁴⁹ „Cuius comites post sufficientia lamenta et crebros planctus ad Cyprum applicuerunt, ubi evisceratis eiusdem principis visceribus et in sarthagine excocto cadavere, quicquid carneum, quicquid medullosum fuerat, in quodam Cypri sacello sepultum est.“ *Cronica Reinhardsbrunnensis* 546. Vgl. zu diesem prominenten Fall FROMMANN, Ludwig III. 243 und CARTELLIERI, Ludwig III. 62, die beide in jeweils zeittypischer Färbung vor allem das Kreuzzugsunternehmen des Landgrafen in den Blick nehmen, sowie SCHÄFER, Überführung 488 und ausführlicher PETERSON, Mentalitäten.

³⁵⁰ So PETERSON, Mentalitäten 350, Anm. 7, der damit die kritische Haltung gegenüber dem Wert der Dichtung als direktem Beleg für die Ereignisse der Kreuzfahrt Ludwigs bei HUSCHENBRETT, Kreuzfahrt, überspitzt. Umgekehrt nahmen SCHÄFER, Überführung 489, und CARTELLIERI, Ludwig III. 62, dies Versepos noch unkritisch als Tatsachenbericht hin.

³⁵¹ *Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen* 307.

und Einbalsamierung des Herzens vor dem Einkochen an, was gut zu vergleichbaren Fällen passt.

Ausführlicher von den Umständen der Überführung eines verehrten Adeligen sind wir im Falle von Ludwigs Neffen, Ludwig IV. von Thüringen, informiert, was nicht zuletzt dem Umstand zu verdanken ist, dass seine Gattin, Elisabeth von Ungarn, zu einer der bedeutendsten Heiligen des beginnenden 13. Jahrhunderts wurde. Er verstarb 1227 auf dem Weg ins Heilige Land in Apulien, wo man ihn zunächst bestattete; auf dem Rückweg erhoben die Gefährten Ludwig aus dem Grab, kochten seine sterblichen Überreste und transportierten sie zurück über die Alpen³⁵². Der ausführliche Bericht der Chronik von Reinhardsbrunn, dem Hauskloster der Landgrafen und Bestattungsort Ludwigs IV., zeichnet ein prachtvolles Bild der Überführung, das an die spätere Translation der Gebeine König Ludwigs IX. von Tunis nach Frankreich erinnert: Demnach schloss man die gekochten Knochen auch hier in einen Schrein ein, auf dem ein silbernes, mit Edelsteinen verziertes Kreuz angebracht wurde; auf dem Weg wurde dieser Schrein jeweils zur Nacht in einer Kirche aufgestellt und „von andächtigen und frommen Personen eifrig“ verehrt – kein Kaiser noch Prinz habe solch einen Trauerzug erhalten³⁵³. Als man sich Bamberg näherte, seien die Reliquien (so wörtlich der Text, der von einem „adventus reliquiarum“ spricht) durch den Bischof unter Anteilnahme zahlreicher Kleriker, Adeliger und des Volks empfangen und Elisabeth, der Witwe Ludwigs, übergeben worden³⁵⁴. Die folgende Szene mit der Übergabe der Knochen an Elisabeth fand auch Eingang in die Chorfenster der Marburger Elisabethkirche und auf dem Schrein der Heiligen; zu sehen ist jeweils der Bote, wie er mit der einen Hand den Siegelring des Toten als dessen Identifikationszeichen übergibt, während die andere Hand die Satteltasche mit den Gebeinen vom Pferd vor sich nimmt; in der Darstellung auf dem Schrein sind zudem auch die Abdrücke von Langknochen im Leder der Sat-

³⁵² „Cum enim mortuus esset in Apulia illustrissimus ille Ludewicus Thuringorum lantgravius vel preses, curaverunt eum nobiles et viri honorati, qui cum eo profecti fuerant, et involventes corpus decentibus et fortibus pannis honorifice tumulaverunt; peractaque peregrinatione effossum corpus decocione diligenti excoiatum est.“ *Cronica Reinhardsbrunnensis* 612–613. Den Tod Ludwigs melden etwa auch die *Marbacher Annalen* 236–237. Vgl. auch SCHÄFER, Überführung 489 und OHLER, Sterben 103–104.

³⁵³ „Que scriniis mundissimis imposita et inclusa et reverenter cooperta et iumentis dorso imposita translata sunt. Posueruntque desuper crucem argenteam, gemmis ornatam, utpote christianitatis cultores et sui domini fidelissimi amatores. Per totam autem viam reditus sui, quacumque se civitate vel oppido nocturno tempore receperunt, ossa in ecclesia collocantes, orationes ac vigiliis per totam noctem a devotis et fidelibus personis fieri procuraverunt. Mane autem missa celebrata et oblatione facta ab ipsis profecti sunt; similiter in locis aliis facientes. Quecumque vero civitas vel oppidum cathedralem vel etiam conventualem habebat ecclesiam, in ea purpuram, qua tunc pro reverencia loci ossa contexerant, pro anime defuncti remedio relinquerunt. O quales exequie! O fidelissimos et clarissimos viros, talium exequiarum executores! Quis umquam imperatorum vel principum tales legitur habuisse exequias?“ *Cronica Reinhardsbrunnensis* 612.

³⁵⁴ „Cumque Babinberg appropinquassent, reliquiarum adventum Babinbergensi episcopo nunciaverunt. Tunc pontifex filiam sororis sue, regine Ungarie, Dei famulam Elisabeth, defuncti relictam, ut occurreret et mariti quondam reliquias susciperet, advocavit. Ordinavit autem vir prudens pro honestate et consolacione Dei famule, ut omnes nobiles et digniores in occursu funeris eius assisterent lateri et eam ne deficeret, confortarent. Processit itaque presul gloriosus cum religiosorum et cleri civitatis multitudine veneranda obviam tanto funeri, oratione et cantus lugubres modulantes. Murmurat campanarum sonus, ruit confluentis undique populus, religiosorum ac cleri turba ymnis canora celestibus usque in ecclesiam cathedralem prosequitur. Sancta enim et salubris est oratio pro defunctis. Collocatis itaque reliquiis ad aspectum venerabilis derelictae vidue, reserata sunt scrinia et ossa revelata.“ *Cronica Reinhardsbrunnensis* 612–613.

teltasche zu erkennen³⁵⁵. Die zweifellos idealisierte Beschreibung der Übertragung von Ludwigs Gebeinen ist vor allem deshalb erwähnenswert, weil sie nicht nur die Wertschätzung, die man aus Sicht der Rezipienten den Knochen entgegen bringen konnte, unterstreicht, sondern auch über deren emotionale, persönliche Bedeutung reflektiert: Der Chronist von Reinhardsbrunn fragt sich, wie sich Elisabeth bei der Übergabe der Knochen gefühlt habe, die sich doch sehr gefasst zeigte; „ich aber,“ so der Chronist, „glaube, dass der Schmerz erneuert wurde. Bewegt werden die Eingeweide, es erzittern die Knochen, wenn man die Leiche eines Geliebten aufgelöst und die zerstreuten Knochen erkennt und sieht.“³⁵⁶ Das Ideal ist also der erhaltene Leichnam, und auch dem mittelalterlichen Menschen erschien das Kochen als eine zwar vielleicht unter manchen Extremumständen notwendige, aber für einen Geliebten nicht wünschenswerte Behandlung des Leichnams.

Diesen Vorbehalt verraten die Quellen häufiger: Rund zehn Jahre vor Ludwig IV. war Hademar II. von Kuenring auf der Rückreise aus dem Heiligen Land verstorben, den man gemäß seinem Wunsch in die Zisterze Zwettl überstellen wollte. Auch ihn kochte man, wobei das Zwettler Stifterbuch bemerkt, dies sei geschehen „wie es der Patriarch Joseph [einst] befohlen hatte“³⁵⁷. Der Schreiber zieht also einen Vergleich zum alttestamentlichen Joseph und seinem Vater Jakob; bedenkt man, dass dort von der Einbalsamierung der Leichname gesprochen wird, wertet die Passage das Kochen also eindeutig als Balsamierungsmethode und adelt diese zugleich als biblisch begründet. Der Konnex zu Joseph bot sich für den Zwettler Schreiber jedoch auch aufgrund der ähnlichen äußeren Umstände an: bei Joseph und Jakob handelte es sich ja um eine Überführung der Leichen aus dem heißen, südlichen Ägypten in die Heimat, was in gewisser Weise auch hier bei der Rückführung des Kreuzfahrers Hademar von Kuenring nach Zwettl der Fall war.

Das Kochen war jedoch in keiner Weise auf verstorbene Heiliglandfahrer beschränkt. Gerade im Rahmen der Verbindungen zwischen Italien und dem deutschen Regnum lässt sich das Verfahren im 12. und 13. Jahrhundert für südlich der Alpen verstorbene Adelige und hohe Kleriker greifen, die nördlich der Alpen bestattet werden sollten. Dabei wird deutlich, dass diese Praxis im gesamten höheren Adel und Episko-

³⁵⁵ Vgl. dazu KROOS, Elisabeth, hier bes. 217 sowie Abb. 5 und 6; PETERSOHN, Mentalitäten 354 und KUNDE, Ring, die auf die sich auf einen konkreten, in Schloss Braunfels unter der Inv.-Nr. R 314 aufbewahrten Ring beziehenden Legenden genauer eingeht.

³⁵⁶ „Quid tunc doloris et amoris in corde eius fuerit, solus scire poterit is qui novit corda hominum. Ego puto, quod renovatus est dolor. Commota sunt viscera, contremuerunt ossa, cum dilecti quondam corporis compages dissolutas ossaque dissipata cerneret et dispaeta.“ *Cronica Reinhardsbrunnensis* 613. Ganz ähnliche Gefühle umschreibt bereits Gottfried von Viterbo im 12. Jahrhundert in Bezug auf die Mütter, denen die ausgekochten Gebeine der vor Rom gefallenen kaiserlichen Soldaten überbracht werden: „Que dedit armatum mater ditissima natum, / Ignorans fatum dum sperat honorificatum, / Maternis manibus os sine carne datur. / Ossa tenens mater lacrimis solatia querit: / Quis dedit Ytalie tua viscera, nate, mereri; / Ossa michi peperit, cetera, dixit, ei.“ GOTTFRIED VON VITERBO, *Gesta Friderici* 323 [v. 703–708]. Es handelt sich hier also wohl nicht um einen (zumal der Hagiographie entnommenen) Einzelfall. Zu den Ereignissen vor Rom 1167 vgl. unten.

³⁵⁷ „Cum autem sicut bonus catholicus sacramenta ecclesiastica percipisset et de ossibus in Zwetlam reducendis sicut Joseph patriarcha mandasset in uigilia beate Marie Magdalene deo et beate Marie uirgini suum spiritum commendauit sicque bono fine animam exalauit. Obiit autem anno domini m° cc° xvij° videlicet xij kal(endas) Augusti, hoc est in uigilia beate Marie Magdalene, famuli autem eius sicut eos uiuus adiurauerat manum eius dexteram cum corde seruauerunt, corpusque eius excoquentes ossa collegerunt et hec omnia cum maximo labore in Zwetlense monasterium detulerunt et ea in capitulo monachorum cum multis lacrimis sepe-lierunt.“ *Liber foundationum monasterii Zwetlensis* 99. Vgl. SCHÄFER, Überführung 489–490.

pat angewendet werden konnte, also für all jene, bei denen eine Ruhestätte im Stamm-land als prestigeträchtig angesehen wurde. Die methodischen Schwierigkeiten einer Beschreibung der Sitte des Kochens von Leichen im Mittelalter beleuchtet schlaglicht-artig der Umgang mit dem Leichnam des auf dem Rückweg von Italien wohl am 4. Dezember 1137 in Breitenwang verstorbenen Kaisers Lothar III. Die zahlreichen Berichte über seinen Tod bieten trotz ihrer Vielzahl keinen Hinweis auf die Behandlung seines Körpers; bekannt ist nur, dass er im mehr als sechshundert Kilometer entfernten Königs-lutter beigesetzt wurde, ein mehrwöchiger Leichentransport also zweifellos stattfand³⁵⁸. Eine naturwissenschaftliche Untersuchung der Gebeine in den 1980er Jahren ergab jedoch, dass die Knochen Lothars im Vergleich zu jenen seiner Gattin Richenza und Herzog Heinrichs des Stolzen, die ebenfalls in Königs-lutter bestattet worden sind, Unterschiede bei der Racemisierung der Asparaginsäure aufwiesen, was man als Hinweis auf ein rund sechsstündiges Kochen von Lothars Leiche gewertet hat³⁵⁹. Nimmt man das Ergebnis der naturwissenschaftlichen Untersuchung trotz des Schweigens der Quellen als plausibles Verfahren an, so unterstreicht der Fall, dass die Praxis des Kochens durchaus nicht zwangsläufig berichtet wurde.

Weniger schweigsam sind die Quellen bei der großen Katastrophe des kaiserlichen Heeres beim vierten Italienzug Friedrich Barbarossas vor Rom im Jahr 1167; nach einem Sieg über die Römer kam es zur Auflösung des Heeres, als eine tödliche Seuche ausbrach³⁶⁰. Nach dem Fortsetzer des Acerbus Morena gab es so viele Tote, dass „sie bald den ganzen Tag bestatten konnten“³⁶¹, und die „*Historia calamitatum ecclesiae Salis-burgensis*“ berichtet: „Da das Hinsterben im Heer so gewaltig war, und viele davor zu-rückscheuten, ihre toten Freunde im Feindesland zurückzulassen, gedachten sie, deren Leichen auszukochen und mit Salz zu bestreuen und so in das Land ihrer Väter zurück-zuführen. Als nun ein Bruder soeben einen Bruder auskochte, schickte ein anderer nach dem Kessel, inständig bittend, damit er ihm für eine ähnliche Tätigkeit geschickt werde. Jener antwortete, dass das nicht geschehen könne, weil nach dem Auskochen seines Bruders er selbst vorher noch ausgekocht werden müsse. Was auch geschah.“³⁶²

³⁵⁸ Vgl. die Aufstellung der Quellen rund um den Tod Lothars III. in RI IV,1/1 Nr. 654–656.

³⁵⁹ BADA/HERRMANN/PAYAN/MAN, Boiling. Die Untersuchung der Racemisierung von Aminosäuren ist auch in der Aminosäuredatierung gebräuchlich; gemessen wird dabei die Zahl der Entantiomere (räumlich spiegelbildliche Stereoisomere derselben Säure), deren Verhältnis bei Kenntnis der Lagerungsgeschichte organischer Materialien Aussagen über die Dauer der Lagerung bzw. umgekehrt – wie in diesem Fall – über die Lagerungsbedingungen des Materials ermöglicht. Zu den bei der jüngsten naturwissenschaftlichen Nachuntersuchung aufgetretenen Zweifeln, die jedoch letztlich die Theorie vom Kochen der Leiche Lothars nicht widerlegten, vgl. BURKHARDT, Grablege 70–73.

³⁶⁰ Zu den politischen Hintergründen der Ereignisse von 1167 in Rom vgl. zusammenfassend jüngst PETERSOHN, Kaisertum 210–224, sowie zu Art und Verlauf der Seuche nunmehr die ausführliche Analyse bei HERDE, Katastrophe. Zum Kochen der Leichen nach dem Ausbruch der Krankheit vgl. auch SCHÄFER, Überführung 483–484, sowie zu den Ereignissen von 1167 RI IV,2 Nr. 1697, mit einer Auflistung der zahlreichen Quellen.

³⁶¹ „Statimque infirmitas super imperatoris exercitum talis excrevit, quod equites et pedites atque scutiferi ita corruerant atque moriebantur, quod vix per totam diem sepeliri poterant, quia, cum in manse sani ac salvi per viam ambulabant, statim per viam eundo vel parum iacendo moriebantur.“ *Continuatio Acerbi Morenae* 206–207. Vgl. HERDE, Katastrophe 143.

³⁶² „Cum tanta esset strages in exercitu multique amicos suos mortuos relinquere in terra hostili erubescerent, cadavera eorum coquere et sale aspergere ac sic secum ad terram patrum suorum reducere cogitabant. Cumque frater quidam fratrem coqueret, alter pro caldario misit sum-mopere rogando, ut sibi mitteretur ad opus simile necessarium. Respondit ille fieri non posse, eo quod fratre suo cocto se ipsum prius coqui necesse esset. Quod et factum est.“ *Historia cala-*

Doch Vorsicht ist beim Lesen dieses Berichtes angebracht, den man bereits als einen „gut informierten“ Tatsachenbericht bezeichnete³⁶³, zumal er aus dem Umfeld des im Schisma auf Seiten Alexanders III. stehenden Salzburger Erzbischofs stammt. Nicht der grundsätzliche Mangel an Kochtöpfen sollte betont werden, sondern die Absehbarkeit des eigenen Todes; der grausame Schrecken der düster ausgemalten Szene dient der Darstellung des göttlichen Zorns, der das kaiserliche Heer für die Freveltaten in Rom – und letztlich auch gegen die papsttreue Salzburger Kirche, um die es dem Autor geht – trifft. Diese Einschränkung ist vor allem deshalb wichtig, weil damit auch die Bemerkung, die Knochen seien zusätzlich zum Kochen mit Salz bestreut worden, als Ungenauigkeit der Beschreibung hinterfragt werden kann: Wurden hier irrtümlich zwei Erhaltungsmaßnahmen (Kochen, Einsalzen) miteinander verbunden, oder ist mit „einsalzen“ die Parfümierung der Gebeine gemeint? Die Behauptung kehrt jedenfalls auch in einer vereinzelt weiteren Quelle wieder³⁶⁴, so dass man nicht ganz ausschließen kann, dass die Knochen der Toten von 1167 mit dem für das Mittelalter ja immerhin sehr kostbaren Salz behandelt wurden.

Vielleicht besser informiert, jedenfalls aber nicht weniger polemisch ist die Beschreibung der Ereignisse aus der Feder des Papstbiographen Boso, der in der Vita Alexanders III. in der Seuche ebenfalls eine Strafe Gottes an den Bedrängern der Kirche erkennt; ihm zufolge hauchten die kaiserlichen Krieger, „da ihnen die Kräfte ausgingen und sie kein Heilmittel finden konnten, jämmerlich ihren Geist aus; ihre Leichen blieben stets unbestattet liegen. Was mehr? So sehr war allen der Schrecken des plötzlichen Sterbens eingefahren, dass sich jeder glücklich schätzte, der auf welche Weise auch immer dem Feldlager entfliehen und sich zu seinem Zufluchtsort fortmachen konnte.“³⁶⁵ Damit widerspricht Bosos Bericht eigentlich der „*Historia calamitatum ecclesiae Salisburgensis*“, denn hier wird das Gros der Soldaten nicht gekocht, sondern bleibt unbestattet liegen; das Darstellungsziel ist jedoch jeweils gleich, nämlich den Schrecken des göttlichen Zorns für den Leser möglichst plastisch nachvollziehbar zu machen.

mitatum ecclesiae Salisburgensis 312. Auf diese Quelle verwies in diesem Zusammenhang bereits SCHÄFER, Überführung 483–484.

³⁶³ So Bernhard Zeller, der Herausgeber der Quelle: „Ausführlich schildert sie aber den Ausbruch und Verlauf der großen Epidemie, die Anfang August über die Einwohner Roms und das kaiserliche Heer hereinbrach. Obwohl kein Augenzeuge der Ereignisse, ist der Verfasser der HC gut informiert. Anschaulich berichtet er über den Horror: über den unerwarteten Ausbruch der Seuche und ihre rasend schnelle Verbreitung, über die Angst und Panik der von ihr Heimgesuchten und über die zahllosen Todesopfer, für die es am Ende nicht einmal mehr genügend Kessel zum Auskochen ihrer Körper gab.“ *Historia calamitatum ecclesiae Salisburgensis* 272–273.

³⁶⁴ Nämlich beim französischen Fortsetzer der *Historia Francorum* des Aimoin von Fleury, der wohl nur wenige Jahre nach den römischen Ereignissen den Untergang des kaiserlichen Heeres in Rom zur göttlichen Strafe stilisiert und zu den Toten bemerkt: „Inter quos filius Corradi imperatoris interiit et Reinaudus Coloniensis archiepiscopus; cuius corpus frustatim divisum et interventi aqua decoctum saleque conditum Coloniā usque sui deportaverunt.“ *Ex Aimoini continuatione Sangermanensi* 152. Vgl. zum Kochen Rainalds von Dassel ausführlicher unten.

³⁶⁵ „Inmisit enim tantam substantie mortis pestilentiam in eius exercitum ut infra VII dierum spatium fere universi maiores ipsius principes qui secum Ecclesie adversabantur morte subitanea corruerent et miserabiliter morerentur. De quorum numero paucos famosiores duximus nominandos: [es folgen die Namen einiger bekannter Toter, darunter Rainald von Dassel]. Reliqui vero barones ac milites ac cetera pugnatorum maxima multitudo, cum langueret et nullum sanitatis possent remedium invenire, spiritum miserabiliter exhalabant; quorum cadavera usquequaque inhumata iacebant. Quid plura? Tantus subitaneae mortis timor universos invaserat ut beatum se crederet qui quomodocumque castra posset exire et ad proprium confugium facere.“ *Liber pontificalis* 2, 418. Vgl. HERDE, Katastrophe 143.

Am Ausmaß der Katastrophe selbst wird trotz dieser quellenkritischen Überlegungen kaum zu zweifeln sein; auch kaisernahe Quellen wie Gottfried von Viterbo berichten ausführlich von den Schrecken der Seuche³⁶⁶. In einem fiktiven Zwiegespräch macht auch er die Not in einem Vergleich deutlich: Als der Kaiser befiehlt, die Leichen auf Bahren fortzubringen, antwortet man ihm, dass das Holz dafür bereits fehle³⁶⁷; über deren Behandlung erfahren wir jedoch – soweit es den einfachen Soldaten angeht – nichts. Gottfrieds Bemerkungen über den enormen Gestank, den die Forschung gerne sogleich auf die Leichenberge bezogen hat, lassen sich hier nicht gut einbinden, denn er nennt wörtlich nur das Stinken der Kranken, von deren Kleidern, Tieren und Häusern, was wohl eher auf die (Durchfall-?)Erkrankung als auf die Bestattungssitten hinweisen dürfte³⁶⁸. Die sogenannten Otthebeurer Annalen erwähnen etwas konkreter, „was noch viel schrecklicher zu berichten ist, in Töpfen wurden ihre Eingeweide ausgekocht, die Knochen nur eingenäht und so in die Heimat zurückgebracht.“³⁶⁹ Diese Praxis wandte man wohl insbesondere auf die Großen an, denn in den Fällen zahlreicher prominenter Teilnehmer des Heerzugs wird die Rückführung ihrer Gebeine in ihre Stammlande beschrieben; so im Falle von Welf, dem Sohn des Herzogs Welfs VI., dessen Knochen ins welfische Hauskloster Weingarten transferiert wurden, Friedrichs von Rothenburg, den man ins Kloster Ebrach überführte, oder des Prager Bischofs Daniel, dessen Eingeweide man vor Ort, seine Knochen aber in Prag beisetzte³⁷⁰.

So unstrittig also die große Anzahl von Toten im Heer erscheint, so sicher auch das Kochen als Maßnahme zur Vorbereitung des Leichentransports nachweisbar ist, so bleibt doch das Ausmaß sowohl der Opfer insgesamt als auch der Behandlung des größeren Teils davon aufgrund der Inkongruenz der Quellen unklar. Entscheidend war den Quellen der Tod des Hochadels und des Klerus, deren Leichen man kochte; unter den Toten dürfte der Erzbischof von Köln, Rainald von Dassel, eine feste Stütze Friedrich Barbarossas, der einschneidendste Verlust für die kaiserliche Seite gewesen sein. Entsprechend zahlreiche Quellen berichten darüber, dass Rainalds Leiche gekocht und seine Knochen nach Köln transferiert wurden, um sie dort beizusetzen³⁷¹. Der zweite Kölner Erzbischofskatalog nennt den Zweck der Überführung, denn er diene „dem

³⁶⁶ GOTTFRIED VON VITERBO, *Gesta Friderici* 321–323.

³⁶⁷ GOTTFRIED VON VITERBO, *Gesta Friderici* 322 [v. 649–666].

³⁶⁸ „Fetor ab infirmis nimis intollerabilis exit; / Fetet equus, plus fetet homo, fetet quoque vestis, / Fetet iter nimium, fetet ubique domus.“ GOTTFRIED VON VITERBO, *Gesta Friderici* 322 [v. 670–672]. Vgl. dazu ausführlicher HERDE, Katastrophe 145 und GÖRICH, Barbarossa 417–420.

³⁶⁹ „et quod dictu miserabile est, in cacabis excocti sepultis intestinis, ossibus solis utribus insutis, sic ad propria sunt reportata.“ *Annales Ottenburani* 315. Vgl. SCHÄFER, Überführung 483.

³⁷⁰ So nennt auch die „*Historia Welforum*“ eine Liste verstorbener Fürsten und bemerkt: „Quorum omnium pene ossa carnis per excoctionem consumptis, ad propria reducta sunt. Translata sunt autem et ossa Guelfonis nostri et in monasterio Staingadem a patre suo fundato reposita sunt.“ *Historia Welforum* 21, 471. Die Überführung Welfs bemerkt auch Otto von Sankt Blasien, der zudem das Schicksal Friedrichs von Rothenburg anschließt: „Ossa itaque Welfonis in Alemanniam translata a patre Welfone duce cunctisque ipsius terre maioribus apud Staingadin cum maximo planctu reconduntur necnon et Fridrici ducis de Rotinburch simili modo apud Hebera tumulantur.“ OTTO VON ST. BLASIEN, Chronik 60. Zu Daniel von Prag bemerkt Gerlach, Abt des tschechischen Klosters Mühlhausen/Milevsko in seiner Fortsetzung der Annalen des Vinzenz von Prag: „cuius carnes ibi reconditae, sed ossa sunt Pragam delata“; GERLACH VON MÜHLHAUSEN, *Continuatio* 684. Vgl. zu diesen Fällen SCHÄFER, Überführung 483.

³⁷¹ So beispielsweise lakonisch bei Gottfried von Viterbo: „Rainaldus presul, quem cesar ad omnia misit, / Ossa velut reliqui patriae decocta remisit.“ GOTTFRIED VON VITERBO, *Gesta Friderici* 323 [v. 688–689]. Zu den hier relevanten Quellen vgl. auch GIERLICH, Grabstätten 294 und SCHÄFER, Überführung 484, sowie allgemeiner PÄFFGEN, Bischofsgräber 56.

ewigen Andenken“ Rainalds³⁷²; die Knochen erleichterten also offensichtlich aus Sicht der Kölner das Gebetsgedenken an ihren verstorbenen Erzbischof, anders als es etwa ein Kenotaph oder ein Eintrag in einem Nekrolog getan hätte. Einige der Annalen spezifizieren zudem die Flüssigkeit, in der gekocht wurde: Demnach handelte es sich dabei ganz simpel um Wasser.³⁷³

Das Kochen der Leichen von in Italien gefallenem Hochadeligen und Bischöfen, deren Knochen in ihre Stammsitze und Grablegen nördlich der Alpen transferiert wurden, lässt sich an zahlreichen Beispielen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts belegen. Ob es sich um den bereits 1158 in der Nähe von Mailand gefallenen Grafen Herkenbert III. von Puntten³⁷⁴, den im selben Jahr in Pavia verstorbenen Kölner Erzbischof und Vorgänger Rainalds von Dassel, Friedrich von Altena³⁷⁵, den 1164 vor Pavia verstorbenen Bischof Heinrich II. von Lüttich³⁷⁶, den 1191 im Gefolge Heinrichs VI. vor Neapel ge-

³⁷² „Deinde cum paululum cum imperatore ad terminos maritimos super hostes regnis processisset, non modica interea infirmitate pulsatus, carnis velamina ibidem exiit et ossa Coloniā tumulanda perpetuae memoriae transmisit.“ *Catalogi archiepiscoporum Coloniensium* 344. Kürzer nochmals im dritten Erzbischofskatalog: „Cuius carnes et viscera ibidem sepulta, ossa vero in domo sancti Petri recondita sunt“; ebda 351.

³⁷³ So beim Fortsetzer des Aimonus von Fleury: „Inter quos filius Corradi imperatoris interiit et Reinaudus Coloniensis archiepiscopus; cuius corpus frustatim divisum et in ferventi aqua decoctum saleque conditum Coloniā usque sui deportaverunt.“ *Ex Aimoini continuatione Sangermanensi* 152. Auch Roger von Howden und die Annalen von Melrose in Schottland äußern sich entsprechend, verlegen Rainalds Tod dabei jedoch fälschlich in die Alpen: „Redeunte vero cum exercitu, statim pestis mortifera in populum eius grassata est et primates quosdam exstinxit; et ille Coloniensis electus [sic!], totius scismatis capud, in Alpibus exstinctus est, et ut ossa a carnibus disiungerentur et Colonie deferrentur, totus in aquam coctus est.“ *Ex Annalibus Melrosensibus* 435. „Quo recedente, statim pestis mortifera in populum eius grassata est: et Reginaldus Coloniensis electus, totius schismatis caput, in Alpibus exstinctus est: et ut a carnibus disjungerentur, et Coloniae deferrentur, totus in aqua coctus est.“ ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 1, 253. Vgl. zu diesen Fällen SCHÄFER, Überführung 484 und ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30.

³⁷⁴ „Quorum carnes ibi sepulte fuerunt, ossa, miserabile obsequium, in terram eius sunt deportata. Ibidem Diva miles strennuus, qui super Aduam flumen mortale vulnus acceperat, sepelitur.“ VINZENZ VON PRAG, *Annales* 671. Vgl. SCHÄFER, Überführung 487 und BROWN, Death 227.

³⁷⁵ Den Tod Erzbischof Friedrichs bemerkt etwa Rahewin: „Hisdem diebus Fridericus Coloniensis archiepiscopus, cuius superiore libro mentio habita est, tertio pontificatus sui anno cum multorum luctu diem clausit extremum, carnesque eius et viscera apud Papiam posita, ossa vero ad civitatem Coloniensem deportata sunt.“ RAHEWIN, *Gesta* 256 [IV,17]. Die Zweitfassung der Kölner Königschronik verwendet das für das Verfahren das passende Adjektiv „exossatus“: „Eodem tempore Fridericus Coloniensis archiepiscopus, qui erat in eadem expeditione, casu de aequo corruens, ruptis interioribus post paucos dies apud Papiam vitam finivit, corpusque eius exossatum ad sedem propriam relatum est.“ *Annales Colonienses maximi* 770. Knapp bleibt auch der Eintrag im Kölner Erzbischofskatalog: „Post biennium Mediolanum cum imperatore profectus, apud Ticinum, que et Papiā dicitur, obiit, vix duobus annis pontificali dignitate positus. Caro eius et viscera remanserunt in Longobardia, ossa vero Coloniā delata in monte Sancte Marie [Altenberg] condita sunt.“ *Catalogi archiepiscoporum Coloniensium* 350. Vgl. SCHÄFER, Überführung 485; GIERLICH, Grabstätten 293–294 und BROWN, Death 227. Auf dieser Quellenbasis liegt die Annahme eines Kochens der Leiche allerdings nur nahe, wird jedoch nirgend (im Gegensatz zur Entnahme der Eingeweide) explizit behauptet.

³⁷⁶ „Cuius ossa, carne detracta, relata sunt Leodium et in maiori ecclesia decenter humata 3. Kal. Octobris.“ AEGIDIUS VON ORVAL, *Gesta* 107 [III,33]. „Eodem tempore Fridericus imperator exercitum in Italiā ducturus, totas imperii Romani vires contraxit, et predictum Henricum Leodiensem episcopum ut se sequeretur iussit cum ceteris regni proceribus. Quem secutus, non multo post languore detentus, in Langhobardia est defunctus. Cuius corpus intestinis eiectis excoctum et Leodii delatum, in ecclesia beati Lamberti cum condigno est honore tumulatum.“ *Gesta abbatum Trudonensium* 350. Vgl. SCHÄFER, Überführung 487 und GIERLICH, Grabstätten 345.

storbenen Herzog Konrad von Böhmen³⁷⁷ oder den Grafen Liutpold von Plaien, der 1219 in Treviso verstarb und dessen Knochen zum Kloster Werd am Ammersee überführt wurden³⁷⁸, handelt: Das Verfahren einer Bestattung der Eingeweide samt des „Fleisches“ vor Ort und der Heimbringung der Knochen mit anschließender Grablegung in der eigenen Kathedrale oder Familiengrablege gilt als so selbstverständlich, dass es in den Quellen nicht näher umrissen wird.

Immer wieder wurde mit Blick auf die bislang besprochenen Beispiele behauptet, das Kochen habe nur dem Transport gedient und sei deshalb auch „in aller Regel nur bei Italienunternehmungen oder Kreuzzügen“ angewandt worden³⁷⁹; es sollen deshalb kurz auch jene Fälle angeschnitten werden, die sich für ein solches Verfahren beim Tode hoher Würdenträger nördlich der Alpen beibringen lassen. Ein prominentes, frühes und gut belegtes Beispiel ist der in Minden bestattete Leichnam Graf Adolfs II. von Holstein, der 1164 in einer Schlacht gegen die Slawen bei Demmin fiel, also rund 450 Kilometer entfernt von seinem späteren Bestattungsort. Helmold von Bosau berichtet: „Der Herzog [Heinrich der Löwe] ließ nun den Leichnam des Grafen Adolf zerteilen, auskochen und einbalsamieren, damit er fortgeschafft und in der Gruft seiner Väter beigesetzt werden könne. Und die Weissagung erfüllte sich, die er am Vortage seines Todes selbst gesungen hatte, als er öfters den Vers wiederholte: ‚Mit Feuer hast du mich geprüft und keine Ungerechtigkeit ist erfunden an mir.‘“³⁸⁰ Auffällig ist die Beschreibung der Einbalsamierung „opere pigmentarii“, also nach Art der Salbenmischer; es handelt sich um ein Bibelzitat: Helmold griff auf eine Stelle in der Darstellung der Tempelbereitung in 2 Mos 37,29 zurück, in der das heilige Salböl und das Räucherwerk als „opere pigmentarii“ charakterisiert werden. Den so eröffneten Bibelbezug schließt Helmold sogleich am Ende des Absatzes mit dem Adolf in den Mund gelegten Psalmenzitat aus Ps 16,3.

Bemerkenswert ist diese biblische Umklammerung vor allem in Zusammenschau der Ereignisse aus Sicht des Annalisten des holländischen Klosters Egmond. Er liefert eine präzisere Beschreibung des Kochens: „Also begrub der Bischof von Minden, [nach-

³⁷⁷ „Anno dominicae incarnationis 1191. quinto Idus Septembris mortuus est predictus dux Boemiae Cunradus in Apulia circa Neapolim, cuius carnes in monte Cassino positaе, sed ossa Pragae sunt deportata.“ GERLACH VON MÜHLHAUSEN, *Continuatio* 706. Vgl. CSENDES, Heinrich VI. 102 und SCHÄFER, Überführung 487–488. Auch der Nachfolger Rainalds von Dassel, der Kölner Erzbischof Philipp von Heinsberg, starb 1191 im Heer Heinrichs VI. vor Neapel, woraufhin seine „ossa“ nach Köln gebracht wurden, was wohl auf das Verfahren des Kochens, wie es bei seinen Vorgängern angewandt wurde, hindeutet; vgl. CSENDES, Heinrich VI. 102 und SCHÄFER, Überführung 485.

³⁷⁸ „Comes Liutoldus de Plaien obligatis quibusdam prediis suis et beneficiis transfretavit, ibique pauperibus plurima largiens, Deo devotus militavit; sagitta percussus oculus perdidit, inde rediens Tervisium obiit, et ossa eius a domino Eberhardo archiepiscopo et Rudgero Chymensi episcopo apud Werd sepulta sunt.“ *Annales Sancti Rudberti Salisburgenses* 781. Vgl. SCHÄFER, Überführung 490.

³⁷⁹ So zuletzt dezidiert Rudolf Meyer: „Man ist sich darin einig, daß die erstgenannte, recht einfache Konservierungsart nur als ein Ersatz für die aufwendigere Einbalsamierung verwendet wurde, denn jenes bloße Abkochen wurde in aller Regel nur bei Italienunternehmungen oder Kreuzzügen angewandt, wo sowohl die Zeit als auch die benötigten Stoffe für eine Einbalsamierung fehlten.“ MEYER, *Kaiserbegräbnisse* 203. Die bereits aufgeworfenen Fragen einmal beiseite gestellt, bleibt an dieser Aussage doch zumindest einmal unklar, warum die benötigten Stoffe für eine Balsamierung ausgerechnet im Mittelmeerraum gefehlt haben sollen, wo sie doch wohl größtenteils gerade von hier eingehandelt werden mussten.

³⁸⁰ „Precepit igitur dux corpus Adolphi comitis concidi frustatim et assum condiri opere pigmentarii, quo posset circumferri et patriis inferri monumentis. Et impletum est vaticinium, quod cecinit pridie quam pateretur, sepiissime reiterans versum: ‚Igne me examinasti, et non est inventa in me iniquitas.‘“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 198 [II,100].

dem] der Leichnam Graf Adolfs ausgenommen worden war, dessen Eingeweide dort unter einem bestimmten Baum, ließ den Körper aber aufgrund der Hitze der Sonne mit wohlriechenden Kräutern und Salz umsichtig einkochen und nahm diesen einbalsamiert mit sich und bestattete ihn im Vorhof der Mindener Kirche.“³⁸¹ Darüber hinaus verweist auch der Egmonder Annalist auf die besondere Frömmigkeit des gefallenen Grafen, ja, macht seine Grabstätte sogar zur Wallfahrtsstätte, an der sich die Wunder wie am Grab eines Heiligen abspielen: In Minden hätten Gläubige Wachstafeln (offenbar eine frühe Form des Ex Voto) an sein Grab gehängt; am Orte seiner Eingeweidebestattung hätten sich den Heiden Lichterscheinungen gezeigt, die zum Bau einer Kapelle führten³⁸². Adolf wird so geradezu zu einem Heiligen der Slawenmission stilisiert.

Die Motive für das Kochen des Leichnams sind jedoch recht ähnlich wie in den bisher besprochenen Fällen: Die Notwendigkeit der effektiven Einbalsamierung aufgrund der Hitze, die die Annalen von Egmond betonen; der Tod fernab der Heimat, hier sogar in nichtchristlicher Umgebung; und die Rückführung der Knochen zur adeligen Familiengrablege, die Helmold von Bosau unterstreicht. Dass vor allem die beiden in den Quellen genannten Gründe, also der Memorialaspekt und die konservatorischen Notwendigkeiten aufgrund der Hitze, bei der Entscheidung für das Verfahren wesentlich waren, belegt der Fall Erzbischof Rudolfs von Salzburg, der im August 1290 in Erfurt starb, wo man einem Erfurter Chronisten zufolge dessen „Körper ohne Knochen“ („corpus sine ossibus“) vor Ort, seine Knochen aber nach der Überstellung in Salzburg beisetzte³⁸³. Hier wird das Verfahren der Trennung von Körper und Knochen nicht angesprochen, zugleich aber ein versteckter Hinweis auf die Motive der Überstellung gegeben: Rudolf sei „intestatus“, also ohne Testament, verstorben, was auf die Bedeutung der Rückstellung seiner Knochen als Platzhalter bis zur Zeit der Regelung seiner Angelegenheiten und der Nachfolge in Salzburg hinweisen könnte³⁸⁴. Dass mitunter der Memorialaspekt bei der Wahl des Kochens wesentlicher war als die tatsächliche Notwendigkeit, zeigt der Fall Pfalzgraf Ludwigs II., des Strengen, der an (oder einen Tag vor) Maria Lichtmess 1294 in Heidelberg verstarb. Er wollte im von ihm gegründeten

³⁸¹ „Episcopus igitur Mindensis [...] Alolfi comitis corpus exenterans, viscera eius sub arbore quadam ibi sepelivit, ipsum vero corpus propter solis ardorem cum herbis odoriferis et sale diligenter excoctum et conditum secum tulit, et in porticu ecclesiae Mindensis sepelivit.“ *Annales Egmundani* 463. Vgl. SCHÄFER, Überführung 487.

³⁸² „Cuius iusticie et pietatis et innocentie tot testes fuerunt, quot viri vel mulieres in eius comitatu vel in episcopatu Mindensi manserunt, hodieque devotionem suam testantur suspensis ad sepulchrum eius diversis imaginibus ex cera compositis. In loco autem quo viscera eius sepulta sunt, ipsi pagani se frequenter vidisse ardens lumen testati sunt, ubi et casam ligneam fabricant, locum ipsum in magna veneratione habuerunt. Successu temporis capella in eodem loco fabricata est; quid edificii vel honoris ibi post hoc tempus futurum sit, novit Dominus.“ *Annales Egmundani* 463. Die Bestattung in Minden, wengleich unter Federführung Heinrichs des Löwen, bemerkt auch Helmold: „Postquam igitur dux exiens Slaviā dimisit exercitum, unumquemque in sua, corpus Adolphi comitis perlatus est Mindin ibique sancta devocione reconditum.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 199–200 [II,101].

³⁸³ „Eodem anno in ad vincula sancti Petri dominus Rudolfus archiepiscopus Salczburgensis morbo appoplexie mane post missam subito pregravatus decubuit, omnium membrorum et maxime lingue officio destitutus; qui tercio die ex hoc seculo migravit intestatus, non sine magno luctu clericorum suorum ac famulorum et cum magno dolore congregacionis nostre, quia patrem misericordiarum et consolacionis nostre cum damno irrecuerabili amisimus. Cuius corpus sine ossibus cum magna exequiarum devocione, presente domino rege Romanorum, clero ac omnibus collegiis religiosorum et populo tocius civitatis, sepelivimus ante altare sancte Dei genitricis Marie, ossibus suis ad urbem Salczburgensem a suis clericis et famulis cum magna mesticia deportatis.“ *Cronica S. Petri Erfordensis moderna* 297. Vgl. SCHÄFER, Überführung 487.

³⁸⁴ Vgl. dazu Kap. VI.1.

Kloster Fürstenfeld bestattet werden. Die Distanz von etwas mehr als 300 Kilometern hätte man angesichts eines strengen Februars vielleicht doch überwinden können, ohne auf das Kochen zu verfallen – dennoch war dies offenbar das Mittel der Wahl³⁸⁵. Auch bei mehreren Herzögen von Brabant lässt sich für das 12. und 13. Jahrhundert das Kochen als Praxis belegen³⁸⁶.

Das bekannteste Beispiel des 13. Jahrhunderts bietet der 1270 vor Tunis verstorbene Ludwig der Heilige; unbekannter sind hingegen die ähnlichen Fälle in der Entourage Ludwigs. Damit bietet dieser Kreuzzug vielfache Einblicke in das genaue Verfahren. Folgen wir Gottfried von Beaulieu, so wurde der Körper König Ludwigs gekocht, das Fleisch so von den Knochen geschieden, jedoch die Eingeweide und das Herz gesondert erhalten und Karl von Anjou übergeben, der sie auf Sizilien ehrenvoll beisetzen ließ³⁸⁷. Die nur mehr in der französischen Übersetzung Jean du Vignays überlieferte Chronik, die man Primat von Saint-Denis zuschreibt, bietet noch einige zusätzliche Details: Demnach habe man den König in einzelnen Stücken so lange in Wasser und Wein gekocht, bis die Knochen ganz weiß wurden, das Fleisch abfiel und man die Knochen ohne Gewalt entfernen konnte; auch er teilt mit, dass die Eingeweide nach Sizilien überführt wurden³⁸⁸.

Wenig Aufmerksamkeit erlangte das Schicksal des abgekochten Fleisches in den Quellen. Genannt werden ausdrücklich nur die Knochen, das Herz und die Eingeweide. Offenbar hatte man zunächst die Bauchhöhle des Toten geöffnet, daraufhin Eingeweide und Herz entfernt, und nur zur Behandlung des restlichen Körpers griff man auf das Kochen zurück. Wie bei der gängigen Einbalsamierung wurden Herz und Eingeweide getrennt vom Körper (den Knochen) bestattet; was mit der Fleischsuppe geschah, die das Verfahren unweigerlich produzierte, darüber schweigen die Quellen. Aus dem Schweigen dürfen wir aber zumal im Falle des heiligen Ludwig schließen, dass sie wohl kaum Gegenstand besonderer Verehrung wurde und bestenfalls gemeinsam mit den Eingeweiden nach Sizilien gelangte.

Auffällig ist aber ein besonderes Schweigen der Quellen: Unter allen gut informierten Zeugen von Ludwigs Tod finden wir nur beim kleineren Teil eine Beschreibung der konkreten Leichenbehandlung. So bemerkt Joinville, der dem König besonders nahe

³⁸⁵ „Obiit dux Ludwicus Bavarie, comes palatinus Reni, in Haydelberch apud Renum in die purificationis sancte Marie. Et ibidem decoquitur, et ossa eius translata sunt in Furstenfeld et ibi honorifice sepulta.“ *Hermannii Althahensis continuatio tertia* 55. Vgl. auch SCHULTZ, Das höfische Leben 2, 468, sowie SCHÄFER, Überführung 490, der den Herzog fälschlich als Ludwig III. bezeichnet.

³⁸⁶ TRICOT-ROYER, Décarnisation und BROWN, Death 227, sowie ausführlicher zur Bestattung und anthropologischen Untersuchung der Grablegen der Herzöge von Brabant TRICOT-ROYER, Ducs de Brabant.

³⁸⁷ „Tamen carnes corporis ejus excocatas, et ab ossibus separatas, necnon cor et intestina ipsius petiit et impetravit devotus rex Siciliae a nepote suo Rege Philippo. Qui suscipiens sanctas reliquias, honorifice fecit eas in Siciliam deportari, et prope Palermum in nobili quadam et cathedrali abbatia praecepit recondi, cum valde solemni atque devota processione totius cleri ac populi terrae illius.“ GOTTFRIED VON BEAULIEU, Vita 24. Vgl. zu dieser Textstelle auch CAROLUS-BARRÉ, Canonisation hier bes. 56–57, sowie zu den Quellen zu Ludwigs Tod insgesamt LE GOFF, Ludwig der Heilige 262–264.

³⁸⁸ „Et aprez tout ce, les varlès de la chambre du roy et tous les menistres et ceulz à qui l’office apartenoit, pristrent le corps du roy et le departirent membre à membre, et le firent cuire si longuement en yeaue et en vin que les os en chéirent tous blancs et tous nez de la chair, et en pooient bien estre ostez de leur gré sanz force faire. Et les entrailles furent envoyées ès parties de Secile, à iiii lieues de Pannorie la cité, en une abbaie de l’ordre de saint Benoit qui est dit Mont Royal, por estre là mises en tombel.“ JEAN DU VIGNAY, Chronique 58. Vgl. dazu LE GOFF, Ludwig der Heilige 264 und PARAVICINI BAGLIANI, Corpse 330.

stand, das Kochen in seiner Vita Ludwigs nicht, sondern lässt auf seinen Tod direkt den Transport seiner Knochen folgen, ohne die Transformation zu erwähnen³⁸⁹. Dazu passt die Beschreibung bei Wilhelm von Chartres, der trotz der Behandlung des Leichnams doch auf die Unvergänglichkeit und Schönheit des heiligen Körpers beim Sterben hinweist, denn Ludwig sei „so wohlgestaltet und gnadenvoll im Gesicht erschienen, als sei er ganz lebendig und gesund“³⁹⁰. Wilhelm von Nangis klammert schließlich das Verfahren der Leichenbehandlung ganz aus und springt direkt vom Tod zum Einschluss der Gebeine in einen Schrein³⁹¹, was umso bemerkenswerter ist, als dass derselbe Autor beim Bericht der ähnlichen Behandlung der Leiche von Ludwigs Sohn, Philipp III., nicht auf die Erwähnung des Verfahrens verzichtet³⁹². Ebenso übergeht Guillaume de Saint-Pathus in seiner Vita Ludwigs das Kochen³⁹³.

Der Grund hierfür dürfte in der Heiligkeit des Toten zu suchen sein; trotz der absichtsvollen Zerstörung des Leichnams, die den Beweis des Heiligkeitszeichens nicht mehr zuließ, evoziert Wilhelm von Chartres die Vorstellung eines „corpus incorruptum“. Doch das ist nur vordergründig ein Widerspruch; wie bereits oben gezeigt wurde, zerstückelte man auch Heilige mit einem unversehrten Leib, und außer Ludwig IX. wurden auch andere Heilige gekocht³⁹⁴. Letztlich scheinen sich hier einmal mehr die Vorbehalte gegen ein grobes, wenig ehrenvolles Verfahren niederzuschlagen, das vielleicht gerade in den Berichten vom Umgang mit einem heiligmäßigen König nicht betont werden sollte; dennoch sah man sich in der Praxis gezwungen, dieses Verfahren vor dem Transport anzuwenden³⁹⁵. Die Idee, die Heiligkeit des Toten durch das Hoffen auf ausbleibende Verwesung gleichsam zu testen, kam dabei keinem der Beteiligten, was eine gewisse Rationalität und Berechnung im Umgang mit heiligen Leichen durchscheinen lässt.

Offenbar war man bestrebt, die Grobheit des Kochens durch einen betont ehrenwerten Umgang mit den Gebeinen auszugleichen: Folgen wir einmal mehr Primat, so wusch man die Knochen des Königs aufmerksam, wickelte sie mit wohlduftenden Spezereien in Seide ein und legte sie in ein Reliquiar für den Transport nach Saint-Denis³⁹⁶.

³⁸⁹ „L'endemain de fest saint Berthemi l'apostre trespasa de cest siecle le bon roy Loÿs, en l'an de l'incarnation Nostre Seigneur l'an de grace mil .cc. et .lxx. Et furent ses os gardés en un escrin et apportez et enfouis a Saint Denis en France, la ou il avout esleue sa sepulture, ou quel lieu il fu enterré, la ou Dieu a puis fait maint biau miracle pour li par ses desertes.“ JOINVILLE, *Vie de Saint Louis* 598. Zum besonderen Nahverhältnis von Jean de Joinville zu Ludwig dem Heiligen und seiner Vita Ludwigs vgl. etwa CAROLUS-BARRÉ, *Canonisation* 185–192.

³⁹⁰ „Ab illa siquidem hora, usquedum ad hoc quod parari debuit corpus ejus, ut separarentur ossa a carne, intuentibus adparebat sic speciosus ac graciosus in facie, ac si plene vivus esset et sanus; et quasi subridens aliquantulum videbatur.“ WILHELM VON CHARTRES, *Vita* 37.

³⁹¹ „Migravit autem ad Dominum in crastino beati Bartholomaei apostoli circa nonam, anno ab incarnatione Domini millesimo ducentesimo septuagesimo. Reservata sunt denique ossa ejus in scrinio, ut apud sanctum Dionysium in Francia, in quo loco sepulturam elegerat, sepelienda postmodum deferrentur. Quibus sacrosanctis ossibus ibidem postremo sepultis divina non defuere magnalia; sed mox mirificavit Dominus sanctum suum.“ WILHELM VON NANGIS, *Vita* 460–462.

³⁹² WILHELM VON NANGIS, *Gesta* 538, vgl. ausführlicher unten.

³⁹³ GUILLAUME DE SAINT-PATHUS, *Vie* 152–155.

³⁹⁴ Vgl. Kap. II und III.4.d).

³⁹⁵ Dazu passt auch, dass, wie bereits BROWN, *Death* 231, betonte, Ludwig dem Zeugnis Gottfried von Beaulieu zufolge selbst bereits zu Lebzeiten eine Zerteilung seines Körpers abgelehnt habe und nur für den Fall zulassen wollte, dass er in einem nicht christlichen Land sterbe.

³⁹⁶ „Et les menistres et les varlès du palès du roy lavèrent les os du corps du roy moult très neitement, et les enveloppèrent en draps de soie aveuques especes bien oudourans; et les mistrent en sauf pour estre gardés dedens un sarquail à estre mis en un tombel en l'eglise du benoit saint

Die Verwendung wohlduftender Stoffe, die doch eigentlich nach dem Kochen gar nicht mehr nötig gewesen wären, zeigt die Nähe zur üblichen Einbalsamierung.

Wie Ludwig wurden auch andere Teilnehmer dieses Kreuzzugs nach ihrem Tod vor dem Transport gekocht, darunter Ludwigs eigener, vor Tunis verstorbener Sohn Johann-Tristan³⁹⁷. Leider fließen die Quellen hier spärlicher; so bemerkt Primat etwa zum Leichnam des Königs Thibaut von Navarra, dem Grafen der Champagne, er sei geöffnet, mit Salzwasser behandelt und einbalsamiert worden, so dass man ihn nach Bestattung seiner Eingeweide vor Ort habe nach Frankreich transportieren können³⁹⁸. Je nach der Übersetzung von „esbrueillié“ wäre ein Kochen in Salzwasser ebenso wie Ein-salzen denkbar; da das lateinische Original von Primats Bericht verloren ging und die beschriebene Einbalsamierung sowohl den ausgenommenen Leichnam wie auch die Knochen meinen kann, muss das genaue Verfahren unklar bleiben. Diese Schwierigkeit ist nicht singulär: Im Falle von Ludwigs Bruder Alfons von Poitiers, der gemeinsam mit seiner Gemahlin Johanna bei der Rückkehr von Tunis in Oberitalien verstarb, berichten die „Annales Ianuenses“, sein Fleisch (caro) sei in Savona bestattet, seine Knochen (ossa) nach Frankreich überführt worden³⁹⁹; eine Wortwahl, die eine Festlegung auf eine Einbalsamierung nach Eingeweideentnahme oder ein Kochen gleichermaßen stützen kann. Alberto Milioli, der in diesem Fall die wörtliche Vorlage für Salimbene de Adam darstellt, kombiniert Realität und biblische Wortwahl, indem er bemerkt, man habe die Gebeine Ludwigs IX. „in einem Kästchen mit Duftstoffen balsamiert“ („in una capsula conditum cum aromatibus“) transportiert sowie seinen Bruder Tristan und seinen Sohn Johann-Tristan auf gleiche Weise überführt⁴⁰⁰.

Die durchaus kreative Nutzung der Ergebnisse des Kochens unterstreicht der kuriose Fall eines am 4. November 1284 auf der Burg Valeria bei Sitten verfürgten Testa-

Denis Aryopagite en France, aveques ses pères et les autres roys de France anciens, quant il en seroit temps et lieu.“ JEAN DU VIGNAY, Chronique 58–59.

³⁹⁷ ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30; BROWN, Death 231 und LE GOFF, Ludwig der Heilige 264–265, der unter den weiteren Toten im Zug Philipps III. unter anderem den königlichen Kaplan Peter von Villébon und die Gemahlin Philipps, Isabella von Aragon, aufzählt.

³⁹⁸ „Et quant le corps fu trespasé, il fu ouvert et esbrueillié, si comme il apartient, par les menistres qui sont acoustumez à faire tel office; et fu enoint et embasmé de precieus et chiers oingnemens et bien oudouranz, pour oster toute mortel oudeur et pour estre gardé plus sainnement sanz corruption, pour ce que il ne peust estre porté loing autrement. Et mistrent les entrailles en une eglise de la ville moult deuement, et baillièrent terre avec terre, si comme il est acoustumé à faire. Et quant le corps fu atourné et nettoié de sel et des oingnemens precieus, comme il est dit pardevant, il le mistrent pour garder en un coffre à apporter aveuques eulz en France.“ JEAN DU VIGNAY, Chronique 84. Vgl. zu diesem Todesfall auch LE GOFF, Ludwig der Heilige 264–265 und BROWN, Death 232.

³⁹⁹ „Eodem eciam anno domnus Anfussus comes Pictavie et Telose ac regis Francorum frater, cum esset Neapolim repatriare intendens, ascendit una cum uxore sua, que fuerat filia comitis Telose et heres, galeas, ac per mare nostrum transiens, nolens Ianuensem civitatem intrare, in Sancti Petri de Arena plazia declinavit, ibique aliquantulum more trahens navigavit Saonam, ibique infirmitate oppressus diem clausit extremum; cuius milites carne cum interioribus in cathedrali sepultis ecclesia, ipsiusque solempniter celeratis exequiis, Franciam deportavere ossa.“ *Annales Ianuenses* 271–272. Zum Falle Johannis bemerken die Annalen nur, dass sie ebenfalls verstarb und es Gerüchte über einen an ihr erfolgten Giftmord gegeben habe. Vgl. zu diesen beiden Fällen auch LE GOFF, Ludwig der Heilige 265 und ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30.

⁴⁰⁰ „[...] et deportabat eum in una capsula conditum cum aromatibus, et in una alia capsula portabat Tristam fratrem suum et filium condam predicti regis Lodoici, qui ibidem in dicta terra Cartaginensis obierat cum multis aliis baronibus, qui ibant ad recuperandam dictam Terram Sanctam de ultra mare.“ ALBERTO MILIOLI, Liber de temporibus 538. Wörtlich übernommen bei SALIMBENE DE ADAM, Cronica 484.

ments des Walliser Vizedominus Jakob von Anniviers: „Ich verfüge bezüglich meiner Bestattung, dass, sollte ich in der Provinz Tarentaise oder in der Stadt oder Diözese Lausanne sterben, mein Fleisch so gut es geht von den Knochen getrennt werde, so dass es bestattet werde in der Kirche Sainte-Euphémie [in Vissoie im Tal] von Anniviers; die eine Hälfte der Knochen soll man aber in der Abtei von Hauterive [bei Fribourg] bestatten, die andere Hälfte in der Abtei in der Au von Fribourg [gemeint ist wohl das Augustinerkloster in der Unterstadt] beisetzen“⁴⁰¹. Damit hatte Jakob seinen Leichnam in drei Teile aufgeteilt, von denen einer seinen Geburtsort, zwei weitere Klöster bedachten, als deren Stifter er vielleicht tätig war und in denen wohl Verwandte Mitglieder des Konvents waren⁴⁰². Vielleicht darf man nicht gleich schließen, dass der Transport hier bei der Entscheidung für das Kochen gar keine Rolle gespielt hätte⁴⁰³; von Vissoie bis Fribourg sind es rund 160 Kilometer durch mehrere Alpentäler, und man kann in Jakob einen Würdenträger erkennen, der vor dem Problem stand, etwas abseits der von ihm als Bestattungsort gewünschten Klöster zu leben. Bemerkenswert bleibt jedoch die Verteilung der Knochen auf zwei Plätze, denen man familiär-persönlich verbunden ist; offensichtlich wird dadurch die Gebetsvermehrung gesucht. Der Fall Jakobs ist zudem bemerkenswert, da der als „miles“ und „vicedominus“ bezeichnete Mann mit seinem Testament belegt, dass das kostengünstige Verfahren des Kochens auch die soziale Schicht dieses niederadeligen Verwalters erreichte. Vielleicht richtete sich das 15 Jahre nach dem Testament Jakobs verfasste Verbot Papst Bonifaz' VIII. gerade gegen eine solche soziale Ausweitung des Brauchs, da hier bemerkt wird, dass er sich „nicht auf andere ausdehnen“ solle⁴⁰⁴.

c) Die Bulle „Detestandae feritatis“ Papst Bonifaz' VIII. von 1299
und das Ende des Leichenkochens

Das Ende des Brauchs, Leichen zu kochen, kam abrupt und plötzlich. Ein konkreter Anlass hatte dazu geführt, und nicht zufällig ereignete sich dieser in Frankreich: Wie sein Vater verstarb auch König Philipp III. 1285 fern von Saint-Denis. War es diesmal auch nicht Tunis, so wollte sein Sohn, Philipp IV., die Leiche des Vaters seinem testamentarischen Wunsch entsprechend doch von Südfrankreich nach Saint-Denis schaffen und entschied sich deshalb für das Kochen als Einbalsamierungsmethode; das Fleisch und die Eingeweide Philipps III. wurden in Narbonne beigesetzt, seine Knochen aber in Saint-Denis⁴⁰⁵. Wahrscheinlich hätte dieser Fall kein besonderes Aufsehen erregt, hätte

⁴⁰¹ „Ordino circa sepulturam meam, quod si contingat me decedere in prouincia Tharentasiensi uel in ciuitate uel diocesi Lausannensi, quod caro mea separata ab ossibus prout congruencius fieri potuerit sepeliatur in ecclesia Sanctae Euffemie de Aniesio; medietas uero ossium sepeliatur in abbacia de Altaripa; alia uero medietas sepeliatur in abbacia de Augia de Friburgo, Lausan(nensi) diocesis.“ GREMAUD, Valais 2, 323–326 [Nr. 928] (Zitat 323). Vgl. EFFMANN, Begräbnisweise 254 und PARAVICINI BAGLIANI, Corpse 331.

⁴⁰² Vgl. dazu ausführlicher EFFMANN, Begräbnisweise.

⁴⁰³ So DERWEIN, Friedhof 63.

⁴⁰⁴ „Volentes igitur, (prout officii nostri debitum exigit,) illud in hac parte remedium adhibere, per quod tantae abominationis, tantaeque immanitatis et impietatis abusus penitus deleatur, nec extendatur ad alios, apostolica auctoritate statuimus et ordinamus“; *Liber extravagantium decretalium* 1273. Zusammenfassend zur Überlieferung der Bulle vgl. *Regesta Pontificum Romanorum* [POTTHAST] 2, 1990 (Nr. 24881). Zu den Bestimmungen der Bulle vgl. die folgende Zusammenstellung.

⁴⁰⁵ „Exequiis ergo regis Philippi expletis, et ossibus per excoctionem a carne seunctis, carnem quidem et viscera apud Narbonam in maiori ecclesia sepelientes, cum redissent Parisius barones

sich nicht ein Streit um den dritten Ruheort, jenen des königlichen Herzens, zwischen dem Dominikanerkloster von Paris und der Abtei Saint-Denis entsponnen, der rasch zu einer intensiven theologischen Debatte über den Leichnam führte⁴⁰⁶. In Folge des hitzigen Disputs brachte man die Frage vor den Papst; Bonifaz VIII. bestimmte in der Bulle „Detestandae feritatis“ vom 27. September 1299, dass das Kochen der Leiche zu verbieten sei. Bonifaz beschreibt darin zunächst den aus seiner Sicht abscheulichen Brauch, den einige Adelige und hohe Würdenträger verwendeten, ihre Leichname zerstückeln zu lassen, „um diese danach in Wasser zu stecken und über Feuer zu kochen“⁴⁰⁷. Dies würde man machen, um dann die gekochten Knochen am gewünschten Orte bestatten zu können⁴⁰⁸; Bonifaz bestätigt also den Transport als Zweck des Kochens und die Anwendung auf Mitglieder der sozialen Oberschicht. Nun bestimmte er, dass man von diesem Brauch in christlichem Gebiet Abstand nehmen müsse⁴⁰⁹; interessanterweise wird damit über Todesfälle auf heidnischem Boden keine direkte Aussage getroffen. Die einzige Form, eine Überführung zu ermöglichen, die die Bulle ausdrücklich erlaubt, ist die Exhumierung der vergangenen Leiche, des „zu Staub gewordenen Körpers“⁴¹⁰. Freilich ist diese Formulierung nicht allzu genau, gibt die Bulle doch damit weder den Zustand der Leiche an, in dem sie zu exhumieren wäre, noch die Dauer, die man zuvor abwarten solle; etwas Licht bringt ein Schreiben Bonifaz' VIII. an Guy von Harcourt vom 19. April 1303 in die Sache: Darin erlaubt Bonifaz Guy die Überführung der Leiche seines Bruders, Johann II. von Harcourt, nach Frankreich. Johann war nach seinem Tod am 21. Dezember 1302 bei den Dominikanern in Siena bestattet worden, und Bonifaz

et prelati, ossa apud sanctum Dionysium cum honor praecipuo juxta patrem suum Ludovicum regem sanctissimum tumularunt. Sed antequam fuissent ibidem sepulturae tradita, magna dissensio inter monachos dicti loci et fratres ordinis Praedicatorum Parisius fuit orta. Nam rex Philippus defuncti regis Philippi filius et regni successor ad petitionem cujusdam fratris de ordine praedicto concesserat improvisus cor patris sui fratribus, ut ipsum Parisius in suo monasterio sepelirent. Petentibus ergo ipsum cor monachis, et dicentibus, quod ex quo elegerat rex Philippus apud ipsos in suo monasterio sepeliri, non debere alibi cor reponi; rex flecti non potuit, immo auctoritate regia praevalente, sepultum est Parisius apud fratres. De quo postea fuit determinatum Parisius per plures magistros theologos, quod neque Rex, neque monachi dare, neque fratres praedicti possent illud cor regium absque dispensatione duntaxat summi Pontificis retinere.“ WILHELM VON NANGIS, Gesta 538. Vgl. zu diesem Fall ausführlich BROWN, Death 235–246, sowie ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 30; RUDLOFF, Konservieren 11 und SCHÄFER, Überführung 494–495 (hier fälschlich Philipp III. als Philipp IV. bezeichnet).

⁴⁰⁶ Ausführlich werden diese Streitigkeiten dargelegt bei BROWN, Death. Vgl. auch PARAVICINI BAGLIANI, Corpse 332–334 und PARAVICINI BAGLIANI, Medicina 269–279.

⁴⁰⁷ „Praefati namque fideles huius suae improbandae utique consuetudinis vitio intendentes, si quisquam ex eis genere nobilis, vel dignitatis titulo insignitus, praesertim extra suarum partium limites debitum naturae persolvat, in suis vel alienis remotis partibus sepultura electa, defuncti corpus ex quodam impiae pietatis affectu truculenter exenterant, ac illud membratim vel in frustra immaniter concidentes, ea subsequenter aquis immersa exponunt ignibus decoquenda.“ *Liber extravagantium decretalium* 1272.

⁴⁰⁸ „Et tandem ab ossibus tegumento carnis excusso, eadem ad partes praedictas mittunt seu deferunt tumulanda.“ *Liber extravagantium decretalium* 1272.

⁴⁰⁹ „ut, quum quis cuiuscunque status aut generis seu dignitatis exstiterit, in civitatibus, terris seu locis, in quibus catholicae fidei cultus viget, diem de cetero claudet extremum, circa corpora defunctorum huiusmodi abusus vel similis nullatenus observetur, nec fidelium manus tanta immanitate foedentur“; *Liber extravagantium decretalium* 1273.

⁴¹⁰ „Sed, ut defunctorum corpora sic impie ac crudeliter non tractentur, deferantur ad loca, in quibus viventes elegerint sepeliri, aut in civitate, castro vel loco, ubi decesserint, vel loco vicino ecclesiasticae sepulturae tradantur ad tempus ita, quod demum incineratis corporibus, aut alias ad loca, ubi sepulturam elegerint, deportentur et sepeliantur in eis.“ *Liber extravagantium decretalium* 1273.

fügt folglich an, die Exhumierung sei nur unter der Bedingung durchzuführen, dass die Leiche schon zerfallen sei und sie für den Transport weder gekocht, verbrannt noch zerstückelt werden müsse⁴¹¹.

Für das Kochen von Leichen drohte Bonifaz in seiner Bulle von 1299 die Exkommunikation an; schlimmer noch, die Bulle vermerkte auch, dass „jene, deren Körper auf diese unmenschliche Weise traktiert wurden, dennoch auf eine kirchliche Bestattung verzichten müssen“⁴¹². Selten hat eine Maßnahme in Bezug auf den Umgang mit Leichen so rasch und so umfassende Auswirkungen gehabt: Fast mit einem Schlag verschwindet der Brauch aus den Quellen⁴¹³. Dieser Erfolg erklärt sich nur, wenn man die bereits bestehenden Vorbehalte berücksichtigt, die im Hochmittelalter schon lange vor 1299 deutlich durchklingen. Allerdings zwingt der Text der Bulle „*Detestandae feritatis*“ nicht dazu, hierin ein generelles Verbot der Leichenzerteilung und der Separatbestattungen insgesamt zu erkennen; zwar mag die Bulle solch einen Vorbehalt implizieren und die vorausgegangenen Diskussionen an der Pariser Universität unterstreichen diesen Aspekt – doch explizit wird nur das Kochen verboten⁴¹⁴. Insofern hat auch die erst späte Aufnahme der bereits am 18. Februar 1300 wiederholten Bulle unter die „*Extravagantes Communes*“ im 16. Jahrhundert⁴¹⁵ offenbar kein Hindernis bei ihrer allgemeinen Aufnahme bedeutet, wie immer wieder behauptet wurde⁴¹⁶. Zwar wurden weder die getrennte Bestattung von Körperteilen noch andere, ebenfalls invasive Methoden der Einbalsamierung aufgegeben, aber um beide geht es der Bulle von Bonifaz ja auch nicht; zugleich ermöglichte das Schweigen der Bulle in Bezug auf Todesfälle in heidnischem Gebiet wohl nicht unabsichtlich eine gewisse Grauzone für eine Praxis, wie sie ja spektakulär noch für den heiligen Ludwig vor Tunis angewandt worden war. Skeptisch darf

⁴¹¹ BROWN, Death 222–223.

⁴¹² „*Et nihilominus ille, cuius corpus sic inhumane tractatum fuerit, ecclesiastica careat sepultura. Liber extravagantium decretalium* 1273.

⁴¹³ Das erkannte bereits für Frankreich ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 31. Allerdings bemerken CURRY, Agincourt 165 und BARKER, Agincourt 331–332, dass die sich von den Franzosen trotz des Sieges von Agincourt 1415 bedroht fühlenden Engländer in Eile abzogen und zuvor die Leichen des Herzogs von York und des Earls von Oxford kochten, um deren Gebeine mitnehmen zu können; das wäre freilich ein deutlich späterer Beleg für die Anwendung dieser Einbalsamierungsmethode. Zudem könnte mit Edmund, einem Earl von Cornwall, ein weiteres englisches Beispiel für das 14. Jahrhundert vorliegen; vgl. WESTERHOF, Death 90.

⁴¹⁴ Das hat die ältere medizinhistorische Literatur freilich nicht davon abgehalten, aus der Bulle Bonifaz' VIII. ein generelles Verbot der Sektion herauszulesen; diese Fehlinterpretation hat zu Recht bereits mehrfach Kritik erfahren, etwa bei SANTING, Vie 47 und PARK, Secrets 47. Zur ambivalenten Auslegung der Bullen Bonifaz' vgl. auch WESTERHOF, Death 89–95, mit guter Zusammenfassung der neueren Forschungsdiskussionen, die auch Beispiele für die strengere Auslegung dieser Bestimmungen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bietet (hier wird tatsächlich – etwa bei Guido de Vigevano 1345 – ein kirchliches Verbot der Sektion mitunter angenommen; eine Ansicht, die sich jedoch nicht durchsetzen konnte).

⁴¹⁵ *Regesta Pontificum Romanorum* [POTTHAST] 2, 1990 (Nr. 24881) und 1992 (Nr. 24914). Vgl. auch OHLER, Sterben 104–105; PETERSOHN, Mentalitäten 354–355; BROWN, Death 221–222 und SCHÄFER, Überführung 496–497.

⁴¹⁶ So bemerkt noch Binski, Bonifaz habe die Teilung an sich verboten, was sich aber nicht durchgesetzt habe; BINSKI, Death 67–68. Ähnlich argumentieren Le Goff und Boureau, die den Wunsch der Mehrfachbestattung im Widerspruch zur Bulle „*Detestandae feritatis*“ sehen; LE GOFF, Ludwig der Heilige 273 und BOUREAU, Simple corps 36–37. Diese Argumentation ist allerdings nicht gänzlich ohne Fundierung in den Quellen des 14. Jahrhunderts: Der päpstliche Dispens für die Leichenzerteilung König Philipps IV. und seiner Frau bezieht sich ausdrücklich auf das Verbot Bonifaz'; vgl. Kap. X.1. Man verstand das Verbot in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts also sehr wohl als auch die Mehrfachbestattung und Einbalsamierung betreffend. Sollte dies die Intention der Bullen gewesen sein, so hatten sie jedoch nur sehr geringen Erfolg.

man hingegen beim Befund für Heinrich VII. bleiben, dessen Leichenbehandlung von 1313 mitunter als Reaktion auf das päpstliche Verbot des Kochens verstanden wurde; zur genaueren Klärung dieses Falls wird man nicht zuletzt auf verlässlichere anthropologische Ergebnisse aus Heinrichs Grab warten müssen⁴¹⁷.

d) Der weiße Knochen: Die Heiligkeit des gekochten Körpers

Der Einschätzung des Kochens als barbarische Methode und dem Verbot der Bulle Bonifaz' VIII. stand jedoch auch ein positiveres Verständnis dieser Technik gegenüber. Die Leichen zahlreicher Heiliger des 12. und 13. Jahrhunderts wurden auf diesem Wege behandelt; König Ludwig IX. und Graf Adolf II. von Holstein sind bereits genannt worden, und zwei bekannte Heilige des 13. Jahrhunderts teilten deren Schicksal bei ihrem Tod: Thomas von Cantilupe wurde nach seinem Tod 1282 in Italien gekocht, um seine Knochen an seinen Bischofssitz in Hereford transportieren zu können⁴¹⁸, und nur acht Jahre zuvor hatte wohl auch Thomas von Aquin im Zisterzienserkloster von Fossanova dasselbe Schicksal erlitten: Die „*Historia translationis*“ berichtet, die Mönche hätten gefürchtet, dass die Dominikaner ihren prominenten Heiligen einfordern könnten, weshalb sie seiner Leiche den Kopf abschnitten und sie kochten, um sie leichter an andere Orte schaffen zu können, um die Knochen so vor dem Zugriff zu bewahren⁴¹⁹.

Diese Verbindung zwischen heiligmäßiger Verehrung und Kochen des Toten erklärt sich leichter, wenn man auf die Erklärungsstrategien blickt, mit denen sich manche Zeitgenossen der besonderen Wertigkeit des scheinbar doch so grausamen Verfahrens versicherten. Die Quellen betonen recht einheitlich das Resultat des Kochens, den reinen oder gereinigten Knochen, und damit einen besonders edlen Teil des Leichnams. In vielen Kulturen gelten die nur langsam vergänglichen Knochen als ein besonderer Teil des Körpers; so sollen bei der Verbrennung Buddhas dessen Knochen wundersam erhalten geblieben sein, womit diese zugleich zum Ausgangspunkt des buddhistischen

⁴¹⁷ Man hat vor allem in der deutschen Forschung immer wieder angenommen, man habe im Falle Heinrichs VII. das päpstliche Verbot ganz wörtlich umgangen: Da man Heinrich nicht habe kochen können, als er im August 1313 bei Siena verstarb, soll man sich entschieden haben, das Fleisch von den Knochen zu brennen, um den Toten transportabel zu machen; die in Pisa beigesetzten Knochen scheinen bei Graböffnungen 1727 und 1921 entsprechende Brandspuren aufgewiesen zu haben. Doch diese Befunde scheinen wenig verlässlich; sie basieren offenbar letztlich vor allem auf den Beobachtungen des Kardinals Maffi bei der Öffnung von 1921, sind also nicht das Ergebnis einer anthropologischen Untersuchung, wobei die Verbrennungsspuren an den Knochen zudem unspezifisch festgestellt wurden, so dass etwa eine postmortale Beschädigung bei einem Brand zu erwägen bliebe. Überdies müsste es sich zumindest um eine sehr ungewöhnliche, einzigartige Methode der Konservierung handeln; freilich kann man einen kreativen Umgang mit der Bulle Bonifaz' VIII., zumal so kurz nach deren Erscheinen, nicht ausschließen. Warum man allerdings nicht zu anderen, durchaus effektiven Einbalsamierungsmethoden griff, bleibt unklar. Die Befunde bietet SCHNEIDER, *Öffnung und SCHNEIDER*, Heinrich VII., 192–193. Vgl. OHLER, *Sterben* 105; MEYER, *Kaiserbegräbnisse* 54–55 (mit Quellenangaben); MEIER, *Archäologie* 4 und 25–26, sowie RUDLOFF, *Konservieren* 10–11 (hier wird Heinrich VII. allerdings gekocht, was zwar nicht im Kontrast zu den Quellen, wohl aber zu den Befunden im Grab Heinrichs steht).

⁴¹⁸ BARTLETT, *Hanged Man* 118; PLATELLE, *Voix* 164 und WESTERHOF, *Death* 29.

⁴¹⁹ AASS Martii I, 725. Vgl. TRICOT-ROYER, *Décarnisation* 156; VAUCHEZ, *Sainteté* 504; VAUCHEZ, *Introduction* 5; BINSKI, *Death* 64 und WESTERHOF, *Death* 29, die jedoch jeweils nicht auf die Begründung des Kochens in diesem Fall eingehen. Mit Zweifeln am Kochen und einer späteren Datierung des Ereignisses (1303/4) hingegen BYNUM, *Resurrection* 322.

Reliquienkultes werden konnten⁴²⁰. Auch im mittelalterlichen Reliquienkult spielten die Knochen letztlich die zentrale Rolle, und nicht nur hier konnten die Knochen den Toten repräsentieren⁴²¹. Erinnert sei an die Episode aus der Chronik Ottos von St. Blasien, in der von einem Reichen, der sich dem vom Priester Volco vorgeschriebenen Entsöhnungsritual unterwarf, nur schneeweiße Knochen blieben; dabei handelt es sich um eine biblische Anspielung, die die nunmehr erreichte Heiligkeit des Toten unterstreicht⁴²². Entsprechend wird Ludwig IV. von Thüringen gekocht, „bis die Knochen weißer als Schnee erschienen“⁴²³, sie „clar unde also reine, wiz also ein gevallen sne“ waren⁴²⁴. Damit dient hier die biblische Schnee-Metapher zur Begründung und nachträglichen Sanktionierung des Kochens.

Diese Vorlage aus der Heiligenverehrung griff auch die Literatur des 13. Jahrhunderts auf. Nach dem zweiten Heidenkampf im Lohengrin berichtet sein Dichter: „diu gäbe in allen was mit danken zemende, / ê sie gein den schiffen sich mit urloup danne schieden. / die tôten künege truoc man dan / unt mit wunden eteslîchen rîchen man, / der vunden was in mos, ûf velde, in rieden. / Dem mer al unrein ist verpoten; / vür daz wart daz âs abe dem gebeine gesoten, / so vüert manz wol, swenn ez den smac verliuset. / mit bisem unt mit balsems trôr / wart ez vor gebeizet. die wîzen unde den môr / vûrbaz an dem gebein kein sehen kiuset.“⁴²⁵ Die Gefallenen werden also für den Transport eingekocht, ihre Knochen einbalsamiert; der Vorteil des Verfahrens wird aber nicht nur in praktischer Hinsicht unterstrichen („so vüert manz wol, swenn ez den smac verliuset“), sondern zugleich die Reinheit und Weißheit der Knochen betont. Das Weggießen des gekochten Fleisches ist in diesem Zusammenhang nur folgerichtig: Es steht für das böse Fleisch, das „âs“, das von den reinen, weißen Knochen „gewaschen“ wird; so erklärt sich auch der ansonsten unverständliche Zusatz im Lohengrin, der auf

⁴²⁰ In seinem wohl im 2. Jahrhundert n. Chr. in Nordindien entstandenen „Buddhacarita“ (Leben des Buddha), einer der einflussreichsten Lebensbeschreibungen Buddhas, bemerkt der Dichter Ashvaghosha als eine der letzten merkwürdigen Erscheinungen im Leben des historischen Buddha, dass bei der Verbrennung nach seinem Tod zwar Haut, Haare und Fleisch vom Feuer verzehrt wurden, seine Knochen aber wundersam erhalten blieben; ASHVAGOSHA, *Life* 430 [27]. Zur Verehrung dieser Reliquien im Buddhismus vgl. zusammenfassend SHARF, *Idolization* 3–4.

⁴²¹ So erklärt sich, warum man es für plausibel hielt, dass König Edward I. vor seinem Tod bestimmt haben soll, dass man Knochen und Fleisch seines Leichnams trennen und die Knochen so lange mit seinem Heere mitführen möge, bis die Schotten besiegt seien; sein Herz wollte er demnach hingegen ins Heilige Land überführt wissen; vgl. hierzu AYLOFFE, *Account* 3 und 23, sowie BROWN, *Death* 230. Brown sieht auch bei Friedrich Barbarossa die Idee greifbar, dass dessen Knochen die Aufgaben des Toten erfüllen könnten, habe man diese doch nach Jerusalem zur nachträglichen Erfüllung seiner Wallfahrt überführen wollen; BROWN, *Death* 227–228. Freilich ermöglicht die Überlieferungslage gerade hier zahlreiche Interpretationen über die Absichten bei der Behandlung von Barbarossas Leichnam; vgl. die Ausführungen oben.

⁴²² Vgl. Kap. II.3.

⁴²³ „Quo facto apparuerunt ossa candida super nivem.“ *Cronica Reinhardbrunnensis* 612.

⁴²⁴ „Mit ein si sich berieden, / Daz si in liezen sieden. / Si namen daz gebeine / Clar unde also reine, / Wiz also ein gevallen sne. / Nach gar dugentlicher e / Die reinen pilgerine / Vermahten iz in schrine / Beslozen, wol bewunden.“ *Das Leben der Heiligen Elisabeth* 220 [5581–5589]. Vgl. SCHÄFER, *Überführung* 489.

⁴²⁵ *Lohengrin* 161, v. 6056–6066. Vgl. auch SCHÄFER, *Überführung* 492. Als Verfahren wird das Kochen auch bereits bei der Einbalsamierung des trojanischen Helden Hektor im „Roman de Troie“ aus dem 12. Jahrhundert genannt: „Premierement l'ont desarmé / E de vin blanc set feiz lavé / En chieres especes boilli. / Anceis qu'il fust enseveli, / L'ont mout bien aromatizié, / E le ventre del cors sachié. / Osteen en ont bien la coraille, / Feie e poumon e l'autre entraille. / Le cors dedenz ont embasmé“; BENOÎT DE SAINTE-MAURE, *Le Roman de Troie* 3, 89 [v. 16506–16515]. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 465.

das schwarze Fleisch beim „môr“ eingeht, das sich am (weißen) Gebein nicht mehr unterscheiden lasse – hier wird ganz konkret das schwarze Fleisch mit dem weißen Gebein verknüpft, womit zugleich ein Memento mori-Motiv (der gleichmachende Tod) mit einem moralischen Urteil (am Schluss kommt es auf die Kernsubstanz des Toten, seine moralische Wertigkeit an) verbunden wird.

Die mitunter sehr positive Konnotation des Kochens führte dazu, dass die literarischen Belege nicht mit dem päpstlichen Verbot zugleich aufhörten. In dem zum Umfeld der Rolandslegende gehörenden altfranzösischen Gedicht „La prise de Pampelune“ des Niccolò da Verona aus dem 14. Jahrhundert wird berichtet, man habe die Leichen der gefallenen Helden gekocht, darauf die Knochen einbalsamiert und in Stoffe eingeschlagen⁴²⁶. Wahrscheinlich spiegelt sich hier nicht mehr die Praxis der Gegenwart des Schreibers, sondern es handelt sich um eine antiquierte Methode der Einbalsamierung, die für den adeligen Rezipienten des Gedichts die Authentizität des Berichts unterstrichen haben mag. Jedenfalls zeigt diese Erwähnung des Kochens, dass sogar ein italienischer Dichter selbst nach dem päpstlichen Verbot eine solche Behandlung nicht als prinzipiell unehrenhaft einschätzte – das ist umso bemerkenswerter, als das Rolandslied andere Einbalsamierungsmethoden zur Beschreibung durch den Dichter anbot⁴²⁷.

Die Idee, dass die Knochen der edle Teil des Leichnams seien, gibt die Bulle Bonifaz' VIII. insofern zu erkennen, als ja deren Exhumierung und Überführung ausdrücklich erlaubt bleiben. Das widerspricht der Deutung von Elisabeth Brown, die das Verbot Bonifaz' durch eine diametral entgegengesetzte Vorstellung vom Leichnam erklären wollte: Wie in vielen Gesellschaften sei auch bei Bonifaz die Vorstellung zu greifen, die Seele habe sich solange noch nicht vollständig vom Leichnam getrennt, solange noch das Fleisch erhalten sei⁴²⁸; doch die Vorstellung, das Fleisch sei ein besserer Stoff, ist im Mittelalter praktisch nicht vorhanden, während die Postulierung der besonderen Wertigkeit der Knochen immer wieder begegnet. Bonifaz ist besser an den eigenen Worten zu messen: Sein Ziel ist die Abschaffung eines Brauches, der gegen die Pietät verstößt, als grausam gilt und (übrigens ganz im Einklang mit Augustinus) die notwendige Ehrung des Toten nicht ausreichend in den Mittelpunkt des Umgangs mit dem Leichnam rückt.

Zieht man die Summe aus den vorgestellten Fällen, so handelte es sich beim Kochen der Leiche um ein Verfahren, das auf eine möglichst umfassende Erhaltung der wichtigsten Leichenteile auch unter besonders widrigen Umständen zielte. Die Nähe zu den übrigen Einbalsamierungsverfahren der Zeit wird dadurch unterstrichen, dass man dem Leichnam vor dem Kochen die inneren Organe (Eingeweide, wohl auch das Herz) entnahm. Die Leiche wurde üblicherweise wohl nicht als Ganzes gekocht, sondern in der Regel zuvor handlich zerteilt. Zudem findet sich gelegentlich in den Quellen die Einsalzung und Einbalsamierung der Knochen erwähnt – ein konservatorisch wohl nicht zwingender Akt, der jedoch einerseits die besondere Ehrerbietung gegenüber

⁴²⁶ „Alour fu despoilé / Le cors e fu boili e cuit, e deseuvé / Les osses da la car[n], com Zarlle oit comandié. / La zarn fu enteree au grand temple sacré, / E les osses furent par mout gran dignitié / Lavés e enbaumés, e en un paille rosé / Furent envelopiés; e sens fer autre plé / A tout mil civalers garnis e adobé / Fu acompagnié le cors de Guron le alousé / En Bertagne“; *Prise de Pampelune* 106–107 [v. 3855–3864]. Zu diesem Werk und dem Autor vgl. SPECHT, Nicolas de Vérone, besonders 47–110, der allerdings auch die Möglichkeit andenkst, dass es für diese Dichtung eine ältere Vorlage gegeben haben könnte; in diesem Fall hätte sich jedoch Niccolò da Verona an einer Übernahme der Beschreibung des Kochens nicht gestört.

⁴²⁷ Vgl. Kap. III.3.h).

⁴²⁸ BROWN, *Death* 223.

dem Leichnam, andererseits die Abhängigkeit des Verfahrens von der „klassischen“ Einbalsamierung unterstreichen konnte.

Beim Kochen handelte es sich um eine billige und einfache Methode der Erhaltung, die wohl zwar durchaus als barbarisch und wenig pietätvoll, aber eben als zuverlässig und alternativlos angesehen wurde. Das forderte mit ihrer zunehmenden Häufung auch eine Erklärung für ihre Richtigkeit, die vor allem mit zwei Argumentationsmustern geliefert wurde: Dem Rekurs auf die Einbalsamierung des alttestamentlichen Joseph und der Betonung des weißen Knochens als biblisch gedeutetem Zeichen schneeweißer Unschuld sowie der Vorbildfunktion gekochter Heiliger, allen voran Ludwigs IX., auf den wohl auch Bonifaz Rücksicht nahm, als sein Verbot gezielt den Tod in heidnischem Gebiet unkommentiert ließ.

e) Der Personenkreis der Leichenpflege und die Leichenwaschung

Das Hochmittelalter stellt sich als eine Epoche dar, in der mit verschiedenen Techniken der effektiven Leichenerhaltung experimentiert wurde; sowohl die Öffnung und Entleerung der Körperhöhlen, als auch die Einsalzung des Körpers und das Kochen der Toten wurden hier perfektioniert oder erstmals systematisch angewandt. Damit stellt sich die Frage nach dem Personenkreis, der für die Herrichtung, die Einbalsamierung und das Kochen des Leichnams zuständig gewesen ist.

In der historischen Forschung wurde keine wirklich befriedigende Antwort gefunden, was mit der sehr schlechten Quellenlage für das frühe und hohe Mittelalter zusammenhängen mag. Vor allem zwei Thesen wurden dabei immer wieder vorgebracht: Zum einen haben Autoren vor allem von archäologischer und medizinhistorischer Seite die Mediziner des Mittelalters hinter den Einbalsamierungen vermutet. „Generell sind es die Chirurgen, wenn nicht die Barbieri des Mittelalters, die operieren und sich um den Leichnam kümmern“, bemerkten jüngst zwei französische Anthropologen⁴²⁹. Eher institutionalisiert betrachtet Bernd Päffgen die Sache: „Nach der Feststellung des Todes durch die ärztliche Leichenschau konnten die Vorkehrungen für eine Einbalsamierung getroffen werden, die wohl ebenfalls in der Regel vom Leibarzt ausgeführt wurde.“⁴³⁰ Ihm zufolge seien für die Leichenöffnung profunde chirurgische Kenntnisse vonnöten, weshalb die Einbalsamierung wohl nicht nur am Ende des Mittelalters durch fähiges, medizinisch geschultes Personal erfolgt sei⁴³¹. Zum anderen liest man immer wieder, die Leichenbehandlung sei eine zutiefst weibliche Angelegenheit gewesen: „Der Großteil der Leichname erhielt keine besondere Behandlung – bis auf die Totenwäsche, die durch Frauen ausgeführt wurde“, schließt ein rezentes französisches Lehrbuch für Archäologie⁴³². Einigkeit dürfte dagegen darin bestehen, dass ein eigenes Gewerbe für die Bestattung sich erst am Ende der Vormoderne zu etablieren begann⁴³³.

⁴²⁹ „C'est généralement le chirurgien, sinon le barbier au Moyen Âge, qui opère et qui s'occupe des cadavres.“ CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 418.

⁴³⁰ PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 191. Ganz ähnlich im 19. Jahrhundert auch Alwin Schultz, der zum Einbalsamieren mit dem Hinweis auf das Prozedere bei Erzbischof Albero von Trier und König Johann Ohneland bemerkt: „Diese Arbeit übernahm gewöhnlich der Leibarzt oder ein in der Medicin erfahrener Geistlicher.“ SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 464.

⁴³¹ PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 194.

⁴³² „La très grande majorité des corps ne faisait l'objet d'aucun traitement particulier, hormis la toilette mortuaire, exécutée par des femmes.“ LORANS, *Monde* 218.

⁴³³ Das exemplifiziert etwa das englische Beispiel: Hier setzten sich professionelle Bestattungsinstitute in einem Zeitraum zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert durch, wobei die Entwick-

Nun hat die bisherige Untersuchung bereits gezeigt, dass im Hochmittelalter nicht ein Verfahren oder mehrere, unterschiedliche Verfahren der Einbalsamierung existierten, sondern verschiedene Techniken immer wieder unterschiedlich je nach Einzelfall kombiniert wurden. Das deutet weniger auf ein geregeltes Bestattungswesen als auf ein eher vages, nicht institutionalisiertes Wissen hin; nur langsam entwickelte sich so etwas wie eine professionelle Behandlung der Leiche. Für die These, dass Personen mit medizinischen Kenntnissen die Leichenbehandlung vornahmen, lassen sich einige auch schon sehr frühe Belege ins Feld führen. So soll die missglückte Einbalsamierung Karls des Kahlen von einem jüdischen Arzt durchgeführt worden sein, und für die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts treten Ärzte im Falle des Grafen Fulko Nerra auf, wenn die Chronik der Grafen von Anjou bemerkt, sein Leichnam sei 1040 „a medicis apertum“⁴³⁴. Etwas mehr als hundert Jahre später ist für die Behandlung des Erzbischofs Albero von Trier belegt, dass er 1152 „von seinem erfahrenen Arzt, Philippus Lombardus, der bereits drei Tage zuvor aufgrund der Untersuchung des Urins seinen Tod vorhersah“, einbalsamiert worden sei⁴³⁵. Und Matthew Paris hielt es bei der Ergänzung seiner Vorlage, dem Bericht Heinrichs von Huntingdon über den Tod König Heinrichs I. von England, zumindest für plausibel, den Leichenpräparator, der die Schädelöffnung vornahm, als „medicus“ zu identifizieren⁴³⁶. Eindeutiger werden die Belege am Ende des Hochmittelalters, wenn etwa bei König Edward I. von England Mediziner, Chirurgen und Apotheker zugleich fassbar werden⁴³⁷; gerade Apothekern kam aufgrund der notwendigen, ausgefallenen Stoffe wohl nicht nur im Spätmittelalter ein wichtiger Anteil zumindest im Vorfeld der Einbalsamierung zu. So lässt sich für die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts für die Päpste deutlicher sagen, wer hier mit der Einbalsamierung betraut war: Es sind vor allem Kurienbeamte und Bedienstete aus dem direkten Umfeld des Papstes, so neben den Pönitentiaren, Kammerherren, Elediosinaren auch der Barbier, der den Kopf des Leichnams zu scheren hatte, und der Apotheker, der die schwierig beschaffbaren Mittel zur Einbalsamierung zur Verfügung stellte⁴³⁸. Die Beteiligung des „apothecarius“ ist zudem bereits etwas früher um die Mitte des 14. Jahrhunderts auch durch eine Passage bei Guy de Chauliac belegt⁴³⁹. Im Kanonisationsprozess der 1308 durch ihre Mitschwestern einbalsamierten Chiara von Montefalco kommt auch der städtische Apotheker Tommaso di Bartolomeo zu Wort, der den Schwestern laut seiner Zeugenaussage „Balsam und Myrrhe und andere konservierende Stoffe“ für die Prozedur beschaffte⁴⁴⁰.

Auch für die besondere Rolle von Frauen, denen eine profunde medizinische Ausbildung in der Regel verschlossen blieb, gibt es schon früh Belege, wie etwa jene Eng-

lung von London ausgehend vom urbanen in den ländlichen Raum ausstrahlte; vgl. hierzu GRITTINGS, Death 15 und 94–100.

⁴³⁴ *Chronica de gestis consulum Andegavorum* 117. Vgl. zu diesem Fall ausführlicher Kap. III.3.e) sowie zu Karl dem Kahlen Kap. III.2.c).

⁴³⁵ „aromatibus conditum a medico suo peritissimo Philippo Lonbardo, qui et urinae suae inspectione mortem eius tribus diebus ante predixerat“; *Gesta Treverorum continuata* 379, sowie wortgleich in den *Gesta Alberonis archiepiscopi* 258. Vgl. dazu ausführlicher III.3.c).

⁴³⁶ Vgl. Kap. III.3.d).

⁴³⁷ Vgl. *The embalming of the dead* 1403, sowie zu Edward I. ausführlicher Kap. III.3.d).

⁴³⁸ Vgl. Kap. III.3.g).

⁴³⁹ Vgl. Kap. III.5.b).

⁴⁴⁰ „dixit quod moniales predicti monasterii miserunt pro dicto teste, quod ipse esset spetiarius, sed voluerunt quod ipse iret pro balsamo et mirra et aliis conservativis, sicut postea ivit“; *Processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* 428. Vgl. PARK, Secrets 39.

länderin, die 1014 Sven Gabelbart einbalsamierte (oder einbalsamieren ließ?)⁴⁴¹. Ähnlich wie bei der Gruppe medizinischer Fachkräfte bleiben die Belege in den folgenden Jahrhunderten spärlich, um im 14. Jahrhundert dichter zu werden. So wurde die im August 1308 im Ruch der Heiligkeit verstorbene Chiara von Montefalco von ihren Mitschwestern einbalsamiert, unter denen insbesondere eine Schwester Francesca eine wichtige Rolle spielte⁴⁴². Das lässt sich nun zum einen mit den besonderen Vorkenntnissen eben dieser Schwester erklären, die die Tochter Meister Gualtieri von Montefalcos war, einem der Ärzte Chiaras⁴⁴³; andererseits passt die Behandlung von Chiaras Leiche durch ihre Mitschwestern zu dem älteren Brauch gerade monastischer Kommunitäten, für ihre Verstorbenen in der eigenen Gemeinschaft Sorge zu tragen⁴⁴⁴. Auch wenn sich somit dieses spezifische Beispiel in andere Traditionslinien einbauen lässt, ist dennoch nicht zu übersehen, dass weibliche Verwandte und Nonnen im Spätmittelalter eine zunehmend zentrale Rolle bei der Versorgung der Toten zukam. Sie erscheinen in spätmittelalterlichen Darstellungen bei den verschiedenen Schritten der Leichenversorgung: Sie legen die Sterbenden auf den Boden, waschen und versorgen den Toten⁴⁴⁵. Den Beginen (und mitunter den Tertiärinnen) kam nun eine besondere Rolle bei der Begleitung der Sterbenden zu, und auch das Einnähen der Leiche in das Leichentuch gehörte zu den von diesen frommen Frauen übernommenen Aufgaben⁴⁴⁶.

Neben diesen Gruppen, denen die Leichenversorgung und Einbalsamierung insbesondere im Spätmittelalter oblag, scheint es jedoch vor allem im Hochmittelalter auch Handwerker gegeben zu haben, deren Beitrag zur hochmittelalterlichen Leichenkonservierung vielleicht der entscheidendste war⁴⁴⁷. Vor allem die Konservierungstechniken für Fleischwaren in der Küche ließen sich für die Einbalsamierung adaptieren. Auch hier stellte sich ja die Frage, wie man Fleisch über einen längeren Zeitraum haltbar machen konnte, und auch hier waren anatomische Kenntnisse – etwa eines Schweines, eines Hirsches oder eines Rindes – durchaus notwendig. So verwundert es wenig, wenn sich König Balduin I. von Jerusalem 1118 ausgerechnet an seinen Koch Addo (und nicht etwa an seinen Leibarzt) richtete, um von diesem seine Einbalsamierung durch Entnahme der Innereien und das Einsalzen seines Leichnams zu fordern⁴⁴⁸. Die Verwendung von Salz, wie sie etwa auch für König Heinrich I. von England im Jahr 1135 belegt wird, der Ordericus Vitalis zufolge von einem fähigen Metzger einbalsamiert worden sein soll⁴⁴⁹, deutet auf die Herkunft dieser Techniken aus der Küche: Der ab

⁴⁴¹ Vgl. Kap. III.3.d). Spätantike Beispiele nennt BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 381–382.

⁴⁴² Vgl. zu diesem Fall ausführlich PARK, *Secrets* 39–41, sowie FULCHERI, *Mummies* 223–224, der auch weitere ähnliche, italienische Fälle anschnidet, sowie Kap. X.2.

⁴⁴³ Vgl. PARK, *Secrets* 48, die damit die Annahme bei FULCHERI, *Mummies* 223–224, korrigiert, das Francesca nicht über medizinische Vorkenntnisse verfügte.

⁴⁴⁴ Vgl. ausführlicher unten.

⁴⁴⁵ Vgl. dazu ausführlicher ALEXANDRE-BIDON, *Images* 81.

⁴⁴⁶ Vgl. dazu ILLI, *Wohn* 68–74. Darstellungen des Einnähens durch Beginen finden sich im Spätmittelalter ebenfalls häufiger, so etwa in einer Miniatur aus dem Stundenbuch Philipps des Guten; vgl. die Abb. ebda 69.

⁴⁴⁷ Auch der Anteil der Handwerker wurde in der bisherigen Forschungsliteratur (zumindest summarisch) bereits bemerkt: „Es ist anzunehmen, daß im frühen Mittelalter zunächst Handwerker die Leichenkonservierungen ausführten, was später durch Drogisten, Apotheker, Barbier und Chirurgen geschah, und erst in den letzten zwei mittelalterlichen Jahrhunderten chirurgisch etwas wissenschaftlich betrieben wurde.“ PAUL, *Leichenkonservierung im Mittelalter* 1481. Auf die besondere Rolle der Handwerker wies auch bereits RUDLOFF, *Konservieren* 27, hin.

⁴⁴⁸ Vgl. dazu Kap. III.3.f).

⁴⁴⁹ ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 6, 450 [XIII,19]. Der erfahrene „carnifex“ der Quelle wird in der englischen Übersetzung hier übrigens stillschweigend zum „skilled embal-

dem Hochmittelalter belegbare Einsatz von Salz scheint recht direkt vom verbreiteten Einpökeln des Fleisches herzuführen. Der Entzug der Flüssigkeit, der immer wieder als ein Aspekt der Leichenbehandlung auffällt, entspricht zudem nicht nur medizinischen Theorien der Zeit, sondern ist auch fest im praktischen Alltagswissen mittelalterlicher Küchen verankert (etwa bei der Trocknung von Früchten oder dem Räuchern von Fisch oder Fleisch)⁴⁵⁰.

Neben den speziellen Fähigkeiten, die zur Einbalsamierung qualifizierten, scheint nicht zuletzt die Nähe zum Toten eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Damit sind allerdings insbesondere bei Königen und Fürsten weniger die unmittelbaren Angehörigen selbst gemeint, als vielmehr die engsten Bediensteten⁴⁵¹. Das zeigt das Beispiel des Sohnes Heinrichs II. von England, des 1183 verstorbenen Heinrich, recht deutlich: Der „*Gesta regis Henrici secundi*“ zufolge waren es „seine Familiaren“ (*familiares sui*), die ihn einbalsamierten; Roger von Howden charakterisiert die Gruppe in seinem sehr ähnlich formulierten Bericht als „Diener des verstorbenen Königs“ (*servientes autem regis defuncti*)⁴⁵². Nach der Übersetzung von Primats Text durch Jean du Vignay aus dem 13. Jahrhundert kochten Ludwig den Heiligen „*les varlès de la chambre du roy et tous les menistres et ceulz à qui l'office apartenoit*“⁴⁵³, auch sind es „*les menistres et les varlès du palès du roy*“⁴⁵⁴, die die Knochen des Toten waschen. Offenbar sind also persönliche Nähe und besondere handwerkliche oder medizinische Fähigkeiten die Eigenschaften, die Personen aufwiesen, denen im Hochmittelalter die Einbalsamierung anvertraut wurde⁴⁵⁵.

Eine weitere Gruppe im Kreis der Einbalsamierenden stellten Kleriker aus dem direkten persönlichen Umfeld der Toten dar. So berichtet Thietmar von Merseburg, er selbst habe im Jahr 1014 seinem Verwandten, Markgraf Werner, die Eingeweide entnehmen lassen⁴⁵⁶, offenbar vollzogen den Akt also direkte Untergebene des Bischofs. Eindeutiger ist die Quellenlage in anderen Fällen, etwa bei König Johann Ohneland, der 1216 von seinem Beichtvater, dem Abt von Crokestone, einbalsamiert worden sei; über diesen Abt berichtet Matthew Paris, er sei in der Medizin besonders erfahren gewesen⁴⁵⁷. Dazu passt auch, dass Matthew Paris den Vorgang der Einbalsamierung eine

mer“; ebda 451. Vgl. SCHULTZ, Das höfische Leben 2, 464; HOPE, Funeral Effigies 522 und GEORGES, Mourir 378–379, sowie zu diesem und den folgenden englischen Beispielen ausführlicher Kap. III.3.d).

⁴⁵⁰ Zum Austrocknen von Leichen vgl. ausführlicher Kap. III.7.

⁴⁵¹ So berichten die Quellen für die englischen Könige Wilhelm I. und Johann I. sogar, dass deren Leichname von den Angehörigen zunächst ausgeplündert worden seien. Für Johann Ohneland bemerkt Ralph von Coggeshall: „*Familia autem ejus, omnia quae secum habuerat, diripuerunt, et concito cursu ab eo diffugerunt, nihil cum corpore relinquentes unde cadaver honeste operiri posset; sed castellanus ejusdem, in quantum potuit, de corpore exenterato et nudo procuravit.*“ RALPH VON COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* 184. Auch für Päpste (wie etwa Innozenz III.) wird die Plünderung der aufgebahrten Leiche berichtet; vgl. dazu PARAVICINI BAGLIANI, Leib 125–143.

⁴⁵² *Gesta regis Henrici secundi* 301 und ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 2, 280.

⁴⁵³ JEAN DU VIGNAY, *Chronique* 58.

⁴⁵⁴ JEAN DU VIGNAY, *Chronique* 58–59.

⁴⁵⁵ In diesen Kontext könnte auch die ansonsten ganz singuläre Beschreibung des Todes Erzbischof Wichmanns von Magdeburg gehören, den die Chronik des Stiftes Lauterberg für den August 1192 liefert: Demzufolge sei der Erzbischof von einem Gaukler einbalsamiert worden; *Chronicon Montis Sereni* 164. Die Singularität der Durchführung einer Einbalsamierung durch einen Gaukler erweckt jedoch erhebliche Zweifel an der Verlässlichkeit der Quelle.

⁴⁵⁶ Vgl. zu diesem Fall Kap. II.3.d) und III.3.c).

⁴⁵⁷ „*Abbas igitur canonicorum Crokestoniae peritissimus in phisica, qui medicus regis tunc temporis extiterat, facta anathomia de corpore regio, ut honestius portaretur, viscera copioso sale*

„anathomia“ nennt. Die Herkunft des Einbalsamierenden aus dem englischen Klerus mag nicht weniger ausschlaggebend für die Übernahme des Amtes eines Einbalsamierers gewesen sein als die medizinischen Kenntnisse des Abtes.

Insbesondere im Umfeld von Kanonikern und Klöstern scheint es eine Tradition des Einbalsamierens gegeben zu haben. So erfährt man in der Vita Ebbos für den Heiligen Otto von Bamberg, er sei nach seinem Tod 1139 „a religiosis viris“ einbalsamiert worden⁴⁵⁸. Und bereits im 11. Jahrhundert hatte man den Abt von Saint-Hubert, Theoderich, zwei Tage aufgebahrt, um ihn am dritten Tag nach der Messe in die Krypta zu verbringen, wo ihn die Mönche in Anwesenheit des Bischofs einbalsamierten⁴⁵⁹. Diese Beispiele verweisen auf den Bereich monastischer und liturgischer Vorschriften in Bezug auf die Behandlung von Leichen; sie folgen dem Prinzip, dass Mitglieder desselben Standes den Toten einzubalsamieren hätten (also etwa Mönche den Mönch). Doch nicht nur die Leichen von Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft wurden hier versorgt: Es scheint ganz so, als habe sich die Spezialisierung klerikaler Gemeinschaften auf das Seelenheil toter Stifter und Wohltäter nicht immer nur auf die Gebetsleistungen begrenzt, sondern auch die handfeste Sorge um Transport und Bestattung betreffender Personen eingeschlossen. In diese Richtung deutet eine selten explizite, süditalienische Schenkungsurkunde aus dem November 1137, die die Stiftung an die Überführung der Leiche des Verstorbenen durch die beschenkten Mönche koppelt⁴⁶⁰. Darf man hierin eine ansonsten in Schenkungen für das Seelenheil verschwiegene, weil selbstverständliche Praxis vermuten? Jedenfalls erstaunt wenig, wenn jene klerikalen Gemeinschaften, die bestatteten, in der Regel auch Kenntnisse in der Praxis des Bestattens und des konkreten Umgangs mit dem Leichnam mitbrachten.

Die Beobachtung, dass neben Medizinern, frommen Frauen und Handwerkern wie Köchen oder Metzgern auch Kleriker eine zentrale Rolle bei der Einbalsamierung übernahmen, führt direkt zur allgemeineren Frage nach der Leichenwaschung und Leichenpflege insgesamt. Die Bestimmungen hierzu sind nicht sehr zahlreich und stammen vor allem aus dem monastischen Bereich und den Liturgiehandbüchern des

conspersa, in sua domo transportata, honorifice fecit sepeliri.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica maiora* 2, 668. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 464; SCHÄFER, *Überführung* 496 und RUDLOFF, *Konservieren* 17.

⁴⁵⁸ „Venerabile corpus eius a religiosis viris curatum et aromatibus conditum, per singula monasteria est deportatum, illicque vigiliarum excubiis ac missarum solempniis honoratum.“ EBBO, *Vita Ottonis* 881.

⁴⁵⁹ Vgl. zu dieser Quellenpassage Kap. III.3.c).

⁴⁶⁰ Hier stiftet Proserpina, die Frau des in der Schlacht von Rignano gefallenen Adligen Eternus von Montefusco, der Kirche von Santa Maria in Montevergine ein Weingut; doch die Stiftung ist an die Bedingung geknüpft, dass der Abt eine Gesandtschaft seiner Mönche nach Apulien schicke, wo Eternus in der Nähe von Siponto gefallen war, um dessen Leichnam in die Abtei zu geleiten und dort zu bestatten: „Ego vero misera, orbata tanto illustri viro, intelligens corpus eiusdem viri mei super terram eminere turpiter ieiunatus meror et luctus erat mihi misere cordi; unde ad ecclesiam Sancte Marie de monte Virgine misi suppliciter deprecans venerabilem et patrem nostrum Albertum custodem et rectorem eiusdem ecclesie, ut pro amore Dei et predicti viri mei et pro amore nostro monachos suos mandaret ut corpus predicti viri mei in prephatam ecclesiam deferrent; predictus autem domnus Albertus, hoc audiens, precibus meis annuit et monachos suos mittens in Apuleam, illuc ubi corpus iacebat, ad iamdictam ecclesiam deferre fecit, ibique magno cum honore et orationibus sepelierunt.“ *Codice diplomatico verginiano* 3, 179–182 [Nr. 243] (Zitat 180). Leider wird nicht ganz klar, wie der konkrete Zustand der Leiche gewesen ist, ob man Iderno zwischenzeitlich bereits bestattet hatte oder wie lange er schon verstorben war; deutlich ist aber, dass Proserpina von den Mönchen für ihre Schenkung die gesamte praktische Abwicklung der Überführung und Bestattung verlangte, nicht nur einfache Gebetsleistungen.

Hochmittelalters. Diese Quellen lassen jedoch erkennen, dass die monastischen Gemeinschaften schon relativ früh einen geregelten Ablauf der Leichenpflege anwandten.

Für das 11. Jahrhundert lässt sich gleich eine ganze Reihe sehr ähnlicher Bestimmungen zur monastischen Leichenpflege finden. Das Rituale von La Grasse, überliefert in einem Pariser Codex, bemerkt beispielsweise: „Nun wäscht man den Körper des Verstorbenen. Wenn er ein Priester ist, dann müssen ihn Priester, die nicht die Messe lesen, abwaschen; wenn er ein Diakon ist, Diakone; wenn er ein Subdiakon ist, die Subdiakone; wenn er Konverse ist, gleichsam die Konversen.“⁴⁶¹ Fast wortgleich findet sich die Bestimmung auch in einem südfranzösischen Manuskript des 12. Jahrhunderts, das jedoch erklärend für alle Ränge ergänzt: „Und jene, die diese Handlung [die Waschung] durchführen, sollen sich für sieben Tage nicht dem Altar nähern, nicht den Körper des Herren [die Eucharistie] darbringen, noch daran [an der Messe] teilnehmen, wie es das Gesetz des Alten Testaments vorschreibt.“⁴⁶² Die Tätigkeit der Leichenwaschung macht demnach den Mönch – in letzterer Bestimmung sogar nicht nur den Priester, sondern überhaupt jeden klerikalischen Rang – unrein und unwürdig für die Zelebrierung oder sogar die Teilnahme an der Messe⁴⁶³. In Bezug auf die Laien, die nicht an der Messe direkt teilnahmen und auch nicht den monastischen Gemeinschaften angehörten, für die diese Bestimmungen aufgestellt wurden, bleiben wir hingegen auf Mutmaßungen angewiesen. Mit leichten, jedoch aufgrund des Einschlusses der Laien bemerkenswerten Veränderungen wurde diese Art der Bestimmung auch schon in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in den Regeln des Abtes Odilo von Cluny aufgestellt: „Wenn er ein Priester war, sollen die Priester den Körper waschen und das ganze Begräbnis ausrichten, [den Verstorbenen] in die Kirche tragen und in die Erde legen; wenn er ein Diakon war, die Diakone; wenn er ein Laie war, die Laien. Wenn es geschieht, dass einer der Jungen des Klosters stirbt, so soll man alles so machen wie bei den erwachsenen Brüdern. Diese Kinder waschen sie und legen sie auf die Bahre und tragen sie in die Kirche und bringen sie auf diese Weise zur gegebenen Zeit zur Grube oder legen sie in die Erde.“⁴⁶⁴ In Cluny dachte man also einerseits an Laien, die in den Klöstern bestattet werden konnten (etwa Stifter), andererseits an die wohl nicht kleine Gruppe an Oblaten, die in kindlichem Alter dem Kloster übergeben worden waren und vielleicht nie vollwertige Mönche geworden waren, bevor sie hier verstarben; die Regel wollte ihnen nun zumindest im Tode die volle Gemeinschaft mit den älteren Brüdern zusichern. Auch die Vorstellung der Unreinheit wird bis zu einem gewissen Grad bereits in

⁴⁶¹ „Tunc lavetur corpus defuncti. Si sacerdos est debent eum sacerdotes qui missas non canunt abluere. Si diaconus diaconi. Si subdiaconus subdiaconi. Si conversus similiter conversi“; zit. nach TREFFORT, *Mort* 57.

⁴⁶² „Lavetur corpus defuncti. Si sacerdos est, debentur sacerdotes abluere qui missas non canunt [...]. Si diaconus est, diaconi qui ad missam non accedunt. Si subdiaconus est, similiter agant. Et illi qui hoc opus peragunt, per VII dies non accedant ad altare, nec corpus Domini offerre, nec participare quia lex veteris Testamenti hec prohibet“; FÉVRIER, *Mort* 893; vgl. TREFFORT, *Mort* 57–58 und SICARD, *Liturgie* 103–104, der weitere Beispiele nennt, sowie allgemein zur Leichenwäsche auch BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 383–385. Die Bestimmung spielt mit der Siebentagesfrist auf Num 19,11–16 an (vgl. auch Lev 21,1–4).

⁴⁶³ Das spiegelt sich etwa auch in der Bestimmung Lanfrancs von Canterbury, die Mönche sollten sich nach der Aufbahrung eines Verstorbenen Mitbruders die Hände waschen; LANFRANC VON CANTERBURY, *Decreta* 511 [23].

⁴⁶⁴ „Si sacerdos fuerit, sacerdotes debent corpus abluere et totum funus providere, ad ecclesiam portare et in terra mittere; si leuita fuerit leuite; si laicus layci. Si contigit ut <unus> de pueris monasterii moriatur, debent facere per omnia sicut de maioribus fratribus. De ipsis infantibus lauent atque in feretro eum collocent et in ecclesiam deportent et postmodum tempore constituto ad fossam deferant siue in terra mittant.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 276 [33, Nr. 195,5].

den Bestimmungen von Cluny deutlich, wenn sie zur Bereitung der Körper der Toten auch die Trennung in jene Brüder, die die Leiche behandelten, und jene, die dies nicht taten, vorsehen: „Wenn alles, was zum Waschen des Körpers notwendig ist, vorbereitet wurde, trennt man nun einen Teil der Brüder mit den Kindern ab, außer jenen, die den Körper waschen und auf die Bahre legen sollen. Wenn er gewaschen wurde, zieht man ihm seine Tunika (staminia) an, darauf das Skapulier (sudarium) und die Kukulle. Und an seinen Schenkeln zieht man ihm Schuhe, sowie unnötigerweise eine Unterhose an. Seine Arme ordnet man über der Brust an. Dann breitet man ein Leintuch über [ihn] und legt eine Decke (pallium) darüber.“⁴⁶⁵ Damit hat man zwar keine Beschreibung des bestatteten Mönches im Grab, aber doch zumindest des aufgebahrten Toten bei den Begräbniszeremonien. Es ist anzunehmen, dass wie später bei den Zisterziensern auch in Cluny die Waschung auf einem eigenen, dafür vorgesehenen Stein erfolgte, der zugleich den Mönchen zur Meditation über die Vergänglichkeit diente⁴⁶⁶.

Die Grundidee aller dieser Bestimmungen in Bezug auf die für die Herrichtung verantwortlichen Personen ist einfach: Die Leichenwaschung wird von Personen desselben Geschlechts, desselben Ranges und damit vor allem desselben klerikalen Weihegrads durchgeführt. Ein Hinweis darauf, dass diese Überlegungen zum Zeitpunkt ihrer Verschriftlichung nicht ganz neu gewesen sind, liefert eine der frühmittelalterlichen Viten des Hl. Bonifatius: Ihr zufolge führte die Waschung des heiligen Leichnams zu weiteren Blutungen aus den Wunden seines Martyriums; diese wundersame Erscheinung stoppte erst, als Erzbischof Lull sich des Toten annahm⁴⁶⁷ – für den Hagiographen bedurfte es also einer hochrangigen Persönlichkeit, die selbst im Ruch der Heiligkeit stand, um den Märtyrer standesgemäß für die Bestattung zu präparieren⁴⁶⁸.

So deutlich die Rolle der Kleriker in Bezug auf die Leichenwäsche ihrer Standesgenossen in diesen wenigen Quellen hervortritt, so undeutlich bleibt das Bild doch für die Laien. Die Unreinheit, die mit der Leichenwäsche verbunden wurde, galt nur für die Kleriker; die Quellen erwähnen deshalb den Umgang mit Leichen über den Klerus hinaus praktisch nicht. Dass es aber im Früh- und Hochmittelalter einen Stand eigener Leichenwäscher gegeben hat, darf man mit Cécile Treffort für unwahrscheinlich halten: Zwar weist das um 1000 entstandene Sakramentar des Warmundus eine Zeichnung von zwei Männern auf, die einen Toten waschen, und sie werden auch ausdrücklich als „lavatores“ bezeichnet; doch darin wird man wohl eher eine Tätigkeits- als eine Berufsbezeichnung erkennen dürfen⁴⁶⁹. Die Darstellung verweist zugleich darauf, dass es sich hier mit den Leichenwäschern eines männlichen Toten ebenfalls um zwei Männer handelt; galt also die Faustregel aus den monastischen Bestimmungen auch für Laien,

⁴⁶⁵ „Cum omnia quae ad lauandum corpus necessaria sunt praelegantur, tunc separentur in unam partem fratres cum infantibus praeter illos qui corpus lauare debent et in feretro mittere. Cum fuerit lauatum, induatur ei staminia, dein sudarium et cuculla. Et super crura eius induantur calciamenta, femoralia nequicquam. Brachia eius super pectus collocentur. Dein linteum sternatur et pallium superponatur.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 273 [33, Nr. 195,2].

⁴⁶⁶ Vgl. Kap. I.1.

⁴⁶⁷ *Vita quarta Bonifatii* 101–102.

⁴⁶⁸ Ein vergleichbarer Fall einer „Aufwertung“ der für die Leichenpflege zuständigen Personen im Falle eines heiligen Toten wurde für das 11. Jahrhundert bereits mit Theoderich von Saint-Hubert angesprochen, der ja nicht nur von den Mönchen einbalsamiert, sondern auch durch die Anwesenheit des Bischofs geehrt wurde, der den Leichnam selber ins Grab gelegt haben soll; vgl. zu dieser Quellenpassage Kap. III.3.c).

⁴⁶⁹ Das Warmundus-Sakramentar wird heute in der Biblioteca capitolare von Ivrea als Ms. 31 aufbewahrt; die Zeichnung findet sich auf fol. 198v. Vgl. dazu ausführlicher TREFFORT, *Mort* 65–66 (mit Abb.).

also etwa: Adelige werden von Adeligen, Bürger von Bürgern, Bauern von Bauern – und vor allem Männer von Männern und Frauen von Frauen gewaschen? Es lässt sich auf der bisher bekannten Quellenbasis kaum entscheiden⁴⁷⁰, und die Annahme, die Familie oder die engsten Angehörigen seien vor allem mit der Leichenwäsche betraut gewesen, bleibt nicht viel mehr als eine zwar nachvollziehbare, aber unbelegte Spekulation⁴⁷¹. Im Spätmittelalter war die Waschung und Präparierung des Leichnams zunehmend von weiblichen Verwandten und frommen Frauen übernommen worden, wie oben bereits angedeutet, und es gibt durchaus Hinweise, dass dies keine ganz neue Sitte gewesen sein könnte⁴⁷²; inwiefern sie dabei zumindest für männliche Tote ein zuvor im Früh- und Hochmittelalter männliches Tätigkeitsfeld übernahmen, lässt sich auf der Quellenbasis ebenfalls nicht entscheiden. Zwar scheinen die älteren, oftmals monastischen Quellen eine ältere Gendergrenze bei der Leichenpflege zu bestätigen, doch könnten sie auch ganz einfach den Ausschluss von Frauen aus der Leichenwäsche von Mönchen reflektieren.

Ein wenig mehr lässt sich über die Technik der Waschung aussagen. Die *Consuetudines* aus Cluny bemerken für das späte 11. Jahrhundert hierzu: „Bald nachdem er gestorben ist, wird er in das kleine Atrium getragen, wo man ihn wäscht. Aber er wird nicht getragen, nicht gewaschen, und auch nicht in das Grab gelegt außer von jenen Brüdern, die ihm gleich sind, entweder im Rang oder ohne Rang. Vom *Infirmarium* soll heißes Wasser dazu kommen, vom *Camerarium* das, worin er anzukleiden ist. Er wird auf den nur dazu bestimmten Tisch gelegt, entkleidet, und vom Kopf bis zu den Fußsohlen gewaschen. Nur die Schamgegend wird mit einem alten Stoffstück bedeckt.“⁴⁷³ Der Tote wurde also auf einem für diesen Zweck gesondert verwendeten Tisch gelegt; diese Bestimmung unterstreicht die Unreinheit, die man vom Körper des toten Mitbruders ausgehen sah, und die vielleicht auch erklärt, warum warmes Wasser zur Leichenwäsche verwendet wurde, die damit wohl nicht zuletzt tatsächlich der Reinigung – und nicht nur einem rein symbolischen Zweck – diene. Ähnliche Bestimmungen finden sich auch im Spätmittelalter wiederholt, etwa wenn der „*Liber regalis*“ aus Westminster für die Behandlung des toten englischen Königs am Ende des 14. Jahrhunderts bestimmt, dass „man seinen Körper mit warmem oder lauwarmem Wasser waschen soll“ (*corpus ejusdem aqua calida sive tepida lavari debet*)⁴⁷⁴. Bemerkenswert ist in den *Consuetudines* von Cluny die besondere Bedeckung der Scham, wobei der Hinweis auf ein altes Tuch dessen späteres Entsorgen ohne weitere Zweckbestimmung im Kloster wohl

⁴⁷⁰ Einen Sonderfall aus dem Spätmittelalter stellen die Bruderschaften von Venedig dar, die – allerdings anders als andere Bruderschaften in Norditalien oder im Reich – die Leichenwäsche zu einem Teil ihrer Aufgaben erklärten; hier wurden die Toten von den Brüdern bzw. Schwestern gleichen Geschlechts gewaschen. Vgl. dazu ausführlich ZIEMANN, Sterbewache, die zugleich auf die völlig ungenügende Erforschung dieses praktischen Aspekts der Leichenpflege verweist. Einen Überblick zu den Bruderschaften und deren Rolle in der Herausbildung organisierter Totenfürsorge bietet SÖRRIES, Kiste 47–57.

⁴⁷¹ Vgl. zu diesem Fragenkomplex auch die Überlegungen von TREFFORT, Mort 65–67.

⁴⁷² So erwähnt etwa Burchard von Worms den Brauch einiger „dummer Frauen“, das Leichenwasser zu Heilzwecken aufzubewahren – was deren Funktion als Leichenwäscherinnen (auch von Männern?) bestätigt; BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 195v [XIX,5].

⁴⁷³ „Mox autem ut obierit [...] effertur in atrium ubi lavetur. Sed eum nec portant, nec lavant, nec in sepulcrum ponunt alii fratres quam qui ejus sunt similes vel in ordine vel sine ordine. Ad infirmarium pertinet aquam calidam providere; ad camerarium ea quibus est induendus. Ponitur super tabulam ad hoc solum destinatam, nudatur, lavatur a vertice usque ad plantam pedis. Sola verenda veteri stamineo sunt cooperta.“ *Antiquiores consuetudines Cluniacensis* 773. Vgl. SICARD, Liturgie 106 und TREFFORT, Mort 66.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu das ausführliche Zitat unten in Kap. III.6.c).

bereits vorwegnimmt und somit nochmals die Unreinheit dieses Leichenteils unterstreicht.

Überraschender als diese Bestimmung ist eine Reihe älterer Belege, die auf die Waschung des Toten im Sitzen verweisen: Die bereits genannte Darstellung im um das Jahr 1000 entstandenen Warmundus-Sakramentar aus Ivrea zeigt die Waschung der Leiche im Sitzen; und die Vita der Hl. Hathumoda vom Ende des 9. Jahrhunderts bestätigt diese Art der Leichenwaschung: Ihr Leichnam sei „in sellula“, also auf einem kleinen Stuhl, gewaschen worden⁴⁷⁵. Diese sitzende Position muss in Bezug auf die Leichenbehandlung letztlich gar nicht besonders ungewöhnlich erscheinen; auch bei der Trocknung der Leichen in der Frühen Neuzeit (etwa in Süditalien) verwendete man offenbar zunächst eine sitzende Position, um dem Leichnam leichter die Leichenflüssigkeit entziehen zu können⁴⁷⁶.

Das trotz der genannten Belege letztlich geringe Interesse an der Leichenwaschung in den Quellen erklärt sich wohl nicht zuletzt durch die geringe liturgische Bedeutung des Aktes; die Vorbereitung des Leichnams für die Totenmesse wird zumindest im Frühmittelalter nicht zu einem zentralen liturgischen Akt des christlichen Begräbnisses⁴⁷⁷. Das erklärt, warum der Personenkreis der Leichenpflege in den Quellen kaum beschrieben wird und dort zudem eher inhomogen erscheint; wahrscheinlich gab es jenseits monastisch-klerikaler Gemeinschaften gar keine einheitliche Festlegung in dieser Frage. Zugleich verdeutlicht dies einmal mehr die relative Offenheit des Personenkreises auch im Falle der Einbalsamierung; von der Leichenpflege her ließ sich kaum ein Muster übernehmen, wer mit der Leichenkonservierung zu betrauen sei.

Etwas mehr Aufmerksamkeit erlangt der Akt der Leichenwaschung im Laufe des Hochmittelalters; die im 12. und 13. Jahrhundert entstehenden Liturgiehandbücher greifen auch diesen Moment im religiösen Leben ihrer Zeit auf und versuchen, ihm eine symbolische Ebene zu verleihen. So parallelisiert Johannes Beletth den Akt der Leichenwaschung als Reinigung des Körpers mit der letzten Beichte, der Reinigung der Seele; da beide Teile einst gemeinsam auferstünden, müsse man auch für die Reinigung von Seele und Körper Sorge tragen⁴⁷⁸. Dazu schreibt Johannes vor, man möge den Leichnam vor der Bestattung noch mit Weihwasser einsegnen, wenn man den Toten durch Gebete und Anrufung der Heiligen dem Himmel empfehle⁴⁷⁹. Deutlich ausgeweitet wird dieser Gedanke von Durandus, der nicht nur die Parallele zwischen der Reinigung der Seele in der Beichte und des Körpers durch die Leichenwaschung aufgreift, sondern nun auch auf biblische und patristische Vorbilder verweist; dabei nennt er Augustinus ebenso wie die Stellen der Evangelien, die von der Salbung des Leichnams Christi berichten.

⁴⁷⁵ „Cum iam sanctum corpus ad lavandum in sellula esset compositum, ipsam oculos ut prorsus incolumem levasse, atque labia quasi ad alloquendas astantes movisse.“ AGRIUS, Vita et obitus Hathumodae 174 [25]. Der Leichnam wurde darauf in Leinenbinden eingeschlagen, was gut zur biblischen Vorlage passt; vgl. Kap. III.1. Vgl. TREFFORT, Mort 66.

⁴⁷⁶ Vgl. Kap. III.7.a).

⁴⁷⁷ So bereits TREFFORT, Mort 70–71 und 77; vgl. zur Liturgie des Waschens auch SICARD, Liturgie 104–105.

⁴⁷⁸ „Omnium corpora lauari debent ad significandum, quod si anima per confessionem a culpa sit mundata, utrumque ad diem iudicii, scilicet anima et corpus, eternam glorificationem habebit.“ JOHANNES BELETH, Summa 309.

⁴⁷⁹ „Et priusquam corpus lauetur uel pannis sepiatur, debet sacerdos uel uicarius eius cum aqua benedicta illuc uenire et orationes pro eo effundens ad Deum debet inuocare et rogare sanctos, ut animam eius suscipiant et ad locum gaudii illam deportent.“ JOHANNES BELETH, Summa 317–318.

All dies spreche für die Waschung des Leichnams⁴⁸⁰. Die für die Einbalsamierung seit der Spätantike in Anspruch genommene Vorbildfunktion der Evangelien wird hier auf die Leichenwaschung insgesamt übertragen. Über die Ausführenden der somit anempfohlenen Leichenpflege erfahren wir aus den Liturgiehandbüchern freilich nichts.

Nun allerdings fanden Leichenwaschungen auch Eingang in literarische Erzählungen. In der mittelhochdeutschen Dichtung „Der schuolaere ze Paris“ heißt es so: „Uf in dô gôz si wîn, / dâ mite wuoch in diu fîn, / Unde wazzer maniger hant, / daz von rôsen was gebrant, / Uz salvei und ûz rûten“⁴⁸¹. Bei der Verwendung von Wein und Rosenwasser mag es sich um eine literarische Übertreibung handeln; bemerkenswert ist jedoch, dass in diesem spätmittelalterlichen Zeugnis eine weibliche Hand die Leichenwäsche eines Mannes übernimmt.

In Bezug auf Leichenpflege, Waschung oder Einbalsamierung scheint eine gemeinsame Qualität hervorzustechen: Es gibt keinen belastbaren Hinweis, dass diese Tätigkeiten in irgendeiner Weise als ehrwürdig oder diskriminierend angesehen wurden. Diese Beobachtung passt auch zum Zeugnis des Heinrich von Mondeville, der als einer der ersten medizinischen Autoren des Abendlandes die Technik der Einbalsamierung beschreibt und dabei eingangs ausdrücklich bemerkt: „dies ist für sie [die Chirurgen] eine ehrenvolle und lukrative Beschäftigung, und deshalb ist es nützlich, sich darin auszukennen“⁴⁸². Während die Chirurgen im 13. und 14. Jahrhundert zunehmend die Einbalsamierung übernahmen, hatte zuvor ein breiter Personenkreis, der sich nicht genauer greifen lässt und der je nach sozioökonomischem Umfeld und situativen Gegebenheiten Bedienstete, Ärzte, Kleriker und Verwandte beiderlei Geschlechts umfasste, die Leichenpflege übernommen.

5. Leichensektion und Professionalisierung der Einbalsamierung

Eine bedeutende Veränderung in der Einstellung zum Leichnam stellt die Rolle dar, die dem toten Körper und seiner Untersuchung im Rahmen der zunehmenden Institutionalisierung medizinischen Wissens im Laufe des 13. Jahrhunderts zukam. Mit den bedeutenden medizinischen Fakultäten der oberitalienischen und französischen Universitäten entstand hier ein Umfeld, das dem Körper und seiner Sektion eine im-

⁴⁸⁰ „Deinde corpus, nisi uiuens nouiter inunctus fuerit, debet lauari ad significandum quod si anima per confessionem et contritionem a culpa mundata sit, utrumque, scilicet anima et corpus, eternam glorificationem et claritatem in die iudicii consequetur; quodque illi, secundum Iohannem, uere in Domino moriuntur et beati sunt qui nullam secum portant maculam, sed in hoc mundo per penitentiam derelinquunt. Sed cum de hac lotionem neque in ueteri testamento, scilicet Leuit. x c., neque in nouo, scilicet Act. v c., nil agatur, si obmitteretur non multum, ut aiunt quidam, curandum esset. Et Augustinus dicit, in libri De cura pro mortuis agenda: ‚Corpori humando quod post mortem impenditur non est salutis presidium sed humanitatis officium‘. Verumptamen cum Maria Magdalena unxerit Dominum ante passionem, Mt. xxvi c., fecit enim morituro quod non posset facere mortuo, Mc. xiiii c.: Preuenit, inquit, ungere corpus meum in sepulturam. Ex hoc probari potest corpora defunctorum lauanda esse. Nam, sicut Ieronimus ait, in originali super illud Mathei vi c.: Vnge caput tuum, in illis patibus unguentis pro balneis utebantur.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 98.

⁴⁸¹ *Der schuolaere ze Paris* [821–825]. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 466.

⁴⁸² „hoc est eis [cyrurgicis] honorificum et lucrosum, quare utile est istud scire“; HEINRICH VON MONDEVILLE, *Chirurgie* 390 [3,17].

mer wichtigere Rolle in der ärztlichen Ausbildung zuschrieb. Die rasche Entwicklung der Anatomie im medizinischen Lehrbetrieb führte somit zu einer Ausweitung der Kenntnisse über die Einbalsamierung von Leichen, sei es aufgrund der praktischen Erfahrung im Umgang mit Leichen, der Vermehrung anatomischer Kenntnisse oder der simplen Notwendigkeit, entsprechende Maßnahmen auch auf die zu sezierenden Leichname anzuwenden.

Der Anfang der medizinischen Lehrsektion von Leichen liegt im 13. Jahrhundert. Um 1275 bemerkte Taddeo Alderotti, einer der wichtigsten frühen medizinischen Professoren an der Universität von Bologna und Lehrer des Mondino de' Liuzzi, er könne nichts über die Struktur der weiblichen Placenta nach mehrfacher Geburt sagen, da die Autoritäten wie Galen darüber schwiegen und „ich keine Sektion einer schwangeren Frau gesehen habe“ – was die Möglichkeit einer solchen Leichenöffnung impliziert⁴⁸³. 1286 untersuchte ein unbekannter Arzt aus Cremona anlässlich einer Epidemie zahlreiche Hühner und einen Mann auf die Symptome der Krankheit, wie man einer Notiz bei Salimbene entnehmen kann⁴⁸⁴. Dass es sich hier wohl um eine bereits ältere, weiter verbreitete Praxis handelt, scheint ein Blick in das Manuskript Ashmole 399 der Bodleian Library aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu zeigen, in dem das Schicksal einer Patientin bis zu ihrer Sektion nach dem Tod verfolgt wird: Zu sehen ist die liegende Frau mit einem durch einen senkrechten Schnitt vom Brustbein bis zum Schambereich geöffneten Unterleib; neben ihr steht eine Figur mit einem Messer (es ist nicht der behandelnde Arzt), und um ihre Leiche herum sind die entnommenen Eingeweide eingezeichnet⁴⁸⁵. Kaiser Friedrich II. verfügte zudem, dass alle Chirurgen an der Medizinschule von Salerno die Anatomie kennen sollten, womit vielleicht auch die Kenntnis sezierter Leichen verbunden sein könnte⁴⁸⁶.

⁴⁸³ „Ad hanc questionem non possum cum certitudine respondere, quia nec invenio eam determinatam ab auctoribus expresse, neque anothomiam vidi in muliere pregnantē.“ zit. nach PARK, *Secrets* 78 und 86, sowie zu Taddeo Alderotti bes. SIRAISI, Taddeo Alderotti. Diese Zurückhaltung im Urteil aufgrund der nicht erfolgten Sektion konterkariert das beliebte Fehlurteil, dass die spätmittelalterliche Einführung der Sektion an den Universitäten keinen wissenschaftlichen Fortschritt mit sich gebracht habe: „Anatomie und Physiologie folgten [im Mittelalter] bedingungslos den Schriften Galens. Sektionen waren zwar nicht untersagt und wurden im Verlauf des 13. Jahrhunderts sogar häufiger, aber sie veränderten die anatomischen Kenntnisse nicht oder nur unbedeutend. Denn ihr Zweck war eben noch nicht das Streben nach Erkenntniszuwachs durch autopsia, sondern ausschließlich die Verifikation der alten Autoritäten.“ ECKART, *Medizin* 61 (vgl. auch ebda 84–89).

⁴⁸⁴ „Nam in Cremona et in Placencia et in Parma et in Regio et in multis aliis Italie civitatibus et dyocesibus fuit mortalitas maxima tam hominum quam gallinarum. Et in civitate Cremone uni soli mulieri brevi temporis intervallo mortue sunt XLVIII galline. Et quidam medicus phisicus fecit aliquas aperiri et invenit apostema super cor gallinarum. Erat enim in puncta cordis cuiuslibet galline vescicula quedam. Fecit similiter aperiri mortuum hominem quendam et super cor hominis idem invenit.“ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* 614. Oft wird diese Notiz als ältester sicherer Beleg für die Leichensektion genannt; GROSS/SCHÄFER, Sektion 61; PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 334; WITTERN, *Anfänge* 34; O'MALLEY, *Vesalius* 12 (der ebda 13 jedoch auch auf das Zitat bei Taddeo Alderotti verweist) und SINGER, *History* 72–73. Dieser Ansicht widersprachen O'NEILL, *Innocent III*, ausführlicher mit Verweis auf ältere Hinweise in den Quellen, und knapper PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 194, der die Leichenöffnungen des Erzbischofs Albero von Trier 1152 und die zur Verfassung seines Traktats notwendigen anatomischen Vorkenntnisse des Wilhelm von Saliceto als Argumente für die weit ältere Praxis der Sektion anführt.

⁴⁸⁵ Bodleian Library, Oxford, MS. Ashmole 399, fol. 34r. Eine Abbildung findet sich etwa in: RUBIN, *Medieval English Medicine* 119 und SINGER, *History* 74.

⁴⁸⁶ Vgl. PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 194–195 und WOLFF, *Leichen-Besichtigung* 252–253. Zweifel daran, ob es sich tatsächlich um einen Beleg für die Durchführung von Sektionen handle, meldet WIT-

In der Diskussion um die frühesten Sektionen kam der Einbalsamierung bislang eine eher untergeordnete Rolle zu; dabei kann gerade ihre Untersuchung zeigen, dass die Praxis der Leichenöffnung schon weit vor den medizinischen Sektionen an italienischen Universitäten des späten 13. Jahrhunderts in praktisch ganz Europa eine etablierte Technik darstellte. Diese Öffnungen bezeichnen die Quellen dabei mitunter sogar mit denselben Namen wie die späteren universitären Sektionen: Die Aufschneidung des englischen Königs Johann Ohneland im Jahr 1216 wird bezeichnenderweise von Matthew Paris als „*anathomia*“ charakterisiert⁴⁸⁷.

Die Veränderung durch die Aufnahme der Sektion in den Lehrplan an den Universitäten seit dem 13. Jahrhundert bestand also nicht in der Öffnung des Leichnams, sondern in einer neuen Einstellung zum toten Körper: Er wurde zum Studienobjekt, auch wenn frühe Bilddarstellungen medizinischer Sektionen darauf hinweisen, dass der Professor auf der Kathedra nicht selbst die Schnitte vornahm, sondern die Sektion und das Herzeigen der vom Professor beschriebenen Körperteile eigenen Bediensteten überlassen wurde⁴⁸⁸. Menschliche Leichen wurden also nicht mehr nur geöffnet, um sie zu erhalten, sondern auch, um die Abläufe im Körper zu verstehen⁴⁸⁹.

Zum einen professionalisierte sich damit der Umgang mit dem Leichnam und seiner Öffnung, so dass nun ein – allerdings sehr langsamer – Prozess einsetzte, in dessen Verlauf man die zahlreichen anderen Gruppen, die bisher mit der Einbalsamierung beauftragt worden waren, durch Chirurgen und Ärzte ersetzte. Zum anderen kam es nun zur Verschriftlichung des Wissens, was es zugleich leichter macht, die angewandten Methoden nachzuvollziehen. Diese Verschriftlichung setzte schon mit den Chirurgietraktaten des Wilhelm von Saliceto an der Universität von Bologna oder des Lanfranc von Mailand, dem wahrscheinlichen Lehrer Heinrichs von Mondeville in Paris, ein, und erreichten einen ersten Höhepunkt mit der „*Anathomia corporis humani*“ des Mondino de' Liuzzi, die im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts verfasst und 1478 erstmals gedruckt wurde⁴⁹⁰.

Dabei zeigt eine genauere Betrachtung der Behandlung der Einbalsamierung in den medizinischen Traktaten, dass neben den durch die lateinischen Übersetzungen im Hochmittelalter beförderten Wissenstransfers aus der arabischen Welt, die antike und arabisch-persische Kenntnisse vermittelten, auch eine ältere, abendländische Tradition aufgegriffen wurde, deren Spuren in den ersten, in dieser Hinsicht ausführlichen chirurgischen Traktaten des 14. Jahrhunderts eine ebenso wichtige Rolle spielten. Zu diesen abendländischen Wurzeln gehörte vor allem die Akzeptanz einer Öffnung des Leichnams bei der Einbalsamierung. Beide Traditionen kamen nun zusammen und bildeten gemeinsam das Fundament für die weitere Entwicklung in diesem medizinischen Feld.

TERN, Anfänge 32, an; unentschieden bleibt O'MALLEY, Vesalius 11. Zur antiken Diskussion um die Anatomie vgl. zusammenfassend PIGEAUD, Question 44–59.

⁴⁸⁷ Vgl. zu diesem Fall ausführlicher Kap. III.3.d). Einen Zusammenhang zwischen forensischer Leichensektion und Einbalsamierung erwog allerdings bereits WOLFF, Leichen-Besichtigung 264–265.

⁴⁸⁸ SIRAISSI, Medicine 78–97 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 195.

⁴⁸⁹ Zu den spätantiken, patristischen Vorbehalten gegen diese Form der Anatomie vgl. ausführlich CANETTI, Reliquie, der jedoch die Entwicklung der Einbalsamierung und der Leichenöffnung zum Erhalt des toten Körpers nicht berücksichtigt.

⁴⁹⁰ MONDINO DE' LIUZZI, *Anothomia*. Vgl. GIORGI, Introduzione, sowie allgemein SANTING, Vie 47–48, sowie zu Mondino de' Liuzzi und seinem anatomischen Lehrbuch PARK, *Secrets* 89; WITTERN, Anfänge 36–38; SINGER, History 74–78 und WALLIS, *Medieval Medicine* 231–237.

a) Ar-Razi und die Medizin des Hochmittelalters

Der früheste medizinische Traktat, in dem sich ausführlichere Angaben für die Einbalsamierung finden, stammt aus der Feder des 925 verstorbenen, persischen Arztes Abu Bakr Muhammad b. Zakariya ar-Razi, auch bekannt unter seinem latinisierten Namen Rhazes⁴⁹¹. In einer seiner Schriften, dem in der lateinischen Fassung als „*Liber medicinalis ad Almansorem*“ bezeichneten Werk, findet sich auch ein Abschnitt unter dem Titel „*De custodia corporis mortui ne foeteat (et) ne cito putrefiat*“. Ar-Razi beschreibt die Einbalsamierung darin so: „Man richtet ein Suppositorium mit Koloquite und rotem Borax her und füllt es in dessen (der Leiche) Anus, wobei der Kopf nach unten zeigt und (der Leichnam) stark in Bewegung versetzt wird. Danach stellt man ihn aufrecht hin und presst seine Bauchgegend, so dass das Suppositorium austreten kann. Danach bereitet man das Suppositorium für alle anderen Körperwege vor, was dazu gemacht wird, damit die ganzen Fäkalien, die im Darm sind, herauskommen. Dies erledigt, werden Aloe, Myrrhe, Akaziensaft und ‚Ramich‘ [eine schwierig definierbare Mischung gewisser wohlriechender und zum größeren Teil adstringierender Mittel] und Kampfer gemischt. Und das durch diese in Rosenwasser gelösten Stoffe bereitete Suppositorium füllt man durch den Anus ein. Darauf verschließt man den Anus mit in diese Medizin getränkter Baumwolle, und nachdem sie (die Medizin) in Essig und Rosenwasser gelöst wurde, salbt man damit die Gelenke ein, nachdem man ein wenig Salz darunter gemischt hat. Auch injiziert man in die Nasenlöcher pures Quecksilber. Und nacheinander verschließt man alle Körperöffnungen mit dem, was wir vorher beschrieben. Und man salbt ihn mit Aloe, Myrrhe und ‚Gallia‘, und Alaun, und mit Salz in gleicher Menge ein. Bei diesem Prozedere liegt der Tote auf seinem Gesicht, damit sich der Bauch nicht aufbläht. Und das Quecksilber füllt man in dessen Nasenlöcher, damit sein Gehirn nicht ausfließt. Damit der Leichnam nicht verwesen kann, wird er mit Alkitran [einem schwärzlichen Harz von Nadelbäumen] einbandagiert.“⁴⁹²

Zentral für diese Einbalsamierungsmethode ist also die Behandlung der Leiche mit Einläufen, den verschiedenen Suppositoria⁴⁹³. Wie in den frühchristlichen Einbalsamierungen wird auch hier den Harzen wie der Myrrhe eine wichtige Rolle zugespro-

⁴⁹¹ Vgl. zu dessen Leben und Werk zusammenfassend SCHIPPERGES, Rhazes.

⁴⁹² „*Ex colocynthide (et) baurach rubeo fiat suppositorium, (et) ipsius ano ponatur capite inferius existente (et) fortiter moueatur, postea ipsum statuant rectum eiusq(ue) uentrem premant, donec suppositoriu(m) aegrediatur, postea de eodem aliud iterum suppositorium fiat, quod tamdiu faciendum est donec totum stercus quod est in uentre egrediatur. Et his gestis, Aloes, (et) mirha, acacia, (et) ramich, (et) camphora sumantur, (et) ex his omnibus in aqua rosacea resolutis suppositoriu(m) factum per anum immittatur, deinde anus coto in hac inuoluto medicina oppiletur, (et) postqua(m) in aceto (et) aqua rosaru(m) fuerit resoluta, omnes eius iuncturae inungantur, postqua(m) parum salis eis fuerit ammixtu(m). Naribus quoque eius argentu(m) uiuum purum injiciatur. Et deinceps omnia eius foramina cum hoc quod diximus, co(n)stringantur, (et) condiantur ipsum cum aloe, mirra, (et) gallia, (et) alumine, (et) sali aequali mensura susceptis. Omnis praeterea mortuus qui super suam iacet faciem, uentrem no(n) habebit inflatum. Et cum in eius naribus argentu(m) ponetur uiuum, cerebrum ipsius non defluet. De his quoque quae cadauer putrefieri non permittunt, est ut cum alkitran liniatur.*“ AR-RAZI, *Ad regem Mansorem* 134 [V.55]. Vgl. RUDLOFF, *Konservieren* 28–29, dessen Glossen auch die hier gegebene Übersetzung folgt, sowie nach diesem PAUL, *Leichenkonservierung im Mittelalter* 1482; HERMANN, *Einbalsamierung* 818; BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 104 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 192.

⁴⁹³ Dass diese Suppositoria mit einem Klistier verabreicht wurden, wie in der Sekundärliteratur mitunter zu lesen, ist aus Rhazes' Text nicht sicher abzuleiten, wenngleich nicht unwahrscheinlich. Rhazes' Klistier führte RUDLOFF, *Konservieren* 24–25, in die Literatur ein; es wird etwa aufgegriffen bei PAUL, *Leichenkonservierung im Mittelalter* 1482; BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 104 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 192.

chen, und auch das Einbinden in Leinen wird erwähnt, wobei deren Behandlung mit einer harzartigen Substanz eine wichtige Ergänzung darstellt. Neben der Myrrhe tritt die Aloe auf, der eine Mischung namens „Gallia“ beigemischt wird, die auch in späteren Rezepten (etwa bei Guy de Chauliac als Synonym des „Ramich“) wiederkehrt. Es handelt sich dabei, folgt man dem „Antidotarium Nicolai“ aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, wohl um eine Mischung aus Mastix, Gummi Arabicum, Kampfer, Zimt und Muskat, oder – nach anderen Rezepten – Aloeholz, grauem Amber und Moschus. Es verwundert so kaum, dass alle diese Stoffe in anderen, expliziteren Listen zur Salbenzusammenstellung für die Einbalsamierung auftauchen⁴⁹⁴. Der spätantiken Tradition entspricht zudem insbesondere der Umstand, dass die Leiche bei diesem von Ar-Razi vorgeschlagenen Verfahren nicht geöffnet wird; die arabische Einbalsamierung achtete ebenso wie die frühchristlichen Methoden, die sie aufnahm, auf die Integrität des Leichnams. Neu erscheint dagegen vor allem die Emphase auf dem Verschließen der Körperöffnungen und die Verwendung des Quecksilbers in den Nasenlöchern; die Anwendung dieses Stoffes sollte von Ar-Razi ausgehend Eingang in die medizinische Fachliteratur seit dem 13. Jahrhundert – und damit auch in die Praxis des Einbalsamierens im Spätmittelalter – finden.

Die Werke von Ar-Razi wurden im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt, und auch wenn der erste Druck des „Liber medicinalis ad Almansorem“ erst 1481 in Mailand erfolgte, war das Werk doch rasch unter gelehrten Chirurgen im Abendland verbreitet⁴⁹⁵. Das zeigt sich nicht zuletzt an der zitierten Passage über die Einbalsamierung: Sie findet sich auch bei dem in Bologna lehrenden Wilhelm von Saliceto im 13. Jahrhundert wieder⁴⁹⁶. Damit wird die Leichenerhaltung Teil des gelehrten medizinischen Wissens, das an den Universitäten seit dem 13. Jahrhundert weitergegeben wurde. Rasch entwickelte man hier die Vorgaben der arabischen Medizin weiter, und vor allem französische Chirurgen des 14. Jahrhunderts geben uns die ersten ausführlicheren Angaben über die Maßnahmen, die sie für die Einbalsamierung nützlich hielten.

b) Heinrich von Mondeville, Guy de Chauliac und die Einbalsamierung in der Medizin des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit

Der einschneidende Wandel in der Professionalisierung der Leichenpflege schlägt sich in dem Umstand nieder, dass aus dem 14. Jahrhundert gleich zwei chirurgische Fachtraktate erhalten sind, die sehr ausführlich über die Einbalsamierung sprechen. Es sind dies Bemerkungen aus der Feder des Heinrich von Mondeville und des Guy de Chau-

⁴⁹⁴ Zur Worterklärung und den Rezepturen vgl. den Eintrag zu „galie, galie muschee“ in: TOBLER/LOMMATZSCH, Altfranzösisches Wörterbuch 4, 71. Zu den ausführlicheren Salbenrezepten der Chirurgietraktate des 14. und 15. Jahrhunderts vgl. das folgende Kapitel. Der graue Amber (ein von Pottwalen produzierter Stoff) kommt zusammen mit anderen hier genannten Substanzen in der Zusammenstellung der Spezereien vor, die für die Einbalsamierung Edwards I. Verwendung gefunden haben sollen; vgl. Kap. III.3.d).

⁴⁹⁵ Der hier besonders interessierende „Liber ad Almansorem“ wurde durch Gerhard von Cremona noch im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt, der „Liber continens“ 1280 in Sizilien von Ibn Faradj bzw. Farragut übersetzt; vgl. RIESMAN, Story of Medicine 51–52, sowie allgemeiner SCHIPPERGES, Rhazes.

⁴⁹⁶ Vgl. hierzu RUDLOFF, Konservieren 28, sowie zu den Traktaten des Simon von Genua und des Matteo Sylvaticus aus dem späten 13. Jahrhundert OLARIU, Supertod 67, der hier die Vorläufer Heinrichs von Mondeville und Guy de Chauliacs ausmacht.

liac. Sie sind als Quellen nicht nur in Bezug auf die konkret vorgeschlagenen Maßnahmen, sondern auch in Hinblick auf Ziel und Publikum der Einbalsamierung von entscheidender Bedeutung, und sollen deshalb hier im Detail besprochen werden. Unklar bleibt, seit wann die hier beschriebenen Methoden auch schon vor dem 14. Jahrhundert angewendet wurden⁴⁹⁷; ganz neu sind allerdings weder die meisten Zutaten noch die Techniken. Die spezifische Zusammenstellung und die Genauigkeit der Beschreibung in schriftlicher Form sind jedoch genuine Neuerungen des 14. Jahrhunderts.

Die älteste detaillierte Beschreibung der Einbalsamierung findet sich bei Heinrich von Mondeville, der in seiner Chirurgie gleich mehrere Wege der Leichenkonservierung vorschlägt. Als Hofchirurg zweier französischer Könige, Philipps IV. und Ludwigs X., stammt sein Traktat aus dem unmittelbaren höfischen Umfeld, und er selbst bemerkt, dass er eine der beschriebenen Praktiken auch zur Einbalsamierung der königlichen Leichname angewandt habe. Zugleich erlaubt Heinrichs Chirurgie auch direkten Einblick in den Lehrinhalt der Universitäten von Montpellier und Paris, an denen er selbst lehrte; sein 1306 begonnener und bereits 1314 in ersten Teilübersetzungen ins Französische übertragener Traktat wirft so ein Schlaglicht auf die Kenntnisse der Gelehrten über die Einbalsamierung im beginnenden 14. Jahrhundert⁴⁹⁸.

Der Traktat des Heinrich von Mondeville berichtet unter dem Titel „De custodia et praeparatione corporum mortuorum“ über die Einbalsamierung. Als Ziel der Behandlung umschreibt Heinrich die Erhaltung des Leichnams für eine gewisse Zeitspanne, die für deren ehrenvolle Bestattung von Nöten sei. Von den insgesamt drei Arten, eine Leiche einzubalsamieren, die er vorschlägt, sei die einfachste „mit wenig oder keiner Herrichtung“ verbunden; sie ermögliche eine Erhaltung der Leiche im Sommer für drei, im Winter für vier Tage. Bemerkenswert ist die in diesen ersten Worten sogleich aufgegriffene soziale Distinktion, die Heinrich vornimmt: Diese einfachste Form reiche vor allem für Arme und rasch zu bestattende Reiche aus, und er wolle sich deshalb mit ihr hier nicht lange auseinandersetzen. Wichtiger seien die komplizierteren Einbalsamierungsformen: Sie seien den Reichen vorbehalten, wobei man hier zwischen jenen zu unterscheiden habe, die mit verhülltem Gesicht bestattet werden könnten, namentlich Leute mittleren Standes wie Ritter und Barone, und jenen, die mit offenem Gesicht aufgebahrt würden, wie dies bei Königen und Königinnen, Päpsten und Prälaten zu geschehen pflege⁴⁹⁹. Damit unterstreicht er die Bedeutung der Bestattungsfeierlichkeiten bedeutender Persönlichkeiten als Grund der Prozedur; nur indirekt wird eine weitere Voraussetzung angesprochen, die wesentlich für die soziale Auswahl der Klienten

⁴⁹⁷ Sicherlich kann man nicht einfach annehmen, dass die bei Heinrich von Mondeville beschriebenen Verfahren schon seit der Zeit Karls des Kahlen angewandt wurde, wie dies RUDLOFF, Konservieren 27, behauptet.

⁴⁹⁸ Vgl. zu Heinrich von Mondeville RUDLOFF, Konservieren; LAUER, Henri de Mondeville; OLARIU, Supertod 69; GEORGES, Techniques und CHARLIER/GEORGES, Techniques 410, sowie WALLIS, Medieval Medicine 220–222.

⁴⁹⁹ „De custodia et praeparatione corporum mortuorum. Sicut cyrurgici quandoque vocantur ad rectificandum pueros noviter natos, ita aliquando vocantur ad rectificandum corpora mortuorum, ut possint ea a corruptione per aliquod temporis spatium praeservare, et hoc est eis honorificum et lucrosus, quare utile est istud scire. Et istorum corporum praeparandorum tres sunt modi, quorum quaedam pauca aut nulla praeparatione corruptionis praeservativa indigent sicut pauperum et quorundam divitum, si infra 3 dies in aestate aut infra 4 in hieme debeant sepeliri. Alia sunt quae praeparatione indigent, sicut corpora divitum, quae diutius servari debent. Et horum aliqua facie abscondita sufficit servare, sicut homines mediocri status, ut milites et barones, alia facie discooperta, sicut reges et reginae, summi pontifices et praelati. De praeparatione corporum pauperum non est vis nec expedit nec est ibi lucrum, et ideo non curamus.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, Chirurgie 390 [3,17].

gewesen ist: Die erheblichen mit der Einbalsamierung verbundenen Kosten, die schon alleine aufgrund der teuren Materialien nicht wenige Ressourcen verschlungen haben müssen. Heinrich umschreibt dies, indem er die erste ausführlicher beschriebene Leichenbehandlung mit den Worten einleitet, man solle sie nur dann beginnen, „wenn der Chirurg gerufen und eines ausreichenden Honorars sicher sei“; dafür könne sie den Leichnam derart erhalten, dass er vier Tage selbst mit offenem Gesicht ausgestellt werden könne.

Für diese Methode gehe man folgendermaßen vor: „Man halte in großer Menge rotes, adstringierendes Pulver aus Weihrauch, Mastix, Drachenblut und armenische Tonerde in Menge wie man es möchte bereit, und feines Mühlenmehl in gleicher Menge wie das Ganze; sowie 20 Binden, etwa aus einem guten, starken, dichten und feinen Stoff, in der Breite etwa eine Handbreit, in der Länge zehn Ellen; und gutes Hanfwerk, aus dem man gute kleine, gefüllte Kissen macht, und drei Tampons in Form eines Nagels, einer in Größe eines Zäpfchens, und (die anderen) in der Größe eines kleinen Fingers; und zehn oder mehr gute, quadratische, große und lange Nadeln, und einen dicken, starken Faden und gute, eingewachste Stoffe von ungefähr zehn Ellen. Nach diesen Vorbereitungen vermischt man mit Eiweiß das vorgenannte Pulver und das Mehl, bis das Ganze wie Honig fest ist, mit dem man alle genannten Binden, die Tampons und die kleinen Kissen durchtränkt, und einmal durchtränkt drückt man alles aus und führt den großen Tampon in den Anus ein und legt vier kleine Kissen darauf, und bindet sie fest zusammen mit einigen der zuvor genannten Binden, was man praktisch wie eine Hose über den Nieren machen kann, mit vier Umwicklungen, zwei von vorne und zwei von hinten, so dass die genannten Binden mehrfach über den Anus verlaufen; danach vernäht man den Mund und verschließt die Nase mit den beiden kleineren, oben genannten Tampons, legt darauf einige der kleinen Kissen und fixiert sie gut mit geeigneten Binden; dann bandagiert man ähnlich die Schienbeine von den Füßen beginnend aufsteigend ein, und führt die Binden hoch bis zum Gesäß und von da aus bandagiert man den ganzen Torso (*totum clibanum corporis*) bis hin zu den Schultern, sehr fest und eng anliegend, so dass diese Verbände nach der Austrocknung dauerhaft (so) bleiben und dann, wenn es fertig scheint, kann man (den Leichnam) in zwei Lagen eingewachster Leinwand einnähen, wobei man die Nähte mit eingewachsenen Fäden schließt; darauf legt man ihn in den Sarg (in *cista*) und umgibt ihn mit Blumen, Kräutern, Zweigen und Blättern und anderen wohlduftenden Stoffen. Und wenn das Gesicht einer so hergerichteten Leiche offen gezeigt werden muss, so vernäht man weder den Mund noch verschließt man die Nase, sondern man füllt in die Nase Quecksilber ein, etwa ein halbes Dram, und führt daraufhin Baumwolle ein, damit es nicht aus der Nase herausrinnt.“⁵⁰⁰

⁵⁰⁰ „De praeparatione corporum divitum, si etiam infra 4 dies aut circa debeant inhumari, aut hoc erit facie cooperta aut discooperta, et quamvis cooperta ad maiorem securitatem, et ne corrumpi incipiant ante tempus: si cyrurgicus sit vocatus et securus de salario competenti, ordinet isto modo: habeat in magna quantitate de pulvere rubeo restrictivo, de thure, mastice, sanguine draconis et boli armenici ana aut sicut vult et quantum est medietas totius de farina volatica molendini et 20 fascias aut circa latitudinis unius palmae, longitudinis 10 ulnarum aut circa de bona tela forti solida et subtili, et stupas canabini bonas, de quibus faciat plumaceolos bonos et tria lichina capitata sicut clavus quantitatis unius suppositorii unus et quantitatis digiti minoris et 10 aut plus bonas acus quadratas grossas longas, et filum grossum forte et telae ceratae bonae circiter 10 ulnas. Omnibus supradictis provisus distemperet cum ovorum albuminibus praedictum pulverem et farinam ut totum sit sicut mel spissum, in quo madefiant omnes dictae fasciae, lichinia et pulvilli, et madefacta omnia comprimat et grossius lichinium ano imponat et 4 pulvillos collocet desuper et fortiter eos liget cum aliquibus de fasciis supradictis et potest sibi fieri quasi bracciale circa renes de fascia habente quasi 4 annulos latos ex se ipsa, 2 antierius et

Hauptziel dieser ersten von Mondeville vorgeschlagenen Maßnahme ist damit die Bekämpfung der Leichenflüssigkeit, also die Trocknung der Leiche. Darin werden vor allem Galen'sche Vorstellungen sichtbar: Der Leichnam zerfällt demnach, weil der tote Körper im Übermaße feucht und kalt ist; man glaubte offenbar wie beim lebenden Patienten durch einen Ausgleich der Qualitäten wenn schon nicht die Gesundheit erhalten, so doch den Prozess der Verwesung aufhalten zu können. So empfahl man einerseits die konkrete Trocknung des Leichnams, etwa durch Kissen, andererseits die Anwendung einer Salbe, die gezielt heiße, trockene Ingredienzien wie etwa die Harze verwendete, zu denen neben Weihrauch und Mastix auch das Drachenblut als rotbraune, harzige Substanz kalmusartiger Pflanzen gehört. Dass gerade dies zugleich dem biblischen Vorbild entsprach, kann den Ärzten des 14. Jahrhunderts nur als logische Bestätigung ihres Vorgehens erschienen sein. Betrachtet man zudem die vom Vorbild Ar-Razi weitgehend abweichende Liste der Stoffe der hier empfohlenen Mixtur, erkennt man zugleich, dass diese Harzmischung offenbar eher einer christlich-abendländischen Traditionslinie entstammte; das Wissen der Vorgaben von Ar-Razi schlug sich in dieser ersten Methode des Heinrich von Mondeville vor allem in der Abweichung, für eine offene Zurschaustellung des Gesichts Quecksilber in die Nasenlöcher zu verabreichen, nieder, ist aber für das Verfahren ansonsten nicht konstitutiv.

Deutlicher werden die Parallelen zu Ar-Razi in der zweiten Behandlungsmethode, die Heinrich von Mondeville lehrt: „Über die Körper der Reichen, die eine Behandlung benötigen, da man sie länger als einen Monat oder ein Jahr unbestattet belassen muss, oder von weit her ins Vaterland mit verdecktem Gesicht transportieren muss, regelt es der Chirurg so, dass er alles obengenannte hat, sowie ein Gemisch von in Honig und Wasser gekochter Koloquinte und rotem Borax, mit dem er die Leinenbinden bestreicht; und er habe Myrrhe und Aloe in einem Pfund, Kampfer und Salz zu einem halben Pfund pulverisiert, vermengt mit Rosenwasser und Essig, bis es die Konsistenz von Honig erreicht; und er habe ein Dram Quecksilber, ein wenig Kostwurz und Wachs von etwa 10 Pfund. Wenn all dies bereitet ist, beginnt der Chirurg die Operation: Als erstes führt er in den Anus einen Tampon mit der Zubereitung aus Koloquinte und dem anderen obengenannten ein, wobei der Kopf des Leichnams unten und die Füße in die Höhe gehalten werden und er hin- und hergedreht wird. Danach wird er wieder aufgestellt und der Unterleib so gedrückt, dass der Einlauf mit den Fäkalien herauskommt, so gut es eben möglich ist, und wie den ersten so führt man auch den zweiten Tampon ein, solange bis die Fäkalien so gut wie es möglich ist herausgedrückt worden sind; und darauf wird der ganze Körper mit der vorgenannten Mischung aus Myrrhe und dem anderen eingesalbt und wiederum mit Tampons, kleinen Kissen, Binden und Wachtüchern und dem anderen, wie es oben beschrieben wurde, zubereitet, wobei darüber

2 posterius, per quos possent dictae fasciae pertransire et revolvi aut reduci pluries super anum, postmodum suat os et opilet nares cum 2 minoribus lichiniis supradictis et superponat aliquos de pulvillis praedictis et liget eos optime cum fascia competenti, deinde liget similiter ambas tibias incipiendo de pedibus ascendendo et ducendo fascias superius usque ad nates et exinde liget totum clibanum corporis usque ad humeros fortiter atque stricte, ut post desiccationem huiusmodi ligaturae maneant magis firmae et tunc, si videatur expeditius, potest consui in tela duplici incerata et sutura incerari et deinde sepeliri et poni in cista et circumcirca poni flores, herbae, frondes, folia et cetera odorifica consueta. Et si discooperta facie debeant servari dicta corpora, nec os consuatur nec nares opilentur, sed in qualibet nare imponatur argentum vivum, ex eo dr. ½ aut circa et statim bombax ita quod extra non appareat naribus infigatur.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, Chirurgie 390–391 [3,1,7]. Zur Übersetzung der Fachbegriffe vgl. RUDLOFF, Konservieren 29–34, sowie die Übersetzungen des Traktats von Nicaise und Roseman ins Französische bzw. Englische.

ein doppelt gewachstes Tuch, ein weiteres Tuch oder noch mehr vernäht werden, wobei die Naht nicht über der ersten Naht, sondern auf der gegenüberliegenden Seite liegen soll, und so der ganze Körper perfekt in Wachs eingeschlagen ist; daraufhin näht man ihn mit einem gewachsenen Faden in ein Stierleder ein. Nun legt man ihn in ein bleiernes Gefäß (in vase plumbeo) mit dem Gewicht von 200 Pfund, unter dem zwei starke Eisenbinden von der einen Seite des Deckels zur anderen angebracht sind, sowie von jeder beliebigen Seite starke Eisenringe abhängen. Desgleichen umfängt man das Gefäß in der Länge über dessen Deckel mit zwei weiteren Binden, die den beschriebenen ähneln, an die man desgleichen vier Eisenringe anhängt, so dass der darin liegende Körper perfekt verschlossen ist. So nämlich kann man den Körper verwest und unverwest aufbewahren und überall hin transportieren, denn weder Geruch noch Dunst kann vor dem Tag des Gerichts entweichen, wenn das Gefäß ausreichend ist und nicht durch einen Zusammenstoß oder einen anderen Grund von außen aufgebrochen wird.⁵⁰¹

Nicht nur die Entleerung der Eingeweide, sondern auch das gesamte Vorgehen und die genannten Einbalsamierungssubstanzen folgen letztlich recht genau den Vorgaben des Ar-Razi. Dennoch fügt Heinrich von Mondeville auch hier Methoden ein, die unabhängig von der arabischen Medizin entwickelt worden waren: Das Einschlagen in Stierleder und die Verwendung einer Bleihülle werden aus der gängigen Praxis der Einbalsamierung übernommen und mit dem gelehrten Rezept Ar-Razis verbunden. Die Bleihülle ist dabei etwas unklar als „vas“, als „Gefäß“ beschrieben; handelte es sich also um eine dünne Bleihülle, ein Bleinetz – oder um einen Bleisarg⁵⁰²? Jedenfalls wird deutlich, dass der Einschluss in diese Hülle ebenso wie die wachsextrahierten Tücher und das Stierleder letztlich vor allem zwei Zielen dienten: dem Transport der Leiche und der Geruchsbekämpfung, da man den olfaktorischen Nachteil des Umgangs mit dem

⁵⁰¹ „De corporibus divitum, quae necessario custodia et praeparatione indigent, quia forte per mensem aut per annum servari debent non sepulta, aut de longe ad patriam transportari facie cooperta, ordinet cyrurgicus, quod habet omnia supradicta et quod habeat confectionem de coloquintide et baurach rubeo decoctis cum melle et aqua, qua lichinia inungantur, et habeat myrrham, aloem lib. 1, camphoram et sal ana lib. ½ pulverizata, incorporata ad mellis spissitudinem cum aqua rosarum et aceto, et habeat argenti vivi dr. 1 et cotum modicum et ceram circa 10 lib. habitisque omnibus supradictis incipiat cyrurgicus operari: primo infigat ano lichinium cum confectione de coloquintide et ceteris supradictis depresso capite corporis et pedibus elevatis volvendo ipsum et revolvendo, postea ipsum erigat et ventrem comprimat, donec suppositum exeat atque faeces, ut possibile est, expellantur, et sic reponat secundum lichinium sicut primum et sic deinceps, donec faeces, ut possibile est expellantur et statim corpus totum exterius confectione praedicta de myrrha et ceteris inungatur et iterum cum lichiniis, pulvillis, fasciis, tela cerata et de ceteris, ut praedictum est, praeparetur addito quod supra telam ceratam duplicem altera tela dupliciter aut pluries consuantur, quarum suturae non fiunt supra suturam primae, sed in opposita parte et tunc totum corpus optime inceretur et iterum in corio bovis consuatur et sutura inceretur, deinde ponatur in vase plumbeo facto ad sui quantitatem ponderis ducentarum librarum, sub quo fiunt duae bindae fortes de ferro ab una extremitate orificii ad alteram, quarum cuilibet extremitati fortis annulus ferreus appendatur. Similiter vas secundum sui latitudinem cingatur duabus aliis bindis similibus supradictis cum toto suo coopertorio, quibus similiter quattuor annuli ferrei appendantur et imposito corpore vas optime sigilletur. Sic enim corpus sive corruptum sive non corruptum potest servari et portari per universum, quod foetor inde non exiret citra diem iudicii nec fumus, si vas esset sufficiens, nisi ex collisione aut alia causa extrinseca frangeretur.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, *Chirurgie* 391–392 [3,1,7].

⁵⁰² Für ein „thin lead sheet“ spricht sich Rosenman (2,738) in seiner nicht immer ganz glücklichen Übersetzung des Mondeville-Traktats aus; demgegenüber fasst Olariu die Passage bei Mondeville als Vorlage für die Innensärge aus Blei auf, die in zahlreichen Bestattungen seit dem Spätmittelalter bis in die Gegenwart (etwa jüngst bei Papst Johannes Paul II.) Verwendung fanden; OLARIU, *Supertod* 73–74.

Toten „bis zum Jüngsten Tag“ auszuschließen gedachte. Die Erhaltung des Leichnams scheint demgegenüber kein Ziel der Methode gewesen zu sein, da man sie durchführte, ob der Leichnam „verwest oder nicht verwest“ ist. Darin offenbart sich ein sehr praktischer Zugang zur Leiche, der nichts mehr mit dem Diskurs über den Geruch des Toten aus der Hagiographie zu tun hat, in dem zwischen dem wohlriechenden Heiligen und dem stinkenden, fauligen Leichnam des Sünders unterschieden wird – Heinrichs Text vollzieht hierin eine Wendung zur wissenschaftlicheren Sprache der Chirurgie. Doch ist diese Haltung wirklich erst in den Universitäten des 14. Jahrhunderts entstanden, oder handelt es sich nur um deren späten schriftlichen Niederschlag in einer neu aufkommenden Quellengattung? Für letztere Überlegung könnte die Beobachtung sprechen, dass die hier beschriebenen Metallstreifen bereits für den Sarg Kaiser Konrads II. in Speyer belegt sind, dessen Leichnam nach seinem Tod nach Speyer verbracht und im Rohbau des Doms mehrere Jahre aufbewahrt wurde, was beides die Zielsetzungen inkludiert, die Heinrich von Mondeville für seine Sargkonstruktion drei Jahrhunderte später voraussetzt⁵⁰³. Ein ganz ähnlicher Befund ist auch für den Sarg des Heiligen Cuthbert, der vor seiner Niederlegung in Durham längere Zeit transportiert worden war, durch den Bericht vom Abbruch seines Schreins im 16. Jahrhundert anzunehmen⁵⁰⁴.

Dass neben der Galen'schen Säftelehre auch die Miasmen-Theorien, die in schädlichen Gerüchen den Ursprung von Krankheit und körperlichem Verfall sahen, zur Erklärung des Verwesungsprozesses von Leichen Anwendung fanden, zeigt neben den bereits in den ersten beiden Techniken beschriebenen olfaktorischen Maßnahmen insbesondere der Anfang des dritten Abschnittes „Über die Körper, deren Gesicht lange offen gezeigt werden soll“: „Dies ist schwierig, wenn nicht unmöglich, die Ausdünstungen des verwesenden Körpers vom Aufsteigen abzuhalten, und man kann wahrnehmen, dass jene Glieder, die beim lebenden Körper Kräftigkeit aufweisen, wenn sie kein Leben und keine Nahrung mehr erhalten, innerhalb von höchstens acht Tagen gewöhnlich verwesen und zerfallen, daher etc. Und deshalb sind die Körper einiger (Toter) schwarz, andere bräunlich, einige kalt und trocken, einige von harter Konsistenz, einige sterben in einer feucht-trockenen Region, in einer feucht-trockenen Jahreszeit, andere in der Zeit, in der der Mond in seinem dritten Viertel ist, was kalt und trocken ist, und an solchen und ähnlichen Tagen kann man bei großer Umsicht (den Leichnam) gegen die Verwesung verteidigen. Alle oder (doch) die meisten der anderen Umstände sind hingegen schädlich, und solche oder ähnliche (Situationen) sind für eine Erhaltung (des Leichnams) denkbar ungünstig. Ein junger Mann mit weißem oder rötlichem Teint, der einen feinfühligsten Geist und eine lockere Einstellung (hat) und ähnlich (veranlagt ist), verwest nach dem Tod in kurzer Zeit; die trockenen, festen Alten mit dunkler Hautfarbe und ähnlichen (Eigenschaften) sind tot nicht hässlicher als lebendig, weshalb deren Körper leichter, jener jedoch schwieriger zu konservieren ist. Aus dem vorgenannten ergibt sich, wie man die Füße und die Beine getrennt und bis zum Gesäß gemeinsam einbindet, sowie die Fäkalien entfernt und den Anus verstopft, und den Torso bis zu den Schultern und auch die Arme einbindet, und die Nase verstopft. Und diese (Maßnahmen) reichen für unseren gegenwärtigen Zweck mit zwei Ergänzungen aus, die (nun) folgen: Erstens, dass das gesamte Gesicht mit Balsam bestrichen wird. Man sagt nämlich, dass dies am besten vor Verwesung schütze. Doch das konnte ich bei den Autoren und die Medizin Praktizierenden nirgends finden, außer in einer kleinen

⁵⁰³ Vgl. dazu ausführlicher Kap. IX.1.

⁵⁰⁴ In der Beschreibung ist von den Eisenstreifen die Rede, die den Sarg des Heiligen noch nach mehreren Jahrhunderten so fest zusammenhielten, dass ein Vorschlaghammer zur Öffnung eingesetzt werden musste; vgl. das Quellenzitat in Kap. II.3.a).

praktischen Anleitung der simplen Medizin, die sich ‚Circa instans‘ nennt, mit der ich nicht sehr zufrieden bin, und nach der ich und einige andere die Leichname zweier Könige von Frankreich präparierten, bei denen wir das Gesicht mit Balsam einsalbten, was aber zu wenig oder nichts nützte, vielleicht weil sie von dünner Statur, sehr zart, elegant und mit überstrahlendem Gesicht waren oder weil die Salbe zu kompliziert oder veraltet war. Zweitens muss man, wenn man (den Leichnam) mehr als vier Nächte erhalten will und über einen Dispens der Römischen Kirche verfügt, den oberen Magen vom Brustbein bis zum Schambein öffnen, wenn es sich um Männer handelt, und wenn es sich um Frauen handelt, öffnet man von der Furcula oder der Magenöffnung (orificium stomachi) abwärts schildförmig zu den beiden Seiten zum Darmbein, und man schlägt sogleich die zwischen den beiden Schnitten liegende Haut über (den Körper) der Frau zurück, und entnimmt alle Eingeweide bis zum Anus; nach der Entnahme salzt man den Körper innerlich mit folgendem Pulver ein: In gleicher Menge Myrrhe, Mummia, Aloe und andere Gewürze, die die Verwesung verhindern und die durch ihren Duft den Leichengeruch eindämmen, wie Rosen, Veilchen, Kampfper, Sandelholz, Moschus soviel wir wollen, sowie Salz in der Menge der anderen Zutaten; und man füllt die Höhle, aus der man die Eingeweide entnommen hat, mit wohlriechenden Kräutern wie Kamille, Steinklee, Poleiminze, Minze, wilder Minze, Frauenminze, Melisse und ähnlichen mehr aus, so dass sie die gewohnte und geziemende Form des Körpers wieder herstellen. Danach vernäht man (den Leichnam) und handelt, wie oben beschrieben. Und wenn die Eingeweide entnommen sind und sie länger erhalten bleiben sollen, werden sie eingesalzen, mit dem besten obengenannten Pulver benetzt und in einem silbernen oder bleiernen Gefäß versiegelt oder in einem sehr guten Krug in mehrere gewachste Leintücher geschlagen aufbewahrt.⁴⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ „De corporibus quae diu servari oportet facie discooperta difficilior est, quoniam impossibile est, quod fumi infectivi corrupti a cadavere corporis non eleventur, et quoniam sensibilibus videmus, quod membra adhuc cum proprio corpore forti vivente tenacitatem habentia, ex quo non recipiunt vitam et nutrimentum, infra 8 dies ad plus communiter corrumpuntur et putrefiunt, quare etc. Et iterum corporum huiusmodi quaedam sunt nigra, quaedam fusca, quaedam frigida sicca, quaedam solidae compositionis, quaedam mortua in regione frigida sicca, in tempore frigido sicco, quaedam tertia quadra lunae, quae est frigida et sicca, et haec et similia diutius et cum majori cautela defendi possunt a corruptione. Alia sunt contrariarum dispositionum omnium aut plurium. Et haec et similia quantum est de praeservatione huiusmodi contrario modo se habent. Juvenes enim albi coloris rubei clari, habentes spiritus subtiles et compositionem raram et similes, ex quo mortui sunt, in brevi tempore deturpantur; sed antiqui sicci, solidi, coloris obscuri et similes non sunt turpiores mortui quam viventes, quare quaedam corpora facilius, quaedam difficilior conservantur. Ex praedictis habetur modus fasciandi pedes et tibias divisim et conjunctim usque ad nates et evacuandi faeces et opilandum anum et fasciandi totum clibanum corporis a natibus usque ad humeros et opilandum nates. Et haec ad propositum nostrum praesens sufficiunt cum duobus additis, quae sequuntur: 1^a) quod tota facies balsamo inungatur. Dicitur enim, quod a corruptione summe praeservat. Sed hoc in auctoribus et practici medicinae non potui invenire, nisi in parva practica de simplicibus medicinis, quae dicitur ‚Circa instans‘, cui non multum acquiesco, et quoniam ego et quidam alii praeparavimus corpora duorum regum Franciae mortuorum, quorum facies balsamo ungebamur, et cum parum aut nihil contulit, fortasse quoniam erant et fuerant rarae compositionis, tenerrimi, delicati, et facie praenitentes aut quia balsamus fuit sophisticus aut antiquus. 2^a) si debeant servari ultra 4 noctes aut circa et exinde a Romana Ecclesia speciale privilegium habeatur, findatur paries ventris anterior a medio pectoris usque ad pectinem, si sint viri, sed si sint mulieres, findatur a furcula vel orificio stomachi descendendo secundum formam clipei inversi usque ad 2 flancos aut ylia, et statim totus paries inter duas incisiones super muliebria reverteretur et extrahantur omnia viscera usque ad anum, quibus extractis salsetur corpus interius pulvere quodam: Rp. Myrrhae, mummiae, aloës et aliarum specierum corruptionem prohibentium et odoriferarum foetorem reprimentium sicut rosae, violae, camphorae, sandali, musci ana quantum volumus,

Von der Zitation der Autoritäten, die Heinrich von Mondeville durchsucht haben möchte, und dem Hinweis auf das verbreitete „Circa instans“ darf man sich nicht täuschen lassen: Der Verweis deckt hier nur das Versagen der Technik, doch die drei bei Mondeville beschriebenen Techniken zeichnen sich nicht einseitig durch die Rezeption von intellektuellem Buchwissen, sondern durch dessen Kombination mit Methoden aus der geläufigen Praxis aus; diese Vorgehensweise legt Heinrich jedoch selbst nicht offen. Dafür wird der französische Hofchirurg hier besonders deutlich, wenn es um die Unsicherheiten der Methode geht. Gerade die dritte Technik verbindet sich mit dem Eingeständnis der eigenen Ohnmacht, eine dauerhafte Konservierung von Leichen zu erreichen. Dabei benennt er die komplexen Umstände als Gründe für das Versagen: Todesort, -zeitpunkt, Alter, Körperstatur und Charaktereigenschaften des Verstorbenen determinierten letztlich die Möglichkeiten des Erfolgs – damit verweist er in letzter Instanz auf das Zusammenspiel der kosmischen Ordnung nach der Viersäftelehre, in dem auch etwa astronomische und geographische Determinanten einberechnet werden müssten, ein letztlich übermenschliches Unterfangen.

Zugleich verwendet Mondeville diese dritte Variante mit den unsichersten Ergebnissen jedoch auch für die französischen Könige: Da die Aufbahrung mit offenem Gesicht hier das technisch schwierig zu erreichende Ziel sei, experimentiert der Chirurg so gut er kann und sozusagen am Limit seiner praktischen und theoretischen Möglichkeiten, wie die enttäuschte Referenz auf „Circa instans“ belegt. Die Einbalsamierung erweist sich damit einmal mehr wie in den vorhergehenden Jahrhunderten als offenes Versuchsfeld. Heinrich von Mondeville ordnet dabei die langfristige, möglichst unbeschadete Erhaltung des Leichnams dem Ziel der Aufbahrung mit offenem Gesicht (und des vorhergehenden Leichentransports) unter. Ein „Schaden“ an der Integrität des Leichenäußeren wird in Kauf genommen, auch wenn die Methode ein Scheitern der Behandlung nicht ausschließt. Zugleich verweist Heinrich ausdrücklich auf die Notwendigkeit eines päpstlichen Dispenses für die Entnahme der Eingeweide; damit spielt er auf die aktuelle Debatte an, die in Frankreich im Umfeld der rund ein Jahrzehnt vor dem Entstehen dieser Passagen entstandenen Bullen Bonifaz VIII. geführt wurden, die das Kochen untersagten – dass Heinrich von Mondeville das auch auf jede Entnahme der Eingeweide bezieht, zeigt seine enge Auslegung des Zerstückelungsverbots, das sich bald schon zugunsten eines auf das Kochen beschränkten Verständnisses lockern sollte⁵⁰⁶. Guy de Chauliac, dessen „Chirurgia magna“ 1363 vollendet wurde, erwähnt diese Einwände nicht mehr; dabei war Guy, der in Montpellier und Bologna studiert hatte, bis zu seinem Tod im Juli 1368 zugleich im Dienst der Avignonesischen Päpste Clemens VI., Innozenz VI. und Urban V.⁵⁰⁷.

Guy bemerkt im sechsten Traktat „Über die Krankheiten“ in einem Kapitel gemeinsam mit der Amputation auch die Einbalsamierung. Die erste, darin genannte Methode entnimmt Guy dem auch als Autorität zitierten Ar-Razi. Allerdings verändert er die Mischung des zweiten Suppositoriums, das nach der Reinigung des Darms und

salis, quantum de omnibus, et tota concavitas, a qua viscera sunt extracta, herbis odoriferis, ut camomilla, melliloto, pullegiis, mentha, mentastro, balsamista, melissa, et similibus repleatur usque dum suppleant formam corporis solitam et decentem; postmodum consuatur et fiant cetera supradicta. Et si viscera sint extracta, diu debeant conservari, salsentur, humidentur et optime pulvere supradicto et in vase argenteo aut plumbeo sigillatis aut in cado optimo multis telis inceratis circumdato reserventur.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, Chirurgie 392–393 [3,17]. Zur Mumia als Heilmittel vgl. Kap. IX,3.; zu den anatomischen Schnitten bei der Sektion vgl. Kap. III,6.a).

⁵⁰⁶ Vgl. zu den Bestimmungen von Bonifaz VIII. Kap. III,4.c).

⁵⁰⁷ Zu Guys Leben vgl. McVAUGH, Introduction.

vor dessen Verschließen in den Leichnam eingeführt wird, ab, indem er die Liste der Ingredienzien Aloe, Myrrhe, Akaziensaft und „Ramich“ (eine Art „gallia muscata“, wie er im Anschluss an die Wortwahl von Ar-Razis Übersetzer bemerkt) um Kampfer kürzt, um die exotischen Zutaten „Alipta“ (wohl ebenfalls eine unklare Mischung verschiedener Pflanzen), Granatapfelrinde, Zypressenzapfen, Muskatnuss, Sandelholz, Aloeholz, Salz, Kümmel und Alaun zu ergänzen, die in Essig und Rosenwasser zu lösen seien⁵⁰⁸. Noch deutlicher sind die Abweichungen, die Guy – trotz der deutlichen Anlehnung an Heinrich von Mondeville, den Guy als zweite Autorität ebenfalls ausdrücklich zitiert – im zweiten Teil dieser Beschreibung vornimmt: „Und man soll darauf achten, alle Körperöffnungen mit diesem brauchbaren Verband zu umgeben, was man üblicherweise auf folgende Weise macht: Man braucht dazu eine große Menge in schwarzem Pech getränkter Leinwand (spadadrap), Gummi, Fichtenharz, Weihrauch, Mastix, Styrax, Gummi arabicum und Traganth sowie das bereits obengenannte Pulver, von dem man einen größeren Teil beiseite hält, so dass man die Beine einzeln bis zum Gesäß und beide Unterarme bis zum Oberarm, und danach den restlichen Körper samt dem gesamten Kopf einbandagieren kann; und man näht die Leinenstreifen fester, und bestreicht die Nähte mit Pech, und man legt die Arme an die Seite und salbt die Füße entsprechend ihrer Länge ein. Darauf bestreut man den ganzen Körper mit dem Pulver und füllt die freien Stellen mit in der Salbe getränktem Hanf in Form eines Klistiers; und danach bandagiert man zugleich den ganzen Körper mit weiteren Leinenbinden ein und näht von der gegenüberliegenden Seite der ersten Naht die Leinwand zusammen, und bestreicht die Naht mit Pech. Danach bestreut man (alles) wiederum mit dem Pulver und wickelt wiederum (alles) in ein weiteres, gewachstes Tuch ein und näht und bandagiert, und bindet es bis es wahrlich mit starken Binden sehr steif ist. Dann schlägt man es in ein sauberes Baumwollkleid ein und legt es in eine bleierne Kiste (in caxa plumbea), die mit einem heißen Eisen gut verschlossen wird, und in diese Kiste legt man wohlriechende Kräuter, Rosen, Majoran, Minze, Frauenminze, und (dies alles legt man) in eine Kiste entweder aus Zypressen- oder Nussholz, und verschließt es und umgibt es mit Eisenstreifen, an denen sechs Ringe zum Anheben und Tragen angebracht sind. Einige schlagen dies (zusätzlich) in Stier- oder Pferdeleder ein. Und das ist die erste Technik, einzubalsamieren.“⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ „Regimen custodie corporum mortuorum. Corpora mortua ad custodiendum per aliquod tempus preparentur dupliciter, uno modo secundum doctrinam Rasis: quod cum clisteribus acutis de colocintida et baurach rubei, capite existente declivi, et postea erecto corpore et ventrem premendo totum stercus egrediatur. Et post cum alio clisteri de aloen, mirra, acassia, ramich (que est gallia muscata) et alipta, psidia, nuce cypressi, nuce muscate, sandalinus, ligno aloes, sale, cimino, et alumine cum aceto et aqua rosata dissolutis inhiciatur, et anus cum cotone et stupis in eodem medicamine infusus ligetur fortiter cum multiplici binda. Naribus quoque et auribus et in ore argentum vivum inhiciatur, cum hoc enim custodietur quod non defluet cerebrum eius. Post hoc precipit quod totum corpus cum predicto medicamine conditur, et ultimo dicit quod cum alkitram (que est pix nigra) liniatur.“ GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 1, 307 [6,1,8]. Zur Übersetzung der Fachbegriffe vgl. die Kommentare der verwendeten Edition von McVaugh sowie RUDLOFF, *Konservieren* 34–37, und darüber hinaus die Übersetzungen des Traktats von Nicaise und Roseman ins Französische bzw. Englische. Zur Ergänzung der Liste der Stoffe im zweiten Suppositorium vgl. den Kommentar der Edition von McVaugh; GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 2, 252.

⁵⁰⁹ „Et vult quod cum ligaturis decentibus omnia foramina et omnes pori corporis constringantur, quod communis facit usus per istum modum: habeatur magna quantitas spadadrap facti cum pice nigra, resina, colofonia, thure, mastice, storace, gumma arabica, et dragaganto, et pulvere iam superius dicto, de quo fiat magna quantitas ad partem, ita quod involuatur quelibet tybia per se usque ad nates et quodlibet brachium usque ad humeros, et post totum residuum corpo-

In diesem Absatz verändert Guy de Chauliac einerseits die Harzmischung für die Binden, und die Verteilung der Mischung auf dem Leichnam wird etwas anders vorgenommen. Anders als bei der Beschreibung des Heinrich von Mondeville wird hier die Armhaltung erstmals dezidiert angesprochen: Die Arme sollen neben dem Körper zu liegen kommen. Etwas expliziter wird Guy auch in Bezug auf die Bleihülle: Sie wird als „caxa“, und damit als (wohl sargähnliche) Kiste benannt, und ihr Verschluss durch das Zusammenschmelzen der Naht ist ausdrücklich gefordert. Offenbar ergänzend – der Text ist hier aufgrund des Fehlens eines zusätzlichen Verbes nicht ganz klar – fordert Guy die Lagerung des Leichnams in einem Zypressen- oder Nussholzsarg⁵¹⁰. Umgekehrt hält er das Einschlagen in eine zusätzliche Lederhülle offenbar für entbehrlich; während sich Stierleder in der Praxis häufig belegen lässt, ist der Hinweis auf Pferdeleder bei Guy ein alleinstehender Beleg für den Nutzen so gearteten Tierleders. Dabei mag – analog zur Ritterlichkeit des Stierleders in den älteren Quellen⁵¹¹ – die Adeligkeit des Pferdes als Reittier Guys Assoziationen geleitet haben.

Die Eigenständigkeit, mit der Guy seine Vorlagen abwandelt, zeigt auch die kurze Zusammenfassung, die er für die Leichenöffnung nach Heinrich von Mondeville bietet: „Bei der zweiten Technik der Präparation der Körper von Toten öffnet man den Bauchraum und entnimmt alle Innereien und füllt den Bauchraum mit dem genannten Pulver und einer großen Menge von Salz und Kümmel und näht es zu und bandagiert es wie beschrieben ein; und wenn Du die Eingeweide erhalten möchtest, wasche und reinige sie und (bestreue sie mit) Salz und dem obengenannten und verschließe sie in einen Topf und stelle (diesen) in eine Kiste.“⁵¹² Diesmal schrumpft Guy die Zutatenliste für die Füllung des Leichnams erheblich zusammen und betont vor allem Salz und den bei Heinrich nicht erwähnten Kümmel; darin verrät sich einmal mehr die Küche, in der

ris usque totum caput; et suatur spadadrappum firmiter, et suture cum pice liniantur, et brachia circa latera collocantur et pedes secundum longitudinem inungantur. Deinde spargatur super totum corpus de pulvere, et loca vacua impleantur cum stupatis involutis in medicamine secundi clisteris; et postea insimul totum corpus involuatur cum alia quantitate spadadrapi et suatur ab opposito suturarum primi spadadrapi, et suture cum pice liniantur. Postea iterum superpulvericetur et iterum cum alio panno cerato involuatur et suatur et liniatur, postea vero cum bindis fortibus firmissime sicut ligantur bale ligetur. Deinde cum syndone munda involuatur et in caxa plumbea ponatur, bene clausa et linita cum ferro calido, in qua caxa ponantur herbe odorifere, rose, maiorana, menta, balsamita, aut in caxa de cypresso aut de nogerio, et firmetur et involuatur cum barris ferreis in quibus sint sex annuli ad levandum et portandum. Nonnulli vero cum corio bovino aut equino eos involuunt. Et talis est primus modus preparandi.“ GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 1, 307–308 [6,1,8].

⁵¹⁰ Die Verwendung eines Innensarges aus Blei und eines Außensarges aus Zypressen- oder Nussholz lässt sich bis in die Gegenwart nachweisen; so bemerkt Louis Penicher in einem Traktat aus dem 17. Jahrhundert, die besten Särge seien aus Blei oder Zypresse, da sie die Körper vor Feuchtigkeit schützten, während Nussholz aufgrund seiner Festigkeit einen guten Außensarg bilde; bei Papst Johannes Paul II. kam jüngst ein verschweißter Zinksarg zum Einsatz, der einen Zypressensarg umgibt, während beide in einem Nussarg zu liegen kamen; vgl. dazu ausführlicher OLARIU, *Supertod* 73–74.

⁵¹¹ Vgl. Kap. III.3.h).

⁵¹² „Secundo modo preparantur corpora mortuorum, quod statim per ventrem aperiuntur et viscera omnia extrahuntur et venter cum pulvere dicto et magna quantitate salis et cimini impletur et suatur et ut dictum est involuatur; et si vis viscera custodire, lava et munda et sala cum predictis et in olla plumbea reconde et in caxa pone.“ GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 1, 308 [6,1,8].

Salz als präservierende Zutat und Kümmel als Gewürz bis heute Verwendung findet, als ein Inspirationsfeld der mittelalterlichen Einbalsamierungstechniken⁵¹³.

Guy verkürzt daraufhin die ohnedies etwas unklare Argumentation Heinrichs von Mondeville bezüglich der äußeren Einflüsse und der Bedeutung der Konstitution des Toten für den Erfolg der Einbalsamierungsmaßnahmen, greift aber zugleich die Warnung Ar-Rasis vor einem Aufblähen des Leichnams auf: „Die erste Methode ist sicher für Magere und Ausgetrocknete und in kalter Jahreszeit; die zweite ist sicherer für Fettleibige und Aufgeblähte (ventosi). Eine Vorsichtsmaßnahme des Ar-Razi bestand darin, (den Leichnam) auf das Gesicht zu legen und (so) zu behandeln, damit der Körper sich nicht aufbläht. Und wenn sich der Bauch aufbläht, ist es besser, den Bauch an irgendeiner Stelle mit einem Bohrer oder einer großen Ahle einzustechen, damit Flüssigkeiten und Gase entweichen können, wie es es auch der Apotheker Jakobus berichtete, der mehrere Römische Päpste einbalsamierte.“⁵¹⁴ Dieser letzte Satz mit dem Hinweis auf den päpstlichen Apotheker Jakob verbindet die bei Guy beschriebenen Einbalsamierungsmethoden direkt mit dem päpstlichen Hof.

Guy schließt mit dem expliziten Verweis auf eine seiner zwei Vorlagen, Heinrich von Mondeville: „Um das Gesicht für mehr als acht Tage unverdeckt zu belassen, in denen die Körper sich gewöhnlich verändern und verwesen, soll man dem Urteil Vieler folgend häufig gesalzenes Rosenwasser oder Balsam auftragen, doch findet sich davon wenig in zuverlässigen Büchern, wie es von demselben Heinrich [von Mondeville] bestätigt wurde. Gott aber erhalte unsere Seelen mit seinem Balsam der Barmherzigkeit.“⁵¹⁵ Neben dem originellen Schlusssatz, der die Gnade Gottes mit der Seele dem Akt der damit „barmherzigen“ Einbalsamierung des Körpers durch den Chirurgen gegenüberstellt, ist bemerkenswert, dass Guy ‚Circa instans‘ nur mehr indirekt über die Kritik Heinrichs von Mondeville zitiert, sich aber doch nicht enthält, die Benetzung des Gesichts zu kommentieren; darin kommt einmal mehr die hohe Bedeutung, die der offenen Aufbahrung mit dem unbedeckten Gesicht in den Funeralriten des 14. Jahrhunderts zukam, zum Ausdruck.

Durch die allmähliche Veränderung der Aufbahrungszeremonie könnte sich erklären, warum der 1423 verstorbene Bologneser Chirurg Pietro d'Argelata in einem von ihm verfassten Kapitel zur Einbalsamierung zwar Guy de Chauliacs Methoden fast

⁵¹³ Für den der bayerisch-österreichischen Küche Unkundigen sei nur auf die Behandlung des Weißkrauts hingewiesen, dem auf dem Weg zum lagerungsfähigen Sauerkraut Salz und später zum Verzehr auch Kümmel beigemischt werden; der Kümmel empfahl sich vor allem als trockenes, heißes Gewürz dem mittelalterlichen Einbalsamierer. So schreibt etwa Hildegard von Bingen zu dessen galenschen Qualitäten: „Kumel temperati caloris est et siccum“; HILDEGARD VON BINGEN, *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem* 1138 [I,17].

⁵¹⁴ „De istis modis primus est securus pro macilentis et desiccatis et tempore frigidus; secundus magis est certus pro pinguibibus et ventosis. Est tamen cautela Rasis quod ut corpora non inflentur, super faciem suam iaceant et involuantur. Et si venter esset inflatus, est cautela quod venter in aliquibus locis cum terebello vel grossa subula pungatur, ut aquositas et ventositas valeant exire, ut dicebat Iacobus apothecarius qui multos Romanos pontifices preparaverat.“ GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 1, 308 [6,1,8].

⁵¹⁵ „De facie tenenda discooperta usque ad octo dies, in quibus corpora consueverunt alterari et putrefieri, volunt quod sepe liniatur cum aqua rosata salita, aut cum balsamo, de quo multa dicuntur, sed parum quantum ad hunc casum invenio in auctenticis libris, quod idem Henricus fuit attestatus. Deus autem animas nostras custodiat cum sue misericordie balsamo.“ GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 1, 308 [6,1,8].

wortgleich abschreibt⁵¹⁶, aber ausdrücklich bemerkt, diese Einbalsamierungsmaßnahmen seien nicht für die Päpste anwendbar, da hier bei der Aufbahrung Gesicht, Hände und Füße sichtbar bleiben müssten⁵¹⁷. Das widerspricht den Angaben Guys, der ja mit dem Hinweis auf den Apotheker Jakob ausdrücklich die Anwendung seiner Methoden für die Päpste zu belegen scheint, doch wollte Pietro d'Argelata seine eigenen Fähigkeiten unter Beweis stellen: Er selbst habe den 1410 in Bologna verstorbenen Papst Alexander V. so erfolgreich einbalsamiert, dass man ihn acht Tage ohne die Entwicklung von Leichengeruch habe aufbahren können, und er berichtet dem Leser stolz von der von ihm angewandten Technik. Dabei beschreibt er umfangreicher als seine Vorgänger im 14. Jahrhundert die Entnahme der Innereien: Nach den Eingeweiden entnahm er Leber, Milz, Nieren, Lunge, Herz, die Speiseröhre, die Zunge und die größeren Venen. Den Hohlraum im Körperinneren reinigte man mit in Alkohol getränkten Schwämmen, und verteilte im Bauchraum eine Mischung, die der bei Guy de Chauliac im Wesentlichen entspricht. Dann füllte man den Bauchraum Papst Alexanders mit Baumwolle, nähte ihn zu und verstopfte mit Baumwollpfropfen, die man in einen in Eiweiß gelösten Koloquintenbalsam getaucht hatte, Mund, Nase und Ohren des Toten. Der so hergerichtete Körper wurde in ein wachsgetränktes, mit Terpentin behandeltes Tuch eingerollt. Um das Gesicht zu erhalten, habe man es Pietro d'Argelata zufolge täglich mit einem stark gesalzenen Rosenwasser gewaschen⁵¹⁸.

⁵¹⁶ Ein geringer Unterschied gegenüber Guys Maßnahmen besteht in der Ersetzung des in Ohren, Nase und Mund geträufelten Quecksilbers durch „vinum aromaticum“; PIETRO D'ARGELATA, *Cirurgia* 108v [V,XII,3]. Vgl. RUDLOFF, Konservieren 37.

⁵¹⁷ „Et ego dico q(uod) iste modus non debet fieri in summo pontifice q(ua) manus (et) pedes debent videri (et) similiter facies. Sed iste modus fit in hominibus, qui porta(n)tur ab una ciuitate in aliam.“ PIETRO D'ARGELATA, *Cirurgia* 108v [V,XII,3]. Vgl. RUDLOFF, Konservieren 37.

⁵¹⁸ „Ego tamen narrabo tibi modum de isto quem tenui in summo pontifice papa Alexandro quinto qui in Bononia morabatur. Ego precepi ministris primo vt scinderent ventrem a pomo granato usq(ue) ad os pectinis respiciendo tamen ne intestina rumpantur facto hoc ego inueni intestinum rectum (et) ligau(i) ipsum in duobus locis (et) co(n)sequenter in medio incidi. Consequenter excarnaui omnia intestina usq(ue) ad duodenum: (et) iterum incidi, primo f(a)c(t)a ligatura vt dictum est de recto (et) sic habui intestina munda (et) sine fetore demu(m) extraxi ipsum epar: capiendo ligame(n)tum eius, deinde splene(m) (et) (consequen)te(r) renes, (et) o(mn)ia in vna capsula fuerunt posita. Deinde transiui ad sp(irit)ualia (et) remoui pulmone(m) (et) cor (consequen)te(r) cu(m) o(mn)ibus ligame(n)tis suis deinde ligau(i) meri (et) moui stomachu(m): hoc toto p(er)acto aliq(ui) volueru(n)t abstrahere lingua(m) (et) non sciuerunt. Ego incidi ipsam sub me(n)to (et) extraxi sibi linguam p(er) locu(m) illu(m) cu(m) trachea artaria (et) meri. D(e)mum moui artariam adorti (et) venam chilis demu(m) moui illud residuu(m) intestini, quod rema(n)sit ligatu(m) usq(ue) ad sub(stanti)am ani inclusiue h(oc) co(m)pleto succurimus bene eu(m) cu(m) spo(n)gijs. Demu(m) posuimus in ve(n)tre suo multam aquam vitis (et) tota sub(stanti)a intrinseca ex illa aq(ua) fuit lota. (Et) si(mi)l(ite)r p(ar)s gule i(n)cisa. H(oc) f(a)c(t)o remoui aqua(m) vitis cu(m) spo(n)gia (et) ite(rum) aliam posuim(us): (et) eode(m) mo(do) fuit remota. (Consequen)te(r) h(oc) f(a)c(t)o ve(n)ter suus fuit plenus istis pulueribus. Rp. mirra(m) aloë acacia(m) nuce(m) cip(re)ssi gallia(m) muscata(m) aliota(m) nuce(m) musca(tam) sandalos lignu(m) aloes ciminum (et) alume(n) san(guinem) dra(conis) bolu(m) ar(menum) terra(m) sigillata(m). (Consequen)te(r) postq(uam) totus ve(n)ter fuit istis pulueribus coop(er)atus posui de bo(m)bice (et) co(n)sequenter sup(er) bo(m)bicem ponebam pulueres: (et) sic p(er) istu(m) modum totus ve(n)ter fuit plenus. Demu(m) ministri suerunt ventrem cum acu sicut peliparij sunt pellicias. (Et) sic gula pulueribus plena fuit suta. Demum habuimus balsamu(m) colliq(uatum) cum albulmine oui (et) bo(m)bix i(n)tincta (et) in ano fuit posita, (et) sic illa bo(m)bix fuit intincta (et) balneata in isto balsamo: (et) in ore fuit posita. (Et) sic fecimus in naso (et) in ambabus auribus. (Consequen)te(r) habuimus sparadrapum factu(m) ex cera (et) pa(rum) terbentine (et) totum corpus fuit in illo sparadrapo i(n)uolutum (et) ligatum. (Et) sic tibie (et) crura fuerunt inuoluta (et) si(mi)l(ite)r brachia in isto sparadrapo de p(er) se t(ame)n a corpore. D(e)m(u)m fuit i(n)dutus vt su(m)mus pontifex (et) stetit p(er) dies octo sine aliquo fetore mundi. Intestina (et) alia mem-

Ob Pietros Methode überwältigende Ergebnisse erzielte, mag man bezweifeln: Immerhin rühmt er sich nicht der Aufhaltung der Verwesung für acht Tage, sondern der Vermeidung des Leichengeruchs. Dass er zum Schluss mit der Waschung des Gesichts mit gesalzenem Rosenwasser eben jene Behandlung erwähnt, die Heinrich von Monderville zufolge besonders enttäuschende Ergebnisse zeitigte, belegt einmal mehr das Fehlen radikaler Neuansätze. Allerdings behandelte Pietro den Leichnam mit Alkohol und Terpentin, und die von ihm vorgeschlagene Füllung des entleerten Bauchraums mit Baumwolle scheint zumindest im 15. Jahrhundert breitere Verwendung gefunden zu haben⁵¹⁹; nur selten ist die Verwendung von Terpentin und die Ausfüllung der entleerten Körperteile im 14. Jahrhundert belegbar, wo sich in der Zusammenstellung der für die Einbalsamierung König Edwards I. von England verwendeten Mittel entsprechende Parallelen ziehen ließen⁵²⁰. Zudem ist Pietro detaillierter, was die Entnahme der inneren Organe angeht, und auch wenn wir diese Liste wohl zwar in ihrer schriftlichen Ausführlichkeit, nicht aber in der Praxis als völlig von den früheren Einbalsamierungen unterschieden ansehen dürfen, scheint sich doch ein neuer Trend darin wiederzuspiegeln: Seit dem 15. Jahrhundert bemühte man sich um eine immer umfassendere Entnahme verweslicher Körperteile aus dem Leichnam, um die Hülle so besser konservieren zu können.

Auf den vorgenannten Beschreibungen und insbesondere den bei Pietro d'Argelata angegebenen Methoden basiert auch die entsprechende Behandlung zur Leichenkonservierung bei Pieter van Forest (Petrus Forestus) im 16. Jahrhundert⁵²¹. Der französische Arzt Ambroise Paré ging etwa zur selben Zeit bereits deutlich weiter: Er beschreibt auch die Entnahme des Gehirns nach der Schädelöffnung, wie man es auch bei der universitären Lehrsektion mache. Neben den inneren Organen, unter denen er das Herz gesondert nennt, solle man auch das Blut und die Adern aus den Extremitäten entfernen. Wie Pietro d'Argelata verwendet auch er Schwämme zur Reinigung des Leichnams; neben Alkohol gebraucht er dabei einen Sud auf der Basis von Essig. Die Liste wohlriechender Kräuter wird nochmals deutlich ausgeweitet, und das Einlegen der Leiche als Alternative angedacht; dabei solle man jedoch große Hitze vermeiden und sicher sein, dass die Leiche nicht in heißer und feuchter Umgebung liege, „wie ich es einige Male getan habe“ – worin man wohl ein Eingeständnis eigener experimenteller Fehlschläge durch Paré erkennen darf. Eine trockene und kalte Umgebung sei nach Paré das einzig richtige Umfeld, um eine Leiche zu erhalten⁵²². Hinter dieser kurzen

bra incontinenti fuerunt sepulta. (Et) iste modus est securior omnibus alijs: Facies autem potest liniri (et) lauari omni die cum aqua rosacea valde salita. Hec autem prohibent putrefactionem.“ PIETRO D'ARGELATA, *Cirurgia* 108v–109r [V,XII,3]. Vgl. RUDLOFF, Konservieren 37–39.

⁵¹⁹ So bemerkt auch der Bericht über die Einbalsamierung der 1447 verstorbenen Hl. Rita von Cascia die Entnahme ihrer Eingeweide und die Befüllung des Leichnams mit durch Rosen parfümierter Baumwolle; vgl. FULCHERI, *Mummies* 223.

⁵²⁰ Vgl. oben Kap. III.3.d).

⁵²¹ PIETER VAN FOREST, *Observationum et curationum medicinalium* 836–837 [XXIX,29]: „In qua agitur de condiendis corporibus mortuis“, der hier die Einbalsamierung am konkreten Beispiel einer adeligen Bestattung sehr detailliert beschreibt. Vgl. PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 195–196.

⁵²² „Or pour bien embaumer vn corps, premierement il faut vider tous les entrailles & visceres: reseruant le coeur particulièrement, à fin de l'embaumer & mettre à part ainsi qu'il sera auidé par les amis du defunct: il faudra pareillement vider le cerueau apres auoir coupé le crane, ainsi qu'on fait és dissections & anatomies. Ce fait, il faut faire des incisions profondes & longues és bras, dos, fesses, cuiffes, iambes, & principalement à l'endroit des grandes veines & arteres, à fin d'en faire sortir le sang qui se corrompt, & pareillement aussi d'y plonger des poudres: cela fait, il faut exactement lauer tout le corps avec vne esponge imbue d'eau de vie, & fort vinaigre, dans lequel auront boullu absynthe, aloé, pommes de coloquintes & sel

Bemerkung verbirgt sich ein stillschweigend vollzogener Paradigmenwechsel: Nach den Galen'schen Vorstellungen der Ärzte vor Paré müsste ja nicht eine trocken-kalte, sondern eine trocken-heiße Umgebung die idealen Voraussetzungen für eine Leichen-erhaltung bieten. Paré jedoch vertraut seiner praktischen Erfahrung hier bereits mehr als dem gelehrten Diskurs seiner mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kollegen.

In anderer Hinsicht lässt sich Ambroise Paré gut in den allgemeineren Trend frühneuzeitlicher Chirurgie einordnen: Diese Traktate zeichnen zunehmend ein detaillierteres Bild der Einbalsamierung, verlangen einerseits die Öffnung von immer mehr Körperteilen, um deren Äußeres zu erhalten, und probieren zugleich neue Stoffe aus, um dabei größeren Erfolg zu haben. Folgt man etwa mit Philebert Guybert der Entwicklung ins frühe 17. Jahrhundert, so waren die angewendeten Verfahren immer noch nicht befriedigend; Guybert ärgert sich, dass es nur so schlechte Methoden gäbe, dass man es kurz nach dem Ende der Einbalsamierung vor lauter Gestank schon kaum mehr in der Nähe der präparierten Leiche aushalte⁵²³. Aus seiner Beschreibung wird jedoch zugleich deutlich, dass die Öffnung aller drei Körperhöhlen längst zur gängigen Praxis der Mediziner gehörte⁵²⁴, und ähnlich wie Paré bedient auch er sich einer Essiglösung

commun & alum: en apres faudra remplir lesdictes incisions & toutes les ouuertes, & les trois ventres des choses qui s'ensuiuent assez grosseme(n)t puluerisees. Recipe pul. rosar. camomil. melil. balsami. mentae, anet. saluia, lauand. rorism. maior. thymi, absynth. cyperi, clam. arom. gent. ireos florent. assae odorat. garyoph. nunc. mosc. cinamo. storac. cala. benioin. myrrhae, aloes, sandal. omnium en apres les incisions seront cousues: puis faut oindre tout le corps de terebenthine liquefiee avec huile de camomille & de rose, y adioustant, si bon semble, huiles aromatiques, tirees par quinte essence: puis au reste sera en tout saupudré avec portion des poudres dessus dictes: en fin sera enueloppé d'un linceul & apres de toile ciree, & pour fin de tout l'appareil sera mis en vn cercueil de plomb bien ioint & soudé, rempli de bonnes herbes aromatiques seiches. Et si le Chirurgien estoit en quelque lieu où il ne peust recourir les susdites pudres comme en quelque place assiegee, il se contentera des souiuantes. Recipe calcis ext. ciner. communis aut querc. Au reste le corps esta(n)t en tout & par tout laué de vinaigre ou de lexiue en lieu de vinaigre, telles choses conserueront le corps vne bonne espace de temps, pourueu que ne soit en temps de grande chaleur & qu'il ne soit situé en lieu chaud & humide, ce que i'ay faict quelquefois." PARÉ, *Embaumer les corps morts* 1103–1104. Zum Einlegen der Leiche bemerkt er: „Parquoy ma façon de bien & deuement embaumer & garder les corps morts fort long temps, c'est qu'apres les auoir vuidez comme dessus, il les conuient poser en vn vaisseau de bois bien ioint rempli de fort vinaigre, auquel on aura faict bouillir sel & herbes aromatiques & ameres, comme aluine, rue, aloés, coloquintes: puis adiouster eau de vie deux ou trois quartes, & laisser tremper les coprs en ceste misture l'espace de vingt iours: apres les faut mettre debout & laisser en lieu sec & non humide. Le vinaigre garde de pourriture d'autant qu'il est froid & sec, qui sont deux choses repugnantes à putrefaction: ce que l'experience mo(n)stre, Car en iceluy on garde les herbes, fleurs, fruits, & autres choses, sans qu'elles se pourrissent." PARÉ, *Embaumer les corps morts* 1104. Vgl. allgemein auch PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 196.

⁵²³ „Je me suis souuent esmerailié (amy lecteur) de ce que maintenant on embaume si mal les corps des deffuncts, qu'en peu de temps apres ils se corepent tellement qu'en quelque lieux qu'ils soient posez, on ne peut souffrir leur odeur: de sorte qu'il les faut aussi tost mettre en terre bien profondement, dont s'ensuit la plainte des parens contre les Chirurgiens, quoy que ce ne soit leur faute." GUYBERT, *Le medecin charitable* 339.

⁵²⁴ So beschreibt er ganz selbstverständlich die Entleerung der drei Körperhöhlen: „Car premiere-ment ie descris la façon de vuider les trois ventres"; GUYBERT, *Le medecin charitable* 339. Dies sind wie in der modernen Anatomie: „la teste, poitrine, & ventre inferieur", deren Organe man bei der Einbalsamierung nach Art der Anatomen entnehmen sollte; ebd. 344. Guybert beschreibt den Schnitt zur Öffnung des Torsos als einen geraden Schnitt vom oberen Teil des Halses über das Sternum bis zum Schambein; die Öffnung des Schädels wird nur kurz (wie bei einem bekannten Verfahren) beschrieben; ebd. 341–343.

und mehrerer Balsame⁵²⁵. Meines Wissens nach ist Guybert jedoch der Erste, der auch dezidiert die Einbalsamierung der Geschlechtsteile erwähnt⁵²⁶.

Bei dem Blick auf die chirurgischen Traktate des Spätmittelalters wird ein Grund deutlich, weshalb die soziale Ausweitung der Einbalsamierung während des Mittelalters stets limitiert blieb: Die bemerkenswert seltenen und teuren Zutaten, die man für die Einbalsamierung empfahl, konnte kaum jemand jenseits der Elite der abendländischen Gesellschaft finanzieren. War schon das für die angebotenen Rezepte in großen Mengen benötigte Salz im Mittelalter begehrt und teuer, mögen Alaun, Granatapfelrinde, Muskatnuss, Zypressenrinde oder Kümmel samt der ganzen Bandbreite orientalischer Harze wohl kaum einfach und günstig zu beschaffen gewesen sein. Das soziale Prestige der Behandlung im Mittelalter hing also wohl nicht zuletzt mit seiner Kostspieligkeit zusammen.

Zudem geben die Chirurgietraktate nur scheinbar einen Blick auf jene Maßnahmen frei, die tatsächlich auch in der mittelalterlichen Praxis ergriffen wurden. Unzweifelhaft müssen Heinrich von Mondeville und die in ihren Texten von ihm letztlich stark abhängigen Guy de Chauliac und Pietro d'Arelata gewusst haben, dass noch radikalere Techniken zur Einbalsamierung von ihren Zeitgenossen angewendet wurden. Vor allem die Entnahme des Herzens war zur Zeit Heinrichs von Mondeville Anfang des 14. Jahrhunderts bereits ein weit verbreiteter Brauch, und auch die Öffnung von Schädeln zur Entnahme des Gehirns lässt sich im Zuge von Einbalsamierungen bereits seit dem Hochmittelalter belegen. Anthropologische Untersuchungen an der Mumie der 1297 verstorbenen Hl. Margherita von Cortona haben gezeigt, dass man neben dem Brust- und Bauchraum auch die Extremitäten einschnitt, was sich am besten mit der Entnahme von Muskelmasse im Zuge der Einbalsamierung erklären lässt⁵²⁷; und in den Grablegen der aragonesischen Könige und des neapolitanischen Adels des 15. und 16. Jahrhunderts in San Domenico Maggiore in Neapel ergaben die anthropologischen Untersuchungen für vier der einbalsamierten Mumien eine ähnliche Entnahme des Muskelgewebes⁵²⁸. So erscheint die Beschreibung der Leichenkonservierung in den Medizintraktaten gleichermaßen vor dem archäologischen Befund und den historiographischen Berichten als äußerst konservativ. Was führt zu einem so weitgehenden Verschweigen praktizierter Techniken? Zwei Antworten drängen sich auf: Zum einen könnte die Methodenkenntnis regional sehr ungleich gewesen sein, auch wenn es kaum glaubhaft erscheint, dass Heinrich von Mondeville und Guy de Chauliac mit ihrer engen Verbindung zu den jungen Universitäten Frankreichs und Italiens keine Vorstellung von praktizierten Techniken besaßen. Noch wahrscheinlicher scheint aber, dass es sich um ein Spezifikum von Heinrich de Mondevilles Traktat handelt, das die späteren Autoren beim Adaptieren seines Textes übernahmen. Bedenkt man die konkrete historische Situation im Frankreich des beginnenden 14. Jahrhunderts mit dem anhaltenden

⁵²⁵ GUYBERT, *Le medecin charitable* 339–358.

⁵²⁶ „Les penis & les bources fero(n)t ainsi embaumées. Ayant fait vne incision depuis le bout du gland au dessous, passant droict par la ligne du scrotu(m), cou-/pant l'vretre & partissant à moitié ledit scrotum profondement, iusques au perineum, toutes lesdites parties seront estuuees dudit vinaigre, & remplies de baume, & recousues proprement.“ GUYBERT, *Le medecin charitable* 346–347. Guybert liefert auch eine eigene Beschreibung der Einbalsamierung des Herzens; ebd. 350–351.

⁵²⁷ FULCHERI, *Mummies* 223. Ein weiteres frühes Beispiel für die Entnahme von Muskelmasse könnte die Ausstopfung der „membra“ des Leichnams des 1307 verstorbenen Königs Edward I. von England mit Moos bzw. deren Behandlung mit Moschus darstellen; vgl. dazu die Diskussion oben in Kap. III.3.d).

⁵²⁸ FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 199.

Diskurs über die Leichenöffnung und ihre Legitimität, auf deren Höhepunkt die Bullen Bonifaz' VIII. ausgestellt wurden, so scheint die Annahme naheliegend, dass Heinrich es in dieser Lage nicht für angebracht hielt, über die Öffnung des Bauchraumes hinaus auch noch die Entnahme von Muskeln, das Aufschneiden der Rippen oder das Aufsägen der Schädel zu erwähnen, die diese (seinem Urteil zufolge ja sehr einträgliche) Praxis in Widerspruch zum päpstlichen Ideal der möglichst ungeteilten Bestattung bringen konnten. Guy de Chauliac folgte dem Vorbild, wohl mehr aus Texttreue als aus tieferen Bedenken gegenüber noch nicht verschriftlichten Techniken.

6. Die Neuerungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Einbalsamierung und der anthropologisch-archäologische Befund

In der Praxis nutzte auch das Spätmittelalter die ganze Bandbreite der vorhandenen Techniken zur Einbalsamierung und improvisierte auf dieser Grundlage ähnlich individuell, wie dies bereits im früheren Mittelalter der Fall gewesen war. Von der einfachen Salbung und Einbandagierung nach biblischem Vorbild bis zur Entnahme der Eingeweide lassen sich zahlreiche Abstufungen in den Quellen festmachen; nur das Kochen scheint nach 1300 nicht mehr praktiziert worden zu sein. Umgekehrt kam es seit dem 13. Jahrhundert zum vermehrten Aufgriff von Einbalsamierungsmethoden, die einerseits mit neuen Stoffen oder Stoffkombinationen (Wachstüchern, Quecksilber) arbeiteten, andererseits alte Methoden im Rahmen des sich nun etablierenden universitären Wissens um die Chirurgie weiterentwickelten und damit professionalisierten. Anhand des archäologischen Befunds sei im Folgenden drei Aspekten nachgegangen: Der Frage nach der Öffnung der Körperhöhlen, insbesondere im osteoarchäologischen Befund jüngerer Grabungen in Frankreich, die in dieser Hinsicht besonders ergiebig sind; zweitens den Nachweisen für die konkret umgesetzte Anwendung des Quecksilbers bei der Einbalsamierung; und drittens dem praktischen Einsatz von wachsextrahierten Leinenbinden im Spätmittelalter als effektive Maßnahme zur Leichenerhaltung.

a) Die Öffnung der drei Körperhöhlen

In der modernen forensischen Anatomie werden bei jeder Sektion die drei Körperhöhlen geöffnet: Es sind dies der Bauchraum, der Brustkorb und der Schädel. Zur mittelalterlichen Praxis lässt sich zunächst den Angaben der Chirurgietraktate folgen, von denen man doch die verlässlichste Beschreibung der angewendeten anatomischen Schnitte erwarten würde. Bei Heinrich von Mondeville wird die Öffnung des Körpers von Männern vom Brustbein, bei Frauen von der „Furcula“ oder der „Magenöffnung“ („*orificium stomachi*“) abwärts beschrieben; während man bei Männern nur einen senkrechten Schnitt zum Schambein ziehe, öffne man den Körper einer Frau besser in zwei Schnitten hin zu den beiden Seiten beim Darmbein. In beiden Fällen wurde also offenbar nur die Bauchhöhle geöffnet; der Ansatz des Schnitts befand sich Heinrichs Beschreibung zufolge nicht über dem Brustbein. Der Brustkorb blieb so – anders als bei modernen Sektionen – intakt. Das ist für die Maßnahmen Heinrich von Mondevilles auch gar nicht nötig: Ihm genügte offenbar die Entnahme der Eingeweide der

Bauchhöhle. Damit wird jedoch nur die Öffnung einer der drei Körperhöhlen genannt, und die Entnahme des Herzens findet in diesem Zusammenhang keine Erwähnung; auch die Öffnung des Schädels wird nicht genannt, obwohl Schädelöffnungen und Herzentnahmen sich schon seit dem beginnenden Hochmittelalter belegen lassen. Die sich somit als relativ zurückhaltend erweisende Beschreibung der Körperöffnung bei Heinrich von Mondeville wird erst mit dem Chirurgietraktat des Pietro d'Argelata auch insofern erweitert, als nun für den Leichnam Papst Alexanders V. im Jahr 1410 auch ein Schnitt bis zur Speiseröhre Erwähnung findet⁵²⁹.

Die Öffnung des Unterleibs zur Entnahme der Eingeweide stellte den bildlichen Belegen zufolge eine verbreitete Praxis dar: Kaum eine Darstellung des Todes und der Toten lässt im Spätmittelalter dieses Detail aus; dabei sind die Körper der Figuren üblicherweise mit einem Schnitt vom Brustbein bis zum Schambein so geöffnet, dass sich dem Betrachter der Blick in den (leeren) Unterleib erschließt⁵³⁰. Auch die konkretere Darstellung einbalsamierter Leichen mitsamt dem Schnitt im Unterleib lässt sich finden, wie etwa an den Statuen des von Jean Juste gefertigten Grabmals des französischen Königs Ludwig XII. und seiner Gattin Anna de Bretagne in Saint-Denis aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts⁵³¹. Damit erweist sich die Öffnung des Unterleibs als gängige Praxis sowohl nach dem Befund der chirurgischen Traktate des Spätmittelalters als auch entsprechend der bildlichen Darstellungen dieser Zeit. Es scheint zumindest naheliegend, die Anwendung entsprechender Schnitte auch schon für die Entnahme der Eingeweide im früheren Mittelalter anzunehmen.

Vor größere Schwierigkeiten stellt die Frage nach den Techniken zur Entnahme des Herzens; dieses Organ wird in den chirurgischen Traktaten vor dem 15. Jahrhundert nicht erwähnt – und somit auch nicht gesondert von den Eingeweiden beschrieben⁵³². Die Öffnung des Brustkorbs zur Entnahme des Herzens kann auf zwei verschiedenen Wegen erfolgen: Einmal lässt sich im Rahmen einer Thorakotomie der gesamte Brustkorb öffnen, indem man beispielsweise das Sternum oder die Rippen durchtrennt. Ein zweiter Weg steht offen, wenn man den Bauchraum bereits geöffnet hat: Nun lässt sich das Zwerchfell durchtrennen, was die Entnahme des Herzens ermöglicht (Laparotomie). Die chirurgischen Beschreibungen des Mittelalters, die keine Öffnung des Brustkorbs vorsahen, stets aber die Öffnung der Bauchhöhle bemerken, scheinen darauf zu deuten, dass letzterer Weg üblicherweise gewählt wurde, um das Herz zu entnehmen. Allerdings brachte dieses Verfahren einige Nachteile mit sich: Es ist schwierig, das Herz nach einem Schnitt durch das Zwerchfell zu sehen, die zu ihm führenden Hauptadern zu durchtrennen und es unversehrt zu entnehmen. Es gab jedoch einen guten Grund, warum man diese Methode wählte: Nach einer Thorakotomie lässt sich der Brustkorb nur mehr schwer schließen und in seine ehemalige Form bringen⁵³³. Das deutet zugleich

⁵²⁹ Vgl. ausführlicher Kap. III.5., sowie den Befund zusammenfassend RUDLOFF, Konservieren 25 und BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 104.

⁵³⁰ Ähnlich bereits ALEXANDRE-BIDON, Images 87. Leider ist jedoch in den Darstellungen zumeist unklar, wie der Unterleib gefüllt wird oder worauf er genau den Blick eröffnet (ein einbalsamierter oder einfach nur ausgenommener Leichnam?). Ein gutes Beispiel für eine solche Todesdarstellung ist der Tod vom Friedhof St. Innocents in Paris, der im Louvre aufbewahrt wird.

⁵³¹ GEORGES, Coeur 283, der jedoch ebenfalls bereits auf die Schwierigkeiten der Interpretation einer rein kunsthistorischen Argumentation verwies.

⁵³² GEORGES, Coeur 281–282.

⁵³³ Vgl. hierzu GEORGES, Coeur 282–284. Dem widerspricht allerdings zu einem gewissen Grad die Praxis bei modernen Sektionen: Hier werden die Rippen mittels einer speziellen Rippenschere durchgeschnitten, um die oberen inneren Organe wie Herz und Lunge zu entnehmen, was aber offenbar bei der späteren Zunähung der Leiche keine größeren Komplikationen aufwirft; vgl.

auf den Sinn der Einbalsamierung insgesamt: Wenn man einerseits die Beschädigung des Herzens bei der Entnahme durch das Zwerchfell in Kauf nahm, andererseits die Öffnung des Brustkorbs durch das Sternum scheute, so lag die Sorge der Einbalsamierenden offenbar zunächst auf der möglichst intakten Zurschaustellung des Leichnams im Rahmen der Bestattungsfeierlichkeiten⁵³⁴. Die Entnahme des Herzens war also dem Ziel der Erhaltung der Körperhülle untergeordnet und wurde erst in zweiter Instanz zum Selbstzweck für die Bestattung dieses Körperteils, was hervorragend mit unseren Quellen übereinstimmt: Erst seit dem Hochmittelalter erfahren wir dezidiert von der Sonderbestattung des Herzens, die dann ab dem Spätmittelalter immer bedeutsamer wird. Mit der Bedeutungssteigerung geht zugleich eine Veränderung im Vorgehen einher: In der Neuzeit wird auch vermehrt die Thorakotomie durchgeführt⁵³⁵, wie etwa exemplarisch der Befund in den Adelsbestattungen des 15. und 16. Jahrhunderts von San Domenico Maggior in Neapel belegen kann⁵³⁶. Das führt zugleich zu dem Schluss, dass die in Quellen des Hochmittelalters summarisch mit „intestina“ bezeichneten Eingeweide recht wahrscheinlich auch schon das Herz umfassten, dieses jedoch nicht gesondert erwähnt wurde, da seine Entnahme der Leerung und damit Haltbarmachung des Leichnams diene.

Diese Überlegungen zur Anatomie sind noch in anderer Hinsicht wesentlich, wenn man bedenkt, dass nur die Thorakotomie am osteoarchäologischen Befund nachweisbar ist, während die wahrscheinlich im Mittelalter weit häufiger angewendete Laparotomie nur Spuren an den üblicherweise vergangenen Weichteilen der Leiche hinterlässt. Umso erstaunlicher ist es, dass sich überhaupt vereinzelte Belege für die Thorakotomie im Mittelalter finden ließen; sie wurden vor allem für Frankreich bereits systematisch gesichtet. Die Ergebnisse dieser Forschungen weisen darauf hin, dass man zur möglichst unproblematischen Öffnung des Brustkorbs das Sternum zersägte, was zumindest die durch die beiden Brustbeinhälften gehaltenen Rippenreihen intakt ließ. Ein solches Sternum fand man in der Gruft König Ludwigs XI. in der Kirche von Cléry (Loiret), ein weiteres in der Grabkapelle seiner Frau Margarethe von Schottland in der Kirche Saint-Laon in Thouars⁵³⁷. Neben diesen beiden prominenten Belegen für das 15. Jahrhundert gibt es noch weitere archäologische Nachweise, die die Thorakotomie als eine zumindest seit dem Hochmittelalter angewandte Technik belegen; das älteste

dazu die Abbildungen der Öffnung des Brustkorbs mittels einer Rippenschere und des anschließenden Zunähens des seziierten Leichnams in: WIDULIN/SCHNALKE/TsOKOS, *Tatort* 44–45; eine Beschreibung des Vorgangs findet sich im (populären) Bericht des Berliner Rechtsmediziners Michael Tsokos; Tsokos, *Tod* 25–26, 44. Da sich jedoch – zumindest meines Wissens – keine aufgeschnittenen Rippen in archäologischen Befunden für das Mittelalters nachweisen lassen, scheint die moderne Methode in dieser Epoche zumindest nicht angewandt worden zu sein; zudem ist das Ausstellen des Leichnams (zumindest in Deutschland) heute nicht mehr von der gleichen Bedeutung wie im Mittelalter.

⁵³⁴ Das vermutete bereits GEORGES, *Coeur* 286.

⁵³⁵ So lässt sich etwa in chirurgischen Traktaten des 17. Jahrhunderts die Öffnung des Körpers durch einen senkrechten Schnitt von der Kehle bis zum Unterleib belegen; vgl. GEORGES, *Coeur* 284–285, sowie zur bereits ähnlichen Behandlung Papst Alexanders V. Kap. III.5.b).

⁵³⁶ Hier fanden sich bei neun von 14 einbalsamierten Individuen Spuren eines Schnittes „from the neck basis to the pubic symphysis“, wobei das Sternum durchsägt oder entfernt, oder aber die danebenliegenden Rippen mit einer Schere aufgeschnitten wurden; wie bei modernen Sektionen wurde das Sternum vor allem bei Kindern durchsägt, hingegen bei Erwachsenen eher seitlich umschnitten. Bei weiteren fünf Individuen hingegen fanden sich nur die Spuren eines Schnittes im Bauchraum; in diesen Fällen war der Brustkorb von unten durch das Zwerchfell ausgenommen worden; FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 198–199.

⁵³⁷ GEORGES, *Coeur* 284–285 und FARAGO-SZEKERES, *Ossements*.

Beispiel stammt dabei bereits aus dem 11. Jahrhundert⁵³⁸. Der einzige Sinn einer Zersägung des Sternums kann dabei in Maßnahmen zur Leichenerhaltung und/oder der Entnahme des Herzens bestanden haben; der eher abseitige Fundort des ältesten Belegs in Ganagobie in den französischen Alpen könnte zudem auf eine größere geographische Verbreitung der Herzentnahme hindeuten.

Anders als die Entnahme des Herzens lässt sich die Entnahme des Gehirns durch die erfolgte Schädelöffnung im archäologischen Befund eindeutig nachweisen⁵³⁹. Überraschenderweise dreht sich hier die Belegsituation gerade um: Während die Praxis der Herzentnahme durch die archäologischen Funde deutlich vor den ersten expliziten schriftlichen Belegen nachgewiesen werden kann, lässt sich die Schädelöffnung erst seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert archäologisch nachweisen – und damit mehr als zwei Jahrhunderte nach den frühesten Schriftbelegen für diese Praxis⁵⁴⁰. Auch die Schädelöffnung wird jedoch wie die Herzentnahme in den Traktaten Heinrichs von Mondeville und Guy de Chauliacs zur Einbalsamierung nicht erwähnt⁵⁴¹.

Auch hier haben die Erkenntnisse der französischen Archäologie in jüngerer Zeit unser Wissen zumindest für diesen geographischen Raum deutlich präzisiert⁵⁴². In der Kirche der Cordeliers in Sens fand man die bislang größte Gruppe von insgesamt neun Toten beider Geschlechter, die zwischen dem späten 14. und dem Ende des 16. Jahrhunderts verstorben waren, bei denen eine Aufsägung des Schädels nachweisbar war. Dabei bemühte man sich offensichtlich, das Gehirn möglichst intakt zu lassen; das Ziel der Maßnahme wäre demzufolge neben der Einbalsamierung die gesonderte Bestattung und/oder vielleicht die Autopsie des Gehirns⁵⁴³. Aus dem 15. Jahrhundert stammen mehrere Einzelfälle: Ein Erwachsener mit aufgesägtem Schädel wurde in Evron (Mayenne) gefunden, eine Frau mit aufgeschnittenem Schädel in Saint-Lazare in Fontevraud, je ein Kind mit demselben Charakteristikum in der Kirche Notre-Dame von Cherbourg (Manche) und in Chilly-Mazarin (Essonne)⁵⁴⁴. Weitere bekannte Fälle stammen aus den Kirchen Saint-Pierre in Arlanc (Puy-de-Dôme), in Saint-Laurent in Le Puy-en-Velay

⁵³⁸ MAFART/PELLETIER/FIXOT, Post-mortem Ablation. Vgl. die Aufstellung in: CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 423, fig. 4a. In diesem Zusammenhang könnte auch ein weiterer Fall beachtenswert sein: Im portugiesischen Évora hat man einen Toten, wohl einen Ordensritter des 11.–13. Jahrhunderts, gefunden, der ebenfalls ein sauber in der Mitte zerschnittenes Sternum aufwies; SANTOS et al., *Mortal Combat*. Zwar sind die Untersuchenden der Meinung, die Wunde sähe nach dem Augenschein perimortal aus, doch bleiben Zweifel: Die Bearbeiter räumen selbst die Seltenheit einer solchen Schwertverletzung ein, die das Sternum senkrecht durchtrennt, und so scheint mir auch eine postmortale Öffnung des Sternums zur Entnahme des Herzens denkbar zu sein.

⁵³⁹ Vgl. GEORGES, *Coeur* 280 und CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 419.

⁵⁴⁰ Vgl. dazu ausführlicher oben Kap. III.3.d).

⁵⁴¹ Das bemerkten bereits FIZELLIER-SAUGET/DEPIERRE, *Crânes sciés* 26.

⁵⁴² Im Reichsgebiet ist die Lage etwas unübersichtlicher; archäologische Belege liegen hier etwa in Bezug auf die Bischofsbestattungen vor allem aus der Frühen Neuzeit vor, so im Grab des 1604 verstorbenen Erzbischofs Johann Adam von Bicken im Mainzer Dom und des 1653 verstorbenen Salzburger Erzbischofs Paris Lodron; PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 215. Es könnte also sein, dass der Brauch der Schädelöffnung und Hirnentnahme im Reich – anders als in England und Frankreich – erst in der Frühen Neuzeit aufkam; auf der Basis der bisherigen Forschungen erscheint diese Aussage jedoch eher eine gewagte Spekulation.

⁵⁴³ VALENTIN/D'ERRICO, *Sens*. Vgl. auch CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 414–415. Offenbar entnahm man deshalb das Gehirn auch nicht durch die Nase, wofür es – außer im bereits öfters erwähnten Jenaer Fall, vgl. Kap. III.1.a) – keine anthropologischen Belege aus dem späten Mittelalter gibt.

⁵⁴⁴ PRIGENT/HUNOT, *Mort* 66 und FIZELLIER-SAUGET/DEPIERRE, *Crânes sciés* 19. Englische Parallelbeispiele, deren Datierung jedoch unklar bleibt, bieten WALDRON/ROGERS, *Iatrogenic Paleopatho-*

(Haut-Loire) und Saint-Pierre de Chatelol in Hérissou (Allier); ein Schädel in Le Puy-en-Velay zeigt dabei deutlich, dass das Hirn tatsächlich nicht durchgeschnitten wurde, da der Schnitt der Säge am Hinterkopf nicht auf der selben Höhe zusammenkommt – man versuchte also, das Hirn möglichst intakt zu lassen⁵⁴⁵. Die Archäologen kamen auf der Basis dieser Befunde zu dem Schluss, dass die Toten mit solchen Schädelöffnungen wohl zum Adel gehörten, der sich dem königlichen Brauch folgend ebenfalls ab dem späten 14. Jahrhundert habe einbalsamieren lassen; ein Hauptargument dafür ist die Nähe der genannten Bestattungen zum Chor, was die Fragilität dieser (wenn auch plausiblen) Hypothese zeigt⁵⁴⁶. Der derzeitige Forschungsstand legt nahe, dass diese Praxis zunächst im 12. Jahrhundert am englischen Hof aufkam und sich im Spätmittelalter nach Frankreich ausbreitete, wo sie seit dem Ende des 14. Jahrhunderts auch im Adel praktiziert wurde. Allerdings ist die Schädelöffnung für die französischen Könige kaum belegbar; bei der Öffnung ihrer Gräber in Saint-Denis 1793 beobachtete man immerhin bei dem 1610 verstorbenen Heinrich IV., dass dessen Schädel geöffnet wurde; anstelle des Gehirns fand man eine Einbalsamierungssubstanz auf der Basis von Kräutern, die selbst nach mehr als 180 Jahren stark dufteten⁵⁴⁷. Für die aragonesischen Könige des Königreichs Sizilien und den neapolitanischen Hochadel des 15. und 16. Jahrhunderts belegten jüngst anthropologische Untersuchungen in San Domenico Maggiore in Neapel, dass auch hier die Kraniotomie zur Entnahme des Gehirns mehrfach angewendet wurde⁵⁴⁸.

Wie aber lässt sich das Aufschneiden des Schädels mit der Aufbahrung eines möglichst intakten Leichnams vereinbaren, die doch mittelalterlichen Einbalsamateuren bereits bei der Herzentnahme die Laparotomie als wünschenswerteres Verfahren als die Thorakotomie erscheinen ließ? Ein Blick auf die heutige medizinische Praxis kann hier rasch zur Klärung führen: Bei jeder gerichtsmedizinischen Sektion in Deutschland wird der Schädel der Leiche vorschriftsmäßig geöffnet. Dabei schneidet man die Kopfhaut auf und zieht sie über das Gesicht des Toten; so kann man später nach erfolgter Schädelöffnung die Haut wieder über die Sägekante zurückklappen und das äußere Erscheinungsbild des Toten weitgehend bewahren⁵⁴⁹. Diese Technik ist auch bei Operationen des Gehirns (etwa zur Entnahme von Tumoren) üblich, die eine Öffnung des Schädels erfordern⁵⁵⁰. Das Verfahren verlief dabei im Mittelalter nicht viel anders und ist deutlich von der Trepanation, die im Mittelalter ebenfalls belegbar ist, unterscheidbar; mit dem delikaten Umgang mit der Kopfhaut, dem Aufsägen des massiven Schädels

logy. (Frühneuzeitliche?) Schädel, die postmortale anatomische Eingriffe aufwiesen, fand man auch in der Dominikanerkirche von Wissembourg; SCHELLMANN, *Préparation anatomiques*.

⁵⁴⁵ FIZELLIER-SAUGET/DEPIERRE, *Crânes sciés*. Eine Abbildung des Schädels aus Le Puy-en-Velay findet sich auf S. 22, fig. 3 und 4. Vgl. GEORGES, Mourir 375.

⁵⁴⁶ Vgl. die Argumentation bei FIZELLIER-SAUGET/DEPIERRE, *Crânes sciés*.

⁵⁴⁷ „Ce cadavre, considéré comme momie sèche, avait le crâne scié, et contenait à la place de la cervelle, qui en avait été ôtée, de l'étoffe enduite d'une liqueur extraite d'aromates, qui répandait une odeur encore tellement forte qu'il était presque impossible de la supporter.“ POIRIER, Rapport 78. Dies findet sich allerdings nur in der durch Alexandre Lenoir überarbeiteten Fassung des Berichts, was jedoch am Umstand gerade der Öffnung des Schädels nicht wirklich zweifeln lässt.

⁵⁴⁸ Nämlich mit 13 Individuen in fast allen Fällen von nachweisbarer Einbalsamierung; FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 199.

⁵⁴⁹ Das Vorgehen bei solch einer Schädelöffnung mit Rückklappung der Kopfhaut ist gut in mehreren Abbildungen dieser Praxis zu erkennen: WIDULIN/SCHNALKE/TsOKOS, *Tatort* 36–37 und 45. Das Verfahren wird knapp beschrieben etwa bei TsOKOS, *Tod* 26.

⁵⁵⁰ Filmaufnahmen einer solchen Operation werden beispielsweise in der derzeitigen Ausstellung des Londoner Hunterian Museum gezeigt.

und der Entnahme eines möglichst unversehrten Hirns gehörte diese Operation jedoch unzweifelhaft zu den komplexesten chirurgischen Eingriffen, die mittelalterliche Einbalsamateure vornahmen⁵⁵¹. Die relative Häufigkeit, mit der die Quellen die Entnahme der Eingeweide aus dem Bauchraum, die gelegentliche Entnahme des Herzens und schließlich am seltensten die Entnahme des Hirns berichten, korrespondiert somit auch mit der Komplexität der einzelnen Eingriffe⁵⁵².

b) Die Verwendung von Quecksilber

Für die Verwendung von Quecksilber als Einbalsamierungssubstanz finden sich mehrere Belege. Diese stammen jedoch fast alle aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert, als man sich bei den Graböffnungen intensiver mit der Frage der Einbalsamierungstechnik beschäftigte. Umgekehrt fehlen offenbar zeitgenössische Quellenbelege für die konkrete Anwendung von Quecksilber, die über die Chirurgietraktate hinausgehen. Dennoch sind die Belege des 19. Jahrhunderts insofern verlässlich, als sie unabhängig voneinander entstanden sind, was die tatsächliche praktische Anwendung von Quecksilber bei spätmittelalterlichen Einbalsamierungen durchaus als Möglichkeit erscheinen lässt. Zugleich scheint aus der Seltenheit der Belege deutlich zu werden, dass eine solche Anwendung in wenigen Fällen tatsächlich vorkam.

Insgesamt lassen sich vier Befundbeispiele für die Verwendung von Quecksilber im Zusammenhang mit Bestattungen nennen; sie stammen alle aus dem 15. Jahrhundert. Der einzige heutigen naturwissenschaftlichen Untersuchungen genügende Hinweis fand sich bei anthropologischen Untersuchungen in der Kirche San Domenico Maggior in Neapel, in der zwei Bestattungen des 15. oder 16. Jahrhunderts Werg, Schwämme und Quecksilber als Einbalsamierungssubstanzen aufwiesen⁵⁵³.

Ein zweiter Fund erfolgte bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts: Als man 1850 den Leichnam der 1404 verstorbenen Marie de Bretagne, der Gattin Herzog Ludwigs I. von Anjou, im Kloster Fontevraud öffnete, verströmte ihr Leichnam angeblich deutlichen Balsamgeruch, die Leiche war mumifiziert und man fand eine größere Anzahl von Quecksilberkügelchen darauf⁵⁵⁴.

1918 publizierte Georges-Auguste Le Roy eine kleine Studie über die Erkenntnisse, die er aus der chemischen Analyse des Inhalts eines kleinen Kristallbehältnisses ziehen konnte, das im „Musée départemental d'antiquités“ in Rouen aufbewahrt wurde. Es trug die Aufschrift „Pâte d'embaumement et cheveux du duc de Bedford, régent de

⁵⁵¹ CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 419–422; GEORGES, *Mourir* 375. Das Verbergen des Schnitts nach Entnahme des Gehirns scheint jedoch zumindest nicht immer durch das Zurückklappen der Kopfhaut erfolgt zu sein; zumindest deuten die Befunde in Sens eher auf die komplette Entfernung der Kopfhaut hin; VALENTIN/D'ERRICO, *Sens* 383.

⁵⁵² Vgl. hierzu auch CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 422–424.

⁵⁵³ FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 199. Die anderen Einbalsamierungssubstanzen stellten die Anthropologen wie folgt zusammen: In zehn Fällen, also rund zwei Dritteln der einbalsamierten Leichen, waren Harze gebraucht worden, in vieren Bandagen, die man in harzige Substanzen getränkt hatte, was angesichts der durchgehenden Verwendung und Anempfehlung seit der Spätantike bis in die medizinischen Traktate des Spätmittelalters kaum verwundert; in sechs Fällen waren Erde oder Ton, in ebenfalls sechs Fällen Wolle gebraucht worden, die man mit den chirurgischen Traktaten des 14. und 15. Jahrhunderts im Hinterkopf als kreative Auslegung der Füllmaterialien verstehen könnte; in vier Fällen fanden sich Kalk oder Asche, auf deren Nutzen noch im Kap. III.7.b) einzugehen sein wird.

⁵⁵⁴ PRIGENT/HUNOT, *Mort* 66.

France pour Henri VI, mort à Rouen en 1435, recueillis dans son tombeau à la cathédrale de Rouen en 1866“, und enthielt eine Haarsträhne und einige Gramm einer schwärzlichen Materie, die ebenfalls mit einigen Quecksilberkügelchen bedeckt war. Es handelte sich also dem Schildchen auf dem Gefäß zufolge um Reste des John of Lancaster, Herzog von Bedford, der als Sohn König Heinrichs IV. und Bruder Heinrichs V. von England ein bedeutendes Mitglied der englischen Königsfamilie darstellte. Nach der Untersuchung der Masse und Experimenten mit verschiedenen Pasten auf der Basis seiner chemischen Analysen an Teilen von Pferdekadavern, deren präparierte Muskeln er samt Knochen für 18 Monate der Verwesung überlies, kam Le Roy zu dem Schluss, dass es sich tatsächlich um die Überreste eines Quecksilber-Balsams handeln müsse, von dem die Quellen zwar nichts berichteten, der sich aber chemisch somit als Technik des Einbalsamierens im 15. Jahrhundert nachweisen lasse⁵⁵⁵. Den Eindruck der Singularität kann man nach einem Blick auf die chirurgischen Traktate seit der hochmittelalterlichen Übersetzung des Ar-Razi, die Quecksilber als ein Mittel der Einbalsamierung propagieren, freilich nicht teilen; der Beleg für den Herzog von Bedford bleibt dennoch als praktische Anwendung dieser Substanz interessant.

Ein vierter Fall liegt mit einem etwas älteren Bericht vor: Als man im Zuge der Französischen Revolution die Gräber der französischen Könige in Saint-Denis öffnete, entdeckte man eine Besonderheit im Grabe des 1461 verstorbenen Karls VII. Der Bericht eines Augenzeugen vom 17. Oktober 1793 bemerkt: „Eine Besonderheit der Einbalsamierung des Leichnams Karls VII. war, dass er mit Quecksilber bedeckt wurde, das seine flüssige Form erhalten hatte. Man fand dieselbe Besonderheit bei einigen anderen Leichnamen des 14. und 15. Jahrhunderts.“⁵⁵⁶ Offenbar war also im Umfeld der französischen Königsfamilie die Behandlung mit Quecksilber tatsächlich angewandt worden, wenngleich unter den Königen nur der Leichnam Karls VII. entsprechend eindeutige Spuren aufgewiesen zu haben scheint, die auch unter den wenig wissenschaftlichen Bedingungen der revolutionären Graböffnungen augenfällig wurden; leider werden die weiteren Leichname (zumal jene des 14. Jahrhunderts) nur summarisch genannt, was einzig den Schluss zulässt, es könnte sich um eine in der Königsfamilie weiter verbreitete Praxis gehandelt haben.

Neben diesen vier insgesamt plausiblen Beispielen für die Anwendung von Quecksilber im 15. Jahrhundert ließ sich noch ein fünfter Fall finden, dessen Deutung jedoch größere Schwierigkeiten bereitet. Bei der zufälligen Öffnung des Grabes des spätantiken Bischofs Gaud von Evreux im Zuge von Bauarbeiten im Kloster Sessiac (in Saint-Pair-sur-Mer in der Normandie) sollen nach der Vita dieses Heiligen im Jahr 1134 seine über alle Maßen wohlriechenden, kaum verwesenen Gebeine aufgefunden worden sein; in seinem Grab lag zudem noch eine zweite Person, und ein Schild habe die Reliquien als jene des Heiligen Gaud ausgewiesen. Dieses Ereignis selbst mag in Anbetracht des bisher Gesagten („corpus incorruptum“ und Wohlgeruch als hagiographischer Topos) wenig verwundern, wäre da nicht die Präzisierung, man habe Quecksilber auf seiner Haut vorgefunden⁵⁵⁷. Damit wäre dies der mit Abstand älteste Beleg für die

⁵⁵⁵ LE ROY, *Embaumement*.

⁵⁵⁶ „Une singularité de l'embaumement du corps de Charles VII, c'est qu'on y avait parsemé du vif-argent, qui avait conservé toute sa fluidité. On a observé la même singularité dans quelques autres embaumements des corps du XIV^e et du XV^e siècle.“ POIRIER, *Rapport* 83.

⁵⁵⁷ „Cum unus ex operariis versus orientem paululum extra illud quod mensuratum erat foderet, quoddam sarcophagium cum feramento suo ex improvise perforavit, quo foramine tantus fumus cum odore exiit ut cuncti in monasterio assistentes celesti odore se imbutos esse existimantes, alii ad alios vix cernere possent. Qua fama cuncti qui in foro erant et qui in curia sancti Mi-

Verwendung von Quecksilber und würde die Praxis sogar noch vor die Übersetzung des Traktates von Ar-Razi ins Lateinische datieren. Doch ist der Bericht überhaupt zeitgenössisch, oder reflektiert er vielmehr einen späteren Brauch, der in der Legende auf die Graböffnung von 1134 übertragen wurde? Damit stellt sich die Frage nach der Überlieferung der Quelle: Sie fand sich nach dem Kanoniker Émile-Auber Pigeon, der am Ende des 19. Jahrhunderts die Heiligen der Diözesen Coutances und Avranches genauer untersuchte (und damit zugleich propagierte), in einer Handschrift mit Aufzeichnungen über die Auffindung des Heiligen; eine kritische Datierung liefert er für die Entstehungszeit jedoch nicht, so dass es sich durchaus um einen spätmittelalterlichen oder neuzeitlichen Beleg handeln könnte.

c) Wachs und Leinen

Eine offenbar schon im Frühmittelalter gebräuchliche Methode der Leichenerhaltung bestand in der Nutzung wachsetränkter Textilien⁵⁵⁸. Spätestens seit dem 13. Jahrhundert entwickelte man diese Technik im Bestattungsbrauch weiter; nun setzte man wachsetränkte Leinenbinden zur Umwicklung des einzubalsamierenden Leichnams ein. Das Verfahren wandte man offenbar insbesondere dann an, wenn ein sehr langer Leichentransport vorgesehen war. Mit dem bereits erwähnten Fall König Ludwigs VIII. von Frankreich lässt sich diese Praxis schon 1226 nachweisen⁵⁵⁹. Ein weiteres Beispiel stellt die Bestattung der Anna von Hohenberg, der ersten Gemahlin Rudolfs von Habsburg, dar. Sie verstarb Ende Februar 1281 in Wien und sollte nach Basel überführt werden, wo man sie im März desselben Jahres bestattete. Der Colmarer Chronik zufolge entnahm man dem Körper dazu die Innereien und füllte ihn mit Sand und Asche; An-

chaelis juxta monasterium placitabant, commoti videndi desiderio, illuc accedere properant... Quorum primus Guillelmus Piclere intra sarcophagium aspiciens et manus mittens, erat enim non parve capacitatis illud foramen, caput quoddam mortui hominis ex illo extraxit, quod dum manibus ambabus a cunctis aspicere teneret, quid liquidum atque perlucidum veluti vivum argentum vidit; quod satis admirans, multis hoc hortantibus, in loco pristino reposuit... Post hec accipiens candelam ardentem et quibusdam palmulis cum eodem igne parum prius adustis adnectens, intra sarcophagum, ut melius quod intra latitabat cerneret, protendit; quod oculis undique perscrutans, vidit ibi hominem mortuum jacere abraqueo et cutem cum carne adhuc habentem. Tunc melius atque melius inspiciens, alterius mortui ossa juxta conspexit. Post hunc alii satis insipientes haud dissimilia viderunt. Tunc vero cum Rogerius de Altomansiunculo qui cementariorum erat magister, lapidem quo sarcophagum a capite erat ostrusum, amputari jussisset; statim antequam aggredere, in imo fundamenti per se decedit. Mox ampliori lumine intus aspicientes, sub capite jacentes lapidem viderunt; quem Rogerius aspiciens atque lumina sua detergens litterasque in eo comprehendens... Robertus de Abrincis quod in lapide sculptum erat enodavit dicens: ‚Hic requiescit Beatus Gaudus.‘ Postquam clericus ista declaravit, sarcophago reintegrato,... turris fundamento paululum assurgente cum duo sepulchra super sarcophagum fabricarentur unum parvum et aliud amplum cum fenestralis retro in maceria ecclesie depinxerunt.“ Zit. nach PIGEON, *De l'embaumement* 143.

⁵⁵⁸ Es gibt mehrere Fälle, in denen die Verwendung zwar nicht von Leinenbinden, aber doch von wachsetränkten Tüchern oder einem entsprechend behandelten Leinenhemd berichtet wird; für das 10. Jahrhundert nennt etwa die Vita des Hl. Ulrich dessen Gebrauch; GERHARD VON AUGSBURG, Vita 298. Vgl. SCHULTZ, *Das höfische Leben* 2, 466, sowie Kap. VIII.6. Für den im 7. Jahrhundert lebenden Ansbart von Rouen und bereits für die spätantike Heilige Makrina lassen sich zwei weitere, frühere Beispiele anführen; vgl. BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 391–392, sowie Kap. II.3.a). Ein wächsernes Leintuch soll zudem beim Heiligen Cuthbert Verwendung gefunden haben, so BULLOUGH, *Burial* 188.

⁵⁵⁹ Vgl. Kap. III.3.e).

nas Gesicht bedeckte man mit Balsam und umfing den Leichnam mit wachsgetränkten Tüchern, bevor man sie königlich einkleidete⁵⁶⁰. Als man ihr Grab im Basler Dom 1510 öffnete, fand man „darinn der königin körper in guter ordnung“⁵⁶¹.

Ganz ein ähnliches Bild muss auch der Leichnam des 1307 verstorbenen König Edwards I. von England geboten haben, als man 1774 sein Grab öffnete; auch er wurde in wachsgetränkte Leinenbinden eingeschlagen, um ihn für den langen Transport von Nordengland nach Westminster Abbey zu präparieren⁵⁶². Sein Leichnam liefert damit einen Beleg für die Anwendung jener Behandlung, die auch der „Liber regalis“ aus Westminster, der wohl aus der Regierungszeit Richards II. vom Ende des 14. Jahrhunderts stammt, beschreibt: Demnach sei der königliche Leichnam nach seiner Waschung und Einbalsamierung mit Duftstoffen in Wachsbinden einzuschlagen, das Gesicht mit einem Seidentuch zu bedecken und der Tote königlich einzukleiden; die Parallele zur Behandlung Edwards I. wird besonders in der Anweisung deutlich, dass man die Finger der Hände einzeln mit Binden einschlagen solle, wie man es bei der Graböffnung 1774 auch tatsächlich vorfand⁵⁶³. Bei der Anwendung von Wachstüchern handelte es sich jedoch zumindest in Edwards Königreich nicht um ein königliches Privileg: 1981

⁵⁶⁰ „Post hec regina moritur, exenteratur, et venter eius sabulo et cineribus impletur. Post hec facies eius balsamo linitur, totumque corpus eius panno cereo circumdatur, ac sericis vestimentis induitur preciosis. Caput eius albo serico peplatur, et corona sibi superponitur deaurata. Post hec in arcam, ex fago peroptime factam, supina, manus super pectus positas, imponitur, et ferreo clauditur instrumento. His expletis, in Basileam cum equis quadraginta ducitur, et ut credebatur, cum pecunia copiosa.“ *Chronicon Colmariense* 253. Vgl. SCHULTZ, Das höfische Leben 2, 467; SCHÄFER, Überführung 482–483; RUDLOFF, Konservieren 15; KAUFMANN, Mummification 231–232; MEIER, Grabkrone 178 und OLARIU, Supertod 64.

⁵⁶¹ „Im 1510 jar beisse die thumbherren der wunderfritz, das sie das königlich grab öfneten: funden darinn der königin körper in guter ordnung, unnd neben ihren ein unordentlich häuflin gebeins, von dem jungen herrlin Carolo.“ WURSTISEN, Beschreibung 431. Vgl. KAUFMANN, Mummification 232 und MEIER, Grabkrone 178. Karolus war der Sohn Annas, dessen Bestattung in Basel zugleich ein Grund für ihren Wunsch, dort bestattet zu werden, gewesen ist. Als man das Grab erneut im 18. Jahrhundert öffnete, um die Überreste der Habsburgerin ins Kloster St. Blasien im Schwarzwald zu transportieren, waren nur mehr einige Knochen übrig; KAUFMANN, Mummification 232.

⁵⁶² Vgl. zur Einbalsamierung Edwards I. Kap. III.3.d).

⁵⁶³ Die betreffende Passage findet sich unter der Überschrift „De exequiis regalibus“, die direkt auf die Beschreibung der Krönungszeremonie der englischen Könige folgt: „De exequiis regalibus cum ipsos ex hoc seculo migrare contigerit. Cum Rex inunctus migraverit ex hoc seculo. Primo a suis cubiculariis corpus ejusdem aqua calida siue tepida lavari debet. Deinde balsamo et aromatibus unguetur per totum. Et postea in panno lineo cerato inuolueretur, ita tamen quod facies et barba illius tantum pateant. Et circa manus et digitos ipsius dictus pannus ceratus ita erit dispositus ut quilibet digitus cum pollice utriusque manus singillatim insinuetur per se ac si manus ejus cirotecis lineis essent operte. De cerebro tamen et visceribus caveant cubicularii praedicti. Deinde corpus induetur tunica usque ad talos longa et desuper pallio regali adornabitur. Barba vero ipsius decenter componetur super pectus illius. Et postmodum caput cum facie ipsius sudario serico cooperietur ac deinde corona regia aut dyadema capiti ejusdem apponetur. Postea induentur manus ejus cirotecis cum aurifagiis ornatis, et in medio digito dextrae manus imponetur anulus aureus aut deauratus. Et in dextra manu sua ponetur pila rotunda deaurata in qua virga deaurata erit fixa a manu ipsius usque ad pectus praetensa, in cujus virge summitate erit signum dominice crucis quod super pectus ejusdem principis honeste debet collocari. In sinistra vero manu sceptrum deauratum habebit usque ad aurem sinistram decenter praetensum; ac postremo tibiae et pedes ipsius caligis sericis et sandaliis induentur.“ *Liber regalis* 37. Vgl. AYLOFFE, Account 14–15. Der „Liber regalis“ aus Westminster stammt wohl aus der Zeit um 1380, weshalb Ayloffes Annahme, man könne aus diesen Angaben schließen, Edwards Einbalsamierung sei auf einen älteren Brauch zurückzuführen, zumindest aus dieser deutlich später entstandenen Quelle nicht hervorgeht. Weitere englische Fälle für die Anwendung von Wachs-

fand man in der Abtei St. Bees in Cumbria eine Gruft aus der Zeit um 1300, in der ein weibliches Skelett und ein Sarg mit dem konservierten Körper eines Mannes gefunden wurde; sein Leichnam war nicht ausgeweidet, aber mit Wachs und Leinenbinden umhüllt und dann in eine Bleiumhüllung im Inneren des Holzsargs gelegt worden; bei der Öffnung des Grabs war seine Haut den ausgrabenden Archäologen zufolge rosafarben und die Augen so gut erhalten, dass die Farbe der Iris noch erkannt werden konnte⁵⁶⁴.

Ein weiteres Beispiel stellt der Leichnam des Thomas Beaufort, des ersten Herzogs von Exeter und prominenten Teilnehmers an der Schlacht von Agincourt, dar; er war 1427 in Greenwich verstorben und ließ sich in Bury St. Edmunds neben seiner Frau bestatten. Über seine Einbalsamierung sind wir durch den Fund seiner Leiche im Februar 1772 unterrichtet, als man bei Abbrucharbeiten in der Abtei darauf stieß: Ihre Silhouette war unter schweren Wachsbinden noch so gut erhalten, dass man die Gesichtszüge erkennen konnte, und auch hier hatte man den Toten zusätzlich in eine Bleihülle gesteckt. Charles Collignon, der als Cambridger Professor für Anatomie der Royal Society über den Fund berichtete, spekulierte, der ausgezeichnete Zustand könne damit zu erklären sein, dass die Wachstücher heiß auf den Leichnam appliziert worden seien⁵⁶⁵. Ein zweiter Bericht bemerkt auch im Falle des Thomas Beaufort, dass selbst seine Augenfarbe noch zu erkennen gewesen sei. Der gute Erhaltungszustand interessierte die Bauarbeiter jedoch weniger als die Bleiumhüllung, die sie um 15 Schilling einem Klempner vor Ort verkauften. Der Leichnam selbst landete auf dem Müll, von dem ihn ein junger Arzt namens Thomas Gery Cullum aufblas, um den Schädel in Stücke zu sägen und die Arme abzuhacken⁵⁶⁶. Die abenteuerliche Reise der Gebeine des Thomas Beaufort war

binden für Mitglieder der englischen Königsfamilie im 14., 15. und 16. Jahrhundert fasste bereits AYLOFFE, Account 28–29 zusammen.

⁵⁶⁴ Freilich verfielen diese Charakteristiken des Leichnams rasch nach der Öffnung mit dem Luftkontakt, die zu rascher Nachdunklung der Haut führte; vgl. CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 87–88 und WESTERHOF, *Death* 81, sowie die kurze Notiz bei ROLLASON, *Saints* 39.

⁵⁶⁵ „In the month of February last, some workmen, digging among the ruins of this Abbey, discovered a leaden coffin supposed from some circumstances to contain the remains of Thomas Beaufort, Duke of Exeter. As it [it!] certainly was buried before the dissolution of the Abbey, it must have been there two or three hundred years. It was found near the wall on the left-hand side of the Choir of the Chapel of the Blessed Virgin, not enclosed in a vault, but covered over with common earth. Mr Thomas Cullum, a surgeon, says the body was enclosed in a leaden coffin surrounding it very close, so that you might easily distinguish the head and feet. It was wrapped round with two or three large layers of cere-cloth, so exactly applied to the parts that the piece which covered the face retained the exact impression of the eyes and nose. [...] the hands retain the nails, and the cere-cloth, which was of considerable weight, was doubtless put on hot. Might not the cere-cloth, impregnated perhaps with gums or resins, thus excluding the air, have accounted for the preservation of the body?“ Aus dem Bericht des Charles Collignon an die Royal Society vom 25. Juni 1772 an die Royal Society, zit. nach THOMPSON, *Hands* 701.

⁵⁶⁶ „On the 20th of February, 1772, some labourers employed in breaking up part of the old abbey church discovered a leaden coffin which contained an embalmed body as perfect as at the time of its death; the features and lineaments of the face were perfect, which were covered with a mask of embalming materials. The very colour of the eyes distinguishable; the hairs of the head brown, intermixed with some grey ones; the nails fast upon the fingers and toes as when living; stature of the body about six feet tall and genteelly formed. The labourers, for the sake of the lead (which they sold to Mr. Faye, plumber in this town, for about 15s), stript the body of its coffin and threw it promiscuously amongst the rubbish. From the place of its interment it was soon found to be the remains of Thomas Beaufort, third son of John of Gaunt, Duke of Lancaster. [...] Before its re-interment the body was mangled and cut [...] by Thomas Gery Cullum, a young surgeon in this town. The skull he sawed in pieces [...] his arms chopped off below the elbows and taken away. The crucifix, supposed to be a very valuable one, is missing. It is believed the body of the Duchess was found (within about a foot of the Duke's) on the 24th of February.

damit noch nicht zu Ende: 1814 landete eine der Hände aus dem Nachlass des Thomas Ghery Cullum im Londoner College of Surgeons; die andere Hand verschwand und wurde von einem herumziehenden Spielmann an den bekannten Arzt, Anatomen und Einbalsamierer John Hunter verkauft, in dessen Kollektion sie sich beim Ankauf seiner Sammlung 1793 durch die Regierung auch befand. Somit kamen beide Hände in das „Museum of the Royal College of Surgeons“, das heutige „Hunterian Museum“, wo die Hände noch vor dem Zweiten Weltkrieg aufbewahrt und untersucht wurden⁵⁶⁷.

Die Einbalsamierung mit wachsbehandelten Leinenstreifen muss also zumindest im spätmittelalterlichen England verbreitet gewesen sein⁵⁶⁸; sie fand hier schließlich auch Eingang in die Literatur. So bemerkt Sir Thomas Malory in der Artuslegende, Königin Guinevere sei bei ihrem Tode „von Kopf bis Fuss in Rennes dreißigfach in gewachste Stoffe eingeschlagen worden; und danach legte man sie in ein Gewebe aus Blei, und dann in einen Marmorsarg“⁵⁶⁹. Erneut wird neben dem Einschlagen in Wachsbinden der Einsatz von Blei genannt, das direkt den so bearbeiteten Körper umfing. Die häufige Umwicklung scheint dabei auch in der Praxis vorgekommen zu sein; den Entdeckern der irdischen Reste des Thomas Beaufort fiel 1772 immerhin das erhebliche Gewicht der Wachsbinden auf.

Woher aber kam die Inspiration für den Einsatz von Wachsbinden? Natürlich wird sie in den chirurgischen Traktaten des 14. Jahrhunderts erwähnt; doch Heinrich von Mondevilles Chirurgie entstand erst rund hundert Jahre nach den ältesten Belegen der Anwendung von wachsgetränkten Leinenbinden aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Idee der Leinenbinden kam bereits seit der Antike vor und ging auf das biblische Vorbild zurück, doch sind es hier Harze, die zur Einbalsamierung verwendet wurden. Ar-Razi bemerkt in dieser Tradition die Behandlung der Leinenbinden mit Alkitran, einer harzartigen Substanz, doch damit ist offenbar nicht Wachs gemeint. Dennoch könnte die seit dem Hochmittelalter im lateinischen Westen zunehmend bekannte arabische Medizin zumindest den Gebrauch solcher Wachsbinden nahegelegt haben, denn sie konnten dem galenschen System zufolge wohl die warme und trockene Qualität liefern, die zur Erhaltung eines kalten und feuchten Leichnams naheliegend erscheinen musste; eine ähnliche Argumentation ließe sich ja auch für den Balsam mit seinen warmen und trockenen Qualitäten aufmachen, den man für die Einbalsamierung seit der Antike einsetzte. So beschreibt der persische Arzt Al-Biruni die Anwendung von Wachstüchern, die mit Balsam und Rosenöl behandelt wurden, als Mittel gegen Kälte des weiblichen Unterleibs und Blasenentzündung⁵⁷⁰. Eine ähnliche galensche Logik der Behandlung des kalten Leichnams mit Wärme zu seiner Konservierung könnte grund-

Every sensible and humane mind reflects with horror at the shocking and wanton inhumanity with which the princely remains of the grandson of the victorious King Edward the Third have been treated and 345 years after his death. One of the arms the said Cullum confesses to have in spirits.“ Aus dem Bericht des Joseph Pater von Bury St. Edmunds über die Öffnung des Grabes des Thomas Beaufort, zit. nach THOMPSON, Hands 701.

⁵⁶⁷ So bildet Thompsons Artikel, der die Geschichte des Leichnams des Thomas Beaufort 1929 aufarbeitete, auch die beiden Hände aus dem Hunterian Museum ab. Vgl. ausführlicher THOMPSON, Hands. Das heutige Schicksal der beiden Hände war leider nicht zu eruieren; wahrscheinlich gingen sie – mit einem größeren Teil der Sammlung des Hunterian – bei der deutschen Bombardierung Londons im Zweiten Weltkrieg verloren.

⁵⁶⁸ Dafür sprechen zumindest die besprochenen drei Fälle. Auch Thompson zufolge war die Einbalsamierung mit Wachsbinden im spätmittelalterlichen England verbreitet; THOMPSON, Hands 701.

⁵⁶⁹ „wrapped in cered [waxed] cloth of Rennes, from the top to the toe, in thirtyfold; and after she was put in a web of lead, and then in a coffin of marble“; zit. nach DANIELL, Death 65.

⁵⁷⁰ Vgl. MILWRIGHT, Balsam of Matariyya 202.

sätzlich auch Ar-Razis Idee der Anwendung eines Suppositoriums zur Erhaltung des Leichnams entsprungen sein⁵⁷¹.

Doch der Konnex bleibt vage und beruht auf Analogieschlüssen, die die Quellen nicht explizit stützen. Zudem war die Anwendung von Wachstüchern zur Leichenerhaltung offenbar schon um 1300 in niedrigeren Schichten verbreitet. Steckt also überhaupt eine gelehrte Überlegung hinter dieser Neuerung in der Einbalsamierungstechnik? Es scheint naheliegend, dass man Ende des 13. Jahrhunderts bei der immer häufiger praktizierten Leichenbehandlung nach einer Möglichkeit suchte, die teuren Harze bei der Einbalsamierung durch ein verhältnismäßig günstiges und effektives Mittel zu ersetzen, wofür sich Wachs anbot. Eine experimentelle Entwicklung dieser Technik scheint somit am Wahrscheinlichsten, ohne dass wir den genauen Ort oder den genauen Zeitpunkt der Einführung des Wachses in den Einbalsamierungsprozess genauer bestimmen könnten. Die Methode war zudem äußerst erfolgreich, wie die Graböffnungen zeigten; unter den mittelalterlichen Methoden gehörte das Einwickeln in Wachstücher zu den effektivsten Techniken der Leichenerhaltung überhaupt, und sie ermöglichte den mehrmonatigen Transport des Leichnams über sehr weite Strecken. Warum wurde sie dann nicht häufiger angewendet? Vielleicht lag das umgekehrt an ihrer eher untergeordneten Nennung in den gelehrten, medizinischen Schriften, die in ihr eine wenig elaborierte Methode der Leichenkonservierung erkennen wollten. Nur der immer umfangreichere Eingriff in den Leichnam erschien aus Sicht der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Chirurgen erfolgversprechend; hier zeigt sich einmal mehr die enge Verflechtung von Einbalsamierung und Leichensektion in der medizinischen Ausbildung einerseits, sowie die zunehmende Übernahme der Einbalsamierung durch Ärzte und Chirurgen andererseits.

7. Galen und die kalte, feuchte Leiche: Die Trocknung als Einbalsamierungstechnik

Schon an mehreren Stellen ist deutlich geworden, dass als Grund der Verwesung nicht zuletzt die Feuchtigkeit und die Kälte des toten Körpers angesehen wurden. Diese Annahme lag im Rahmen des galenschen Systems der Viersäftelehre mit ihren vier Qualitäten in den Paarungen heiß/kalt und feucht/trocken nahe. Entsprechend musste wie beim kranken Körper auch die Herstellung eines Gleichgewichts als eine Maßnahme zur Verlangsamung der Verwesung erscheinen. In dieser Hinsicht lassen sich ebenso die Anwendung von Wachstüchern als auch von Kräutern oder Harzen und Balsam, denen heiße und trockene Qualitäten zugesprochen wurden, als medizintheoretisch logische Maßnahmen zur Leichenerhaltung erklären. Die Anwendung der Trocknung lässt sich dabei bereits seit der römischen Antike nachweisen und dieses Wissen spie-

⁵⁷¹ MILWRIGHT, *Balsam of Matariyya* 202, bemerkt, der arabische Arzt Al-Kindī habe empfohlen, ein Suppositorium anal zu verabreichen, um die Nieren zu wärmen und das sexuelle Verlangen anzufachen. Allerdings bemerkt Al-Kindī diesen Nutzen an der angegebenen Stelle nicht; es handelt sich lediglich um ein Suppositorium zur Behandlung von Hämorrhoiden, allerdings unter Zugabe wärmender Stoffe wie Bienenwachs, Gänsefett, Rosenöl; AL-KINDĪ, *Aqrābādhin* 146 [132].

gelt sich selbst beim relativ simplen Einsatz von Hopfen oder Hobelscharten in der Frühen Neuzeit wieder.

a) Lufttrocknung der Leiche

Eine Maßnahme der Einbalsamierung konnte in der Lufttrocknung der Leiche bestehen. Unter bestimmten klimatischen Bedingungen konnte (und kann) eine Mumifizierung nach der Bestattung bereits herbeigeführt werden, wenn der Leichnam in einer besonderen Weise aufgestellt und gelagert wird. Der bekannteste Fall für den Einsatz solcher Maßnahmen stellen die rund 1850 Leichname in den Katakomben der Kapuziner in Palermo dar, zu deren Mumifizierung ein eigenes System der Belüftung der Gräfte eingesetzt wurde; dabei handelt es sich im trockenen und heißen Süditalien durchaus nicht um die einzige entsprechende Anlage⁵⁷². Die Mumifizierung ist hier allerdings kein Zufallsprodukt, sondern sie muss absichtlich – allerdings ohne chirurgische Eingriffe – herbeigeführt werden. Die naturwissenschaftlichen Untersuchungen dieser Mumien etwa in Comiso auf Sizilien zeigten, dass die Toten in Süditalien zunächst offenbar für mehrere Monate nackt in sitzender Lage in einem Gruftgewölbe über Auffangbehältern für die austretenden Leichensäfte zur Austrocknung fixiert blieben, bevor man die nunmehr recht trockenen Leichen auf Vulkanerde legte, um so die Dehydrierung und Mumifizierung abzuschließen. Die so präparierten Leichname legte man erst dann in den Sarg oder die dafür vorgesehenen Nischen – und zog sie auch erst jetzt an; dass das Anziehen erst nach dem Trocknungsprozess erfolgte, erklärt sich nicht nur durch den Plausibilitätsschluss, sondern auch aus Befunden wie in Comiso, wo die Kleidung der (allerdings neuzeitlichen) Toten seitlich aufgeschnitten wurde, was auf die nachträgliche Einkleidung eines nicht mehr gänzlich flexiblen – weil mumifizierten – Körpers verweist⁵⁷³. Für das 15. und 16. Jahrhundert hat man mit den Mumien von San Domenico Maggiore in Neapel ein gutes Beispiel, in dem man neben invasiven Einbalsamierungsverfahren auch die Trocknung belegen kann: Man fand in der Kirche einen Raum, in dem die Leichen auf Steinen über einem Sandbett zum Auffangen der Leichenflüssigkeiten ausgetrocknet wurden⁵⁷⁴.

Damit stellt sich zumindest bei den süditalienischen, spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Beispielen nicht die Frage, ob es sich um eine intentionelle Mumifizierung handelte; zweifellos liegt hier eine systematische Austrocknung mit dem Ziel der Leichenerhaltung vor. Daneben gibt es auch den Fall der natürlichen Mumifikation, der an vielen Stellen Europas zu beobachten ist, und bei dem die Intentionalität schwieriger abzuschätzen ist; so bieten etwa Gräfte wie der Bleikeller des Bremer Domes oder in der Schlosskirche von Quedlinburg Beispiele für ein besonderes günstiges Klima zur Erlangung einer Mumifizierung⁵⁷⁵, ohne dass freilich ganz klar wäre, wie stark Entlüf-

⁵⁷² Vgl. FULCHERI, *Mummies* 219, der neben Palermo auch noch weitere solche Standorte, etwa in Comiso, Neapel, Ferentillo, Urbania, Navelli und Venzone nennt, sowie die Übersicht bei FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies*.

⁵⁷³ Vgl. dazu ausführlicher FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 195–197.

⁵⁷⁴ FORNACIARI/CAPASSO, *Mummies* 199.

⁵⁷⁵ TACKE, Bleikeller; BOSSE/LAMOTTE, Dom 67–69, sowie PAUL, Leichenkonservierung im Mittelalter 1484–1485 mit weiteren Beispielen, jeweils aber undifferenziert in chronologischer und medizinisch-pathologischer Hinsicht. Eine weitere Gruftanlage mit mumifizierten Toten besitzt die Michaelerkirche in Wien.

tungsmaßnahmen absichtlich eine solche Austrocknung erreichen wollten oder einstmals nur den Leichengeruch eindämmen sollten.

b) Hygiene oder Leichenerhaltung: Gips, Kalk und Hopfen

Ähnliche Zweifel bleiben auch bei einem Blick auf die Beigabe von Stoffen ins Grab, die den Fäulnisprozess aufhalten, deren symbolische oder hygienisch-medizinische Bedeutung jedoch nicht eindeutig bestimmt werden kann; erneut bleiben neben der Leichenkonservierung hygienische und olfaktorische Gründe denkbar. Durchgehend finden sich von der Antike bis zur Frühen Neuzeit Maßnahmen, die eine Austrocknung des Leichnams zur Folge hatten: So hat man an mehreren Orten Kalkablagerungen in Gräbern der Antike, des Früh- und Hochmittelalters gefunden; frühneuzeitliche Tote mumifizierten in Kirchengrüften oftmals nicht zuletzt aufgrund ihrer Bettung auf Hopfen oder Hobelsparten. Doch bleibt letztlich unklar, in wieweit diese Maßnahmen auch einen Jenseitsbezug oder eine Rücksichtnahme auf den sozialen Status des Verstorbenen gehabt haben.

In römischen Katakomben fanden sich gut konservierte, christliche Bestattungen, bei denen die Toten mitunter in ungelöschem Kalk eingebettet waren⁵⁷⁶. Dasselbe Phänomen hat man etwa im römischen Britannien beobachtet: Hier fanden sich zahlreiche christliche Gräber, in denen Gips und Kalk verwendet wurden; dabei beschränkt sich die Anwendung dieser Substanzen offenbar nicht nur auf christliche Bestattungen. Man hat angenommen, dass zumindest der Einsatz von Gips in konservierender Absicht erfolgte⁵⁷⁷. Ungelöschter Kalk (Calciumoxid) reagiert mit Feuchtigkeit, diente damit also wohl der Entfeuchtung der Leiche. Kölner Befunde zeigen, dass diese Sitte auch in spätantiken, römischen Städten am Rhein gebräuchlich war⁵⁷⁸.

Für das Mittelalter liegen ähnliche Befunde vor: Nicht selten findet man Kalk in mittelalterlichen Gräbern, so etwa in zahlreichen provençalischen Ausgrabungen, wenngleich auch dort der Befund die Ausgräber vor Erklärungsschwierigkeiten für das Aufkommen des Brauches stellte⁵⁷⁹. Ein gut erforschtes Beispiel in Deutschland ist die Pfarrkirche St. Dionysius in Esslingen, in der man mehrere mit Kalk übergossene Tote fand – ein Brauch, „der wahrscheinlich das Verwesen des Leichnams beschleunigen sollte“⁵⁸⁰. Ein Kuriosum im Esslinger Befund stellt der Leichnam eines rund fünfzigjährigen Mannes aus dem 17. Jahrhundert dar, bei dem die Kalkmasse so schnell erstarrte, dass sie sein Negativ in Form eines Totenbildnisses erhalten hat; ein hochmit-

⁵⁷⁶ HERMANN, Einbalsamierung 817.

⁵⁷⁷ Vgl. dazu ausführlicher etwa MORRIS, Church 17 und GREEN, Plaster burials, der die absichtliche Nutzung der konservierenden Funktion des Gipses postuliert.

⁵⁷⁸ PÄFFGEN, St. Severin 1, 119–121.

⁵⁷⁹ „La chaux, en excluant le matériau de construction des tombes bâties, est parfois retrouvée en quantité abondante dans des tombes. L'altération des ossements parfois importante plaide en faveur de l'utilisation de chaux vive. Dans ce cas la signification de ce rituel nous échappe encore. La notion de protection contre la contagion au sens bactériologique était inconnue au Moyen-Âge. Il nous semble important d'étudier particulièrement à l'avenir la pathologie de ces sujets.“ MAFART, pathologie 101.

⁵⁸⁰ So SCHOLKMANN, Esslingen 463. Vgl. ausführlicher auch FEHRING/SCHOLKMANN, Stadtkirche 136–146. Nach SÖRRIES, Pestfriedhöfe 56, erfolgte eine Kalkschüttung auch bei Pesttoden häufig, um die schnellere Verwesung zu ermöglichen.

telalterliches Parallelbeispiel fand man 1892 im Kloster von St. Fides in Schlettstadt⁵⁸¹. Damit wäre freilich die schnellere Dekomposition des Leichnams gerade nicht erfolgt. Auch in hochadeligen Bestattungen der Frühen Neuzeit fehlen ähnliche Fälle nicht: Im Grab des 1552 mit zwölf Jahren verstorbenen Pietro von Aragon, des dritten Herzogs von Montalto, fand man Pflanzen wie Lorbeer, Rosmarin und Buchsbaum, die sich als immergrünende Gewächse freilich rein symbolisch deuten ließen; doch Kalkreste unter dem Leichnam verweisen wohl recht eindeutig auf den Versuch, die Körperflüssigkeit aufzufangen und den Leichnam so zumindest indirekt zu konservieren⁵⁸². Entsprechende Befunde liegen aus der Dreifaltigkeitskirche in Lund vor⁵⁸³. Ein prominentes Beispiel vom Ausgang des Mittelalters stellt die Leiche Maximilians I. dar, die seinem Wunsch gemäß mit Kalk und Asche bestreut werden sollte, was im Gesamtzusammenhang der Bestattung als Demutsgeste verstanden werden kann⁵⁸⁴.

Bedenkt man die ansonsten auch gut belegbaren olfaktorischen Maßnahmen im Zusammenhang mit den vormodernen Totenritualen (etwa der Gebrauch von Weihrauch bei der Bestattung⁵⁸⁵), erscheint dies auch der naheliegendste Grund für die Verwendung des Kalks in spätantiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gräbern, ohne dass freilich andere Motive ganz sicher ausgeschlossen werden könnten. Doch scheint der Befund in sozialer, zeitlicher und geographischer Hinsicht zu uneinheitlich, um ein bestimmtes Grundmuster wahrscheinlich machen zu können, das über das rein menschliche Geruchsempfinden hinausgeht. Denkbar wäre höchstens noch ein hygienisches Raisonnement: Es liegt durchaus im Rahmen vormoderner Gesundheitsvorstellungen, das Aufkommen schlechter, krankmachender Gerüche im Sinne der Miasmen-Theorie zu vermeiden⁵⁸⁶.

Dass olfaktorische, hygienische und auf die Erhaltung des Leichnams zielende Vorstellungen sich nicht ausschließen müssen, zeigt der Blick auf die frühneuzeitliche Bestattungspraxis: Hier kommt es häufig vor, dass die Toten in den Särgen auf Hopfen oder – zeitlich vielleicht etwas später aufkommend und den Hopfen allmählich ablösend – auf Hobelscharten gebettet wurden. Ein naheliegender Grund für diese Maßnahme könnte die praktisch-hygienische Erwägung sein, dass mit der auf diese Weise beschleunigten Austrocknung der Leiche in der Gruft deren Begehbarkeit erleichtert werde⁵⁸⁷. Zugleich nahm man jedoch die Mumifizierung der betreffenden Toten zumin-

⁵⁸¹ SCHOLKMANN, Esslingen 463 und HLAWITSCHKA, Totenmaske, der annimmt, dass die Tote in Schlettstadt wohl einer Seuche erlegen sein dürfte, was die ungewöhnliche Bestattungsart erkläre; bei der Toten könnte es sich um die Ende des 11. Jahrhunderts verstorbene Frau Friedrichs von Büren, Hildegard, oder (wahrscheinlicher) ihre Tochter Adelheid handeln.

⁵⁸² So zumindest die Interpretation der untersuchenden Archäologen und Anthropologen; FORNACIARI/CAPASSO, Mummies 198.

⁵⁸³ MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 427.

⁵⁸⁴ SRBIK, Maximilian I. 299–300. Zwar nennt Srbik hier den Grund der Behandlung („zur raschen Verwesung“, ebda.), doch gibt keine der hier aufgelisteten zahlreichen zeitgenössischen Quellen den Grund für diese Behandlung ausdrücklich an. Zur Bestattung Maximilians vgl. auch Kap. VIII.6.

⁵⁸⁵ Vgl. Kap. V.2.b).

⁵⁸⁶ Vgl. hierzu etwa WESTERHOF, Death 22 und STANNARD, Camerarius' Contributions 156.

⁵⁸⁷ Vgl. dazu STRÖBL/VICK, Hopfenbett 315–316. Ein Beispiel für Bestattungen auf Hobelscharten bzw. -spänen bieten die Ausgrabungen in der Josefskapelle in Hall in Tirol; MCGLYNN, Befund. Bereits im Mittelalter schrieb man dem Hopfen eine trockne und heiße Qualität zu, und Hildegard von Bingen nennt seine konservierende Wirkung – entsprechend seines Gebrauchs im Bier – zumindest in Zusammenhang mit Getränken: „Hoppheo calidus et aridus est, et modicam humiditatem habet, atque ad utilitatem hominis non multum utilis est, quia melancoliam in homine crescere facit, et mentem hominis tristem parat, et viscera ejus gravat. Sed tamen in

dest billigend in Kauf, wenngleich man in der Regel scheinbar keine anderen Konservierungsmaßnahmen vornahm⁵⁸⁸. Dessen war man sich wohl auch bewusst, denn noch Ende des 19. Jahrhunderts gilt als eine der kostengünstigsten und zugleich effektivsten Verfahren zur zumindest zeitweiligen Erhaltung von Leichen deren Bettung auf trockene Holzwolke oder Hobelscharten; dabei seien diese idealerweise noch ebenso wie der Leichnam selbst durch eine Lösung aus Quecksilber und Alkohol zu desinfizieren⁵⁸⁹.

8. Der Boom der Einbalsamierung: Vom 18. Jahrhundert bis heute

Damit sind bereits die jüngeren Maßnahmen zur Einbalsamierung angesprochen, die hier nur kurz erwähnt seien, um den Eindruck zu vermeiden, es handle sich um ein besonders mittelalterliches Phänomen – im Gegenteil erfreute sich die Einbalsamierung gerade im 18. und 19. Jahrhundert besonderer Beliebtheit, und es ist nicht zu erkennen, dass dieser Trend im Laufe des 20. Jahrhunderts deutlich abgenommen hätte. Das kann freilich nicht über die Diachronie in Gebrauch und Verbreitung der Einbalsamierung hinwegtäuschen, die hier durch die nur kurze Berührung des komplexen Themas in den Hintergrund tritt⁵⁹⁰.

In der Frühen Neuzeit hatte ein langsamer Wandel stattgefunden: Nun setzte man neben den im Mittelalter entwickelten Einbalsamierungstechniken vor allem indirekte konservierende Maßnahmen ein, bei denen die Absicht nicht immer ganz klar zu erkennen ist, ob sie auf die Erhaltung des Leichnams oder die Herstellung hygienischer und olfaktorisch vertretbarer Zustände abzielten. Daneben wurde aber auch die Praxis der Entnahme der Organe vor allem im Hochadel und hohen Klerus weiter verbreitet. Mit der Aufklärung nahm insbesondere seit dem 18. Jahrhundert das Interesse der Naturwissenschaftler und damit auch breiterer, an der Wissenschaft interessierter Bevölkerungsgruppen zu, die Einbalsamierung zu perfektionieren⁵⁹¹; vor allem naturwissenschaftliche Präparate für die Anatomie und Biologie stellten neue Aufgabenfelder dar, für die man verbesserte Einbalsamierungstechniken auf der Basis neuer Chemikalien entwickelte. Auch Humanpräparaten kam in diesem Diskurs eine wichtige Be-

amaritudine sua quasdam putredines de potibus prohibet, ad quos additur, ita quod tanto diutius durare possunt.“ HILDEGARD VON BINGEN, *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem* 1153 [I,61].

⁵⁸⁸ So hat man in der Franziskanerkirche in Basel den mumifizierten Körper einer Frau wohl des 16. Jahrhunderts gefunden, den man auf Hobelscharten gelagert hatte; vgl. dazu ausführlicher KAUFMANN, *Mummification* 232, der auch der komplexen Frage nach eventuellen weitergehenden Einbalsamierungstechniken und/oder anderen Gründen für die Erhaltung des Leichnams nachgeht; eine Entnahme der Eingeweide fand jedenfalls der erfolgten Obduktion des Leichnams zufolge nicht statt. Hinweise auf weitere Fälle von mumifizierten Leichnamen des Spätmittelalters aus Basler Kirchen werden in diesem Aufsatz leider nur kurz bemerkt; KAUFMANN, *Mummification* 233.

⁵⁸⁹ *The embalming of the dead* 1404.

⁵⁹⁰ Auf die Diachronie solcher Phänomene hat bereits Olaf Rader hingewiesen; RADER, *Prismen* 337–339. Zur Leichenkonservierung in der Neuzeit vgl. zusammenfassend etwa die Überblicke bei PAUL, *Leichenkonservierung* oder PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 195–199.

⁵⁹¹ Etwa Thomas Greenhills „*Νεκροκηδεα*“ belegt mit der Beschreibung der zur Einbalsamierung verwandten Stoffe das Interesse im England des frühen 18. Jahrhunderts; GREENHILL, *Νεκροκηδεα*.

deutung zu, und die neuen Kenntnisse der Humanmedizin – von den anatomischen Studien Vesals bis zur Entdeckung des Blutkreislaufs durch William Harvey – spielten eine wichtige Rolle in der Weiterentwicklung der Einbalsamierung.

Eine der wirksamsten Einbalsamierungsmethoden des späten 18. Jahrhunderts wurde durch den bekannten englischen Anatomen William Hunter entwickelt. Dabei kombinierte er mehrere Maßnahmen miteinander: Zunächst leitete Hunter eine präservierende Flüssigkeit in die Blutbahn, entnahm jedoch ebenso die Eingeweide und trocknete anschließend den Leichnam für vier Jahre auf einem Gipsbett. Seine umfangreiche anatomische Sammlung gelangte an das Londoner „College of Surgeons“ und bildet bis heute den Grundstock des „Hunterian Museum“. Begeistert berichtete noch 1898 ein Autor im „British Medical Journal“ von einem der berühmtesten Stücke aus Hunters Sammlung, dem Leichnam der Ehefrau des exzentrischen Zahnarztes van Butchell: „Mit dieser Methode balsamierte William Hunter den Körper der Frau des Martin van Butchell ein, der aufgrund ihres Heiratsvertrags nur solange im Besitz ihres Vermögens verbleiben sollte, wie sie über der Erde verblieb. Sie ist noch immer ‚über der Erde‘ und kann von Neugierigen in einem etwas abseits gelegenen Raum im College of Surgeons Museum besichtigt werden, wo sie zusammen mit den Körpern eines Jungen und einer Ratte, die man nach dem großen Londoner Brand mumifiziert in einem Keller gefunden hatte, aufbewahrt wird.“⁵⁹² Ihre Leiche überstand jedoch die Bombardierung des Hunterian Museum im Zweiten Weltkrieg ebensowenig wie die bereits früher angesprochenen Hände des Thomas Beaufort.

Die makabere Story zeigt vor allem eines: Der Umgang mit einbalsamierten Leichen war unter naturwissenschaftlich gebildeten Ärzten im 18. und 19. Jahrhundert eine Selbstverständlichkeit; mehr noch: Man interessierte sich aktiv für die Möglichkeiten und Techniken zur Erhaltung der Toten. Im Laufe des 19. Jahrhunderts etablierte sich daneben der Beruf des Bestatters, dessen Zunft sich zunehmend auf die Einbalsamierung als Einnahmequelle konzentrierte⁵⁹³. Die Leichenkonservierung galt nun als pietätvolle Maßnahme gegenüber den eigenen Verwandten, wie eindrücklich die bekannte Kinderleiche der 1920 verstorbenen Rosalie Lombardo zeigt, die bis heute einen Touristenmagneten der Kapuzinergruft von Palermo darstellt. Die Einbalsamierung versprach zugleich einer immer größer werdenden bürgerlichen Mittelschicht, den sozialen Status auch über den Tod hinaus konservieren zu können⁵⁹⁴. Einen besonderen Aufschwung nahm die Einbalsamierung als Massenphänomen im Laufe des amerika-

⁵⁹² „By this method William Hunter embalmed the body of the wife of Martin Van Butchell, who, by the terms of the lady's marriage settlement, was to have the control of her fortune as long as she remained above ground. She is ‚above ground‘ still, and may be seen by the curious in a somewhat out-of-the-way room in the College of Surgeons Museum, where she is kept in company with the bodies of a boy and a rat found in a mummified state in a cellar after the great fire of London.“ *The embalming of the dead* 1404. Die Leiche der Frau von Martin Butchell, die Hunter einbalsamierte, wird auch bemerkt und sogar noch kurz vor dem Krieg abgebildet in: Ciba Zeitschrift 43 (1937), 1507.

⁵⁹³ Vgl. ausführlicher SCANDURA, *Dracula* 2–7.

⁵⁹⁴ So zumindest argumentierte Scandura: Reklamen des 19. Jahrhunderts wie jene für „Bigsa“ Einbalsamierungsflüssigkeit zeigten einbalsamierte Leichname mehrere Monate nach dem Tod in Geschäftskleidung und mit der Zeitung im Stuhl sitzen: „At first glance, the advertisement seems to suggest that through embalming one can retain one's middle-class appearance, and thereby the status achieved in life in the grave. [...] Signifying economic security, embalming seemed to connote spiritual security, collapsing the appearance of material integrity into its meta-physical counterpart. More obviously, preserving the materiality of the corpse seemed to open up the possibility of preserving the immaterial attributes of life in the body, including moral and social status.“ SCANDURA, *Dracula* 15.

nischen Bürgerkriegs 1861–1865, in dem etwa der Bestatter Thomas Holmes gefallene Soldaten bereits vor Ort einbalsamierte, um sie zu den Verwandten senden zu können⁵⁹⁵. Die Einbalsamierung ist auch heute noch in den USA weit verbreitet, um die Abschiednahme vom offen aufgebahrten Toten zu ermöglichen; mit „Six Feet Under“ hat sogar eine populäre TV-Serie das Leben einer Bestatterdynastie rund um ihren Job der Wiederherstellung immer bizarrer Fälle zwischen 2001 und 2005 in mehreren Staffeln auf den Bildschirm nicht nur amerikanischer Zuseher des Fernsehsenders HBO gebracht. Auch in England ist die Einbalsamierung noch immer gebräuchlich⁵⁹⁶. Etwas anders liegt der Trend in Deutschland. Hier hat in den letzten Jahren die Ausstellung von einbalsamierten Leichen durch Gunther von Hagens eine kontroverse Diskussion über die Ausstellbarkeit von Leichen ausgelöst; dabei sieht von Hagens in der Plastination einen neuen, säkularisierten Weg der Bestattung neben der Körperbestattung und der Verbrennung, und viele Freiwillige haben ihren Körper diesem Zweck vermacht⁵⁹⁷. Freilich bleibt diese Einschätzung schon alleine deshalb idealistisch, weil die Anzahl benötigter Individuen für die „Körperwelten“-Schauen stets marginal bleiben wird⁵⁹⁸. Ähnlich limitiert wird wohl auch der Markt für jene modernen Mumifizierungstechniken bleiben, die den eigenen Leichnam direkt nach dem Tod für ein Leben in der Zukunft unter besseren medizinischen Bedingungen nach einer erfolgten Reanimation erhalten sollen⁵⁹⁹.

Hat sich also in der Breite der Gebrauch der Einbalsamierung insbesondere in den USA und Großbritannien deutlich ausgeweitet, sind die Parallelen mit dem mittelalterlichen Brauchtum im politischen Bereich noch ausgeprägter. Mögen auch die Französische Revolution und republikanische Bewegungen mit den Vorrechten einer aristokratischen Minderheit gebrochen haben – ihre Anhänger schändeten selbst nicht nur die Grablege der Könige und deklassierte die Toten als verstorbene Mitbürger, sondern bedienten sich zugleich derselben Mechanismen: Nach seiner Ermordung wurde Marat unter Entnahme der Eingeweide einbalsamiert und aufgebahrt, und das Pantheon erfüllt ähnliche Funktionen wie die königliche Grablege in Saint-Denis für die Großen der Revolution⁶⁰⁰. Wie langsam sich Mentalitäten in Bezug auf den Kult um die Leichen der „Führerfiguren“ ändern, zeigt ein Blick sowohl auf die kommunistischen als auch die diktatorischen Regime des 20. Jahrhunderts. Nach dem Tode Lenins 1924 beschloss ein Kreis um Josef Stalin, dessen Leichnam als Ikone des Sowjetstaates zu konservieren, am Roten Platz in Moskau dauerhaft auszustellen und somit die Herrschaft der kom-

⁵⁹⁵ Vgl. PAUL, Einbalsamierungswesen, der die Entwicklung bis in die 1930er kurz nachzeichnet.

⁵⁹⁶ In Lincolnshire existiert sogar eine Einbalsamierungsschule für Nachwuchskräfte, deren Ausbilder sich rühmen, gemeinsam über 110 Jahre Erfahrung einzubringen und über 100 000 Einbalsamierungen vorgenommen zu haben; <http://www.embalmertrainingschool.co.uk/> (zuletzt eingesehen am 6. Mai 2013).

⁵⁹⁷ „In addition to burial and cremation, we now have a third choice. For me, it's a kind of secularized burial.“ Aus einem Interview mit Gunther von Hagens von 2002; zit. nach WALTER, Plastination 603, der auch noch den entsprechend sehnsuchtsvollen Kommentar eines 14jährigen Besuchers der „Körperwelten“ in London 2002 nennt: „I hope one day I'll be a dead mummy for display.“ So auch von Körperspendern für die Schau aufgefasst: „There is a lot of talk about ‚dying with dignity‘ but little about treating dead bodies in a dignified manner. The limited possibilities – to be either burned or to rot in earth – always seemed degrading to me and were problematic“; Kommentar einer 1953 geborenen Frau, die ihre Leiche von Hagens überschrieb; zit. nach WALTER, Plastination 623.

⁵⁹⁸ So bereits WALTER, Plastination 624.

⁵⁹⁹ GRÄFEN/ALT, Mumifizierung.

⁶⁰⁰ Vgl. dazu BOUREAU, Simple corps 6–11. Ein Teil der Steine der Grabdenkmäler der französischen Könige in Saint-Denis diente sogar zur Errichtung eines Gedenkmonuments für Marat.

munistischen Partei zu konsolidieren⁶⁰¹. Auch Stalin wurde nach seinem Tod zunächst dieselbe Ehre zuteil: Man bahrte ihn 1953 einbalsamiert neben Lenin auf, bestattete ihn schließlich aber doch⁶⁰². Dem sowjetischen Beispiel folgten auch die kommunistischen Regime in China und Vietnam mit den Leichnamen von Mao Zedong und Ho Chi Minh⁶⁰³. Vielleicht machte es in diesen Fällen die materialistische Weltanschauung besonders leicht, die Praktik der Erhaltung von Leichnamen und deren reliquiengleiche Verehrung aus dem christlich-aristokratischen Abendland zu übernehmen: Schließlich erwartet den kommunistischen Verstorbenen kein Jenseits, doch ermöglicht seine Erhaltung dem Toten die fortdauernde „Erziehung“ der Gesellschaft im Sinne der von ihm vertretenen Ideologie⁶⁰⁴. So betrachtet versehen Lenin und seine Genossen ihre Pflicht auch über den Tod hinaus.

Einen ähnlichen Effekt erhoffte sich am anderen Ende des politischen Spektrums⁶⁰⁵ auch der argentinische Präsident Juan Péron. Um nach dem Tod seiner glamourösen und äußerst beliebten Frau Evita deren Prestige weiter nutzen zu können, hatte er sie kunstvoll einbalsamieren und öffentlich ausstellen lassen. Als Juan Perón 1955 durch einen Militärputsch unter General Pedro Eugenio Aramburu gestürzt wurde, versuchte das neue Regime, die Leiche Evitas – und damit die Peronistische Herrschaft – aus dem kollektiven Gedächtnis zu entfernen. In einer wahren Odyssee verbrachte man die Leiche nach Europa, wo sie schließlich unter dem fiktiven Namen „María Maggi de Magistris“ in Mailand bestattet wurde. Nach der Ermordung Aramburus und der erneuten Übernahme der Regierung durch Juan Perón ließ seine neue Ehefrau, Isabel Perón, Evitas Leichnam ausfindig machen, veranlasste seine Repatriierung und versuchte, von der Popularität der Toten durch ihre Mumie zu profitieren. 1976, nach dem Sturz Isabel Peróns, setzte man Evita (vorläufig) endgültig bei⁶⁰⁶.

9. Einbalsamierung, Körpererhalt und Reliquienkult

Auch die Gegenwart stellt also die Frage, welche Rolle der erhaltene Leichnam für menschliche Gesellschaften spielt. Er kann auch heute noch politisches Symbol einer Partei oder einer Dynastie sein; zugleich dient er als medizinisches Forschungs- und Lehrobjekt und eine Einbalsamierung kann als Teil der pietätvollen Leichenpflege geliebter Angehöriger gelten. In ihrer Präparation für eine durch Science-Fiction-Romane inspirierte, bessere Zukunft verweist die Einbalsamierung auch heute zugleich auf die

⁶⁰¹ REIBLICH, Lenin 173–175. Das Mausoleum Lenins ist seit 1990 sogar UNESCO-Weltkulturerbe.

⁶⁰² CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 37–39.

⁶⁰³ Vgl. hierzu WAKEMAN, *Revolutionary Rites*; REIBLICH, Lenin 175–176 und CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 33–39.

⁶⁰⁴ Zur Einstellung zum Tod in der Sowjetunion vgl. etwa LAVRIN, *Homo sovjeticus*.

⁶⁰⁵ Tatsächlich scheinen hier die Grenzen fließend: Folgt man WAKEMAN, *Revolutionary Rites*, so stellt ausgerechnet die an Lenin orientierte Bestattung Sun Yat-sen als Gründer des modernen China das Bindeglied zwischen dem revolutionären Russland und der Einbalsamierung Maos her, wobei sich bis heute ebenso die Kommunisten wie die Nationalisten auf Sun Yat-sen beziehen; WAKEMAN, *Revolutionary Rites* 149–150.

⁶⁰⁶ Zum Fall der Leiche Eva Peróns vgl. zusammenfassend REIBLICH, Lenin 176–178 und CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 40–44, sowie BARNES, *Evita*.

eschatologische Bedeutung des Leichnams. Wie lassen sich diese Ebenen nun aber für das Mittelalter beschreiben und auseinanderhalten?

Zunächst scheint es so, als ließen sich zwei Ziele unterscheiden, die mit der Einbalsamierung erreicht werden sollten: Einerseits die Erhaltung des Leichnams aufgrund seiner Bedeutung zur Fortführung des Lebens im Jenseits, andererseits seine Konservierung für diesseitige Zwecke; dazu gehören vor allem der Transport der Leiche vom Sterbe- zum Bestattungsort oder die Aufbahrung der Leiche. Während man ersteren Grund vor allem antiken Kulturen wie dem alten Ägypten zuschreibt, tendiert die Forschung dazu, insbesondere den letzteren Grund für die mittelalterlichen Bestattungen anzunehmen⁶⁰⁷. Die Einbalsamierung im Mittelalter beabsichtigte demzufolge eine Konservierung für eine relativ kurze Zeitspanne, um Transport und Aufbahrung zu ermöglichen; die verzögerte Verwesung ist also das eigentliche Ziel der mittelalterlichen Einbalsamierer⁶⁰⁸. Für diese Sicht sprechen die Aussagen insbesondere der chirurgischen Traktate des 14. Jahrhunderts, in denen die begrenzte Wirksamkeit der vorgeschlagenen Konservierungsmaßnahmen offen angesprochen wird. Die liturgische Funktion der Leichenbehandlung wird zudem durch die zahlreichen Maßnahmen zur Einschränkung unangenehmer Gerüche deutlich, die sich sowohl in der Anwendung wohlriechender Substanzen bei der Einbalsamierung oder der intensiven Verwendung von Weihrauch bei der Totenliturgie greifen lässt. Immer wieder ist jedoch auch ein Umgang mit dem Leichnam beobachtbar, der eine längerfristige Perspektive bei der Bestattung untermauert; am deutlichsten sind hierbei der Brauch, hochgestellten Persönlichkeiten Grabbeigaben mitzugeben, und die Annäherung der Leiche an das hagiographische Ideal des unverwesten Leichnams. Die Ziele der mittelalterlichen Einbalsamierung lassen sich so vielleicht am besten in vier Gruppen beschreiben:

(1) Praktische Gründe stellten einen wichtigen Aspekt der mittelalterlichen Einbalsamierung dar. Die Konservierungsmaßnahmen dienten erstens der kurzfristigen Verhinderung des Verfalls der äußeren Erscheinung des Leichnams, insbesondere des Gesichts, der Hände und der Füße, sowie zweitens der Verhinderung des Verwesungsgeruchs; nur so konnten seit karolingischer Zeit weite Transportwege überwunden und seit dem 13. Jahrhundert immer längere Aufbahrungen ermöglicht werden. Wenn zudem Körpergeruch und -verfall für den mittelalterlichen Zeitgenossen deutliche Zeichen der Unheiligkeit waren⁶⁰⁹, so strebte man umgekehrt bei Herrschern an, diese zu vermeiden, solange der Leichnam noch gesehen werden konnte.

(2) Soziale Gründe für die Einbalsamierung stellten eine Folge der praktischen Maßnahmen dar: Spätestens seit dem Hochmittelalter entwickelte sich die Einbalsamierung zunehmend zu einem sozialen (oder, im Falle der Heiligen, religiösen) Privileg, das man dem Toten zur demonstrativen Betonung von Würde und Amt angedeihen ließ. Hierbei mag auch die Pietät gegenüber den Verstorbenen der eigenen Familie oder der eigenen Gemeinschaft eine Rolle gespielt haben⁶¹⁰, doch lässt sich davon in der Regel die prestigeträchtige Außenwirkung für die Angehörigen kaum trennen.

⁶⁰⁷ Besonders pointiert: „Die grundlegend veränderten religiösen Vorstellungen brachten es mit sich, daß eine Präparierung des Körpers für die ‚Ewigkeit‘ nicht nötig war.“ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 103.

⁶⁰⁸ So bereits RUDLOFF, Konservieren 22–23, sowie in jüngerer Zeit explizit bei GEORGES, Mourir und CHARLIER/GEORGES, Techniques 418.

⁶⁰⁹ Vgl. Kap. II.3.

⁶¹⁰ So wurde etwa bemerkt: „Die Einbalsamierungen wurden ausschließlich aus Pietätsgründen oder zur Erhaltung der Leichen von Herrschern, Päpsten und sonstigen hervorragenden Persönlichkeiten durchgeführt.“ PAUL, Leichenkonservierung im Mittelalter 1481. Unklar bleibt damit freilich, was das „oder“ impliziert. Auch Erlande-Brandenburgs Bemerkung, in mero-

(3) Religiöse Gründe für die Maßnahmen existierten. Einerseits scheint gerade der spätantiken und frühmittelalterlichen Praxis die Überlegung zugrunde zu liegen, dass es dieser konkrete Leib sein werde, der am Jüngsten Tag auferstehe; eine Einbalsamierung stellte eine zusätzliche, sehr konkrete Absicherung gegenüber Gott dar, auch wenn sich dies theologisch nur bedingt begründen ließ⁶¹¹. Die Einbalsamierung hatte seit spätkarolingischer Zeit jedoch die Zerstückelung des Leichnams zur Folge, und aus diesem Umstand entwickelte sich im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters der immer weiter verbreitete Brauch, den einzelnen Teilen des Leichnams auch mehrere Grabstellen zu ermöglichen. Der Nachteil einer geteilten, aus praktischen Gründen notwendigen Bestattung wurde somit seit dem Hochmittelalter zum Standesprivileg, das den ganz konkreten Vorteil hatte, die Vermehrung des Gebetsgedenkens zu ermöglichen. Diese Überlegung mag bei den ottonischen und salischen Kaisern anklingen, wird aber erst seit dem 12. Jahrhundert systematisch greifbar⁶¹².

(4) Der Leichnam war mehr als ein individueller Schatz, der am Jüngsten Tag gehoben werden sollte, oder der ein letztes Mal die Ehre der Familie erhöhen konnte. Er stellte vor allem einen ganz konkreten Wert mit hoher Bedeutung für die Nachlebenden dar; die Einbalsamierung konnte diesen Schatz konservieren – nicht für das Jenseits, sondern für das Diesseits. Ziel der Einbalsamierung war die Erhaltung des heiligen, ja sogar vorsorglich des möglicherweise heiligen Leichnams.

Die relativ teure und aufwändige Einbalsamierung wurde hier also bei Persönlichkeiten von solch hohem sozialen und/oder religiösen Prestige angewandt, dass eine klerikale Gemeinschaft, die für deren Bestattung Sorge trug, davon ausgehen konnte, dass man diese Toten eines Tages wieder brauchen könnte. Dabei war der Wert der Leichen zweigeteilt: Die Leiche stellte religiöses Kapital dar, wenn es sich um potentielle Heilige handelte; sie konnten sich eines Tages als Keim eines Kultes herausstellen, der Pilger und damit reiche Zuwendungen an den Ort seiner Verehrung brachte. Die Leiche konnte aber auch zugleich soziales Kapital binden, das sich ebenso konkret in ökonomische Wohltaten verwandeln konnte: Handelte es sich um Angehörige einer wichtigen Herrscherfamilie, so konnte man über die Präsenz der Toten einerseits Zuwendungen an die eigene Gemeinschaft begründen, vor allem aber im Falle der sich seit dem Hoch-

wingischer Zeit habe man noch einbalsamiert, um eine bestimmte Persönlichkeit ehrenvoll zu behandeln, während seit karolingischer Zeit nur mehr die Erhaltung der Leiche zum Transport und für das Begräbnis ausschlaggebend gewesen sei, lässt sich letztlich nicht wirklich überzeugend begründen, zumal der Unterschied zwischen den beiden Überlegungen kaum zu ziehen sein wird; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 27–28.

⁶¹¹ Vgl. dazu die dezidierte Position bereits der Kirchenväter, allen voran von Augustinus; vgl. Kap. I.1. (dort auch zur Frage der Überformung des Leichnams als Auferstehungsleib, etwa mit verändertem, idealem Alter).

⁶¹² So wird schon bei Otto I. nicht nur Magdeburg als Bestattungsort des Körpers, sondern auch Memleben als Ruhestätte seiner Eingeweide mit Schenkungen bedacht; SCHÄFER, *Überführung* 479. Heinrich III. stellt der Kirche in Utrecht, in der die Eingeweide Konrads II. bestattet liegen, 1040 eine Schenkung aus, die formuliert: „pro Deo animaeque patris nostri pie memorie Chuonradi imperatoris remedio, cuius ventris interiora in (ea)dem sepelivimus eccl(esia)“; *Oorkondenboek van Groningen en Drenthe* 1, 15 [17]. Vgl. BRESSLAU, *Konrad II.* 2, 336 und SCHÄFER, *Überführung* 480, die auch eine weitere Stiftung mit ähnlicher Formulierung erwähnen. Ganz ähnlich formuliert auch eine Schenkungsurkunde der Mathilde, der Witwe Heinrichs V., für Utrecht: „Pro remedio anime dilecti domini mei imperatoris Henrici, cuius viscera ibidem sepulta sunt in tumultu, quo et atavi ejus Conradi imperatoris intestina condita sunt“; zit. nach SCHÄFER, *Überführung* 482. Diese Schenkungen könnten auf eine gewisse ideelle Bedeutung der Graborte der „viscera“ bereits im 10. und 11. Jahrhundert hindeuten, was diese Bestattungen nicht nur als eine rein praktische Nebenfolge der Einbalsamierung erscheinen lassen würde, wofür jedoch zuletzt WARNTJES, *Burial* 204–210, plädierte.

mittelalter herausbildenden dynastischen Grablegen auch weitere Bestattungen anziehen, die wiederum Schenkungen mit sich brachten. Auch hier war jedoch die Grenzlinie offen: Der Leichnam konnte zugleich religiöses und soziales Kapital auf sich vereinen, etwa im Falle einer einsetzenden Verehrung eines Herrschers als Heiligem, wie dies beispielsweise bei Heinrich II. und Kunigunde in Bamberg der Fall gewesen ist. Entsprechend zielten die in den klerikalen Gemeinschaften ergriffenen Maßnahmen in beiden Fällen gleichermaßen auf die Erhaltung des Leichnams (in Form der Einbalsamierung) und die Kenntlichmachung des Grabes der Toten, was nicht zuletzt auch auf der Leiche im Grab selbst (durch den Ornat und Grabbeigaben wie Grabtafeln) erfolgte.

Damit ist zugleich die erhebliche Offenheit der konkreten historischen Situation angesprochen. Zwar erhielt man den Leichnam aus praktischen Notwendigkeiten; zugleich aber nahm man absichtsvoll in Kauf, dass diese Maßnahmen die Toten auch dauerhaft(er) erhielten. Die durch das „corpus incorruptum“ implizierte Heiligkeit wirkt in diesem Licht eher als Ergebnis eines aktiven Prozesses, der latent vorbereitet wurde: Gerade in höheren sozialen Schichten, beim hohen Klerus und weltlichen Großen, erfolgte eine Einbalsamierung sowie eine Bestattung an herausgehobener Stelle, und dies sollte den Toten in seiner Individualität für die Nachwelt kenntlich machen⁶¹³. Besonders deutlich wird die Wechselwirkung von Einbalsamierung und Heiligenkult bei einem Blick auf die Bestattungspraxis von Heiligen. Verstarb eine heiligmäßig verehrte Person, so wurde sie praktisch immer einbalsamiert; die Viten erzählen es freimütig – und dennoch war das Erstaunen groß, wenn der Leichnam einige Zeit später unversehrt vorgefunden wurde⁶¹⁴. Dabei sind Einbalsamierungsmaßnahmen, gekoppelt

⁶¹³ Vgl. hierzu auch Kap. V.2.

⁶¹⁴ Ein Beispiel stellt der Abt Odilo von Cluny dar, der 1049 im Ruch der Heiligkeit verstarb. Die Mönche von Souigny berichten in einem Brief von seinem Tod und den Wundern, die sich dabei vollzogen; „seinen Körper“, heißt es dort, „brachte man, nachdem er gewaschen und einbalsamiert und auch in seine Gewänder, wie er es zu Lebzeiten befohlen hatte, gehüllt worden war, in die Kirche und legte ihn vor den Altar der Apostel Petrus und Paulus“, wo man ihn ausgiebig beweihte: „Hinc corpus eius, ut fuit lotum et aromatibus conditum ac hisdem vestibus, quibus ipse vivendo iusserat, indutum, delatum est in ecclesia et positum ante altare apostolorum Petri et Pauli, ubi maximus dolor et luctus actus est ab illis, qui excubias ante eius feretrum illa nocte peregerunt.“ *Epistola monachorum Silviiniacensium* 287–288. Odilos Leichnam wurde zwei Jahrzehnte später unversehrt erhoben und er selbst als Heiliger verehrt; IOTSALE von SAINT-CLAUDE, *Vita* 297 (Notitia de elevatione corporis Odilonis). Die Aufbahrung konnte dabei ein wichtiger, weiterer praktischer Grund der Einbalsamierung gerade von Heiligen sein, wie der 26 Tage aufgebaarte Leichnam des Bernardino von Siena belegt; hier hob man auch das Messer, das man für die Leichenöffnung verwendete, als Reliquie auf, was die allgemeine Bekanntheit der getroffenen Maßnahmen belegt; vgl. FULCHERI, *Mummies* 220 und 223. Selten offen findet sich die Verbindung von Einbalsamierung und Heiligkeit im Fall der heiligmäßig lebenden Dominikanertertiarin Margherita von Città di Castello, die 1320 verstarb. Ihre erste Vita berichtet, dass man ihren Leichnam begleitet von einer großen Menge an Gläubigen in die Kirche San Domenico verbrachte. Hier wollten sie die Dominikaner im Kreuzgang beisetzen, doch die Gläubigen forderten lautstark die Bestattung in der auch ihnen zugänglichen Kirche; die Mönche reagierten und brachten sie in einem Sarg in die Kirche, wo sich mit der Heilung eines stummen und lahmen Mädchens unmittelbar Wunder vollzogen. Beeindruckt von der Unterstützung durch die Gläubigen und die Wunderwirksamkeit der Toten stimmten die Stadtväter nun zu, die Einbalsamierung durch zwei städtische Chirurgen zu finanzieren, die dann auch in der Kirche öffentlich unter Entnahme der Eingeweide durchgeführt wurde; *Vita beatae Margaritae* 26–27 [7–8]. Vgl. dazu ausführlich PARK, *Secrets* 69–70. Margherita wirkte also demzufolge zuerst Wunder – und qualifizierte sich erst dadurch für die Einbalsamierung. Dass es sich mehr um eine Zukunftsinvestition in eine potentielle Heilige als um eine pietätvolle Geste handelte, unterstreicht in diesem Fall nicht nur die Reihenfolge der Ereignisse, sondern auch das folgende Heiligsprechungsverfahren, das bis ins 17. Jahrhundert hinein nicht einmal die

mit einer ehrenvollen Bestattung innerhalb des Kirchengebäudes und vielleicht sogar in einem steinernen Sarkophag, durchaus vergleichsweise gute Voraussetzungen für die Leichenerhaltung⁶¹⁵.

Die somit für die Einbalsamierung hergestellte These einer potentiellen heiligmäßigen Verehrung der Toten fügt sich gut in Überlegungen ein, wie sie etwa von kunsthistorischer Seite von Paul Binski angestellt wurden. Binski zufolge besteht zumindest für England ein Zusammenhang zwischen dem Auftreten prächtiger, auffälliger Grabdenkmälern für Bischöfe im Hochmittelalter mit der zunehmenden Heiligsprechung von Bischöfen im gleichen Zeitraum; beginnend mit Thomas Becket 1173 über Hugo von Lincoln 1220 und Edmund von Canterbury 1246 sowie Robert Grosseteste von Lincoln und Thomas Cantilupe in Hereford steht das Grabmal als entscheidender Anknüpfungspunkt im Zentrum der Verehrung⁶¹⁶. Ein ähnlicher Effekt, der die Nähe von Heiligkeit und Amt belegt, lässt sich auch für die Grabmäler englischer Könige aufzeigen: So kann man etwa das Grabmal Heinrichs III. in Westminster Abbey im Aufbau mit dem Schrein Edwards des Bekenners vergleichen⁶¹⁷. Das in englischen Grabmälern gut greifbare Phänomen der Nähe von Heiligenschrein und Bestattung der weltlichen und geistlichen Elite, die dann ihrerseits als Heilige verehrt werden (können), unterstreicht die Offenheit der historischen Situation: Eine potentielle Heiligung war durchaus mitgedacht, ohne dass man den Ausgang im individuellen Fall sicher abschätzen konnte. Im Bereich der Einbalsamierung lässt sich zeigen, dass es sich in England nur um einen spezifischen kunsthistorischen Ausdruck dieser komplexen Beziehungen handelt; die Verbindung zwischen Heiligkeit, Einbalsamierung und Bestattungsbrauch für sozial oder religiös herausgestellte Persönlichkeiten galt jedoch spätestens seit dem Hochmittelalter im gesamten Abendland. Dabei ist es wohl kein Zufall, dass die Einbalsamierung in der abendländischen Gesellschaft des Mittelalters in der spätantiken Heiligenverehrung ihre Wurzeln hatte.

Zusammenfassung

III.1. Das hagiographische Ideal vom unverwesten, wohlriechenden Leichnam als Ausdruck göttlichen Wohlgefallens hatte direkte Auswirkungen auf die Bestattungspraxis der mittelalterlichen Oberschicht. Zwar hat man bislang aufgrund der dominanten Wahrnehmung antik-ägyptischer Einbalsamierung mittelalterliche Verfahren der Leichenkonservierung in der Forschung kaum in den Blick genommen, doch hatte das Mittelalter offenbar zumindest ungefähre Kenntnis vom Aussehen antiker Mumien

offizielle Anerkennung Margheritas als Selige erreichen konnte und so die Offenheit des Prozesses verdeutlicht.

⁶¹⁵ Zu wissenschaftlichen Erklärungsmöglichkeiten für die Erhaltung gerade der Heiligen vgl. etwa CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 23–24, die ebenso auf die Einbalsamierung als auf die Bestattung im Kircheninneren hinweisen; auch die rasche Umbettung nach dem Tod (bei der Erhebung der Heiligen) mag dabei eine Rolle gespielt haben.

⁶¹⁶ Vgl. BINSKI, *Death* 84, der die Grabmäler „as potential objects of veneration“ bezeichnet. In dieser Reihe ließe sich der 1240 verstorbene Edmund von Abingdon hervorheben, der in Soissy verstarb und 1247 heiliggesprochen wurde; seine Gebeine wurden im selben Jahr im Beisein des französischen Königs in Pointigny zur Verehrung erhoben; vgl. BAIER, *Abingdon*.

⁶¹⁷ Vgl. MEIER, *Archäologie* 339–343, der auch weitere Beispiele solcher „imitatio“ nennt.

und wandte die Einbalsamierung recht systematisch an. Ursächlich für die Tradierung der spätantiken, nichtinvasiven Einbalsamierung mittels duftender Baumharze und Einbandagierung mit Leinenbinden in das frühe Mittelalter war das biblische Vorbild des Umgangs „aromatibus conditus“ mit dem Leichnam Jesu. Zahlreiche Quellenstellen belegen dabei, dass diese Einbalsamierungspraxis kein einmaliger Vorgang nach dem Tod war, sondern anlässlich der Öffnung von Gräbern mit offensichtlich auf die Nachwelt zielender Absicht wiederholt wurde.

III.2. Der in der Karolingerzeit einsetzende Wandel hin zu invasiven Verfahren hing offenbar mit der Ausdehnung des Reichs, der Ausbildung eines durch die Elite präferierten Grabortes und der Problematik des Leichentransports hochgestellter Personen über größere Entfernungen zusammen, die der eigentlich erwünschten raschen Bestattung entgegenstand. Dabei wird eine generelle Aussage durch die Knappheit der Quellen erschwert; allerdings sticht zugleich mit Karl dem Kahlen ein Fall prominent hervor, und hier wird die Entnahme der Eingeweide als neue Technik der Einbalsamierung greifbar.

III.3. Im Hochmittelalter lassen sich die Maßnahmen zur Leichenkonservierung deutlich besser belegen. Die vielen Hinweise auf Leichenüberführungen im Kreis der weltlichen und geistlichen Elite belegen die soziale Akzeptanz solcher Maßnahmen, was sich auch in der größeren Anzahl einschlägiger Quellenaussagen spiegelt. Die erstmalige Nennung der Schädelöffnung erfolgt im 12. Jahrhundert für die englischen Könige, und für Edward I. ist sogar eine Rechnung für die Einbalsamierungssubstanzen überliefert; für den französischen König Ludwig VIII. lässt sich erstmals die Verwendung wachstetränkter Leinenbinden nachweisen. Das nicht invasive Verfahren bei der Behandlung toter Päpste weist auf die Vielzahl unterschiedlicher Praktiken hin; hierzu gehörte auch die Einhüllung in Leder, die wohl zum Transport der Leiche diente, und die in literarischen Vorlagen als adeliger Bestattungsbrauch vorkommt.

III.4. Zu vielfachen Fehleinschätzungen lud das mittelalterliche Verfahren der Trennung von Fleisch und Knochen durch Kochen ein, das in Italien – dem Stereotyp der grobschlächtigen Deutschen entsprechend – als „mos teutonicus“ bezeichnet und infolgedessen von der modernen Forschung als tatsächlich „deutscher Brauch“ missverstanden wurde. Das Verfahren ermöglichte den Leichentransport über weite Strecken, um den Verstorbenen an einem bestimmten Ort beisetzen zu können; insbesondere bei widrigen klimatischen Bedingungen (Tod auf dem Kreuzzug, in Südeuropa) erschien dieses Verfahren eine praktikable Lösung. Durch die vorherige Entnahme der Eingeweide und die nachträgliche Behandlung der Knochen mit Salz oder wohlriechenden Substanzen lehnte es sich an die übliche Einbalsamierung an, die sie in Extremfällen durch den Erhalt zumindest der Knochen ersetzte. Dabei gab es jedoch stets Vorbehalte gegen diese Praxis, die im Verbot durch Bonifaz VIII. 1299 kulminierten. Belegt ist aber auch die fallweise Hochschätzung des Kochens, indem die eigentlich den Gebeinen der Heiligen vorbehaltene, biblisch begründete Reinheitsmetapher der Schneefarbe auf die durch Abkochen gebleichten Gebeine übertragen wurde. Als ausführendes Personal für die Einbalsamierungsmaßnahmen kommen nicht nur Ärzte in Frage, sondern auch Köche, Metzger und dem Verstorbenen nahestehende Personen. In die Praxis der Leichenwaschung erlauben vor allem monastische Quellen genaueren Einblick; demzufolge blieb sie Personen desselben Geschlechts, Rangs oder Weihegrads vorbehalten.

III.5. Die Leichenöffnung war folglich schon lange vor den medizinischen Sektionen an den italienischen Universitäten des 13. Jahrhunderts und der damit einhergehenden

Professionalisierung der Einbalsamierung im Abendland verbreitet. Neu war also nicht die Öffnung des Leichnams zu Zwecken der Sektion, sondern die Auffassung des toten Körpers als Studienobjekt. Die Akzeptanz einer Öffnung des Leichnams gehörte zu den abendländischen Wurzeln der Chirurgie; gemeinsam mit der gelehrten arabischen Medizin bildete sie das Fundament der spätmittelalterlichen Medizin. Für die Einbalsamierung war hier die Übersetzung des Traktats des persischen Arztes Ar-Razi entscheidend, dessen Anweisungen zur Leichenkonservierung im 14. Jahrhundert von Heinrich von Mondeville und Guy de Chauliac, aber auch der frühneuzeitlichen Chirurgie weiterentwickelt wurden; dabei bleibt allerdings der experimentelle Charakter der Einbalsamierung insbesondere bei der nur Wenigen vorbehaltenen Aufbahrung mit unverhülltem Gesicht besonders deutlich.

III.6. Aus dem verstreuten archäologischen Befund lässt sich die Praktik, die drei Körperhöhlen zu öffnen und Quecksilber und wachsextrahierte Textilien zur Erhaltung zu verwenden, genauer erkennen und die zeitliche Abfolge dieser Maßnahmen erschließen.

III.7. Die Trocknung der Leichen erschien sowohl aufgrund praktischer Erfahrung wie vor dem Hintergrund der Galen'schen Viersäftelehre eine geeignete Konservierungstechnik. Während die Mumifizierung durch Lufttrocknung sowohl beabsichtigt wie zufällig erfolgte, dürfte Gips oder Kalk aus olfaktorischen Gründen über den Leichnam geschüttet worden sein, ohne dass eine Konservierung damit beabsichtigt gewesen sein muss.

III.8. Ein Ausblick auf die moderne Einbalsamierung erweist diese Kulturtechnik weniger als eine Eigenheit einer fernen Epoche; das mittelalterliche Erbe ist in diesem Fall im Gegenteil allgegenwärtig und erweist sich – etwa bei den aufgebahrten kommunistischen Leitfiguren wie Lenin, Mao oder Ho Chi Minh – sogar als ideologieübergreifendes Bedürfnis.

III.9. Die vielfachen Maßnahmen, die absichtlich oder unbeabsichtigt für eine Konservierung des Leichnams sorgten, mussten bei der Öffnung der entsprechenden Gräber den erhaltenen Leichnam als den einer guten, heiligmäßigen Person erscheinen lassen. Eine solche potentielle Heiligung war im Falle sozial oder religiös hochgestellter Persönlichkeiten des Mittelalters wahrscheinlich durchaus mitgedacht; in diesem Licht erscheint mittelalterliche Heiligkeit hinsichtlich ihrer spezifischen Merkmale am Leichnam durchaus als „gemacht“.

IV. Der Leichnam als Legitimationsmittel

„In dieser Zeit betrachtete er Sarg und Leichnam Alexanders des Großen und bekrönte sie aus Verehrung mit einer goldenen Krone und bestreute sie mit Blumen, und als man ihn darauf fragte, ob er nun auch die Gräber der Ptolemäer sehen wolle, antwortete er, es sei sein Wunsch gewesen, einen König zu sehen, und keine Toten.“

SUETONIUS 2,18 (Vita des Augustus)

Der Blick auf die Personengruppen, deren Leichen im Mittelalter erhalten wurden, zeigt, dass sich der Wert des toten Körpers nicht alleine durch die religionsgeschichtliche Vorstellung vom „corpus incorruptum“ erklären lässt. Stand der heilige Leichnam und das biblische Vorbild Christi im Zentrum des mittelalterlichen Diskurses über die Erhaltung des Leichnams, so lassen sich die zahllosen Beispiele für die Einbalsamierung der sozialen Oberschicht sicher nicht nur durch gescheiterte Heiligsprechungsverfahren erklären. Der möglichst gut erhaltene Leichnam hatte also noch in anderer Hinsicht einen Wert, der eine durchaus handfeste Investition von Ressourcen für die Leichenerhaltung gerechtfertigt erscheinen ließ. Dieses Kalkül offenbart sich insbesondere im bereits behandelten Bemühen um den Leichentransport: Der Tote sollte als Mitglied einer sozialen Elite an einem bestimmten Ort bestattet werden, denn die sterblichen Überreste konnten in unterschiedlichster Weise Herrschaft legitimieren. Dabei ist bemerkenswert, dass das Grabmal offensichtlich diese Funktion nicht in gleichem Maße übernehmen konnte: Nur die tatsächlichen Reste eines Toten konnten überzeugend als Siegeszeichen oder Traditionsträger, als verehrter Vorfahre oder geliebter Verwandter verstanden werden, denen die Affektion und soziale Wirkmächtigkeit zukam, die ein Kenotaph kaum (oder schlechter) herstellen konnte.

Insbesondere Adelige und Kleriker richteten ihre Handlungsmuster in einem komplexen Beziehungsgeflecht auf die Leichenfürsorge aus, die so zu einem zentralen Bestandteil des schriftlichen Diskurses über den toten Körper wurde; dabei verbanden und überlappten sich der Umgang mit den heiligen Leichnamen und jenen der mittelalterlichen Elite an vielen Stellen. Der legitimatorische Wert, der an die Leichen der Amtsvorgänger gekoppelt war, wurde von der weltlichen und geistlichen Elite zugleich nachgefragt; er konnte sich in Form einer Herrschergrablege oder einer „Leichenreihe“ der Amtsvorgänger von Bischöfen und Äbten ausdrücken. Dabei war der Wunsch nach Legitimation mit dem Bestreben, ein Gebetsgedenken zu erreichen, gekoppelt. Wenn jedoch die Legitimation über die Leiche eines unterlegenen Gegners hergestellt wurde, konnte dieser Memorialaspekt in den Hintergrund treten; der Leichnam wurde zum Siegeszeichen. In beiden Fällen konnte im katholischen Abendland die Legitimation, die die weltliche und geistliche Elite durch den Leichnam bezweckte, nur durch jene geistlichen Gemeinschaften gesichert werden, die das konkrete Grab, seine Pflege und

das Gebetsgedenken tatsächlich einrichten und dauerhaft gewährleisten konnten; insbesondere Mönchsgemeinschaften und Domkapitel kamen hierfür in Frage, und für ein Verständnis des Umgangs mit den Leichnamen kommt deren Perspektive eine zentrale Rolle zu. Doch die mittelalterlichen Quellen, die zumeist gerade aus der Feder von führenden Mitgliedern dieser Gemeinschaften stammen, tendieren dazu, deren Absichten zu verschleiern. Als Vermittler der Legitimation handelten diese Gemeinschaften nämlich im eigenen Interesse, für das sie sich zugleich gegenüber anderen Gemeinschaften rechtfertigten, mit denen sie in ständiger Konkurrenz standen. Schließlich erhöhten die Grablegen in einem Kloster oder einer Domkirche das Prestige und zogen in der Regel weitere Gräber und Schenkungen nach sich. Die erfolgreiche Etablierung einer Tradition von Grablegen hatte also immer zwei Seiten: Eine soziale Elite von Herrschaftsträgern, die von der Tradition Identitätsstiftung, Ehre und Legitimität erhofften, und eine Gemeinschaft von Klerikern, die davon einen stetigen Zufluss an ökonomischen Mitteln erwarten durfte. Ganz handfest konnten somit die Leichname einzelner Toter zum Gegenstand ernsthafter Auseinandersetzungen werden.

Ein Beispiel für eine solche Auseinandersetzung bieten die Gebeine Dante Alighieris. Der gefeierte Florentiner Dichter war 1321 im Exil in Ravenna verstorben und dort bei den Minoriten bestattet worden. Schon ein Jahr später kam es zu Forderungen, die Knochen Dantes zu verbrennen und die Asche zu verstreuen; noch weiter gediehen Versuche der Florentiner, die Herausgabe des Leichnams ihres berühmten Mitbürgers zu fordern, wie sie 1396, 1428 und 1476 erfolgten, bis sie 1519 schließlich die päpstliche Erlaubnis erhielten, diesen Schatz aus Knochen aus Ravenna an den Arno zu transferieren – doch als man das Grab öffnete, fand man es (ähnlich wie bei einer späteren Öffnung 1780) leer vor. Erst im Jahr 1865 klärte sich das Rätsel, als einige Arbeiter hinter der Wand einer kleinen Seitenkapelle des Klosters eine Holzkiste mit einigen Knochen fanden, die eine Inschrift von 1677 als die Gebeine Dantes bezeichnete; offensichtlich hatten die Mitglieder des Konvents selbst zu einem früheren, unbekannten Zeitpunkt (wahrscheinlich 1519) die Knochen in Sicherheit gebracht, falls ein Zugriff darauf erfolgen sollte, wobei das Wissen um das geheime Knochenlager im Laufe des 18. Jahrhunderts allmählich verloren ging¹. Solch ein verlorenes Wissen steht nicht selten auch am Beginn eines Phänomens, das man am Besten als den Besuch bei den Toten bezeichnen könnte.

¹ *Della scoperta delle ossa di Dante*; WELCKER, Der Schädel Dante's; WELCKER, Skull of Dante und WITTE, Todtenmaske und SERGI/FRASSETTO, Esame antropologico. Vgl. auch MOORE, Studies 166–208; BUTLER, Becket's Bones 68–71 und CHIMENZ, Alighieri 426–428. Insgesamt befinden sich zwei Inschriften auf dem Kästchen: „DANTIS OSSA / Denuper reuisa die 3a Iuny / 1677“ und „DANTIS OSSA / ame Fra(ter) Antonio Santi / hic posita / An(n)o 1677 die 28 Octobris“. Das Kästchen wird heute im Museo Dantesco gezeigt, das sich im Minoritenkloster von Ravenna befindet. Die Zuschreibung der Knochen an Dante wirft allerdings einige Fragen auf; vor allem der Mitte der 1860er Jahren mit einer Totenmaske Dantes angestellte Vergleich des Schädels zu dessen Identifizierung ist in seiner Verlässlichkeit angezweifelt worden; vgl. dazu ULLRICH, Schiller 104–105; ULLRICH/GRIMM, Schädel 133 und SCHAAFHAUSEN, Schädel 26. Unabhängig davon fand man jedoch im Grab Dantes ausgerechnet drei kleine Knochen, die dem Skelett in der Kiste gefehlt hatten, so dass es sich wohl tatsächlich um Dantes Knochen handeln dürfte; CHIMENZ, Alighieri 427–428. Der Aritkel zu Dante im Lexikon des Mittelalters nennt übrigens nicht einmal den Begräbnisort Dantes; BEZZOLA, Dante.

1. Zu Besuch bei einer Leiche – eine Leiche zu Besuch

Die Berichte über den wohl bekanntesten Leichenbesuch des Mittelalters, die Öffnung des Grabes Karls des Großen durch Kaiser Otto III. zu Pfingsten des Jahres 1000, erwähnen die vorhergehende Suche nach den Gebeinen des fast zweihundert Jahre zuvor verstorbenen Karolingers. Thietmar von Merseburg bemerkt als Zeitgenosse: „In der Absicht, das großenteils verfallene altrömische Brauchtum in seiner Zeit zu erneuern, traf der Kaiser vielerlei Maßnahmen, die eine sehr unterschiedliche Aufnahme fanden. So pflegte er ganz allein an einem halbkreisförmigen, erhöhten Tische zu tafeln. Da er über die Ruhestätte der Gebeine Kaiser Karls im Unklaren war, ließ er an der vermuteten Stelle heimlich den Bodenbelag aufbrechen und nachgraben, bis man sie auf königlichem Throne [die Wortbedeutung von ‚solium‘, also beispielsweise ‚Thron‘ oder ‚Sarkophag‘, ist umstritten] fand. Nach Entnahme des goldenen Halskreuzes und eines Teils der noch unvermoderten Gewänder legte man das übrige mit großer Verehrung wieder zurück.“² Man hat versucht, diese Szene aus der Rezeption antiker Autoren wie Lukan und Sueton zu erklären, die vom Besuch Caesars bzw. Augustus’ am Alexandergrab berichten; Sueton ergänzt zudem für Caligula, er habe häufiger einen von ihm dem Grab Alexanders entnommenen Brustpanzer getragen³. Bereits Knut Görich hat auf weitere mögliche Motive hingewiesen, vor allem die Erhöhung der Memoria Karls⁴, und, noch einen Schritt weiter, lässt sich unter Berücksichtigung hagiographischer Erzählstrukturen vom „corpus incorruptum“ zwischen den Zeilen von Thietmars Bericht sogar ein Reflex einer versuchten Heiligsprechung Karls erkennen⁵. Dabei will sich Thietmar offenbar nicht ganz festlegen: Es ist bemerkenswert, dass er den Zustand der Leiche nicht kommentiert, aber auffällig die Unversehrtheit der Kleidung in den Vordergrund rückt – so ermöglicht er beide Interpretationen, also die Annahme einer Unversehrtheit des Leichnams ebenso wie lediglich die Erhaltung der Kleidung. Eine solche offene Formulierung hatte den Vorteil, dass je nachdem, wie sich später die Verehrung Karls entwickeln sollte, sich auch Thietmars Text passend zeigen würde. Zu dieser Nicht-Festlegung fügt sich auch, dass die Entnahme von Leichenteilen hier (gezielt?) ausgespart wird, während die Entnahme des Halskreuzes und der Gewandstücke nicht auf antike Vorbilder, sondern auf Reliquienentnahmen aus der mittelalterlichen Hagiographie

² „Imperator antiquam Romanorum consuetudinem iam ex parte magna deletam suis cupiens renovare temporibus, multa faciebat, quae diversi diverse sentiebant. Solus ad mensam quasi semicirculus factam loco caeteris eminenciori sedebat. Karoli cesaris ossa ubi requiescerent, cum dubitaret, rupto clam pavimento, ubi ea esse putavit, fodere, quousque haec in solio inventa sunt regio, iussit. Crucem auream, quae in collo eius pependit, cum vestimentorum parte adhuc imputribilium sumens, caetera cum veneratione magna reposuit.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 184–186 [IV,47]. Vgl. DRECHSLER, Überlegungen 133 und 146–148; GÖRICH, Karlsgrab 382 und GÖRICH, Erinnerung 97.

³ LUCAN, *De bello civili* 10,18–24; SÜETONIUS 2,18 (Augustus) und 4,52 (Caligula). Vgl. BEUMANN, Grab 33 und BEUMANN, Ottonen 151, sowie GÖRICH, Karlsgrab 388–389 und 392, der jedoch zugleich darauf hinweist, dass Thietmar wohl nur Lukan, nicht aber Sueton gekannt haben dürfte. Zur komplexen Diskussion um die Lage des Karlsgrabes vgl. BEUMANN, Grab, sowie DIERKENS, Pépin 42–43. Zur Graböffnung Ottos vgl. ferner auch MEIER, Archäologie 13–15; ÖHLER, Sterben 142; DINZELBACHER, Realpräsenz 116–117 und DINZELBACHER, Religiosität 126.

⁴ GÖRICH, Romanus 78–80.

⁵ Vgl. hierzu die ausführliche Analyse zu den hagiographischen Motiven in den Quellen zur Öffnung des Karlsgrabes bei GÖRICH, Karlsgrab 393–406.

verweisen⁶. Auch die Wortwahl Thietmars, die Erhebung sei „clam“, also „heimlich“, vorgenommen worden, fügt sich besser in eine Interpretation als zurückhaltendem Erhebungsbericht eines vielleicht doch heiligen Kaisers, dem Thietmar die Heiligkeit trotz der zunächst ausbleibenden Verehrung nicht ganz absprechen wollte, als in eine Interpretation, bei der man Thietmar eine versteckte Kritik an Ottos Handeln unterstellt; nächtliche, heimliche Graböffnungen waren im Mittelalter häufig⁷; etwa der bereits zitierte Bericht des Thomas Agnellus über die Leichenbeschau des englischen Prinzen Heinrich in Rouen bemerkt, diese habe an einem heimlichen Ort stattgefunden⁸.

In diese hagiographische Perspektive fügt sich noch klassischer als der vorsichtige Thietmar, der offenbar das zumindest vorläufige Scheitern der Durchsetzung des Kultes Karls annahm, der Bericht Ademars von Chabannes: Hier eröffnet dem Kaiser eine Vision die Lage von Karls Körper, das Grab wird nach einer Fastenperiode geöffnet und der Leichnam, der umgehend zur weiteren Bestätigung seiner Heiligkeit Wunder wirkt, unverwest vorgefunden und den Gläubigen gezeigt. Zur Unterstreichung dieses Befundes fügt Ademar noch die bis heute diskutierte und viel rezipierte Beschreibung ein, Karl sei auf einem Thron sitzend vorgefunden worden, was die Unversehrtheit seines Leichnams eingängig illustriert; den Thron Karls des Großen habe Kaiser Otto Bolesław I. Chrobry geschenkt⁹. Stärker als Thietmar orientierte sich Ademar hier am hagiographischen Vorbild solcher Erhebungsberichte, was jedoch Historiker insbesondere des 19. Jahrhunderts nicht daran hinderte, Ademars Bericht sehr wörtlich zu nehmen – zu eindringlich war das Bild vom sitzenden Kaiser im Grab, das deshalb bis heute

⁶ So bereits GÖRICH, Romanus 79. Eine angestrebte Heiligsprechung Karls nehmen bereits GÖRICH, Karlsgrab, sowie MEIER, Archäologie 327, als Motiv Ottos III. an. Dabei hat GÖRICH, Erinnerung 97–103, zudem auf die Signifikanz der Rahmenbedingungen (Pfingsten des Jahres 1000) hingewiesen.

⁷ Bereits Knut Görich verwies auf diesen Umstand; auch die Hildesheimer Bischöfe Godehard und Bernward wurden so beispielsweise in nächtlicher, heimlicher Grabung geborgen, wie die *Translatio Godehardi episcopi Hildesheimensis* 642–643, und die „Historia cononizationis et translationis sancti Bernwardi“ (AASS Octobris XI, 1030) zeigen. Vgl. GÖRICH, Romanus 79–80, sowie mit zahlreichen weiteren Beispielen GÖRICH, Karlsgrab 389–392. Eine Erhebung konnte allerdings auch bei Tagesanbruch erfolgen, wie es die *Vita Wynnebaldis* 172–173 [13] berichtet.

⁸ Vgl. Kap. II.3.a).

⁹ „Quibus diebus Oto imperator per somnum monitus est ut levaret corpus Caroli Magni imperatoris, quod Aquis humatus erat; sed, vetustate obliterate, ignorabatur locus certus ubi quiescebat. Et peracto triduo jejuni, inventus est eo loco quem per visum cognoverat imperator, sedens in aurea cathedra intra arcuatam speluncam infra basilicam Marie, coronatum corona ex auro et gemmis, tenens sceptrum et ense ex auro purissimo, et ipsum corpus incorruptum inventum est. Quod levatum populis demonstratum est. Quidam vero canonicorum ejusdem loci Adalbertus, cum enormi et procero corpore esset, coronam Caroli quasi pro mensura capiti suo circumponens, inventus est strictiori vertici, coronam amplitudine sua vincentem circulum capitis. Crus proprium etiam ad cruris mensuram regis dimetiens, inventus est brevior, et ipsum ejus crus protinus divina virtute confractum est; qui supervivens annis XL, semper debilis permansit. Corpus vero Caroli conductum in dextro membro basilicae ipsius, retro altare sancti Johannis Baptiste, et cripta aurea super illud mirifica est fabricata, multisque signis et miraculis clarescere caepit. Non tamen sollempnitas de ipso agitur, nisi communi more anniversarium defunctorum. Solium ejus aureum imperator Oto direxit regi Botisclavo pro reliquiis sancti Adalberti martiris. Rex autem Botisclavus, accepto dono, misti imperatori brachium de corpore ejusdem sancti, et imperator gaudens illut excepit, et in honore sancti Adalberti martiris basilicam Aquisgrani construxit mirificam et ancillarum Dei congregationem ibi disposuit. Aliud quoque monasterium Romae construxit in honore ipsius martiris.“ ADEMAR VON CHABANNES, *Chronicon* 153–154 [III, 31]. Vgl. GÖRICH, Karlsgrab 383–384; GÖRICH, Romanus 78; DRECHSLER, Überlegungen 130–131 und 134, sowie OHLER, Sterben 142.

auch eine Wand im Prunksaal des Rathauses von Aachen zierte¹⁰. Aufgrund der problematischen Chronologie etwas abwegig, aber anregend ist die vorgebrachte These, es könnte sich bei der Beschreibung von Karls Bestattung um einen Topos handeln, der sich auf die Sitzbestattung des Hermes Trismegistos mit der Tabula Smaragdina in Händen zurückführen ließe, da die Beschreibungen sich glichen; dies würde aber die Rezeption arabischer Alchemietraktate – etwa über den byzantinischen Hof – voraussetzen, die sich für die fragliche Zeit kaum belegen lassen¹¹; und auch eine Kopie byzantinischer Vorbilder wäre vielleicht denkbar, da man zumindest orthodoxe Bischöfe in sitzender Haltung bestattete¹². Die Sitzbestattung wurde jedenfalls im Abendland nur sehr selten in der Praxis umgesetzt, und ein literarisches Vorbild diente wohl auch einem solchen seltenen Beispiel, der Bestattung Vincenzo I. Gonzaga im Jahr 1612, als Vorlage¹³.

Die Annahme, eine Sitzbestattung Karls sei überhaupt denkbar, basiert weniger auf dem Bericht aus Ademars Chronik, der Historiker schon aufgrund der sehr späten Entstehung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kritisch entgegneten¹⁴, sondern auf der deutlich ernster genommenen Erzählung von der Öffnung des Karlsgrabes in der Chronik des Klosters Novalesa im Piemont; dort heißt es: „Nach vielen Jahren kam Kaiser Otto III. in die Gegend, wo Karls Leichnam geziemend begraben ruhte, stieg an den Ort von dessen Begräbnis zusammen mit zwei Bischöfen und dem Grafen Otto von Lomello hinab. Der Kaiser selbst war der vierte. Dies aber erzählte jener Graf folgendermaßen: ‚Wir traten bei Karl ein. Er lag nämlich nicht, wie üblicherweise die Leiber anderer Verstorbener, sondern er saß wie lebendig auf einem Thron, war mit einer goldenen Krone gekrönt, hielt das Zepter in den Händen mit angezogenen Handschuhen, durch die bereits die Fingernägel durchbohrend hervorgewachsen waren. Über ihm war ein aus Kalk und Marmor ziemlich gut gebautes Gewölbe, das wir beschädigten, als wir zu ihm hinkamen, indem wir ein Loch hineinbrachen. Als wir dann zu ihm eintraten, nahmen wir einen sehr starken Geruch wahr. Wir richteten sogleich mit gebeugten Knien ein Gebet an ihn, und der Kaiser Otto bekleidete ihn sodann mit weißen Gewändern und schnitt ihm die Nägel ab und stellte alles Abgefallene um ihn wieder her. Von seinen Gliedern aber war bis dahin durch Verwesung nichts vernichtet, nur von seiner Nasenspitze fehlte ein wenig. Diese ließ der Kaiser sogleich aus Gold ergänzen und ging von dannen, nachdem er aus dessen Mund einen Zahn gezogen und das Gewölbe wieder hatte herstellen lassen.‘“¹⁵ Der Bericht ist in mehrfacher Weise bemerkenswert, denn

¹⁰ Das Gemälde im Kaisersaal des Aachener Rathauses wurde 1847 von Alfred Rethel ausgeführt. Zu dieser und weiteren Abbildungen der Szene im 19. Jahrhundert vgl. GÖRICH, Karlsgrab 395–399 (Abb. 1–5), sowie GRAUERT, Nachrichten 303.

¹¹ Vgl. KLINKHAMMER, Weisheitsschatz.

¹² Hierauf hob bereits GRAUERT, Nachrichten, ab.

¹³ Das Testament des Fürsten im Archivio di Stato di Mantova (Archivio Gonzaga, busta 330, fol. 297r–298r) beschreibt seinen letzten Wunsch bezüglich seiner Bestattung wie folgt: „Quod quidem cadaver sepeliatur et sepeliri voluit et mandavit, non quidem ut moris est, iacendo sed sedendo cum suo ense apposito super chatedra marmorea ad hoc parata nullo autem modo in arca lignea includetur et reponetur, in camerino in quo iacet corpus Ser.me D. D. Eleonorae Ducisse Mantue, eius coniugis dilectissimae.“ Zit. nach FINUCCI, Body Natural.

¹⁴ GÖRICH, Karlsgrab 385.

¹⁵ „Post multa itaque annorum curricula tertius Otto imperator veniens in regionem, ubi Caroli caro iure tumulata quiescebat, declinavit usque ad locum sepulture illius, cum duobus episcopis et Ottone comite Laumellensi. Ipse vero imperator fuit quartus. Narrabat autem idem comes hoc modo dicens: ‚Intravimus ergo ad Karolum. Non enim iacebat, ut mos est aliorum defunctorum corpora, sed in quandam cathedram ceu vivus residebat, coronam auream erat coronatus, sceptrum cum mantionibus indutis tenens in manibus, a quibus iam ipse ungule perforando processerant. Erat autem supra se tugurium ex calce et marmoribus valde compositum, quod,

hier werden die bereits im Kapitel über den heiligen Leichnam angesprochenen hagiographischen Motive aufgegriffen; dass etwa die Beobachtungen im Grab auf den an der Öffnung angeblich beteiligten Pfalzgrafen Otto von Lomello als Augenzeugen zurückgehe, entspricht einem in der Hagiographie gängigen Mittel, durch Zeugnennennung die Richtigkeit der berichteten Wunderzeichen glaubhaft zu machen. Die „virtus“ des toten Kaisers wird durch die Lebendigkeit seines heiligen Körpers unterstrichen, der nicht nur als „corpus incorruptum“ erscheint, sondern der durch das Weiterwachsen der Nägel, die den Handschuh durchstoßen, mittels eines beliebten (Fehl-)Urteils über die Veränderung der Leiche im Grab seine Lebendigkeit belegt¹⁶. Dazu kommt der Wohlgeruch des Leichnams als weiteres, für die Zeitgenossen kaum anders interpretierbares Zeichen der Heiligkeit. Es bietet sich also weniger eine Kompilation der einzelnen Darstellungen der Graböffnung durch Otto III. an, sondern jeder einzelne Bericht erscheint als eigenständige Textkonstruktion zur Antwort auf eine hagiographische Erwartung, weshalb sie untereinander trotz mancher gemeinsamer Motive letztlich inkongruent bleiben. So weichen die Beschreibungen des Leichnams Karls erheblich voneinander ab: Einmal sind es bei Thietmar nur die Kleider, die sich erhielten, ein andermal bleibt der ganze Leichnam unverwest, was Ademar und die Chronik von Novalesse implizieren. Entsprechend vorsichtig interpretiert Thietmar von Merseburg auch die Entnahme von Reliquien – das Kreuz Karls ist schließlich nur eine Sekundärreliquie. Näher an die Leiche rückt demgegenüber Ademar, wenn er die Entnahme des Throns nennt, denn diese Sekundärreliquie bestätigt eben gerade die Unverwestheit des Kaisers, der ja noch sitzen kann. In der Chronik von Novalesse entnimmt Otto schließlich konkrete Körperreliquien, die mit einem ausgebrochenen Zahn und abgeschnittenen Nägeln durchaus typisch ausfallen. In diesem Licht erscheint eine Interpretation am naheliegendsten, bei der man in der Graböffnung Ottos einen ersten Schritt zur hier zunächst nach ersten Erfolgen gescheiterten Etablierung eines Heiligenkultes um Karl erkennen möchte¹⁷. Die Autoren legen dabei unterschiedlich viel Vertrauen in die Etablierung des Kultes und die Heiligkeit Kaiser Karls, deren Erfolg sie noch nicht abschätzen können. Nur für den Chronisten von Novalesse war diese Heiligkeit dabei bereits sicher: Die vier Personen, die das Grab betreten, knien nieder und richten ihr Gebet an Karl („adoravimus ergo eum“) – wie bereits an anderer Stelle gezeigt wurde, ist dies nur denkbar, wenn Karls Heiligkeit bereits angenommen werden darf, denn sonst müsste man die Gebete nicht an ihn richten, sondern für ihn an Gott, wie es im Gebetsgedenken (natürlich und gerade auch für Kaiser) üblich war¹⁸. Der Konstruktionscharakter der Berichte Ademars und der Chronik von Novalesse wird dabei an einem weiteren Detail der Beschreibung

ubi ad eum venimus, protinus in eum foramen fecimus frangendo. At ubi ad eum ingressi sumus, odorem permaximum sentivimus. Adoravimus ergo eum statim poplitibus flexis ac ienua statimque Otto imperator albis eum vestimentis induit, ungulasque incidit, et omnia defecientia circa eum reparavit. Nil vero ex artibus suis putrescendo adhuc defecerat, sed de sumitate nasui sui parum minus erat. Quam ex auro ilico fecit restitui abstraensque ab illius hore dentem unum, readificato tuguriolo, abiit.“ *Cronaca di Novalesa* 182 [III,32]. Vgl. GÖRICH, Karlsgrab 383 und DRECHSLER, Überlegungen 132.

¹⁶ Das beobachtete unter Verweis auf parallele Beispiele in den Viten der Heiligen Eligius und Amandus bereits GÖRICH, Karlsgrab 401. Zu den Nägeln als Leichenteil vgl. ausführlicher Kap. VII.2. sowie zur Entnahme der Nägel von den Leichnamen der Heiligen (etwa Elisabeths von Thüringen) Kap. II.2.a).

¹⁷ Die Gründe, die einer solchen Verehrung Karls um 1000 im Wege standen, reflektierte bereits GÖRICH, Karlsgrab 410–414, der dabei zu demselben Schluss kommt.

¹⁸ Vgl. hierzu etwa den eindringlichen Fall aus der Vita Anselms von Canterbury, in der eben die Frage nach der Art des Gebets an oder für den Heiligen von Johannes von Salisbury geklärt wird; Kap. I.1.a).

deutlich, das in der regen Diskussion um die Sitzbestattung bislang vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit erlangte: Karl sei mit Insignien, namentlich Krone und Zepter, aufgefunden worden; solche Insignienbeigaben sind jedoch erst seit dem 11. Jahrhundert belegbar, und scheinen damit der Lebensrealität der Chronisten, nicht aber jener Karls des Großen, entnommen zu sein – eine weitere Warnung, die Berichte weder zu kompilieren noch von kritischer Skepsis abzurücken¹⁹.

Auch der kurze Bericht der Hildesheimer Annalen deckt die Sicht der Graböffnung als Vorbereitung eines Kultes um Karl den Großen, wenn er bemerkt, Otto habe das Grab „aufgrund der Verehrung“ für Kaiser Karl geöffnet²⁰. Dass der Annalist zugleich angibt, die Graböffnung habe den Vorgaben der Kirche widersprochen, fügt sich problemlos in die bisherige Interpretation ein, die die Unsicherheit der Autoren in einem sich nicht richtig etablierenden Heiligenkult begründet sieht: Wenn Karl sich nicht als Heiliger erwiesen hatte, so widersprach die Graböffnung tatsächlich den Vorgaben der Kirche. In diesem Licht wäre es auch nicht mehr verwunderlich, dass gerade der bei einer Entstehungszeit kurz vor 1070 relativ junge Bericht²¹ der Graböffnung in den Hildesheimer Annalen auch der skeptischste ist: Er drückte nicht die Vorbehalte gegen die Graböffnung seiner Zeitgenossen aus, sondern konnte nach zwei Generationen deutlicher als die vorherigen Zeugnisse abschätzen, dass der erste Versuch einer Institutionalisierung des Karlskultes gescheitert war. Dass das Karlsgrab schließlich in der Regierungszeit Friedrich Barbarossas erneut geöffnet und ein Kult um den Kaiser eingerichtet wurde, zeigt, dass die Aachener Domkanoniker zumindest rund eineinhalb Jahrhunderte später großes Interesse an der Heiligsprechung des Karolingers hatten²²; warum sollten ihre Vorgänger nicht schon früher einen entsprechenden Versuch gestartet haben, der in der Sicht mancher Chronisten Erfolg versprach, in der Sicht anderer verhaltene Zurückhaltung oder offene Ablehnung nach sich zog? Zumindest zum Zeitpunkt der Abfassung von Ademars Bericht wusste man wahrscheinlich bereits um diesen erneuten Versuch zur Etablierung des Kultes²³, und so wäre seine positivere Sicht auf die Graböffnung Ottos ein weiterer Beleg für das Wechselspiel zwischen den erwarteten Aussichten des Kultes durch die Chronisten und der Beurteilung der Graböffnung.

Noch in einem anderen Sinne lässt sich die Graböffnung Ottos III. in einen Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Umgang mit Leichen einfügen: Sie steht in einer Tradition von Graböffnungen hoch verehrter weltlicher Fürsten, die sich zwar sporadisch, aber doch häufiger im Mittelalter ausmachen lassen. Der Rückgriff Thietmars von Merseburg auf entsprechende Berichte für das Grab Alexanders durch Caesar und die römischen Kaiser Augustus und Caligula, die dem Mittelalter durch Lukan und

¹⁹ Vgl. hierzu Kap. V.2.a) mit ausführlicherer Diskussion des Aufkommens der Insignienbeigabe.

²⁰ „Pentecostes autem celebritatem digna devocione Aquisgrani feriviit; quo tunc ammirationis causa magni imperatoris Karoli ossa contra divine religionis ecclesiastica effodere precepit; qua tunc in abdito sepulture mirificas rerum varietates invenit. Sed de hoc, ut postea claruit, ultionem aeterni vindicis incurrit. Nam predictus ei imperator post tantae commissionis facinus comparuit et ei predixit.“ *Annales Hildesheimenses* 28. Vgl. GÖRICH, Karlsgrab 382 und DRECHSLER, Überlegungen 133.

²¹ Zum Streit um die Datierung der Hildesheimer Annalen vgl. GÖRICH, Karlsgrab 384–385.

²² Die Rolle der Aachener Stiftsgeistlichkeit beleuchtet ausführlicher GÖRICH, Karlsgrab 415–420 und GÖRICH, Erinnerung 103–115. Zur Erhebung der Gebeine Karls im Jahr 1165 und der komplizierten Kanonisationsgeschichte des Kaisers vgl. GÖRICH, Karlsgrab 381 und GÖRICH, Barbarossa 628–648, sowie den älteren Forschungsstand zusammenfassend ÖHLER, Sterben 114. Vgl. zudem nunmehr GÖRICH, „Politischer Heiliger“.

²³ Zur Datierung der fraglichen Redaktion C der Chronik Ademars vgl. GÖRICH, Karlsgrab 385–386.

Sueton bekannt waren, dürfte bereits ein Hinweis darauf sein, dass hier auch ein literarisches Modell in der Realität nachgeahmt wurde. In dieser Perspektive galt es als ehrenvoll und ehrfürchtig, als Nachfolger großer Herrscher selbst deren Gräber zu besuchen – und das hieß ganz konkret, nicht nur deren Grabmonument zu bewundern, sondern wie im Falle Ottos III. vor allem deren Leichnam zu sehen. Die sich vor allem in den Annalen von Hildesheim niederschlagende Kritik, die Öffnung des Karlsgrabes sei ein Grabfrevel, zeigt wahrscheinlich weniger, dass solch eine Handlung grundsätzlich als Frevel verstanden wurde; die Einschätzung des Toten machte den entscheidenden Unterschied: Hätte es sich aus Sicht des Annalisten bei Karl unstrittig um einen Heiligen gehandelt, so wäre ihm eine solche Kritik nicht in die Feder geflossen. Die Gräber „normaler“ Toter zu öffnen, war hingegen nicht zuletzt in römischer (aber auch barbarischer) Rechtstradition ein Frevel. Insbesondere die Etablierung von Friedhofsweihe und Kirchhof, die sich mit dem 11. Jahrhundert durchzusetzen begann, machte die Störung der Totenruhe – und damit auch die besonders verehrter Toter – unproblematischer²⁴. Den Besuch bei den Leichen der verehrten Herrscher ist jedoch auch in der frühmittelalterlichen Historiographie zu greifen, wenn Paulus Diaconus für Herzog Gisibert von Verona berichtet, Gisibert habe damit geprahlt, das Grab des Lombardenkönigs Alboin besucht und daraus ein Schwert entnommen zu haben²⁵. Dass er „Alboin gesehen habe“, dürfte, wie bereits Patrick Geary bemerkte, die Rolle des Oralen in einer frühmittelalterlichen Kriegergesellschaft unterstreichen, in der die Ehre nicht zuletzt durch den Bericht unglaublicher Taten gesteigert wurde – zu denen offensichtlich die Öffnung der Gräber verstorbener Herrscher gehören konnte; daneben galt Alboins Schwert Gisibert zur Legitimation seiner eigenen Herrschaft, was zumal in einer Gesellschaft verständlich sein musste, die die Toten und Lebenden in einer sozialen Gemeinschaft verstand²⁶.

Hatte sich Thietmar von Merseburg an den antiken Berichten über das Alexandergrab orientiert, so hob er nicht zufällig auf einen mythenumwobenen Herrscher aus grauer Vorzeit ab; die Situation der Graböffnungen in der römischen Kaiserzeit konnte er durchaus mit Ottos Handlungen parallelisieren: Auch hier wurde ein großer Herrscher erhoben, dessen Ruhm mehrere Jahrhunderte überstanden hatte. Das Bedürfnis, in der eigenen Kirche die Leichen solch hervorragender Vorfahren zu besitzen und damit das eigene Prestige überregional zu steigern, stand offensichtlich auch hinter dem Bericht der Auffindung der Gebeine König Artus', die Ende des 12. Jahrhunderts in Glastonbury stattgefunden haben soll. Besonders bezeichnend ist dabei der zeitgenössische Bericht des Ralph von Coggeshall, der in seinem „Chronicon anglicanum“ von der Authentifizierung der Leiche spricht: Nicht nur eine besonders alte, deshalb aber unleserliche Inschrift bestätigte die Richtigkeit der Identifizierung, sondern auch ein Bleikreuz, das beim Grab eine entsprechende, lateinische und gut lesbare Inskription aufwies²⁷. Zu dieser Zeit waren Bleitafeln seit mehr als zweihundert Jahren als Grab-

²⁴ Das beobachtete bereits MEIER, Archäologie 328–329, der auch mehrere Beispiele für solche Graböffnungen nennt. Für eine entspanntere Sicht auf die Graböffnungen spricht auch der insgesamt eher geringe historiographische Niederschlag der Öffnung des Karlsgrabes durch Otto III., den bereits GÖRICH, Karlsgrab 382, feststellte.

²⁵ „Huius tumulum nostris in diebus Gisipert, qui dux Veronensium fuerat, aperiens, spatham eius et si quid in ornatu ipsius inventum fuerat abstulit. Qui se ob hanc causam vanitate solita apud indoctos homines Alboin vidisse iactabat.“ PAULUS DIACONUS, Historia Langobardorum 89 [II,28]. Vgl. BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 112 und GEARY, Living 50–51.

²⁶ So bereits GEARY, Living 50–51.

²⁷ „Hoc autem anno inventa sunt apud Glastingeberiam ossa famosissimi Arturi, quondam regis Britanniae, in quodam vetustissimo sarcophago recondita, circa quod duae antiquae pyramides stabant erectae, in quibus litterae quaedam exaratae erant, sed ob nimiam barbariem et defor-

beigabe etabliert, um eine Identifizierung der Toten sicherzustellen; parallel zu ihrer Verbreitung wurden sie jedoch im Hochmittelalter auch erfunden, wo sie etwa beim Erhebungsbericht eines Heiligen aus dem Frühmittelalter hilfreich erschienen²⁸. Auch den Fund des mittlerweile hoch verehrten Artus versuchte man offensichtlich auf diese Weise glaubhaft zu machen.

Der Leichnam bedeutender Herrscher konnte jedoch umgekehrt auch selbst zur Schaffung einer Topographie von Orten anregen, mit denen er in Kontakt gekommen war, und es ist vielleicht kein Zufall, dass dieser Brauch ebenfalls im späteren Hochmittelalter die eindeutigsten Belege liefert. Vor allem an Orten, an denen ein gewaltsamer Tod erfolgte, errichtete man nun Gedenkkreuze, so an der Stelle, wo man die Leichen des 1192 bei Reims ermordeten Bischof Alberts I. von Lüttich²⁹ oder des 1298 in der Schlacht gegen Albrecht I. bei Göllheim gefallenen Adolf von Nassau gefunden hatte³⁰. Als Albrecht I. selbst 1308 ermordet wurde, erbaute man an dem Ort des Geschehnisses das Kloster Königsfelden³¹.

Direkter auf den Leichnam und weniger auf das zum Tod führende Ereignis ist eine Reihe von Kreuzen ausgerichtet, die man anlässlich der Überführung von Herrscherleichen in ihre Grablegen aufstellte; diese wurden etwa im 13. Jahrhundert auf dem Weg nach Saint-Denis für die französischen Könige Philipp II. August und Ludwig IX. offenbar dort aufgestellt, wo man die Gebeine abgesetzt hatte³², und auch für England lassen sich vergleichbare Beispiele nennen³³. Wie beim Besuch bei der Herrscherleiche ist auch beim Brauch, ein Kreuz an der Stelle, wo der Leichnam des Herrschers in einem wichtigen „Lebensabschnitt“ vorbeikam, eine Verbindung zum Heiligenkult zu erkennen. Bei den Kreuzen vom Leichenweg Philipp Augusts sollen Wunderheilungen eingesetzt haben und an Stelle eines Kreuzes kam es zur Gründung des Priorats Saint-Julien-la-Croix-le-Roi; mit Ludwig IX. ist diese Praxis zudem für einen im Ruh der Heiligkeit verstorbenen König belegt³⁴. Bereits Thomas Meier hat darauf verwiesen, dass es zudem eine konkrete Vorlage für solche Kreuze in der Hagiographie gab: Der Sarg des Heiligen Remigius soll bei der Überführung so schwer geworden

mationem legi non poterant. Inventa sunt autem hac occasione. Dum enim ibidem terram effoderent ut quemdam monachum sepelirent, qui hunc locum sepulturae vehementi desiderio in vita sua praeoptaverat, reperiunt quoddam sarcophagum, cui crux plumbea superposita fuerat, in qua ita exaratum erat, ‚Hic jacet inclitus rex Arturius, in insula Avallonis sepultus.‘ Locus autem ille olim paludibus inclusus, insula Avallonis, (id est, insula Pomorum) vocitatus est.“ RALPH VON COGGESHALL, *Chronicon anglicanum* 36. Ein ähnlicher, etwas älterer Bericht stammt von Giraldus Cambrensis; vgl. hierzu ausführlicher HAUG, Artus.

²⁸ Vgl. Kap. V.2.a).

²⁹ „Ex civibus autem multi viri honorati ac fideles frequenter viderunt lumina ardentia in loco ubi fuit interfectus; ubi postmodum lapideam crucem decenter excisam exerunt super columnas quatuor eminentem.“ *Vita Alberti episcopi Leodiensis* 165 [43]. Vgl. MEIER, Archäologie 268.

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher MEIER, Archäologie 270–271, der hier noch zahlreiche weitere Beispiele für das 14. und 15. Jahrhundert nennt, darunter ein 1360 für den 1346 in Crécy gefallenen König Johann von Böhmen an der Stelle seines Todes errichtetes Kreuz. Eine Gruppe von Gedenksteinen mit Kreuz, die zumeist die Stelle eines unnatürlichen Todes markierten, findet sich im Landkreis Holzminden, wobei das älteste Beispiel (heute in der Kapelle von Scharfoldendorf) bereits aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt; LAMPE/WILLING, Holzminden 19 und 51–52 [Kat.-Nr. 5]. Zwei Stralsunder Beispiele aus dem 15. Jahrhundert, bei denen ein Kreuz im Rahmen der Sühne für Mord die Stelle des Todes bezeichnete, bietet POECK, Sühne 125–126.

³¹ Vgl. etwa BECK, Geschichte.

³² MEIER, Archäologie 268 und GIESEY, Ceremony 32.

³³ So etwa für den Leichenweg der Eleonore von Kastilien, der 1290 verstorbenen Frau König Edwards I.; vgl. dazu MEIER, Archäologie 270, mit weiteren Beispielen.

³⁴ Zu Ludwig IX. vgl. ausführlicher Kap. III.4.b).

sein, dass man ihn abstellen musste und erst wieder anheben konnte, als man sich für einen anderen Grabplatz entschieden hatte; die Stelle des Wunders wurde mit einem Kreuz bezeichnet³⁵.

2. Der Herrscherleichnam als Siegeszeichen

Allerdings konnte ein solches Kreuz an der Stelle gefallener Herrscher auch ein wirkmächtiges Zeichen für den Sieg über diese Personen darstellen; so ließ etwa Herzog René II. von Lothringen nach der 1477 erfolgten Schlacht von Nancy über der Stelle, wo man den entstellten Leichnam des besiegten Herzogs Karls des Kühnen gefunden hatte, als eine der ersten Maßnahmen zur Perpetuierung seines Sieges ein Kreuz errichten³⁶.

Der burgundische Herzog stellt auch darüber hinaus ein hervorragendes – und durch Christoph Brachmann gut erforschtes – Beispiel dafür dar, wie man den Leichnam des besiegten Gegners zur Inszenierung eigener Überlegenheit nutzen konnte, denn die Errichtung eines Kreuzes stellte sich nur als ein erster Teil zahlreicher Maßnahmen dieser Inszenierung durch den lothringischen Hof dar. Vor allem die Bestattung des Leichnams Karls des Kühnen in der Hofkirche Saint-Georges, in der Herzog René einen Jahrtag für den Gefallenen stiftete, und die Anlage eines Grabes samt eines aufwändigen Kenotaphs musste unterstreichen, wer die Hoheit über den Leichnam und damit die Oberhand in den Streitigkeiten der Herzogtümer hatte. Dass die Bestattung in der Hofkirche Saint-Georges zugleich eine Überführung nach Burgund verhinderte und damit als Zeichen eigener Ohnmächtigkeit durch Karls Erben gesehen wurde, zeigen deren langanhaltende Bemühungen, seinen Leichnam doch noch umbetten zu dürfen. Erst 1550 gelang es Kaiser Karl V., die Gebeine seines Urgroßvaters aus dem Grab, das die Niederlage von Nancy perpetuierte, nach Brügge zu überführen³⁷.

Die Perpetuierung der Niederlage konnte dabei nicht nur durch die gezielte Zurschaustellung des Grabes, sondern auch durch die Ungewissheit des Liegeortes entstehen. Das zeigt ein Beispiel aus dem 13. Jahrhundert: Nachdem der Gegenkönig Wilhelm von Holland 1256 im Eis eingebrochen und irrtümlich von einigen Friesen erschlagen worden war, setzten diese ihn heimlich in einem Haus bei. Erst im Sommer 1282 verriet einer der Männer dem Sohn Wilhelms, Graf Floris, den Verbleib der sterblichen Reste seines Vaters, die dieser dann umgehend exhumieren und in der Abtei Middelburg beisetzen ließ³⁸. Wie bei Karl V. war auch für Graf Floris die Sicherstellung eines würdigen Liegeortes der Ahnen eine generationenübergreifende Obligation.

Doch nicht nur die Leichen der sozialen Elite konnten durch ihre Instrumentalisierung zum Siegeszeichen werden. König Ferdinand I. von Neapel soll seine Gegner einbalsamiert haben, um deren Mumien in seiner Nähe zu haben³⁹. Im Falle Karls des Kühnen versuchte der lothringische Herzog auch die niedrigeren Ränge unter den getöteten Burgundern in die Inszenierung einzubauen: An der Stelle, wo man sie am Schlachtfeld

³⁵ HINKMAR VON REIMS, *Vita Remigii* 319–320 [24]. Vgl. MEIER, *Archäologie* 268–270; HAMANN-MAC LEAN, *Reimser Denkmale* 104–105 und KRÜGER, *Königsgrabkirchen* 79.

³⁶ BRACHMANN, *Memoria* 94–100.

³⁷ Ausführlich hierzu BRACHMANN, *Memoria*. Vgl. auch BRACHMANN, *Tod und Marot*, René II.

³⁸ RI V,1/2 Nr. 5286b.

³⁹ BURCKHARDT, *Cultur* 36.

hatte beisetzen lassen, ließ man eine Kapelle errichten, die, 1484 geplant, 1498 eingeweiht wurde; sie perpetuierte schon mit dem Namen Notre-Dame de la Victoire et des Rois den Sieg über das burgundische Heer⁴⁰. Dieser Vorgang war dabei durchaus nicht ungewöhnlich, sondern entsprach einer Serie von mittelalterlichen Gedenkkirchen oder -kapellen, die am Schlachtfeld durch den Sieger errichtet wurden und die zumeist in mehr oder weniger direkter Verbindung mit den Gräbern der Gefallenen standen. So ließ etwa auch im Umfeld des bereits angesprochenen Massengraves mit Gefallenen der Schlacht von Towton 1461 König Richard III. später eine Gedenkkapelle errichten, die zwar nicht mehr erhalten ist, sich aber doch in relativer Nähe dieser Gräber befunden haben dürfte; da die interdisziplinären Untersuchungen beim Grab nahelegen, dass es sich hierbei um Geflohene aus dem unterlegenen lancastrischen Heer handelte, hätte Richard somit seine Kapelle in unmittelbarer Nähe eines Sammelgrabes mit gefallenen Gegnern errichtet. Diese Sichtweise macht auch deshalb Sinn, weil die Kapelle unter Heinrich VII. abgerissen oder in ein neues Gebäude integriert wurde: Die neue Politik der Tudors, die auf einen Ausgleich der in den Rosenkriegen gespaltenen englischen Gesellschaft ausgerichtet war, konnte mit einem Symbol, das den Sieg des Hauses York über das Haus Lancaster perpetuierte, nichts mehr anfangen⁴¹.

Für England lassen sich mehrere weitere solche Beispiele nennen: In Ashingdon, Essex, ließ etwa König Knut eine Kirche auf jenem Schlachtfeld errichten, wo er im Jahr 1016 König Edmund besiegt hatte, und auf dem Schlachtfeld von Hastings, auf dem Wilhelm dem Eroberer 1066 die Invasion des angelsächsischen Königreichs gelungen war, errichtete man mit Battle Abbey eine Kirche, deren Hochaltar über jenem Ort errichtet sein soll, an dem der unterlegene König Harald in der Schlacht gefallen war⁴². Die komplexe Quellenlage macht es zwar schwierig, den genauen Umgang mit dem Leichnam Haralds zu bewerten, doch recht sicher wurde auch er Teil einer Siegesinszenierung Wilhelms⁴³. Damit ähnelt der Umgang mit den Toten aus Hastings 1066 jenem von Nancy 1477, und die Indizien verweisen auf eine deutlich über die beiden Fälle hinausweisende Traditionslinie, bei der die Kontrolle über die Leichen der gefallenen Gegner für die politisch-propagandistische Auswertung des Sieges durch den Sieger instrumentalisiert und zur Inszenierung als Siegeszeichen genutzt wurde⁴⁴.

Die Leichen der Gefallenen hatten somit einen konkreten Wert für den Sieger, der über das Material, das sie am Leibe trugen, hinaus auch dem sehr konkreten Körper anhaftete; dieser politisch-propagandistische Wert des Leichnams insbesondere bedeutender Toter ließ sich jedoch auch in einen ökonomischen Wert umwandeln. So berichtet Rahewin in den „Gesta Friderici“ von einem Ausfall der von Friedrich Barbarossas Heer belagerten Mailänder, der den Belagerten schwere Verluste zugefügt habe: „Unter anderen Mailändern, die in diesem Treffen gefallen sind, wurde einer ihrer Vornehmsten mit Namen Statius getötet, den sie, wie damals das Gerücht ging, zu ihrem Fürsten hatten wählen wollen; als sein Tod bekannt wurde, ergriff Trauer die ganze Stadt, und sie kauften die Leiche des Toten gegen die Lebenden, die sie von uns hatten, mit einer an-

⁴⁰ BRACHMANN, *Memoria* 100–105 und MAROT, René II 86. Die Kapelle heißt heute Notre-Dame de Bonsecours.

⁴¹ SUTHERLAND, *Investigation* 163–166. Zum Massengrab von Towton vgl. ausführlicher Kap. I.3.a).

⁴² SUTHERLAND, *Investigation* 166.

⁴³ Zum Umgang mit Haralds Leichnam vgl. Kap. I.3.a).

⁴⁴ „In short, those who controlled the destiny of the dead also had a better grip on political power and the machinery of the state.“ KNÜSEL, *Investiture Contest* 211.

sehnlichen Geldsumme los, und ehrten ihn durch ein königliches Leichenbegängnis.⁴⁴⁵ Der Leichnam des Statius konnte also durch eigene Gefangene oder Geld ausgelöst werden, wofür Barbarossa umgekehrt auf eine Nutzung des Leichnams zur Darstellung eigener Überlegenheit verzichtete.

3. Die Spezialisten des Todes und ihre herrschende Klientel: Grabort und Leichenreihe als Legitimationsmittel

Der Umgang mit dem Leichnam war in der mittelalterlichen Gesellschaft durch die Liturgie der Funeralzeremonie, die Bereitstellung und die Aufsicht über die Grabstelle sowie die Aufgaben der Memoria ein exklusives Gebiet des bei jenen Kirchen, in denen man bestattete, angesiedelten Klerus. Zwar präparierten im Vorweg der Bestattung zahlreiche Personen wie Bedienstete, Ärzte und Angehörige den Leichnam, doch während des gesamten Mittelalters war die Beteiligung des Klerus entscheidend. Diese Spezialisierung auf den Tod und seine Riten setzte diese Gruppe der Gesellschaft an eine besondere Stelle, in der sie nicht nur zwischen Lebenden und Toten vermittelten, sondern zugleich jene Techniken perfektionierten, die Tradition und Legitimation kreierten, ohne die keine monarchische oder feudale Herrschaft existieren konnte. Ihnen kam damit eine entscheidende Rolle bei der Etablierung und Sicherung der Herrschaft zu, und die Leichen waren hierfür der entscheidende Stoff, von dessen perfekter Inszenierung die geistlichen Gemeinschaften in mehrfacher Hinsicht auch zu profitieren trachteten. So entstand ein komplexes, wenn auch freilich nicht immer konfliktfreies Wechselspiel von legitimierungssuchenden und legitimierungssichernden Akteuren, die beide auf die Akkumulierung von Ehre, Prestige sowie ökonomischen und religiösen Mitteln bedacht waren⁴⁴⁶.

Leichnam und Grabort standen für die Elite der mittelalterlichen Gesellschaft in einem komplizierten Wechselspiel gegenseitiger Legitimierung, und erst die Annahmen über den Toten und das Prestige des Grabortes entschieden, welche Rolle dem toten Körper in der konkreten Bestattungssituation zukam. Einerseits konnte der Grabort selbst – gerade bei der kirchlichen Hierarchie – die Legitimität einer Amtsperiode belegen, andererseits verband sich mit der Bestattung der Amtsinhaber eine Steigerung des Prestiges für den Ort, an dem bestattet wurde. Vor allem seit dem Hochmittelalter wirkte dieser Effekt jedoch zurück, und die etablierte Tradition und das dadurch an einer Kirche akkumulierte Prestige schrieb die Bestattung an einem spezifischen Ort fest. Dabei traten drei Gruppen von Akteuren zueinander in Konkurrenz und mussten zugleich einen Handlungsablauf abstimmen: Die Verstorbenen, die durch ihre Willens-

⁴⁴⁵ „Inter alios, qui de Mediolanensibus eo prelio ceciderunt, occisus est quidam de nobilissimis illorum, nomine Statius, quem, ut tunc fama fuerat, regulum super se creare cogitaverant; auditaque morte eius, tota civitas luctum assumpsit, corpusque mortui cum vivis, quos de nostris habebant, et copiosa pecunia commutantes redemerunt et regalibus exequiis honorando sepepeliunt.“ OTTO VON FREISING, *Gesta* 214–215 [III,40]. Vgl. PRIETZEL, *Kriegführung* 141.

⁴⁴⁶ Das komplizierte Verhältnis von Patronage und Selbstbestimmung geistlicher Institutionen und ihrer adeligen Wohltäter skizzierte für das England am Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter WESTERHOF, *Death* 64–69.

bezeugung zu Lebzeiten einen Grabort bestimmen und ihrem Wunsch durch Stiftungen Nachdruck verleihen konnten; die Kleriker der Kirchen, die für eine Bestattung in Frage kamen, vor allem die Kanoniker an Domkirchen und die Mönche bedeutender Abteien; sowie die überlebenden Verwandten, namentlich die politischen Erben der Verstorbenen. Während die erste Gruppe ihr Seelenheil und die Etablierung der eigenen Erben in einer Herrschaftstradition im Sinn hatte, folgte das Kalkül der zweiten Gruppe Handlungsschemata, die das Prestige der eigenen Kirche gegenüber potentiellen Konkurrenzkirchen steigerte und hervorhob; die dritte Gruppe schließlich versuchte, die eigene Legitimität über die Bestattung der Verstorbenen am richtigen Ort abzusichern. Konflikte waren dabei vorprogrammiert, doch durchaus nicht notwendig; vielmehr zeigt ein genauerer Blick auf die konkreten Beispiele, dass es hier eher um eine Aushandlungsfrage ging, bei deren Verhandlung sich schon deshalb eine gewisse Flexibilität ergab, weil die Perspektive aller drei Gruppen auf eine sehr lange Zeitspanne ausgerichtet war, es sich also für alle Beteiligten um nachhaltige, nicht mit einer einzigen punktuellen Entscheidung aushandelbare Fragen handelte.

Ob das Prestige dabei vom Ort ausging und durch die Aufnahme des Leichnams an diesem Grabplatz entstand, oder ob das Prestige dem Leichnam – und damit der Persönlichkeit des Verstorbenen – entstammte, hing ganz von den jeweiligen Umständen ab. So konnte etwa die Beisetzung eines Papstes in St. Peter bereits im Frühmittelalter über dessen Legitimität entscheiden und somit posthum die Entscheidungen seines Pontifikats legitimieren oder ungültig machen; der berühmte Streit um den Leichnam des Formosus zeigt dies deutlich⁴⁷. Umgekehrt stritt man bereits beim Tode Kaiser Konstantins um dessen Leichnam: Dieser herausgehobene Tote sollte nach den Vorstellungen der Römer, die Eusebius von Caesarea zufolge „inständig baten und flehten“, dass er in ihrer Kaiserstadt bestattet werde, in Rom beigesetzt werden; doch der Kaiser hatte eine Bestattung in der Apostelkirche in Konstantinopel gewünscht, womit der Verstorbene mit der Ruhestätte seiner Gebeine zugleich die Rolle der neuen Residenz auch für die zukünftige Entwicklung des Römischen Reiches nicht unerheblich betonte⁴⁸. Und diese Entscheidung machte es noch mehr als tausend Jahre später möglich, die Kirche mit Konstantins Grab zu einem Siegeszeichen umzudeuten: An ihrer Stelle erbauten die türkischen Eroberer nach der Einnahme der Stadt 1453 nicht nur eine der größten Moscheen der Stadt, die Fatih Camii, sondern an diesem symbolträchtigen Platz wurde auch der Anführer ihres Heeres, Sultan Mehmet II., begraben⁴⁹.

Ein ähnlicher Bruch wie bei Konstantin ließ sich zumindest in der Sicht der Zeitgenossen auch in der frühen Bestattungsgeschichte der merowingischen Könige finden: Als sich Chlodwig, der erste zum katholischen Glauben konvertierte Frankenkönig, bestatten ließ, setzte man ihn in der den Aposteln geweihten Kirche über dem Grab der Heiligen Genofeva in Paris bei; vielleicht nicht zufällig vergleicht ihn auch in diesem Licht bereits Gregor von Tours mit Konstantin⁵⁰. Dabei brach er mit der älteren, heidnischen Tradition seiner Vorfahren; sein Vater Childerich war in der Nähe von Tournai,

⁴⁷ So bereits BORGOLTE, Petrusnachfolge 124. Zu Formosus vgl. Kap. VIII.4.a).

⁴⁸ EUSEBIUS VON CAESAREA, *De vita Constantini* 494–495 [IV,69,2]. Zur Frage der Konkurrenz von Rom und Konstantinopel vgl. BAUER, Konstantinopel 170–171 und SCHREINER, Konstantinopel 21, sowie zum Konstantinsgrab in der Apostelkirche MANGO, Constantine's Mausoleum.

⁴⁹ Vgl. RADER, Grab 111–114.

⁵⁰ „His ita transactis, apud Parisi obiit, sepultusque in basilica sanctorum apostolorum, quam cum Chrodechilde regina ipse construxerat.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 93 [II,43]. Als „neuen Konstantin“ bezeichnet ihn Gregor etwas früher; ebda 77 [II,31]. Vgl. PÉRIN, *Undiscovered Grave*; PÉRIN, *Saint-Germain-des-Prés* 29–31; KRÜGER, *Königsgrabkirchen* 40–54 und KNÜSEL, *Investiture Contest* 215.

der alten Hauptstadt der römischen Provinz Belgica Secunda, in einem Grabhügel bestattet worden, der bei seiner Untersuchung 1653 spektakuläre Funde zutage förderte⁵¹. Auch in der Bestattung unterstrich Chlodwig also, dass er eine neue, christliche Ära in der fränkischen Geschichte eingeleitet hatte; mit Paris gelang ihm dabei auf lange Sicht gesehen tatsächlich auch die Etablierung eines neuen Machtzentrums und schließlich auch Grabortes, auch wenn sich nicht die Kirche der Apostel, sondern das etwas außerhalb gelegene Kloster Saint-Denis zur Grablege der französischen Könige entwickeln sollte.

Diese Entwicklung war aber zunächst nicht absehbar, auch wenn man in Saint-Denis im Hochmittelalter darum bemüht war, eine direkte Linie zu den Merowingern herzustellen. Deutlich wird jedoch, dass der Grabort auch in karolingischer Zeit in das Wechselspiel zwischen Person und Ort eingespannt war; ein gutes Beispiel dafür stellt die Stadt Mailand dar. Als 818 Bernhard von Italien verstarb, wurde er auf Betreiben seiner Witwe Kunigunde nach Mailand überführt, wo man ihn beisetzte; die spärlichen Quellen dazu – neben einer 1498 aufgefundenen Grabinschrift gibt es über die Translation seiner Gebeine keine Quellen, die über Motive und Handelnde genaueren Aufschluss erlauben – ermöglichen nur eine begrenzte Beurteilung des Falls, doch scheint hier das Prestige des Ortes den Leichnam angezogen zu haben⁵². Umgekehrt verhielt es sich jedoch recht sicher bei dem im August 875 in Brescia verstorbenen Kaiser Ludwig II. von Italien: Andreas von Bergamo zufolge, der sich selbst als Beteiligten nennt, hatte Bischof Anton von Brescia Ludwigs Leichnam in seiner Bischofsstadt beisetzen lassen, woraufhin jedoch Erzbischof Anspert von Mailand die Bischöfe von Bergamo und Cremona entsandte, um den Leichnam nach Mailand überführen zu lassen; der Metropolit bekam seinen Willen und der Tote wurde exhumiert und in Mailand erneut bestattet⁵³. Die Mailänder Kirche versuchte damit offensichtlich auch sehr aktiv, ihre Rolle als Grablege der „italienischen“ Karolinger zu behaupten⁵⁴. Diesen Versuchen, den Herrscherleichen möglichst in der eigenen Kirche zu bestatten, kann man mit Karlmann dem Älteren ein Beispiel gegenüberstellen, in dem der Leichnam eines Mitglieds der Herrscherfamilie gezielt aus dem Bereich prestigeträchtiger Beisetzungen exkludiert wurde: Er war im August 754 in Vienne verstorben und wurde auf Befehl seines Bruders Pippin in die Abtei Montecassino verbracht; da Karlmann gegen den Willen Pippins nach Norden gekommen war und Papst Stephan II. ihn nach Montecassino verwiesen hatte, wirkt dies wie eine Ausweisung des Bruders *post mortem*⁵⁵.

Längere Traditionslinien bildeten sich im Frühmittelalter trotz dieser Bedeutung der Leichen und des Streites verschiedener klerikaler Gemeinschaften dennoch kaum heraus; so fehlte auch den Ottonen ein einheitlicher Bestattungsort für ihre Leichname⁵⁶. Es zeigte sich aber die erhebliche politische Bedeutung, die dem Leichnam zukommen konnte, gerade in dieser Zeit. Die Gräber Ottos I. und seiner Gemahlin Edgith nahmen nicht nur im Rahmen des ottonischen Kirchenbaus, sondern vor allem auch beim stauferzeitlichen Umbau des Magdeburger Doms eine zentrale Rolle ein, denn aus dem Wissen, der Ruheort der Gebeine des Herrscherpaares zu sein, schöpfte der Dom

⁵¹ KRÜGER, Königsgrabkirchen 38–39 und KNÜSEL, Investiture Contest 215–217. Zum Childerich-Grab und den neuen Ausgrabungen 1983/86 dort vgl. vor allem BRULET, Saint-Brice.

⁵² Vgl. HACK, Alter 210 und SIMSON, Jahrbücher unter Ludwig dem Frommen 1, 125–126.

⁵³ ANDREAS VON BERGAMO, Historia 229. Vgl. NELSON, Funerals 160–161 und HACK, Alter 209.

⁵⁴ Vgl. dazu HACK, Alter 209.

⁵⁵ Zu den Quellen vgl. oben Kap. III.2.b). Vgl. HACK, Alter 209.

⁵⁶ Auf die fehlende Bestattungstradition bei den Ottonen verwies bereits GÖRICH, Karlsgrab 427.

erhebliches Prestige⁵⁷. Das eindringlichste Beispiel für den legitimatorischen Wert des Leichnams liefert jedoch Ottos Enkel: Bereits Olaf Rader hat darauf hingewiesen, dass im Streit um die Nachfolge Ottos III. wohl nicht zuletzt der Umstand ausschlaggebend war, dass es dem Herzog Heinrich von Bayern gelang, den Leichnam des überraschend verstorbenen Kaisers unter seine Kontrolle zu bringen⁵⁸. Wenngleich man diesen Faktor im Thronkampf wohl auch nicht überbetonen darf, da vor allem die militärische Überlegenheit Heinrichs zur Ausschaltung seiner Mitbewerber geführt haben dürfte⁵⁹, ist dieser Gedanke schon deshalb bemerkenswert, weil die Übernahme des Leichnams in der Forschung vor Rader keine wesentliche Rolle in den Überlegungen zur Machtübernahme durch Heinrich II. gespielt hat, trotzdem es um die Gründe für die Wahl Heinrichs sogar einen heftigen Forscherstreit gab⁶⁰.

Otto III. war 1002 im mittelitalienischen Paterno verstorben, und sein einbalsamierter Leichnam wurde über die Alpen transportiert, wo Herzog Heinrich ihn entgegennahm. Dabei, so Thietmar von Merseburg, machte der tränenüberströmte Heinrich den Teilnehmern des Leichenzuges zahlreiche Versprechungen, wenn sie ihn zum König wählen würden; gemeinsam mit der Leiche übernahm er darauf die Herrschaftsinsignien, ließ die Eingeweide Ottos im Augsburger Stift St. Ulrich und Afra beisetzen, entließ den Leichenzug und verbrachte die Leiche über Neuburg an der Donau schließlich nach Köln. In Köln wurde Ottos Leichnam vom Erzbischof Heribert in Empfang genommen und in den folgenden Tagen der Karwoche in St. Severin, St. Pantaleon, St. Gereon und schließlich im Dom aufgebahrt, bevor man sie schließlich am Ostersonntag in Aachen bestattete⁶¹. Schon der Einschub Thietmars, die sächsischen Fürsten hätten unterdessen über einen neuen König beraten, zeigt, wie die Hoheit über die Leiche Einfluss auf die Entscheidung für einen neuen Herrscher haben konnte, wenn die Nachfolgefrage aufgrund des Fehlens eines direkten Nachkommens offener ausgehandelt wurde. So ist es wohl auch kein Zufall, dass sich 1137 in einer ähnlich offenen Situation die Szenerie ganz ähnlich wiederholte: Nach dem Tod Kaiser Lothars III. auf dem Rückweg aus Italien empfing Otto von Freising zufolge Herzog Heinrich der Stolze dessen Leichnam und sorgte für dessen Überführung über Augsburg nach Königsutter; die weiteren Ereignisse favorisierten hier jedoch die staufische Thronfolge⁶².

Der Grabort wurde schon von der herrschenden Elite des Frühmittelalters oftmals mit Bedacht gewählt; doch die Idee, das an die Leichen gebundene Prestige konsequent an einem Ort zu akkumulieren und dadurch lange Traditionslinien auszubilden, scheint erst eine Entwicklung des Hochmittelalters gewesen zu sein. Ein erster Ansatz dazu lag mit der Anlage der salischen Grablege im Dom von Speyer vor. Mit der Etablierung des Doms als Bestattungsort der Dynastie war ein zentraler Ort für die Memoria der verstorbenen Herrscher, aber auch ein Repräsentationszentrum geschaffen, das weit über die regionalen Grenzen hinaus das Prestige des Herrscherhauses zu steigern vermochte; die Leichen konnten in dieser Form Legitimität erzeugen, wie es zuvor erst in Ansätzen denkbar gewesen war. Umgekehrt setzte diese etablierte Tradition zugleich

⁵⁷ Zur Grablege und Baugeschichte vgl. etwa SCHUBERT/LEOPOLD, Dom; SCHUBERT/LOBBEDEY, Grab; KUHN, Bleisarg und PÄFFGEN, Tradition 203–204.

⁵⁸ RADER, Grab 102–107 und RADER, Prismen 337.

⁵⁹ So WEINFURTER, Heinrich II.

⁶⁰ Vgl. etwa WOLF, Quasi hereditatem; HLAWITSCHKA, Thronwechsel 149–248; HLAWITSCHKA, Thronkandidaturen und KÖRNTGEN, Königsherrschaft 212–235.

⁶¹ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 190–192 [IV,51 und 53]. Zur Einbalsamierung von Ottos Leiche vgl. ausführlicher Kap. III.3.b).

⁶² Zum Zitat vgl. Kap. V.2.a).

die kommenden Generationen unter Druck, die eine Bestattung ihrer jeweiligen Vorgänger im Dom sicherstellen mussten, um deren – und damit die eigene – Legitimität auch zur Schau zu stellen. Dieser Zwang wurde im Falle der Salier etwa im Investiturstreit zur Schwierigkeit, als mit Heinrich IV. der Leichnam eines im Kirchenbann verstorbenen Kaisers nach Speyer transportiert werden sollte⁶³. Andererseits konnte das zumindest zeitweilige Anknüpfen an die Tradition der Bestattung in Speyer noch für Staufer und Habsburger Ausdruck des eigenen, imperialen Anspruches werden. So ermöglichte die Überführung der Gebeine Philipps von Schwaben in einem Bleisarg von Bamberg nach Speyer im Jahr 1213 dem noch jungen Friedrich II., an die salische Tradition anzuknüpfen; überraschenderweise wurde jedoch nicht der ebenfalls in Bamberg ruhende Leichnam Konrads III. nach Speyer überführt, was sich am wahrscheinlichsten mit der Kluft zwischen den staufischen Linien erklären lässt⁶⁴. Nach seiner Etablierung als König versuchte auch Rudolf von Habsburg, durch seine Bestattung in Speyer an die ältere Tradition anzuknüpfen, ohne dass ihm jedoch später zahlreiche Habsburger in dieser Entscheidung gefolgt wären⁶⁵.

Langlebiger und letztlich erfolgreicher als Speyer stellten sich die Versuche heraus, eine Grablege der französischen und englischen Könige zu etablieren; dabei konnten sich Abteien vor den Toren des wichtigsten Residenzortes als Grabstätten etablieren: zum einen Saint-Denis bei Paris, zum anderen Westminster Abbey bei London⁶⁶. Vor allem Abt Suger von Saint-Denis kam bei der Schaffung der königlichen Grablege in seinem Kloster eine zentrale Rolle zu: Er bemühte sich in der Mitte des 12. Jahrhunderts, diese Tradition zu etablieren, aber auch, ihr eine historische Erzählung zur Seite zu stellen, die Saint-Denis zum ideologischen Mittelpunkt des französischen Königreichs machen sollte. So ließ er hier ein Monument für die fränkischen Könige Clodwig I. und Childebert I. errichten, was den Anspruch einer ungebrochenen Grablege seit den Merowingern des 6. Jahrhunderts suggerierte; das Kloster war jedoch erst unter Dagobert im Jahr 638 gegründet worden – ein Anachronismus, den Suger offenbar gerne in Kauf nahm⁶⁷. Nicht anders ging Suger bei der Bewertung der Bestattungen seiner eigenen Zeit vor: König Philipp I. hatte sich 1108 in der Abtei St. Benoît-sur-Loire bestatten lassen. Suger suchte eine für ihn passende Erklärung dieser Abweichung: Diesen Grabort

⁶³ Zur Bestattung und letztlich Überführung des Leichnams Heinrichs IV. vgl. Kap. VIII.2.a).

⁶⁴ Friedrich II. war der Neffe Philipps und Enkel von Philipps Vater Friedrich Barbarossa; Konrad III. hingegen war lediglich sein Urgroßonkel. Die Überführung Philipps erwähnt eine Urkunde Friedrichs, die für eine in diesem Zusammenhang gemachte Stiftung zugunsten Speyers ausgestellt wurde; *Urkunden Friedrichs II.* 95–97 [Nr. 213]. Vgl. RADER, Staufer 27–30. Für die relative Zurückhaltung der staufischen Linie Friedrich Barbarossas in Bezug auf den Leichnam Konrads III. spricht bereits, dass man ihn nach seinem Tod 1152 nicht von Bamberg (etwa ins staufische Hauskloster Lorch) überführte; stattdessen macht bereits die ungewöhnlich ausführliche Erklärung Ottos von Freising für diesen Bestattungsort, zumal diese Stelle direkt jener Szene folgt, in der Konrad die Königsgewalt zum größeren Nutzen des Reichs unter Übergabe von Konrads Sohn an Friedrich Barbarossa übergeben wird: „Volentibus vero familiaribus suis iuxta eius, ut asserebant, petitionem eum ad Laureacense monasterium deferre ibique in proprio fundo iuxta patrem humare, Babenbergensis ecclesia contumeliosum hoc sibi fore iudicans, non permisit, quin immo convenientissimum et honestissimum et ecclesiae illi et imperio decernens, iuxta tumbam imperatoris Heinrici, eius loci fundatoris, qui nuper auctoritate Romanae ecclesiae in loca sancta levatus pro sancto habetur, regio cultu eum sepelivit.“ OTTO VON FREISING, *Gesta* 98 [I,70]. Zu Konrads Bestattung in Bamberg vgl. etwa ZIEGLER, Konrad III. 186–187 und BERNHARDI, Konrad III. 2, 926.

⁶⁵ DOLL, *Schriftquellen* 49–51 [Nr. 157–161].

⁶⁶ Vgl. zusammenfassend etwa BINSKI, *Death* 58–63.

⁶⁷ Vgl. GIESEY, *Ceremony* 30. Zur frühen Entwicklung von St. Denis als Bestattungsort, vor allem des Friedhofs vor der Kirche, vgl. Wyss, Saint-Denis.

habe der König aus Bescheidenheit gewählt, da er sich nicht unter so noblen Personen wie in Saint-Denis habe bestatten lassen wollen, und man habe Philipp dort dann so gut man eben konnte beigelegt⁶⁸. Für Suger gab es nur einen gültigen Bestattungsort, und das war seine eigene Abtei; um deren Rolle als Grablege zu unterstreichen, mussten abweichende Bestattungsorte überzeugend erklärt oder kaschiert werden. Der Versuch hatte Erfolg: Praktisch alle späteren Könige Frankreichs wurden in Saint-Denis bestattet; mit dem Bericht Rigords existierte zudem bereits um 1200 eine Art „Museumsführer“ durch die Monumente der Abtei, was die Bedeutung, die man der Etablierung der Erinnerung anhand der Grabdenkmäler innerhalb der monastischen Gemeinschaft beimaß, nochmals unterstreicht⁶⁹. Die Gräber selbst wurden zum Angelpunkt der Geschichtsschreibung. Saint-Denis ist damit ein Paradebeispiel für die wechselseitige Legitimationsverstärkung von Liegeort der Leiche, monastischer Gemeinschaft und regierenden Herrschern, wobei die Rolle der Grabdenkmäler und der Geschichtsschreibung für diesen Prozess gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Ein weiteres Mittel der Wiederholung und damit Etablierung und Sicherung der Legitimität, die sich mit einer solchen hoch- und spätmittelalterlichen Grablege verband, bestand in der Liturgie selbst: Das Gebetsgedenken erhielt die Erinnerung an die Herrscher im Konvent, und die Entstehung eigener Bestattungsrituale stellte ein Wissen zur Ergänzung der Tradition dar, das die monastische Gemeinschaft verwaltete. Bereits in Bezug auf die Effigies wurde für Westminster und Saint-Denis kurz auf die immer ausgefeiltere Rolle, die der Sichtbarkeit des Leichnams dabei zukam, hingewiesen; trotz des Einsatzes dieser Ersatzkörper blieb der Leichnam des toten Königs jedoch stets auch in der Liturgie präsent. Dies illustriert etwa die Aufzeichnung eines Dialogs, der 1515 bei der Bestattung Ludwigs XII. in Saint-Denis abgehalten wurde und den die Mönche mit den Worten einleiteten: „Was habt Ihr uns gebracht? Und darauf antworteten sie, dass es der Körper des Königs Ludwig, des zwölften seines Namens, sei. Und der Prior der genannten (Abtei) Saint-Denis fragte, ob es der Körper oder ein Ersatz dafür sei? Und darauf antwortete ihnen der Großstallmeister des Verstorbenen unter Tränen, dass es, bei seinem Glauben, der wahre Körper des genannten Königs sei“⁷⁰. Der Liegeort der konkreten Leiche des Königs erschien also wesentlich und wurde auch in liturgischen Formulierungen betont. Einen bemerkenswerten Genderunterschied gab es jedoch bei diesen Bestattungsritualen: Die Körper der Königinnen waren zumindest in Frankreich nicht in demselben Maße an die sich im 12. Jahrhundert herausgebildete Tradition gebun-

⁶⁸ SUGER VON ST. DENIS, *Vie de Louis VI*, 81–85. Allerdings bemerkt auch Ordericus Vitalis, dass Ludwig sich aus Bescheidenheit und als Büßergestus nicht in Saint-Denis habe bestatten lassen wollen; ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica* 6, 154–156 [XI,34]. König Ludwig VI. sei Suger zufolge in Saint-Denis wie ein König bestattet worden, was einmal mehr unterstreicht, dass ein solches würdiges Begräbnis aus Sugers Sicht nur in Saint-Denis möglich war; SUGER VON ST. DENIS, *Vie de Louis VI*, 284. Vgl. GIESEY, *Ceremony* 30–31 und HALLAM, *Royal burial* 367–369.

⁶⁹ RIGORD, *Gesta*. Vgl. GIESEY, *Ceremony* 31 und BINSKI, *Death* 76.

⁷⁰ „Qu’esse que vous nous amenez? et on leur fist reponce que c’étoit le corps du Roy Loys XII de ce nom. Et le prieur du dict Sainct-Denis leur dist esse le corps ou abuz? Et lors leur fut faicte responce par le grand escuyer dudict deffunt, en plorant, que par sa foy, c’estoit le propre corps du dict Roy“; *L’Obsèque et Enterrement du Roy* 67. Vgl. GIESEY, *Ceremony* 33. Eine ähnliche Zeremonie gab es auch an anderen Höfen, etwa bei den Habsburgern; die Anklopfzeremonie bei der Überführung der sterblichen Hülle eines Verstorbenen in die Kapuzinergruft wurde zuletzt beim Tode Ottos von Habsburg 2011 ausgeführt; hier fragten die Kapuziner danach, wer Einlass ins Kloster begehrt, und antworten auf die Verlesung seiner verschiedenen Ehrentitel jeweils mit: „Wir kennen ihn nicht.“ Erst auf die Antwort: „Otto, ein sterblicher, sündiger Mensch“, wird dem Sarg Einlass gewährt. Das Ritual lässt sich im Internet unter <http://www.youtube.com/watch?v=slcJRqox1gI> (zuletzt eingesehen am 7. August 2012) verfolgen.

den. Sie konnten freier über ihren Begräbnisort bestimmen. So hat man etwa im Kloster Maubuisson zahlreiche weibliche Mitglieder der kapetingischen Familie bestattet, und auch die Bettelordenskirchen in Paris wurden oftmals als Bestattungsorte gewählt. Erst unter den Valois kam es um die Mitte des 14. Jahrhundert zu einer Bestattung auch der Königinnen in Saint-Denis, wobei die Eingeweidebestattung weiterhin die Möglichkeit bot, zumindest einen Teil des Körpers an anderer Stelle beizusetzen⁷¹.

Die somit angelegten Grablegen mit einer langen Tradition erhöhten die Ehre und die Legitimität der Amtsinhaber und zugleich das Prestige der jeweiligen monastischen Gemeinschaft; zugleich konnten so dynastische Brüche überbrückt und das gemeinsame im Amt des Königs betont werden⁷². Dennoch blieb das Verhältnis von Leichnam und Grabort weiterhin umkehrbar: Wenn der Tote in besonderer Verehrung stand, so war seine Bestattung auch für einen etablierten Bestattungsplatz von entscheidender Wichtigkeit, und die Thronfolger gerieten darüber nicht selten in Streit mit der monastischen Kommunität, die die Grablege verwaltete. In Saint-Denis kam es zu solch einer Situation mit dem Tod Ludwigs IX., über dessen Leichentransport bereits berichtet wurde. Als Ludwigs Enkel, König Philipp IV., 1306 den Schädel des 1297 kanonisierten Königs aus dem Reliquienschrein in Saint-Denis in die Sainte Chapelle überführen lassen wollte, wehrten sich die Mönche des Klosters vehement – wenn auch erfolglos – dagegen⁷³. Dies war letztlich nur ein weiterer Akt in den Streitigkeiten um die Gebeine des heiligmäßigen Königs. Schon direkt nach seinem Tod vor Tunis hatte Ludwigs Bruder, Karl von Anjou, als erster Anjou-König von Sizilien versucht, seiner neuen Herrschaft in Süditalien dadurch größere Legitimität zu erwirken, dass er die Gebeine Ludwigs in seinem Königreich bestatten ließ; doch auch Ludwigs Sohn, Philipp III., gedachte, durch den Besitz der Gebeine des Vaters seinen eigenen Thronanspruch in Frankreich zu unterstreichen. Die Lösung lag in der Teilung des wertvollen Besitzes: Die Eingeweide bestattete man im Königreich Karls, die gekochten Knochen überführte Philipp III. nach Frankreich⁷⁴.

In vielerlei Hinsicht ähnelten die Abläufe im französischen Königreich den Verhältnissen in England. Zwei Episoden aus der Herrschaft König Heinrich III. beleuchten dabei das auch hier zentrale Wechselspiel zwischen den geistlichen Gemeinschaften und dem Herrscher. Ebenso wie seine Gemahlin Eleanor wollte sich der König bei den Templern in London bestatten lassen; eine gute Gelegenheit für den Orden, seine eigene Stellung im Königreich abzusichern, und entsprechend dürfte man sich rasch an eigene bauliche Erweiterungen im Tempel von London gemacht haben, um diesem Wunsch beizeiten angemessen nachkommen zu können. Doch im Oktober 1246 änderte Heinrich seine Wünsche und wollte sich traditioneller in Westminster Abbey beisetzen lassen; als er starb, kam es zu (freilich erfolglosen) Einsprüchen der Templer gegenüber den Mönchen von Westminster⁷⁵. Die Situation erinnert an die für Suger erklärungsbedürftige Bestattung Philipps I. außerhalb von Saint-Denis ein Jahrhundert zuvor; den Mönchen von Westminster war es gelungen, einen solchen gefährlichen Präzedenzfall zu verhindern. Umgekehrt gab es in England wie in Frankreich königliche Bestattungen außerhalb der sich erst langsam herausbildenden, zentralen Grablege, und um

⁷¹ Vgl. LANGLOIS/BONIS/WABONT, Maubuisson 223 und GAUDE-FERRAGU, Les femmes. Zur Eingeweidebestattung vgl. ausführlicher X.1.

⁷² Vgl. ausführlicher MEIER, Archäologie 331–336.

⁷³ LE GOFF, Ludwig der Heilige 265–274 und LENIAUD, Première partie 49–78. Davon abweichend hingegen KNÜSEL, Investiture Contest 211–212.

⁷⁴ LE GOFF, Ludwig der Heilige 262–265. Vgl. hierzu auch Kap. III.4.b).

⁷⁵ *Calendar of the Charter Rolls* 306 und *Flores historiarum* 3, 28. Vgl. NICHOLSON, New Temple 10–11.

diese Knochen wurde nicht zuletzt mit Hinweis auf den Wunsch der Verstorbenen auch hart gestritten: So baten 1228 die Mönche von Beaulieu in Hampshire (freilich erfolglos) König Heinrich III., er möge sich beim Papst dafür einsetzen, dass man den Leichnam ihres Gründers, König Johann, von Worcester in ihre Abtei transferiere⁷⁶.

Das komplexe Zusammenspiel von geistlicher Gemeinschaft und adeligen Familien fand zumindest seit dem Hochmittelalter auch auf niedrigerer Ebene als bei Königen und Kaisern statt; adelige Dynastien legten ihrerseits Familiengrablegen an, und eine Bestattung bei den eigenen Ahnen konnte man darüber hinaus mit einem Blick auf den Vater des alttestamentlichen Joseph begründen, der ja ebenso eine Bestattung bei seinen Vätern gewünscht hatte⁷⁷. Ein Beispiel hierfür ist Graf Meinhard II. von Görz-Tirol, der als Maßnahme bei der Schaffung seines Herrschaftsgebietes auch die Ansiedlung von Zisterziensern in einem Nordtiroler Stift einsetzte; in diese Zisterze in Stams ließ er 1294 die Leichname von zahlreichen verstorbenen Vorfahren, darunter seine Gattin Elisabeth, aus Schloss Tirol bei Meran überführen, so dass die neue Grablege seines Geschlechtes sogleich über eine Art etablierter Tradition verfügte⁷⁸. Die wechselseitige Förderung von Landesfürst und Stift wirkte dabei deutlich über Meinhards Exkommunikation und seinen Tod hinaus weiter, und das Stift wurde als landesfürstliche Grablege nicht nur ein Ort der Memoria des Fürsten, sondern zugleich ein Identifikations- und Traditionsort der landesfürstlichen Herrschaft in Tirol⁷⁹. Meinhard, der mit Elisabeth von Wittelsbach die Witwe König Konrads IV. geheiratet hatte, setzte dabei ein Konzept um, das seine staufischen Verwandten vielleicht bereits zuvor mit der Etablierung des Klosters Lorch als Grablege des Geschlechtes umzusetzen bemüht waren⁸⁰. Das Tiroler Beispiel steht dabei nicht alleine da, sondern fügt sich in den Kontext der spätmittelalterlichen Etablierung landesfürstlicher Territorien, in deren Rahmen die Leichen der dynastischen Ahnen offensichtlich eine zentrale Rolle spielten⁸¹. Einen parallelen Fall, in dem die Schaffung eines neuen Klosters mit der Grablege der eigenen Ahnen durch die Überführung von deren Leichnamen zugleich der Absicherung der eigenen Herrschaft, der Etablierung des eigenen Territoriums und – in diesem Fall – letztlich auch der Schaffung einer neuen Residenzstadt diente, bietet die württembergische Entwicklung unter Graf Eberhard I. (gest. 1325), der das Stift Beutelsbach nach Stuttgart verlegte und die Familiengrablege an die neue Stuttgarter Stiftskirche transferierte⁸². Solche Überführungen von Leichen bei der Neuanlage oder Translokierung von Klöstern konnte dabei allerdings nicht nur durch die stiftende Dynastie, sondern auch durch die Mönche oder Nonnen selbst erfolgen; ein gutes Beispiel dafür stellt der 1280 erfolgte Umzug der Dominikanerinnen von Ötenbach bei Zürich an einen neuen Standort innerhalb der Stadt am Sihlbühl dar; das rund zwei Generationen später angefertigte Stiftungsbuch berichtet, die Schwestern hätten auch die sterblichen Überreste

⁷⁶ *Diplomatic Documents* 306–307 [Nr. 440] und *Foedera, conventiones, litterae* 1, 192. Vgl. HALLAM, *Royal burial* 363–364.

⁷⁷ LEBECQ, *Mort* 10. Zu dieser Bibelpassage vgl. Kap. III.1.b).

⁷⁸ Vgl. hierzu SCHMITZ-ESSER, *Stift Stams* 68, mit bibliographischen Verweisen.

⁷⁹ SCHMITZ-ESSER, *Stift Stams*.

⁸⁰ RADER, *Staufer* 25–26. Die Kritik gegenüber der Funktion von Lorch als Grablege der Staufer fasst etwa GRAF, *Lorch*, zusammen.

⁸¹ Ähnliche Beispiele ließen sich auch für andere Regionen Europas als das Reichsgebiet anführen, auch wenn hier die Etablierung landesfürstlicher Gewalt keine zentrale Rolle zu spielen scheint; so hat Danielle Westerhof etwa für die Earls von Cornwall deren Bestattung in der Zisterze Hailes seit dem 13. Jahrhundert (und als Folge der Stiftung durch Richard von Cornwall) skizziert; WESTERHOF, *Death* 58–64.

⁸² AUGE, *Kongruenz* 59; AUGE, *Beutelsbach und AUGE*, Stuttgart.

ihrer Vorgängerinnen mit ins neue Kloster gebracht: „Sie grubent auch aus dem kirchhof das gepein der seligen Schwestern und führten das mit inen, als vil inen des werden möcht“⁸³.

Ein frühes Beispiel konsequenter Grabpolitik im hochadeligen Bereich stellt dabei Mathilde von Tuscien dar. Sie ließ nicht nur die Leichname zahlreicher Verwandter etwa aus Mantua, Pisa und San Benedetto Po nach Canossa überführen, sondern sorgte hier auch für die Errichtung von Grabdenkmälern in der Kirche Sant'Apollonio; dabei kam es der Markgräfin offensichtlich darauf an, antike Sarkophage unter einem erheblichen Aufwand aus Modena herbeizuführen, um somit durch die traditionswirksame antike Herkunft der Särge eine weitere Prestigesteigerung der Grablege herbeizuführen. Die Verwendung von Spolien, die im 11. Jahrhundert zwar nicht untypisch, in dieser Konsequenz jedoch eine bewusste, symbolische Handlung war, unterstrich das Alter der eigenen Familie und verband diese mit der Römerzeit⁸⁴. Auch beim Tod ihrer Mutter Beatrix 1076 ließ Mathilde deren Leichnam in Pisa im berühmten Phaedra-Hippolytus-Sarkophag beisetzen; Beatrix hatte seit der Ermordung ihres Mannes 1052 alleine regiert und Mathilde als ihre Nachfolgerin ausgebildet, so dass der prominenten Beisetzung der Mutter also direkte Bedeutung für Mathildes Herrschaft zukam⁸⁵. Ungewöhnlich gerade bei der Verwendung dieses Sarkophags war seine sichtbare Aufstellung, die kaum Parallelen hat; nur das Grab des 1054 verstorbenen Papstes Leo IX. in St. Peter dürfte ebenso sichtbar aufgestellt worden sein, so dass der Sarkophag seine legitimitätsstiftende Wirkung in diesen Fällen tatsächlich auch für ein breiteres Publikum entfalten konnte⁸⁶.

Die Nutzung von römischen Sarkophagen für Herrschergrablegen lässt sich allerdings bereits bis in karolingische Zeit gut zurückverfolgen; so ließ sich Karlmann in einem antiken Sarkophag aus Reims beisetzen, und den Proserpina-Sarkophag Karls des Großen schaffte man sogar aus Rom heran⁸⁷. Mit Ludwig dem Frommen und Karl dem Kahlen lassen sich zwei weitere Beispiele nennen; dabei dürfte die rote, römische Marmorbadewanne, die den Leichnam des letztgenannten Karl aufnahm, wohl auf die Porphyrsarkophage anspielen, in denen die byzantinischen Kaiser bestattet wurden⁸⁸. Bereits bei Karl dem Großen und ebenso bei Otto II., dessen Grab sich in St. Peter in Rom befindet, war der Sarkophag mit einem Porphyrideckel versehen; dass auch ein 1077 verstorbener römischer Präfekt, Cencius, über ein entsprechendes Grabmal verfügte, zeigt, wie gerade in römischem Umfeld die Darstellung eigenen Prestiges über die antiken Sarkophage hergestellt wurde⁸⁹. So ist es vielleicht kein Zufall, dass eben in jenem Moment, in dem die päpstliche Stadtherrschaft am meisten gefährdet war, da die Herausbildung der römischen Kommune diese herausforderte, die Päpste ihre Oberhoheit über die Leichname und die Spolien aus deren Grab zur Machtdemonstration nutzten:

⁸³ Zit. nach ILLI, Wohin 53–54.

⁸⁴ „accidit quando nuper vestri honoris sublimitas Canossam deduci arcas iussit marmoreas ad tumulandum dignius eorum corpora“; DONIZONE, Vita 2, sowie 54 [v. 572–574] und 76 [v. 838–839]. Vgl. FRANZONI, Arcae marmoreae 87–90 und VERZAR, Visualizing Politics 257–258.

⁸⁵ So bereits VERZAR, Visualizing Politics 258. Vgl. auch FRANZONI, Arcae marmoreae 85–87.

⁸⁶ FRANZONI, Arcae marmoreae 87.

⁸⁷ NELSON, Funerals 145 und 152; SCHMIDT, Proserpina-Sarkophag und ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 36 und 150–151, sowie FRANZONI, Arcae marmoreae 86, der auch überlegt, ob der Sarkophag Karls des Großen nicht erst nach der Graböffnung Ottos III. zur Verwendung kam. Zur Verwendung römischer Sarkophage als prestigeträchtiger Teil der Grablege im Mittelalter vgl. auch BINSKI, Death 79–82, sowie zur Verwendung antiker Spolien ESCH, Spolien.

⁸⁸ NELSON, Funerals 155–157 und 163; HACK, Alter 207 und MELZAK, Antiquarianism 629–635.

⁸⁹ Zu diesen Beispielen vgl. FRANZONI, Arcae marmoreae 87.

So ließ sich der 1143 verstorbene Innozenz II. im Sarkophag Kaiser Hadrians aus der Engelsburg, sein Nachfolger Anastasius IV. im Sarg der Kaiserin Helena aus deren Grab an der Via Labicana bestatten⁹⁰. Porphyrsarkophag nach byzantinischem Vorbild stellten vor allem die Normannen in Süditalien und deren staufische Erben in den Dienst ihrer Legitimierungsstrategien über den Ruheplatz des Leichnams⁹¹.

War es bei den Sarkophagen eine abstrakte, überzeitliche Traditionslinie, die betont wurde (antike Abstammung, Wahrung römischer Traditionen, Verweis auf die spätantiken und byzantinischen Kaiser), so griff die gemeinsame Bestattung zahlreicher Verfahren direkt auf die eigene, individuelle Tradition zurück. Sie war also spezifischer, erforderte jedoch einen deutlich länger angelegten und nur mit Hilfe von „Spezialisten“, die über historiographische Hilfsmittel sowie die Möglichkeiten zur Konzeption von Grablegen und zur Einhaltung und Ausformung einer entsprechenden Liturgie verfügten, umsetzbaren Projekthorizont. Zwar lag die Idee einer „Leichenreihe“ einerseits nahe und lässt sich auch in vielen anderen Kulturkreisen finden; doch in Anbetracht der geringen Konsequenz, mit der die Akkumulierung dynastischer Leichname im Frühmittelalter umgesetzt wurde, scheint die Frage nach der Herkunft solcher Grablegen berechtigt. Naheliegender scheint es, unter den bisher beschriebenen Protagonisten die Gruppe zu suchen, von deren Seite man solch eine Instrumentalisierung der Leichen zur Legitimierung einfuhrte. Bei einem Blick auf die Nutzung antiker Sarkophag wird rasch deutlich, dass hier zumeist die Verstorbenen selbst oder deren Erben maßgeblich an der Wahl des Grabgefäßes beteiligt waren; diese Maßnahme wirkte jedoch viel punktueller als die konsequente Anziehung einer ganzen Dynastie an einem Ort, womit tatsächlich zahlreiche Amtsvorgänger traditionsstiftend zusammengeführt wurden. Den geistlichen Gemeinschaften, die die Grablegen im Hochmittelalter propagierten, musste dieses Modell jedoch durchaus bekannt sein. Bereits in der Antike hatte man mit einer einzigen Ausnahme alle römischen Bischöfe, die außerhalb der Stadt verstorben waren, nach Rom zurückgeführt, und die Päpste wurden dabei zumeist gemeinsam bestattet⁹²; schließlich legte man die päpstliche Grablege im Petersdom an⁹³.

Dem päpstlichen Vorbild könnten etwa in karolingischer Zeit die Bischöfe gefolgt sein, von deren Bestattungen man die Technik dann seit dem 11. Jahrhundert für die Herrscher und schließlich für die adelige Oberschicht übernahm. Tatsächlich hat bereits Otto Gerhard Oexle darauf verwiesen, dass gerade mit dem 8. und 9. Jahrhundert Bischofslisten und die „Gesta episcoporum“ nach dem Vorbild des römischen „Liber pontificalis“ aufkamen, in denen die Reihe der Bischöfe als bedeutsamer Memorialort etabliert wurde⁹⁴, und Michel Sot verband diese Beobachtung mit der Anlage von Grabstätten der Bischöfe an einem gemeinsamen Ort als physische Parallele dieser textlichen Erinnerungsstrategie⁹⁵. Die Grablege der Bischöfe und Erzbischöfe von Bremen fand sich beispielsweise seit der Gründung des Bistums in karolingischer Zeit im Bremer

⁹⁰ Vgl. zur Verwendung der beiden Sarkophag PARAVICINI BAGLIANI, Leib 36. Die Verwendung eines antiken Sarkophags für einen Papst ist bereits für Damasus II. wahrscheinlich zu machen; FRANZONI, *Arcae marmoreae* 86.

⁹¹ RADER, *Staufer und RADER*, Kraft.

⁹² JANSSENS, *Tombe*.

⁹³ Zur komplizierten Genese der päpstlichen Grablege vgl. BORGOLTE, *Petrusnachfolge*.

⁹⁴ OEXLE, *Gegenwart* 45.

⁹⁵ „On vient de voir que les Gesta comme les généalogies sont liés à une commémoration, à un culte en faveur des morts, et à des sépultures souvent réunies en mausolées.“ Sot, *Historiographie épiscopale* 439. Vgl. OEXLE, *Gegenwart* 45. Diese These, dass auch die sterblichen Überreste der Bischöfe nun zusammen gruppiert werden, findet sich auch bei Sot, *Organisation de l'espace*.

Dom; hier hatte man also entsprechend auch physisch eine Bischofsreihe gebildet⁹⁶. Doch die neueren Forschungen zeigen für Frankreich, dass man nicht zu rasch vom geschriebenen Wort auf die physische Umsetzung schließen darf: Die Untersuchung der Bestattungsorte aller Bischöfe der vier Metropolitanverbände von Lyon, Reims, Rouen und Sens im Mittelalter ergab, dass die Bestattung der Bischöfe in der Kirche sehr unterschiedlich häufig und dicht erfolgte, was auf die Rolle der Kanoniker bei deren Bestattung zurückzuführen sein dürfte; so verzichtete man etwa in Chartres überhaupt auf die Bestattung der Bischöfe in der Kathedrale, und auch wenn die ältesten Meldungen einer Bischofsbestattung innerhalb eines Domes noch aus der Zeit vor der Jahrtausendwende stammen (Théroutanne im 9. Jahrhundert, 950 in Noyon, 960 Cambrai, 962 Auxerre, 969 Reims und 999 Châlons), häufen sich solche Bestattungen doch erst seit dem 13. Jahrhundert und bilden etwa in Nordfrankreich auch im Spätmittelalter noch nicht die Regel⁹⁷. Diese Beobachtungen ähneln dabei der Situation im Reichsgebiet nördlich der Alpen, wo die Kathedrale wohl nie der einzige Bestattungsort gewesen ist; die Bestattung in der Kathedrale wurde jedoch in ottonischer Zeit häufiger und im Spätmittelalter bilden solche Bestattungen die Regel⁹⁸.

Die Vorstellung, eine Bischofsreihe auch physisch in der Kathedrale oder doch zumindest in der Bischofsstadt umzusetzen, konnte auch hier wie etwas später bei den adeligen Grablegen zur Überführung einzelner Bischöfe führen, die außerhalb ihrer Bischofsstadt beigesetzt worden waren; so erhob man im 10. Jahrhundert die Gebeine des merowingischen Bischofs Ebergisil, um sie im Stift St. Caecilien in Köln beizusetzen, und der im Kloster Malmedy bestattete Agilolf folgte im 11. Jahrhundert nach; ihn bestattete man in St. Maria ad Gradus⁹⁹. Auch die Kölner Erzbischöfe wurden in der Folge auffällig regelmäßig an ihren Bischofssitz zurücktransportiert, wenn sie fern der Stadt Köln verstorben waren¹⁰⁰. Eine konsequente Bestattung der Bischöfe in der Kathedrale bietet beispielsweise auch Magdeburg, das seit der Beisetzung des ersten Erzbischofs Adalbert 981 eine relativ konzentrierte Bestattungstradition der Amtsinhaber im Dom und – vor allem im 11. und 12. Jahrhundert – in der Klosterkirche Unser Lieben Frauen aufweist¹⁰¹. Eine Bestattung in der Domkirche konnte bereits im späten 11. Jahrhundert auch als Zeichen der Legitimität eines verstorbenen Amtsinhabers gelten¹⁰². Doch trotz

⁹⁶ Ähnlich verhielt es sich in anderen Bistumsneugründungen der Karolingerzeit, so in Würzburg und Eichstätt; vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 52. Die ältesten nachweisbaren Kathedralbestattungen von Bischöfen im deutschen Raum fanden in Bremen und Halberstadt statt; PÄFFGEN, Bischofsgräber 150.

⁹⁷ Vgl. dazu die Beobachtungen von JOURD'HEUIL, Cathédrale.

⁹⁸ Vgl. dazu ausführlicher SCHIEFFER, Grab, sowie PÄFFGEN, Bischofsgräber, etwa 49–50, 58 und 150–151.

⁹⁹ RUOTGER, Vita Brunonis 32 [31] und Vita Annonis 482 [3,37]. Vgl. GIERLICH, Grabstätten 261–262 und 265–267, der darauf hinweist, dass über die Grablegen der beiden Bischöfe vor dem 10. bzw. 11. Jahrhundert (und damit vor den Translationen) auffälligerweise keine Notizen bestehen; PÄFFGEN, Bischofsgräber 45, sowie ROTONDO-McCORD, Body snatching.

¹⁰⁰ So überführte man Friedrich II. von Berg und auch Rainald von Dassel nach ihrem Tod; GIERLICH, Grabstätten 293–296, sowie zu Rainald vgl. Kap. III.4.b). Entgegen PÄFFGEN, Bischofsgräber 57, ist der 1137 bei Bari verstorbenen Erzbischof Bruno II. von Köln ein schlechtes Beispiel; vgl. die Bemerkungen bei GIERLICH, Grabstätten 289–290.

¹⁰¹ PÄFFGEN, Tradition 207–208.

¹⁰² So bereits GIERLICH, Grabstätten 415, der etwa den 1076 verstorbenen Bischof Wilhelm von Utrecht, den 1077 verstorbenen Bischof Werner II. von Straßburg, den 1078 verstorbenen Erzbischof Hildolf von Köln, den 1090 verstorbenen Bischof Hermann von Metz und den 1107 verstorbenen Erzbischof Egilbert von Trier als Beispiele anführt. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 56.

dieser Bedeutung von Kathedralbestattung und Bischofsreihe blieben solche Traditionen doch lokal begrenzt und wurden häufig gebrochen.

Es gab also eine Diskrepanz zwischen der Beliebtheit der Bischofsreihen der Karolingerzeit in den Schriftquellen und deren physischer Umsetzung in der Bestattungspraxis, obwohl sich ein Reflex dieser Vorstellungen durchaus feststellen lässt. Das lässt sich relativ einfach damit erklären, dass die Schriftquellen hier eine normative Idealvorstellung etablierten, die zu einem bestimmten Zeitpunkt von einem gelehrten Schreiber aus Perspektive der Bistumsgeschichte verfasst wurde, während die konkrete Umsetzung von Bischofsreihen in der Bestattungspraxis einerseits dauerhafte Konsequenz in einem Bistum voraussetzte, andererseits zahlreiche Beteiligte trotz aller Interessenskonflikte zum gemeinsamen Handeln bringen musste, darunter nicht zuletzt die Domkanoniker. Manch ein Bischof wollte so beispielsweise in dem von ihm gegründeten Kloster und nicht im Dom bestattet werden, versprach doch für sein individuelles Seelenheil die exklusive Bestattung durchaus eher die Sicherung einer eigenen Memoria als die einfache Einreihung unter die Amtsvorgänger.

Die Schriftquellen verweisen auf die Konstruktionen der Vergangenheit; sie blenden Brüche aus. Dort, wo besonders erfolgreiche Grablegen etabliert wurden, setzte man deren konsequente Idee einer Bistumstradition anhand der in ihren Gräbern präsenten Amtsinhaber auch in der Praxis um, wobei die gleichen Glättungen von Brüchen vor kamen: Man denke an Suger von Saint-Denis und die Errichtung von Grabdenkmälern von nie an dieser Stelle bestatteten Merowingern und seine parallelen historiographischen Bemühungen, die Bestattung von Königen des 12. Jahrhunderts an anderen Orten als Saint-Denis als ungewöhnliche Abweichungen darzustellen. Für die Legitimation durch die Leiche ist zusammenfassend also vor allem die klerikale Gemeinschaft vor Ort entscheidend, die unter Einsatz von Grabmonumenten, historiographischem Schreiben und liturgischem Gedenken eine Trias von Kulturtechniken in den Händen hielt, die aus bestimmten Leichen überhaupt erst Legitimation wirksam ableiten konnte.

4. Glaubenswechsel, Legitimation und die geliebten Knochen der Ahnen

Eine besondere Herausforderung stellte der Umgang mit der Bestattung dar, wenn ein Glaubenswechsel erfolgte, der einen anderen Umgang mit den Leichen erforderte und somit alte Legitimationsstrategien hinterfragte. Im Verlauf der Christianisierung im Nordeuropa des Früh- und Hochmittelalters spielten diese Überlegungen eine zentrale Rolle: einmal ganz grundsätzlich in Bezug auf die Frage nach Bruch oder Kontinuität mit den eigenen heidnischen Vorfahren, andererseits in Bezug auf die Auswirkung der Konversion auf die Legitimationskraft dieser Vorfahren. Während letztere Überlegung vor allem die herrschende Elite der Gesellschaft betraf, stand die gesamte Bevölkerung vor dem ernststen Problem, einen adäquaten Umgang mit den verwandten, vielleicht geliebten, aber sicherlich heidnischen Toten zu finden.

Die Dimension dieses Problems wird in hagiographischen Texten besonders deutlich ausgedrückt, denn hier propagierten die heiligen Protagonisten den monotheistischen christlichen Glauben, der die Taufe als heilsnotwendig ansah und neben dem älteren, heidnische Glaubensmodelle aufgegeben werden mussten. So berichtet die Vita

des Heiligen Wulfram, wie er den friesischen Herzog Radbod taufen wollte; kurz vor dem eigentlichen Taufakt fragte der Friesenfürst jedoch, wo denn seine Vorfahren wären, im Himmel oder in der Hölle. Als ihm Wulfram antwortete, sie seien als Heiden unzweifelhaft in der Hölle, weigerte sich Radbod, die Taufe anzunehmen – er wolle nicht den Bund mit seinen fürstlichen Ahnen brechen, um mit armen Märtyrern die Seligkeit zu teilen¹⁰³. Auch die kanonistischen Vorschriften unterstreichen den Bruch, der mit der Konversion verbunden war und der sich gerade am Umgang mit den Gebeinen der Ahnen zeigte: Mehrere Verbote von heidnischen Bestattungen in der Kirche und Befehle zur entsprechenden Reinigung des Kirchenraums zeigen, dass die Leichen durchaus bei der Konversion mitgedacht wurden, denn sie konnten kein Teil der christlichen Heilsgemeinschaft sein¹⁰⁴.

Diese Striktheit der Schriftquellen wird erneut aufgeweicht, wenn man den archäologischen Nachweis der Praxis mit bedenkt. Ein eindringliches Beispiel sind die Ergebnisse der Ausgrabungen unter der und um die Pfarrkirche von Flonheim; sie zeigen, dass hier ein älteres Reihengräberfeld in die Kirche integriert wurde, so dass insbesondere ein Grab (Grab 5) mit einer Zeitstellung vor der Bekehrung der Franken direkt unter dem Turm der Kirche zu liegen kam. Offensichtlich wünschte man sich auch hier wie der Friesen Radbod eine Kontinuität mit den Ahnen, die deshalb den Bekehrungsprozess ebenfalls nachträglich – symbolisch wie physisch – mittrugen¹⁰⁵. Solche Kirchenbauten auf heidnischen Begräbnisplätzen ließen sich auch an anderen Stellen nachweisen, etwa in Schweden¹⁰⁶. Aus Skandinavien stammt auch das bekannteste Beispiel für die Integration der heidnischen Toten in die christliche Gemeinschaft, und hier spielte zugleich die Legitimation der Herrschaft eine wesentliche Rolle: Der dänische König Harald Blauzahn ließ nach seiner Bekehrung um 965 seine heidnischen Eltern Gormr und Thyra in der Kirche von Jelling beisetzen, wozu er sie aus ihrem älteren Grab, das nach heidnischer Sitte in einem Steinkreis in Form eines Schiffes angelegt war, hierher umbetten und die Christianisierung durch einen vor Ort aufgestellten Runenstein feiern ließ¹⁰⁷.

In diesem Zusammenhang bemerkte Ariès, dass die Familiengrablegen vor allem seit dem 15. Jahrhundert an Bedeutung gewannen; nun werde es wesentlich, neben einem geliebten Menschen beigesetzt zu werden und erst jetzt suche man auch gezielt die körperliche Nähe zu den Verwandten nach dem Tod. Im 17. Jahrhundert weite sich dieser Wunsch auf enge Freunde und beispielsweise auch auf die Nähe zu einem ehemaligen Herren aus. Insbesondere die Vorstellung, bei den eigenen Verwandten zu liegen, löse in der Frühen Neuzeit geradezu die „ad sanctos“-Bestattung ab¹⁰⁸. Zweifellos beschreibt Ariès hier eine Veränderung zumindest in der Nachweisbarkeit der Gründe für die Wahl des Bestattungsortes; doch keiner der Gründe, die er nennt, ließe sich nicht

¹⁰³ „Haec audiens dux incredulus – nam ad fontem processerat, – et, ut fertur, pedem a fonte re-traxit, dicens, non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno“; *Vita Vulframmi* 668 [9]. Vgl. GEARY, *Living* 36 und EFFROS, *Regulation* 272–273.

¹⁰⁴ Vgl. Kap. V.1.a).

¹⁰⁵ AMENT, *Fränkische Adelsgräber* 157. Vgl. dazu ausführlicher GEARY, *Living* 37–38, sowie mit Verweis auf Geary EFFROS, *Regulation* 275–276.

¹⁰⁶ ELLMERS, *Monuments* 146–147; GEARY, *Living* 38 und YOUNG, *Paganisme* 55, Anm. 179.

¹⁰⁷ DYGGVE, *Royal Barrows*; DYGGVE, *Gorm's Temple*; ROESDAHL, *Scandinavians* 157–158; GEARY, *Living* 38; SIMEK, *Germanen* 199–200, 241–242 und MEIER, *Archäologie* 153–154, 223–224, der allerdings auch die in der Forschung gegen diesen Ereignisablauf vorgebrachten Einwände erwähnt.

¹⁰⁸ ARIÈS, *Geschichte* 98–102 und 368–373.

auch schon im Mittelalter finden, so dass man die Diskussion noch stärker auf quantitative Auswertungen stützen müsste. Gerade dynastische Grablegen belegen eine deutlich ältere Tradition; sie sind allerspätestens seit dem Hochmittelalter fest etabliert¹⁰⁹. Auch wenn die Begründungen der Wahl eines Begräbnisortes in den Schriftquellen zumeist stärker von Überlegungen über den Platz des Toten im „ordo“ der Gesellschaft geprägt sind, weisen doch sowohl die Schriftquellen wie die archäologischen Befunde immer wieder auf die engen persönlichen Beziehungen zwischen den Toten hin. Zwei Beispiele mögen hier genügen, die den Blick einmal auf die adelige Oberschicht, einmal auf ein auch in niedrigeren sozialen Schichten greifbares Phänomen richten. Als Gerhard von Steterburg die Bestattung des am 6. August 1195 verstorbenen Herzogs Heinrich des Löwen in der Braunschweiger Stiftskirche St. Blasien neben seiner Gemahlin beschreibt, begründete er dies, „damit er sie, die er als Gefährtin seines Ehebettes hatte, auch als Teilhaberin seines Grabes habe“¹¹⁰. Als Archäologen in Flintsbach am Inn die Bestattung einer Mutter mit ihren beiden verstorbenen, neugeborenen Zwillingen fanden, zeigten die morphologischen und molekularbiologischen Untersuchungen, dass die Kinder die Mutter offenbar überlebt hatten; sie wurden also erst nachträglich, wenngleich in geringem zeitlichem Abstand, zu ihren Füßen mitbestattet¹¹¹. Das hieße also, dass die Kinder getauft verstarben, und wir können hier eine Bestattungssitte greifen, bei der man eine Mutter, die bei der Geburt verstarb, mit ihren ebenfalls rasch nach der Geburt verstorbenen Kleinkindern im Grab vereinte¹¹². Die Bestattung bei den sterblichen Überresten geliebter und/oder verwandter Personen war also im Mittelalter durchaus üblich und grenzt diese Epoche keineswegs deutlich von der antiken und neuzeitlichen Grabpraxis ab. Das gilt auch in umgekehrter Richtung: Auch im Zeitalter der Konfessionalisierung blieben die Probleme im Umgang mit den andersgläubigen Ahnen ähnlich, wie Ariès selbst bemerkt. Ihm zufolge bemühten sich französische Reformierte, auf katholischen Friedhöfen beigesetzt zu werden, da sie auf den Friedhöfen ihrer Väter bestattet werden wollten¹¹³. Eine Vorstellung, die in Mittelalter und Früher Neuzeit zugleich nicht zuletzt einmal mehr durch das biblische Vorbild von Jakob und Joseph genährt worden war.

¹⁰⁹ Vgl. etwa die zusammenfassenden Bemerkungen von LEBEQ, *Mort*.

¹¹⁰ „Deportatus itaque inter manus flentium in monasterium sancti Blasii quod ipse extruxerat, in medio pavimento ante crucem quam erexerat, in dextro latere uxoris suae Mathildis ducissae, Anglorum regis filiae, honorifice sepultus est; sicque factum est, ut quam habuerat consortem thalami, haberet etiam sociam sepulchri.“ GERHARD VON STETERBURG, *Annales Stederburgenses* 231. Vgl. EHLERS, *Heinrich der Löwe* 389 (mit Übersetzung).

¹¹¹ Vgl. die Publikation der Untersuchungsergebnisse von MOHR/MEIER/WIECHMANN/GRUPE, *Dreifachbestattung*.

¹¹² Vergleichbare Fälle von Kleinstkindern, die direkt beim Leichnam eines Erwachsenen bestattet wurden, sind bislang nur wenige bekannt, was allerdings wohl am schlechten Untersuchungs- und Publikationsstand liegen dürfte; so bereits MOHR/MEIER/WIECHMANN/GRUPE, *Dreifachbestattung* 320, die auch eine kurze Zusammenstellung solcher Fälle liefern.

¹¹³ ARIÈS, *Geschichte* 404–407.

Zusammenfassung

IV.1. Der legitimatorische Wert des toten Körpers konnte sich in der Verehrung des Leichnams eines Vorgängers ausdrücken; ein besonders spektakuläres Beispiel bietet dabei die Öffnung des Karlsgrabs durch Otto III.

IV.2. Die Verfügung über den Leichnam des Gegners ermöglichte die Nutzung des Leichnams als Siegeszeichen, wie etwa im bekannten Fall Herzog Renés von Lothringen, der seinen gefallenen Gegner, den burgundischen König Karl den Kühnen, prächtig in Nancy bestatten ließ. Dabei konnte auch der Ort eines militärischen Sieges mit den Gräbern der gefallenen Soldaten in diesem Sinne instrumentalisiert werden.

IV.3. Bei der Etablierung und Beibehaltung dynastischer Grablegen hatte das Wechselspiel von legitimierungssuchenden und legitimierungssichernden Akteuren seine besondere Funktion; dies exemplifiziert der Blick auf die Grablegen von Königen (Speyer, St. Denis, Westminster), Fürsten (Stams, Stuttgart, Canossa) oder Bischöfen.

IV.4. Schwierigkeiten ergaben sich dabei im Falle von Glaubenswechseln, wie sie im Frühmittelalter bei der Bekehrung zum Christentum und durch die Konfessionalisierung seit dem 16. Jahrhundert entstanden.

V. Die Gemeinschaft der Toten und der Leichnam im „ordo“

„Wir wollen beweisen, das wir recht wegen, recht richten vnde recht faren jn der welte, niemants adel schonen, grosser kunst nicht achten, keinerley schone ansehen, gab, ließ, leydes, alters, jugent vnde allerley vber gut vnd vber bese. Wir tun als die sunn, die scheint vber gut vnd vber bese. Wir nemen gut vnde bese jn vnser gewalt.“

JOHANNES VON TEPL, Ackermann 14 [6]

Mit diesen Worten rechtfertigt sich im „Ackermann“ aus der Zeit um 1400 der Tod: Er sei gerecht, denn er töte doch ohne alles Ansehen der Person nach Alter, Schönheit oder Begabung. Damit griff Johannes von Tepl ein Motiv auf, das sich insbesondere im 15. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute; die Gerechtigkeit des Todes als Durchbrecher der Ständegesellschaft, als Nivellierer des gesellschaftlichen „ordo“ feierten zahllose Werke der Literatur und der Kunst im Spätmittelalter, mit dem Totentanz als dem bekanntesten bildlichen Ausdruck dieser Idee.

Nichtsdestoweniger – oder vielmehr gerade deshalb – wurde dieser Spiegel einer Gesellschaft vorgehalten, die selbst stark hierarchisch gegliedert war. Und anders als es der Tod im „Ackermann“ suggeriert, bot kaum ein anderes soziales Ritual eine bessere Gelegenheit zur Verortung der Menschen in diesem „ordo“ der christlichen Gesellschaft, als dies die Bestattungen tun konnten: Der Ort der Bestattung (im Kirchenraum oder am Kirchhof), der Grad in der Anknüpfung an eine etablierte Tradition (in einer Familiengrablege über viele Generationen oder im Rahmen einer kürzer gedachten Familienstruktur) und nicht zuletzt die Grabbeigaben spiegelten Vorstellungen der gesellschaftlichen Ordnung. Bereits Jean-Claude Schmitt hat darauf hingewiesen, dass die Kleidung der Verstorbenen im Grab nie nur einen Schutz ihrer Körperlichkeit darstellte, sondern ihren Platz in der Hierarchie der mittelalterlichen Gesellschaft aufzeige¹. Doch wollte man mit den Grabbeigaben und der Auswahl von Graborten vor allem den „ordo“ darstellen, oder drücken sich hier nicht auch andere, etwa religiöse oder ökonomische Motive aus?

¹ SCHMITT, Revenants 230–234.

1. Hierarchie der Begräbnisstätten

Die soziale Distinktion drückte sich in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters gerade im Ort der Bestattung aus, denn die Vorstellung der Gemeinschaft von Lebenden und Toten und deren ideal gedachte gemeinsame Orientierung um den Altar der (Pfarr-)Kirche herum musste dazu einladen, die Toten in dieser Repräsentation der Gemeinschaft ihrerseits nach denselben Rangkriterien zum Liegen zu bringen, wie sie auch die Gesellschaft der Lebenden ordnete. Doch die Abbildung dieser Ordnung stand zugleich immer auch im Spannungsfeld mit dem Ideal einer gleichen, nur aus Christen bestehenden Gemeinschaft; der Tod konnte also durchaus auch als Gleichmacher verstanden werden. Dies wird besonders bei der Betrachtung der Bestattungsorte von Institutionen der Krankenpflege deutlich, für die ein recht hohes Maß sozialer Integration konstatiert werden könnte. Die Distinktionen, die sich auf manchen Friedhöfen unter den Toten entlang ihrer Charakteristiken von Alter, Geschlecht, Reichtum und Fremdheit beobachten lassen, sind zudem sehr stark regionalen Gebräuchen unterworfen, die eine Verallgemeinerung verbieten.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen privilegierter Bestattung einerseits und dem Ideal egalitärer, christlicher Gemeinschaft andererseits drückt sich kaum an einem Ort so klar aus wie im Kirchengebäude selbst. Eine Bestattung innerhalb der Kirche erschien aufgrund der sakralen Handlungen, die man darin vollzog, problematisch, und die Heraushebung einiger weniger Personen vom Rest der Toten, die auf dem Kirchhof zu liegen kamen, erforderte zugleich Definitionen, nach welchen Kriterien solche besonderen Toten bereits direkt nach ihrem Tod von der restlichen Gemeinde abgesondert zu liegen kommen durften: Reichte hierzu ein herausgehobener Stand innerhalb der Gesellschaft? Betraf dies vor allem die geistliche, weniger die weltliche Elite? Konnten Schenkungen und Stiftungen – etwa der Kirche selbst – dafür qualifizieren? Oder sollte man die Bestattung im Kirchengebäude gänzlich untersagen? Den letzteren Weg versuchte man insbesondere im Frühmittelalter zu beschreiten, doch gelang eine grundsätzliche Durchsetzung dieses Verbots nie, und die Toten kehrten immer wieder in den Kirchenraum zurück.

Hinter dem Diskurs um einen Zugang zum Kirchengrab offenbart sich der Zweck einer solchen herausgehobenen Bestattung. Vor allem zwei Überlegungen spielten eine wesentliche Rolle: Zum einen die soziale Distinktion, die durch ein Grab in der Kirche erreicht werden konnte, denn sie ermöglichte die Darstellung von Reichtum und Absicherung von Rang und Ehre für die gesamte Familie in der mittelalterlichen Gesellschaft. Zum zweiten zeigt die Hierarchie der Grablegen, dass sie sich nach der Nähe zum Heiligen staffelte: Besonders gefragt waren Bestattungen im Osten der Kirche in der Nähe des Hochaltars, und die Bedeutung der Grablegen nahm nach Westen hin ab; darauf folgten die Bestattungen am Friedhof, wobei sowohl die Grablegen in der Kirche als auf dem Friedhof sich nochmals in der Nähe zu heiligen Objekten auszeichnen konnten, etwa zu einem Seitenaltar, zum Taufbecken, Lettner oder Osterkerze, zum Heiligengrab oder dem Hochkreuz am Kirchhof².

² Vgl. DANIELL, *Death* 95, sowie zu diesem Themenkomplex ZAJIC, *Gedächtnis* 88–152. Die Hierarchie der Grablegen lässt sich auch an unterschiedlichen Kosten der Bestattungen ablesen, wie sie etwa in den Rechnungen des Kirchenvorstehers von St. Mary at Hill in London für das 15. Jahrhundert ausgewertet wurden; DANIELL, *Death* 59.

Das Kalkül dahinter muss nicht zwingend mit der Annahme verbunden werden, dass die Nähe der Heiligen einen Vorteil vor dem allmächtigen Gott brächte; die Art der Orte, deren Nähe man suchte, deutet vielmehr darauf hin, dass man dem Gedächtnis der Lebenden misstraute: Die Osterkerze, der Lettner, das Taufbecken oder das Hochkreuz waren (anders als die Altäre) zumindest nicht zwingend Orte der Präsenz der Heiligen; aber sie standen im Fokus der Aufmerksamkeit der Gläubigen, und entsprechend waren auch die frequentierten Eingangsbereiche der Kirche gesuchte Bestattungsorte. Innerhalb des Kirchenraumes war zudem die Erhaltung von Grabdenkmälern und Gräbern – und damit auch konkreter der Leichen – deutlich wahrscheinlicher. Damit versprachen solche Orte eine ausreichende Dauer der Memoria, die genügend Gebete zur Erlösung der Seele im Fegefeuer anziehen konnte; wenn sich das Grab auch nur eine Generation länger innerhalb der Kirche erhielt als am Kirchhof, so konnte dies für die Seele im Fegefeuer bereits den entscheidenden Unterschied ausmachen. Je prominenter das Grab beim Heiligen oder rund um Orte heiliger Handlungen angelegt wurde, desto wahrscheinlicher war auch die Wahrnehmung durch die sich hier einfindenden Gläubigen, deren Fürsprache man erhoffte und als heilsnotwendig erachtete.

a) Der unreine Leichnam und die Kirche als Grablege

Solch ein individuelles Kalkül erschien in liturgischer Perspektive jedoch unwichtiger als die Frage nach der moralischen Qualität der Toten; eine soziale Trennung durfte dabei zumindest in der Theorie keine Rolle spielen. In der Kirche liegt der Heilige, der Märtyrer; er braucht entsprechend auch heilige Tote um sich herum. Nur die „valde boni“ sind hier zugelassen, und der Heilige wirkt Wunder, um diese Reinheit zu gewährleisten³. Erst in zweiter Instanz kommt die soziale Rangordnung, der „ordo“ der Gesellschaft, zum Tragen, nämlich über die Frage, woran man die moralische Qualität eines Toten messen könne. Als Antwort bot sich zunächst an, das Priesteramt als ein solches Kriterium zu wählen, weshalb man Bischöfe in ihren Kathedralen, Äbte in ihrer Klosterkirche, Priester in ihren Pfarrkirchen bestattete. Daneben qualifizierte die Stiftungstätigkeit für die jeweilige Kirche, und damit wurden besonders reiche Laien, im Früh- und Hochmittelalter folglich der hohe Adel, zugelassen. Die Kirchengründer bestattete man in den von ihnen gestifteten Kirchen, späterhin auch jeden, der eine substantielle Donation an die Kirche stiftete. Diese Praxis jedoch höhlt nicht nur die kanonistische Bestimmung aus, die eine Bestattung in der Kirche verbot, sondern auch jene, kein Geld für die Bestattung zu nehmen. Die Bestattung in der Kirche blieb damit aber zugleich aufgrund des theoretischen Verbots ein knappes Gut, das deshalb nach ökonomischen Gesetzen einen hohen Preis erzielen konnte; so entkoppelte sich nach und nach die Absicht der Vorschrift von den realen Gegebenheiten der Praxis⁴.

Als Theodosius und seine Mitkaiser im Jahr 381 ein Verbot der Bestattung in den Kirchen erließen, kontrastierte dieses Gesetz bereits weitgehend mit der verbreiteten Praxis, die Märtyrer hier beizusetzen, und dem immer stärker ausgeprägten Wunsch

³ Vgl. Kap. II.1.a) sowie die folgenden Beispiele aus den Dialogen Gregors des Großen.

⁴ Bereits ARIËS, Geschichte 63–69, bemerkt, dass der Widerspruch zwischen Verbot der Grablegung in der Kirche und der tatsächlichen Praxis der Bestattung von Toten innerhalb der Kirche im gesamten Zeitraum zwischen dem 5. und dem 18. Jahrhundert diskutiert wurde. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde beispielsweise trotz der Diskussion die Hälfte bis ein Drittel der Toten in Städten in der Kirche bestattet – es handelte sich also durchaus um keine Ausnahme oder ein gänzlich ungewöhnliches Privileg; ARIËS, Geschichte 108–117.

der meisten Christen, auch selbst in deren Nähe bestattet zu werden⁵. Der engere Kreis der Heiligen wurde in der Bestattungspraxis im 4. Jahrhundert mehrfach verlassen, wenn etwa Kaiser Konstantin in der Apostelkirche in Konstantinopel oder Ambrosius in Mailand ihre Ruhestätte fanden; der Kirchenvater gab dabei zur Begründung seines Grabortes an, er wolle bei der Gemeinde liegen, der er zu Lebzeiten vorgestanden hatte⁶. Als Kaiser Justinian im 6. Jahrhundert das Theodosianische Gesetz erneuerte, verbot er zwar weiterhin das Begräbnis in der Kirche, doch nicht mehr die Anlage von Friedhöfen innerhalb der Stadtmauern⁷; damit sanktionierte der normative Text lediglich, was schon länger praktiziert worden war. Die Kirche war somit aber immer noch als Bestattungsort ausgeklammert, auch wenn besondere Tote hier bereits einen Zugang gefunden hatten; die Konzilien des 6. und 7. Jahrhunderts folgten dieser Maßgabe⁸.

Für die mittelalterliche Diskussion sollte die sehr bildliche Meinungsäußerung eines weiteren Kirchenvaters entscheidend werden: Papst Gregor der Große schloss in seine Dialoge die Antwort auf die Frage ein, ob eine Bestattung in der Kirche den Toten einen Vorteil brächte. Gregor antwortete – im Einklang mit den augustinischen Lehren und der Praxis, nicht aber mit den Synodalbeschlüssen und den kaiserlichen Gesetzen – durchaus positiv. Eine Beisetzung in der Kirche sei vor allem dann ein Vorteil, wenn die Gläubigen keine großen Sünden auf sich geladen hätten, denn ihre Angehörigen sähen bei jedem Kirchenbesuch ihr Grab und könnten für sie beten. Für die in schwerer Sünde Verstorbenen würde sich ihre Pein jedoch noch vergrößern, wenn man sie in der Kirche bestatte⁹. In vier Beispielen illustrierte er seine Position. Die erste Geschichte berichtet von einer Nonne, die zwar keusch lebte, aber dumme und unverschämte Reden führte. Sie wurde in der Kirche bestattet, doch in der Nacht sah der Kustos in einer Vision, wie sie vor den Altar gebracht wurde und ein Teil von ihr im Feuer verbrannte, während der andere unbeschadet blieb; am nächsten Tag fand man im Marmorboden vor dem Altar die Verfärbungen der Verbrennung – die Bestattung in der Kirche war der Nonne also

⁵ Vgl. SCHOLZ, Grab 273–274; KÖTTING, Reliquienkult 31–36 und OHLER, Sterben 132–157, sowie dazu ausführlicher Kap. I.2.d).

⁶ „Hunc ego locum praedestinaveram mihi, dignum est enim ut ibi requiescat sacerdos ubi offere consuevit“; AMBROSIIUS VON MAILAND, *Epistularum liber decimus* 134 [77,13]. Vgl. SCHIEFFER, Grab 6–7 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 146. Zu Konstantins Bestattung vgl. Kap. VI.1., zu Ambrosius Kap. II.2.

⁷ KÖTTING, Reliquienkult 30. Die Bestattung innerhalb der Stadt war in der römischen Antike ja allgemein bereits seit dem Zwölftafelgesetz verboten; vgl. etwa GIERLICH, Grabstätten 3.

⁸ Auf der Synode von Braga 561 wurde die Bestattung in der Kirche verboten und die Synode von Auxerre 561–605 folgte diesem Modell insofern, als dass die Bestattung im Baptisterium ausgeschlossen wurde: „Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, sed si necesse est deforis circa murum basilicae usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc privilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cuiuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere.“ *Concilios Visigóticos* 75 [c. 18 in Braga]. „Non licet in baptisterio corpora sepelire.“ *Concilia Galliae* 2, 267 [c. 14 in Auxerre]. Vgl. SCHOLZ, Grab 280; ARIÈS, Geschichte 44; TREFFORT, Mort 137–138 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 147.

⁹ „Petrus. Quis sit ille memini. Sed quaeso te, ea quae coepimus exequamur. Putamusne animabus aliquid prodesse, si mortuorum corpora in ecclesiis fuerint sepulta? Gregorius. Quos graua peccata non deprimunt, hoc prodest mortuis si in ecclesiis sepeliantur, quod eorum proximi, quotiens ad eadem sacra loca conueniunt, suorum, quorum sepulcra aspicunt, recordantur et pro eis Domino preces fundunt. Nam quos peccata graua deprimunt, non ad absolutionem potius quam ad maiorem damnationis cumulum eorum corpora in ecclesiis ponuntur. Quod melius ostendimus, si ea quae diebus nostris gesta sunt breuiter narramus.“ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 176 [IV,52].

(zumindest zur „Hälfte“) zur Pein geworden¹⁰. Die zweite Geschichte erzählt von Valerianus, einem Patrizier aus Brescia, der sich das Grab in der Kirche erkauft hatte und trotz seiner Sünden hier bestattet wurde; der Märtyrer Faustinus selbst erschien darauf in der ersten Nacht nach der Bestattung dem Kustos in einer Vision und sagte: „Geh und sag dem Bischof, er möge das stinkende Fleisch, das man hierher legte, hinauswerfen, denn wenn er es nicht tut, so wird er selbst am 30. Tag sterben.“ Und so geschah es, nachdem der Bischof die Warnungen des Märtyrers ausschlug¹¹. Die dritte Geschichte nennt Valentinus, einen Verteidiger der Mailänder Kirche, dessen Lebenswandel jedoch nicht diesem Amt entsprach; ihn bestattete man in der Kirche des Bekenner Syrus in Genua; doch schon in der folgenden Nacht wurden die Wächter der Kirche von großem Lärm aufgeschreckt, eilten herbei und sahen zwei gräßliche Geister den an den Füßen gebundenen Toten aus der Kirche herausziehen. Als man das Grab des Valentinus öffnete, fand man es leer; an der Stelle aber, an der die Dämonen ihn hatten liegen lassen, fand man die Leiche mit den gebundenen Füßen in einem anderen Grab außerhalb der Kirche¹². Auch hier wurde also nachts durch eine übernatürliche Erscheinung der Kirchenraum bereinigt. Ein anderer Toter, so die vierte Geschichte Gregors, verschwand

¹⁰ „Vir namque uitae uenerabilis Felix, Portuensis episcopus, in Sabinensi prouincia ortus atque enutritus est. Qui quamdam sanctimoniam feminam in loco eodem fuisse testatur, quae carnis quidem continentiam habuit, sed linguae procacitatem atque stultiloquium non declinauit. Haec igitur defuncta atque in ecclesia sepulta est. Nocte autem eadem eiusdem ecclesiae custos per reuelationem uidit quia deducta ante sacrum altare per medium secabatur, et pars una illius igne cremabatur, pars autem altera intacta remanebat. Cumque hoc surgens mane fratribus narraret et locum uellet ostendere in quo fuerat igne consumpta, ipsa flammae combustio ita ante altare in marmoribus apparuit, ac si illic eadem femina corporeo fuisset igne concremata. Ex qua re aperte datur intellegi quia hii, quibus dimissa peccata non fuerint, ad euitandum iudicium sacris locis post mortem non ualent adiuuari.“ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 178 [IV,53]. Diese Geschichte wurde beispielsweise in einem englischen Exemplerum des Spätmittelalters aufgenommen; vgl. hierzu MAZO KARRAS, *Word and Deed* 239–240.

¹¹ „Iohannes quoque uir magnificus, in hac urbe locum praefectorum seruans, cuius ueritatis atque grauitatis sit nouimus. Qui mihi testatus est Valerianum patricium in ciuitate quae Brixia dicitur fuisse defunctum. Cui eiusdem ciuitatis episcopus, accepto pretio, locum in ecclesia praebeuit, in quo sepeliri debuisset. Qui uidelicet Valerianus usque ad aetatem decrepitam leuis ac lubricus extitit, modumque suis prauitatibus ponere contempsit. Eadem uero nocte qua sepultus est, beatus Faustinus martyr, in cuius ecclesia corpus illius fuerat humatum, custodi suo apparuit, dicens: Vade, et dic episcopo, proiciat hinc foetentes carnes quas hic posuit, quia si non fecerit, die trigesimo ipse morietur. Quam uisionem custos episcopo timuit confiteri, et rursus admonitus declinauit. Die autem trigesimo eiusdem ciuitatis episcopus, cum uespertina hora sanus atque incolumis ad lectum redisset, subita morte defunctus est.“ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 178–180 [IV,54].

¹² „Adest quoque in praesenti uenerabilis frater Venantius, Lunensis episcopus, et magnificus Liberius, uir nobilissimus atque ueracissimus, qui se scire suosque homines interfuisse testantur ei rei, quam narrant nuper in Genuensi urbe contigisse. Ibi namque, ut dicunt, Valentinus nomine Mediolanensis ecclesiae defensor defunctus est, uir ualde lubricus et cunctis leuitatibus occupatus, cuius corpus in ecclesia beati confessori Syri sepultum est. Nocte autem media in eadem ecclesia factae sunt uoces, ac si quis uiolenter ex ea repelleretur atque traheretur foras. Ad quas nimirum uoces concurrerunt custodes, et uiderunt duos quosdam teterrimos spiritus, qui eiusdem Valentini pedes quadam ligatura strinxerant et eum ab ecclesia clamantem ac nimium uociferantem foras trahebant. Qui uidelicet exterriti ad sua strata reuersi sunt. Mane autem uoco, aperientes sepulcrum in quo isdem Valentinus positus fuerat, eius corpus non inuenerunt. Cumque extra ecclesiam quererent ubi proiectum esset, inuenerunt hoc in sepulcro alio positum ligatis adhuc pedibus, sicut de ecclesia fuerat abstractum. Ex qua re, Petre, college quia hii quos peccata grauia deprimunt, si in sacro loco sepeliri se faciant, restat ut etiam de sua praesumptione iudicentur, quatenus eos sacra loca non liberent, sed etiam culpa temeritatis accuset.“ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 180–182 [IV,55].

aus seinem Grab, nachdem man ihn in der Nacht „ich brenne, ich brenne!“ schreien hörte, was gemeinsam mit dem bei der folgenden Öffnung nur mehr seine Kleider enthaltenden Grab ein klares Zeichen seiner Verdammung gewesen sei¹³.

Die vier Beispiele, die Gregor zur Illustration einschob, wurden im Mittelalter breit rezipiert und hatten demzufolge einen großen Einfluss auf die Diskussion um die Kirchenbestattung; dabei vertraute man jedoch nicht auf göttliche Eingriffe, Märtyrer und Dämonen, das Problem zu lösen, sondern versuchte, die Kirchenbestattung selbst zu limitieren. Mit den Dialogen Gregors stimmt eine Episode bei Gregor von Tours überein, in der er von einem unwürdigen Mann namens Antoninus berichtet, dessen Sarkophag samt Leiche gleich zweimal am Morgen nach der Beisetzung in der Kirche in deren Vorhof gefunden wurde¹⁴. Doch dies kam nicht vor, wenn der Tote keine verwerfliche Sünde begangen hatte; so konnte sich Julian von Toledo im 7. Jahrhundert mit Gregor dem Großen, noch mehr aber mit Augustinus im Einklang glauben, wenn er bemerkte: „Weil die meisten Gläubigen an das vorhin Gesagte glauben, schreiben sie vor, entweder ihre Körper oder die ihrer Angehörigen bei den Gedenkstätten der Märtyrer zu begraben. Ich glaube nicht, dass es fruchtlos ist, darauf zu vertrauen, oder nichtig, gläubig auf himmlische Hilfe zu hoffen. Wenn nur die Schuld derer, die in den Kirchen begraben sind, nicht in der Weise unlösbar ist, dass sie es nicht zulässt, dass ihnen auch die Gott dargebrachten Opfer nach dem Tod nützen. Und wenn man also annimmt, jener Glaube habe ein Verdienst, durch den jeder Mensch erfüllt wird, der für seinen bei den Märtyrern begrabenen Verstorbenen Gott anruft, um wieviel mehr wird jener Glaube die Frucht seiner Hoffnung erlangen, der noch zu Lebzeiten für einen heilsamen Ort für seinen Leichnam sorgt?“¹⁵

Indirekt konnte Gregor der Große in diesem Sinne umgekehrt auch als Verfechter der Kirchenbestattung für die nicht allzu Schlechten herhalten; letztlich eröffnete er ein-

¹³ „Nam quid quoque in hac urbe contigerit, tinctorum qui hic habitant plurimi testantur, quod quidam artis eorum primus, cum defunctus fuisset, in ecclesia beati Ianuarii martyris iuxta portam sancti Laurentii a coniuge sua sepultus est. Sequenti autem nocte ex sepultura eadem, audiente custode, eius spiritus coepit clamare: ‚Ardeo, ardeo.‘ Cum uero has diu uoces emitteret, custos hoc eius nuntiauit uxori. Vxor uero illius eos, qui diligenter inspicerent, artis eiusdem uiros transmisit ad ecclesiam, uolens cognoscere qualiter eius esset corpus in sepulcro, de quo talia clamaret. Qui aperientes sepulcrum uestimenta quidem intacta reppererunt, quae nunc usque in eadem ecclesia pro eiusdem causae testimonio seruantur, corpus uero illius omnino non inuenerunt, ac si in sepulcro eodem positum non fuisset. Ex qua re colligendum est qua ultione anima eius damnata sit, cuius et caro est ab ecclesia proiecta. Quid igitur sacra loca sepultis prosunt, quando hii qui indigni sunt ab eisdem sacris locis diuinitus proiciuntur?“ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 3, 182–184 [IV,56].

¹⁴ GREGOR VON TOURS, *Liber in gloria martyrum* 97 [88]. Dies heißt freilich nicht, dass er nicht auf dem Friedhof bestattet werden konnte; darüber sagt ja auch Gregor der Große nichts aus. Diese Beobachtung gilt auch für einen weiteren Bericht Gregors von Tours, demzufolge ein Mönch namens Justus, der drei Goldstücke versteckte, zwar innerhalb des Klosters, aber als Strafe nicht in der Nähe der Mönche beigesetzt wurde; vgl. ZADORA-RIO, *Churchyards* 11.

¹⁵ „Plerique fidelium cum fidei praecedentis affectu, aut sua aut suorum corpora apud memorias martyrum tumulari praecipiant; non puto infructuosum esse quod creditur, aut inane quod fideliter de diuino auxilio speratur; tantum si non sint huiusmodi, qui in ecclesiis sepeliuntur, insolubiles culpae, quae eos non sinant, etiam oblati Deo sacrificiis, adiuari post mortem. Ac proinde si fides illa habere meritum creditur, qua quisquis ille impletus, pro defuncto suo in locis martyrum tumulato, Deum deprecatur, quanto magis illa fides spei suae fructum consequitur, quae in uiuente adhuc remediabilem sibi sui cadaueris prouidet locum?“ JULIAN VON TOLEDO, *Prognosticorum* 38–39 [I,21] (Übersetzung nach SCHOLZ, *Grab* 281). Julian von Toledo belegt diese Stelle durch einen direkten Hinweis auf Augustinus, der unmittelbar folgt; JULIAN VON TOLEDO, *Prognosticorum* 39 [I,21].

mal mehr die recht offene Diskussion um die Richtigkeit jeder individuellen Bestattung in der Kirche, denn er band sie an die moralische Qualität des Toten, die naturgemäß von den Überlebenden zumeist unterschiedlich eingeschätzt wurde¹⁶. Für die Bischöfe scheint solche moralische Integrität im Frühmittelalter angenommen worden zu sein; Gregor von Tours berichtet offensichtlich ganz unproblematisch von der Bestattung der merowingischen Bischöfe Quintinianus von Rodez bzw. Clermont, Nicetius von Lyon und Nicetius von Trier im Kirchengebäude, wobei es sich allerdings zugleich um drei heiligmäßig verehrte Bischöfe handelte¹⁷. Schwieriger war diese Festlegung bei den Laien, deren Lebensweise stärkere Zweifel an der Vermeidung grundlegender Sünden aufkommen ließ. Einen Ausweg bot hier die Einsicht, sich nicht im Kirchenraum, sondern vor dessen Türen im Vorhof der Kirche beisetzen zu lassen; dies eröffnete zudem die Möglichkeit, die eigene Demut und das Bewusstsein um die eigene Sündhaftigkeit darzustellen¹⁸. Paradoxerweise wurde damit aber gerade ein Grab im Atrium zum prominenten Bestattungsort; zudem kopierte man damit auch das Vorbild der Päpste, die sich zwischen dem 6. und 7. Jahrhundert im Atrium der Peterskirche bestatten ließen¹⁹.

Zu einem grundsätzlicheren Versuch, die Kirchenbestattung stark einzuschränken, kam es mit den Liturgiereformen der karolingischen Zeit seit Anfang des 9. Jahrhunderts²⁰; die zunehmende Abgrenzung des sakralen Raumes, die die Entwicklung des geweihten Kirchhofs beschleunigt hatte, inkludierte die Leichen der Ahnen und verstorbenen Zeitgenossen²¹. In karolingischen Kirchen sollten ältere Bestattungen durch deren Beseitigung und Sammlung in einer gemeinsamen Grabstelle neu bestattet werden, um die Kirche von sterblichen Überresten möglichst zu befreien. Zwar ist die konkrete Auswirkung dieser Forderungen nicht sicher abzuschätzen, wenngleich man einen deutlichen Rückgang der Kirchenbestattungen (wie etwa bei der Grabung in Saint-Clément in Mâcon) in karolingischer Zeit archäologisch nachweisen konnte²². Zahlreiche Funde von Sammelbestattungen an einem gesonderten Ort, etwa in einem alten Sarkophag, belegen nicht nur für die karolingische Zeit, sondern etwa auch noch für das normannische England, dass man tatsächlich ältere, christliche Grabstellen aushob²³. In diesen Fällen wurde die Totenruhe zwar gestört, aber die Knochen nicht entsorgt, sondern sekundär (mehr oder weniger) ehrenvoll bestattet; dies stellte gerade jenen Ausweg dar, den auch die Verfechter einer Säuberung der Kirchen von alten Gräbern vertraten. So bemerkt Theodulf von Orléans vor 813, dass man die in den Kirchen vorhandenen alten

¹⁶ Vgl. etwa SCHOLZ, Grab 279–280 und TREFFORT, Mort 138.

¹⁷ GREGOR VON TOURS, *Liber vitae patrum* 227 [IV,5] und GREGOR VON TOURS, *Liber in gloria confessorum* 333 [60] und 357 [92]. Vgl. PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 147.

¹⁸ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. VIII.6.c).

¹⁹ ANGENENDT, *Religiosität* 681.

²⁰ Vgl. zusammenfassend etwa SCHOLZ, Grab 271 und MEIER, *Resurrection* 436. Bemerkenswerterweise kam es offenbar in Byzanz zeitgleich zu Überlegungen, wie man mit Bestattungen im Kirchenraum umgehen sollte, wobei der um 900 regierende Kaiser Leo VI. entsprechende Einschränkungen fallen ließ, wenngleich in der Ostkirche Vorbehalte gegen die Bestattung in der Kirche bestehen blieben; KÖRTING, *Reliquienkult* 30–31.

²¹ Zur Entstehung des Kirchhofs vgl. Kap. I.2.e).

²² TREFFORT, Mort 139; TREFFORT, *Cimiterium* 61; GALINIÉ, *Passage* 20 und LOUIS/BLONDIAUX, *Hamage* 143.

²³ Solche Funde erbrachten etwa Grabungen in der Abteikirche von Hamage, in Saint-Estève le Pont und in Saint-Mexme in Chinon für den französischen Bereich, für die normannischen Kathedralen von Hereford und Winchester sowie am Friedhof von St. Andrew, Fishergate in York für England; LOUIS/BLONDIAUX, *Hamage* 142–143; THOMANN, *Saint-Estève* 184–187; SHOESMITH/STONE, *Burials* 402–403; KEMP, *Cemetery* 130 und 159; STROUD/KEMP, *St Andrew* 276–277 und LORANS, *Ossements*.

Gräber auflösen und die Knochen ohne besondere Kennzeichnung gemeinsam bestatten solle; wo dies nicht möglich sei, möge man die Kirche aufgeben und als Friedhof verwenden²⁴. Ältere Gräber solle man nicht nur entfernen, sondern auch die Bestattung von Zeitgenossen in der Kirche und insbesondere beim Altar seien untersagt²⁵. Zahlreiche karolingische Synoden verboten entsprechend die Bestattung in der Kirche²⁶. Doch auch diese Verbote eröffneten durchaus eine Möglichkeit zur Kirchenbestattung: So formulierte man etwa in Mainz 813, dass „kein Toter in der Kirche bestattet werden darf, wenn er nicht Bischof oder Abt oder würdiger Priester oder gläubiger Laie“ sei²⁷. Auf der Synode von Meaux-Paris 845/46 griff man deutlich auf die Vorstellungen Gregors des Großen zurück und präziserte damit die Richtlinie für eine Kirchenbestattung: die moralische Qualität des Toten. „Niemand soll es wagen“, heißt es hier in der Formulierung bei Regino von Prüm, der die Bestimmung aufnahm, „einen Toten gleichsam nach Erbrecht in der Kirche zu bestatten, außer einen solchen, den der Bischof oder Priester wegen seines Lebenswandels für würdig erachtet“²⁸. Im Hochmittelalter wird diese Tradition im kanonischen Recht mehrfach wiederholt, etwa bei Burchard von Worms und im „Decretum Gratiani“: Die Bestattung in der Kirche ist – mit Ausnahme des Atriums – verboten²⁹; ausgenommen sind die Bischöfe, Äbte, würdige Priester und besonders ausgezeichnete Laien³⁰. Eine Bestattung in der Kirche nützt den in schwerer Sünde Verstorbenen nichts, wie es ja bereits Gregor der Große und Augustinus eindringlich formulierten³¹; die Toten

²⁴ „Corpora vero, quae antiquitus in ecclesiis sepulta sunt, nequaquam proiciantur, sed tumuli, qui apparent, profundius in terram mittantur, et pavimento desuper facto, nullo tumulorum vestigio apparente ecclesiae reverentia conservetur. Ubi vero tanta est multitudo cadaverum, ut hoc facere difficile sit, locus ille pro cimiterio habeatur ablato inde altari et in eo loco constituto, ubi religiose et pure deo sacrificium offerri valeat.“ *Capitula episcoporum* 109 [c.9]. Vgl. TREFFORT, Mort 138; TREFFORT, Cimiterium 60 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 147.

²⁵ „Prohibendum etiam secundum maiorum instituta, ut in ecclesia nullatenus sepeliantur, sed in atrio aut in porticu aut exedra ecclesiae. Infra ecclesiam vero aut prope altare, ubi corpus domini et sanguis conficitur, nullatenus habeat licentiam sepeliendi.“ *Capitula episcoporum* 153 [c. 1,11]. Vgl. GIERLICH, Grabstätten 4–6 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 147. Unter Rückgriff auf Theodulf und mit Verweis auf Gregor den Großen gebot beispielsweise das Konzil von Tribur 895 ebenso die Entnahme der alten Knochen; *Capitularia regum Francorum* 2, 222–223.

²⁶ Die Bestattung in der Kirche wurde erneut verboten auf der Synode von Aachen 809 und auf der Synode von Arles 813; *Capitularia regum Francorum* 1, 179 [14] und *Collectio capitularium Ansegisi* 563 [2,46]. Vgl. GIERLICH, Grabstätten 5 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 147, sowie zum Bestattungsverbot in karolingischer Zeit auch ANGENENDT, In porticu 76–78 und ARIËS, Geschichte 63. Auch bei Regino von Prüm sind entsprechende Vorschriften aufgenommen, so neben dem Beschluss aus Aachen – bei REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 90 [1,126] – auch folgende Formulierung: „Ut nullus deinceps in ecclesia mortuum sepeliat“; REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 90 [1,125]. Vgl. bereits *Collectio capitularium Ansegisi* 513 [1,153].

²⁷ „Nullus mortuus infra ecclesiam sepeliatur, nisi episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fidelis laici.“ *Concilia aevi Karolini* 2/1, 272 [52]. Vgl. GIERLICH, Grabstätten 5 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 147–148.

²⁸ „Ut nemo quemlibet mortuum in ecclesia quasi hereditario iure, nisi quem episcopus aut presbyter pro qualitate conversationis et vitae dignum duxerit, sepelire praesumat“; REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 88 [1,124]. Vgl. *Konzilien der karolingischen Teilreiche* 118 [72] (allerdings fährt derselbe Kanon ebda 118–119, mit einer Bestimmung zum Schutz der Gräber fort). Die Bestimmung fand auch Aufnahme bei BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 72r [III,158].

²⁹ Vgl. etwa BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 70v–72r [III,151, 154, 157 und 159] und *Decretum Magistri Gratiani* 726.

³⁰ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 80v [III,233] und *Decretum Magistri Gratiani* 727, mit der Wiederholung der Bestimmung des Konzils von Mainz 813.

³¹ Vgl. etwa BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 71r [III,152–153] und *Decretum Magistri Gratiani* 726–727.

bei der Kirche zu bestatten wird jedoch zugleich – diesmal in augustinischer Tradition – für die anderen Toten als Vorteil und Pflicht der Nachlebenden verstanden, da eine solche Bestattung das Gebetsgedenken sichere³².

Warum wehrte man sich also so beständig gegen die Bestattung in den christlichen Kirchen? Offenbar ging es um zwei Bedeutungsfelder, die miteinander konkurrierten: Zum einen nahm man an, der Leichnam verunreinige einen heiligen Ort wie die Kirche, insbesondere da mit der Eucharistie hier eine Kulthandlung involviert war, die sich mit der Anwesenheit der Toten nicht vereinbaren ließe; zum anderen scheint der konkrete Verwesungsprozess und insbesondere der dabei entstehende Geruch bereits früh als ein Problem angesprochen worden zu sein, da die Andacht durch solche Gerüche behindert werde. So bemerkt bereits im 5. Jahrhundert Johannes Chrysostomos: „Trage dafür Sorge, nie ein Grab in der Stadt anzulegen. Wenn man einen Leichnam da bettete, wo du schläfst und isst, was würdest du tun? Und gleichwohl bettest du die Toten zwar nicht da, wo du schläfst und isst, aber in den Gliedern Christi [also den Kirchen]. [...] Wie kann man die Gotteshäuser besuchen, die heiligen Tempel, wenn ein derart abstoßender Geruch darin herrscht!“³³ Damit griff Johannes Chrysostomos neben dem praktischen Argument des Verwesungsgeruchs die antike Vorstellung einer Unreinheit des Leichnams auf, der für dessen Bestattung außerhalb der Stadt gesorgt hatte³⁴; zugleich konnte man das Argument auch auf eine jüdische Tradition stützen, denn bereits das Alte Testament bemerkte, dass die Berührung des Leichnams sieben Tage unrein mache³⁵ – eine Bestimmung, die etwa in der Leichenwäsche verstorbener Mönche im Hochmittelalter konkret aufgegriffen wurde³⁶. Und doch macht gerade das Schicksal des Johannes Chrysostomos das christliche Dilemma deutlich: Sein eigener heiliger Leichnam wurde noch im Laufe des 5. Jahrhunderts in die Apostelkirche in Konstantinopel überführt und hier beigesetzt³⁷.

Was mit Reliquien erlaubt war, wurde für die gewöhnlichen Leichen in einer Vielzahl von liturgischen Bestimmungen verboten; der heilige Leichnam konnte nicht heilige Handlungen beschmutzen, der gewöhnliche Leichnam hingegen durchaus. So dürfe man ihn vor allem nicht küssen oder die Tücher wie das Korporale, die am Altar bei der Konsekration Verwendung fanden, mit Leichnamen in Berührung bringen³⁸. Die

³² *Decretum Magistri Gratiani* 727, wobei Gratian neben Augustinus auch auf Hieronymus verweist, der die Interzession der Heiligen beim Jüngsten Gericht hinterfragt. Zur Rezeption des Bestatungsrechts bei Gratian vgl. allgemein auch KÖTTING, Reliquienkult 36.

³³ Zit. nach ARIÈS, Geschichte 44. Zu dieser Kritik vgl. auch SCHOLZ, Grab 273. Auch Basilios von Seleukia argumentierte entsprechend, dass der verwesende Körper nichts in der Nähe des heiligen Altars verloren habe; vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 146.

³⁴ Vgl. dazu ARIÈS, Geschichte 44 und OLARIU, Supertod 65–67.

³⁵ Num 19,11–16. Vgl. BINSKI, Death 10. Auf die Unreinheit der Leichenberührung für Priester verweist auch Lev 21,1–4. Vgl. FÉVRIER, Mort 893 und TREFFORT, Mort 56. Auch die Verbrennung von Knochen der Verstorbenen auf dem Altar von Beth-El durch König Josia führt zur Verunreinigung der heidnischen Kultstätte; 2 Kön 23,16. Vgl. RADER, Grab 33–34. Eine Bestattung im Kultraum widersprach auch der jüdischen Praxis; so ist hier die Bestattung in der Synagoge streng verboten; vgl. SAPIN, Choix 66.

³⁶ Vgl. Kap. III.4.e).

³⁷ Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 146.

³⁸ Eine sehr frühe Bestimmung findet sich etwa in den Beschlüssen des Konzils von Clermont 535: „Ne opertorio dominici corporis sacerdotis unquam corpus, dum ad tumulum euehitur, obtegatur et sacro uelamine usibus suis reddito, dum honorantur corpora, altaria polluantur.“ Sowie ebendort: „Obseruandum, ne pallis uel ministeriis diuinis defunctorum corpuscula obuoluantur.“ *Conciles mérovingiens* 1, 212 und 214 [7 und 3]. Vgl. TREFFORT, Mort 56. Die Bestimmung wird im Hochmittelalter rezipiert, so bei BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 67r [III,107] und im *Decretum Magistri Gratiani* 1304. Burchard greift auch ein älteres Verbot über das

besondere Schwierigkeit bei einem kultischen Abstand zum Leichnam bestand neben der Wahl des Grabplatzes darin, die Totenmesse in Anwesenheit des Leichnams zu feiern; das „*Rituale Romanum*“ des 17. Jahrhunderts bestimmt zugleich, die Leichen nicht beim Altar zu bestatten³⁹, wie es festlegt, dass der Körper des Toten bei dem für ihn gelese- nen Requiem wenn irgend möglich anwesend sein solle⁴⁰.

Bei einem Blick auf die Entwicklung der Bestimmungen zum Umgang mit den Leichen scheint es so, als wären sie insbesondere im Hochmittelalter zum Thema ge- worden, als die Abgrenzung des sakralen Raums der Toten mit der Einführung des Kirchhofs abgeschlossen war; nun reflektierte man die Heiligkeit von Orten in der Li- turgie in Bezug auf den anwesenden Leichnam. So bemerkt Sicard von Cremona am Ende des 12. Jahrhunderts, der Leichnam müsse bei der Feier der Tagesmesse aus der Kirche entfernt und in ihren Vorhof gebracht werden, und er unterstreicht dies durch die dezidierte Bemerkung, dass dies der Fall sei, „gleich ob es der Papst oder der Kai- ser sei“, dessen Körper aufgebahrt werde⁴¹. Johannes Beleth gibt dieselbe Bestimmung wieder und bemerkt zudem den Grund dafür, denn „wir kommunizieren nicht mit den Toten, da sie uns nicht antworten“, womit offensichtlich der Ausschluss der Toten von der gemeinsamen Eucharistiefeier gemeint ist; dies sei auch einer der Gründe, warum man den Friedensgruß in der Totenmesse ausfallen lasse⁴². Die Totenmesse dürfe zu- dem nicht am Freitag stattfinden, sondern erst am Samstag danach⁴³, und auch über Ostern solle man den Leichnam über der Erde behalten, um erst danach die Totenmesse zu halten⁴⁴. Diese zunehmende Entfernung des aufgebahrten Leichnams aus dem Kir- chenraum verstärkt sich im Spätmittelalter immer mehr und drückt sich etwa in verän- derten Bestimmungen zur Totenwache und zur Aufbahrung aus; die Chorherren des Zürcher Großmünsters, um ein Beispiel zu nennen, änderten 1346 ihre diesbezüglichen Bestimmungen und hielten die Totenwache nicht mehr in der Kirche, sondern im Haus des Toten ab, wo man die Verstorbenen nunmehr auch bis zur Trauerprozession auf-

Küssen der Leichen auf: „Non licet mortuis osculum dare, nec pallijs quae in sacrificio super altare ponuntur, corpora eorum inoluere, vel super feretrum ponere.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 81r [III,236] (gemeint ist wohl der Friedenskuss). Vgl. die Bestimmung des Konzils von Auxerre 561/605; *Conciles mérovingiens* 2, 492 [12]. Vgl. auch PAXTON, *Christianizing Death* 84–87.

³⁹ „Cadavera autem prope altaria non sepeliantur.“ *Rituale Romanum* 162.

⁴⁰ „Quod antiquissimi est instituti, illud, quantum fieri poterit, retineatur, ut Missa praesente cor- pore defuncti pro eo celebretur, antequam sepulturae tradatur.“ *Rituale Romanum* 161.

⁴¹ „Vnde cum celebratur missa de die, non debet esse corpus infra ambitum ecclesiae. Quod si corpus adesset, exportetur, licet sit apostolicus uel imperator in uestibulum ecclesiae et, cantata missa de die, ad missam pro mortuis reportetur.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 669.

⁴² „Secunda, quia non communicamus mortuis, quia non nobis respondent. Vnde est, quod cor- pus numquam debet esse in ecclesia, quamdiu missa de die celebratur, et si esset ibi, prius de- beret exportari in uestibulum ecclesie, etiam si imperator esset, et postea ad missam de mortuis reportari.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 316. Ganz ähnlich auch bei Wilhelm Durandus: „Secundo, quia non communicamus mortuis quia non nobis respondent. Nos enim sumus in sexta etate, illi in septima. Inde est quod corpus nunquam debet esse in ecclesia quamdiu missa de die celebratur, immo si prius esset ibi debet asportari extra ecclesiam in uestibulo ecclesie, quan- tacumque auctoritate uiuens fulgeret, et postea ad missam de mortuis reportari.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 96.

⁴³ „Omni tempore potest celebrari missa pro defunctis cadauere presente, nisi in Parasceuen. Tunc enim non debet corpus Christi inolari nec missa cantari pro eo, sed crastino die, scilicet sab- bato potest missa pro eo cantari et corpus infodi.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 126.

⁴⁴ „Similiter est in die Pasche. Si enim quis tunc moriatur, sequenti die missa celebranda est re- seruato corpore super terram. Non enim debet infodi absque misse.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 126.

bahrte, und auch die Aufbahrung in Beinhäusern und der Vorkirche wurde seit dem 13. Jahrhundert generell stärker propagiert⁴⁵.

Diese immer klarere Definition des rechten liturgischen Umgangs mit den Leichen hatte ihren Vorgänger in der karolingischen Debatte über die Bestattung im Kirchenraum, die bereits angesprochen wurde. Dabei versuchte man vor allem, die älteren, heidnischen Leichname ins Kalkül zu ziehen: Ihre Anwesenheit musste in noch stärkerem Ausmaß als jene der christlichen Toten eine potentielle Desakralisierung bedeuten, denn wenn man schon bei den Christen nach Gregor dem Großen nur die Würdigen in der Kirche bestatten dürfe, um wieviel mehr galt ein solcher Ausschluss für die ungetauften Heiden? Doch dieser Ausschluss stellte sich in der Praxis sehr schwierig dar, dann die frühen Kultstätten der Christen hatten sich ja nicht selten gerade an den von Heiden verehrten Orten entwickelt; Grabkontinuitäten gab es folglich ebenso häufig. Umgekehrt kannte man den Ort der älteren Bestattungen oftmals nicht, und eine systematische Suche verbot sich in der Praxis letztlich, wollte man die Kulthandlungen nicht in den meisten Kirchen längerfristig unterbrechen. Man entschloss sich also zu einer Kompromissformel, bei der man verbot, ein Gebäude, in dem heidnische Tote bestattet worden waren, als Kirche zu weihen, bevor diese Leichen nicht entfernt worden waren; wenn eine Kirche aber schon geweiht war, so forderte man zur Entfernung der heidnischen Gebeine auf, ließ bestehende Gräber von Christen aber bestehen⁴⁶. Solche Bestimmungen wurden auch ins hochmittelalterliche Kirchenrecht aufgenommen⁴⁷.

Das Problem der heidnischen Leichen nahm jedoch naturgemäß im Hochmittelalter ab, je länger die Tradition christlicher Bestattungen vor Ort reichte. Deutlich besorgter blickten die hochmittelalterlichen Liturgiker auf die Verunreinigung durch die christlichen Verstorbenen, und hier spielten nunmehr die vom Leichnam ausgehenden Körpersäfte, namentlich das Blut, eine wichtige Rolle. Vor allem die Aufbahrung von zwei Gruppen von Toten wurde deshalb nunmehr in der Kirche verboten: Zum einen waren dies die bei Gewalthandlungen Erschlagenen, denn sie hatten mit hoher Wahrscheinlichkeit offene Körperwunden, die ausbluten konnten⁴⁸. Die zweite Gruppe, an

⁴⁵ ILLI, Wohin 80–81.

⁴⁶ „In ecclesia in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur sanctificare altare non licet sed si apta videtur ad consecrandum inde evulsa et rasis vel lotis lignis eius reaedificetur. Si autem consecratum prius fuit missas in eo caelebrare licet si relegiosi ibi sepulti sunt.“ FINSTERWALDER, *Canones* 312 [II,1,4–5]. Vgl. FÉVRIER, *Mort* 908–909; TREFFORT, *Mort* 139; ZADORA-RIO, *Churchyards* 11 und BULLOUGH, *Burial* 189, sowie LAUWERS, *Naissance* 134–135.

⁴⁷ „Corpora vero quae antiquitus in Ecclesijs sepulta sunt, nequaquam proijciatur, nisi sint paganorum, sed tumuli qui apparent profundius in terram mittantur, et pauimento desuper facto nullo tumulorum vestigio apparente, Ecclesiae reuerentia conseruetur. Vbi vero tanta est multitudo cadauerum, vt hoc facere difficile sit, locus ille pro coemeterio habeatur, ablato inde altari, et in alio loco constituto, vbi religiose et pure Deo sacrificium offerri valeat.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 70v–71r [III,151]. „Ecclesiam vbi paganus sepultus est, non liceat consecrare, neque Missas in ea celebrare, sed iactari foras et mundari oportet.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 58r [III,13], sowie im *Decretum Magistri Gratiani* 1301. „In Ecclesia in qua cadauera mortuorum sepeliuntur, sanctificare altare non liceat. Si autem consecratum prius fuit, Missas licet celebrare in ea.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 58r [III,14]. „Ecclesiam in qua mortuorum cadauera infidelium sepeliuntur sanctificare non licet, sed si apta videtur ad consecrandum inde euulsis corporibus et rasis parietibus vel lotis lignis ejus reaedificetur. Si haec consecrata prius fuit, Missas in ea celebrare licet, si tamen fideles fuerint qui in ea sepulti sunt.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 59v [III,38], sowie im *Decretum Magistri Gratiani* 1301.

⁴⁸ Zu den entsprechenden liturgischen Vorschriften vgl. ausführlicher Kap. VIII.3.b). Ein solcher praktischer Fall wird etwa bereits für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Falco von Benevent erwähnt, demzufolge die Leiche des erschlagenen Robert von Montefusco aufgrund ih-

die die Liturgiker dachten, waren die Frauen, die bei der Geburt verstorben waren, und die deshalb ebenso konsequent von einer Aufbahrung im Kirchenraum ausgeschlossen werden sollten. Sicard von Cremona wurde dabei besonders deutlich, wenn er bemerkte, die Leichen solcher Mütter dürften nicht in die Kirche gebracht werden, „damit ihr Blut nicht den Boden der Kirche beflecke“⁴⁹. Diese Bestimmung erschien den Laien zumindest im 12. Jahrhundert offenbar noch unverständlich und als eine Zurückweisung der verstorbenen Frau, auch wenn ihr die Totenmesse selbst nicht verweigert wurde: Als 1126 die Gräfin Adelheid von Sulzbach im Kindbett verstarb, weigerten sich die Mönche von Tegernsee, ihren Leichnam in der Klosterkirche aufzubahren, was einen Streit mit ihrem Bruder, Otto IV. von Wolfratshausen, zur Folge hatte, der Vogt des Klosters war⁵⁰.

Der Leichnam konnte also die Heiligkeit des Kirchenraumes gefährden; war er jedoch selbst Teil der heiligen Sphäre geworden, so durfte der Reliquie keine Beschmutzung durch die Leichen gewöhnlicher Sterblicher zuteil werden. Diese Vorstellung vermittelt zumindest die Vita der Heiligen Ida, deren Schreiber um 980 dabei geschickt eines der Wunder Gregors des Großen neu erzählt: Der jung verstorbene, getaufte Sohn des Grafen Liudolf sei neben der Heiligen bestattet worden; Gott aber habe sich für die Vernachlässigung der Grabstätte und der Kirche gerächt, so dass der Leichnam des Knaben samt Sarg am nächsten Morgen vor dem Tor der Vorhalle gefunden wurde, was sich auch ein zweites Mal wiederholte, bis man den Knaben schließlich in einem Winkel der Vorhalle beerdigte. Dabei bemerkt die Vita wörtlich, Gott habe nicht zulassen wollen, dass Idas Grab durch einen verwesenden Leichnam entehrt würde⁵¹. Der heilige Leichnam befleckt den Kirchenraum nicht, sehr wohl aber der eines normalen Sterblichen.

res Blutens „iuxta ritum Christianorum occisorum“ bestattet worden sei; FALCO VON BENEVENT, *Chronicon Beneventanum* 62.

⁴⁹ „Mulier ergo, quae in partu moritur, quamuis in ecclesiam portari non debeat, ut quidam aiunt, forte, ne pauientum sanguine maculetur, sed extra ecclesiam ei obsequium celebretur, tamen in cimiterio sepeliatur. Alii dicunt, quod licite in ecclesiam deferatur. At si cum puero in uentre decesserit, de uentre puer abstrahatur, et mortuus extra cimiterium sepeliatur.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 675. Ganz ähnlich auch bei Johannes Beleth und Wilhelm Durandus: „Mulier si moriatur in partu, non debet poni in ecclesia, sed extra ecclesiam dicatur ei obsequium et postea sepeliatur in cimiterio, sed puer extrahatur de uentre eius et sepeliatur extra cimiterium.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 309. „Rursus mulier moriens in partu non debet in ecclesia poni, ut quidam dicunt, ne pauimentum ecclesie sanguine polluat, sed extra ecclesiam ei dicatur obsequium et in cimiterio sepeliatur, quod non placet, alioquin pena sibi uerteretur in culpam. Vnde licite in ecclesiam fertur ita tamen quod ecclesia a maculis corporis ne polluat, diligenter caueatur.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 62. Zur Stelle bei Durandus vgl. DANIELL, *Death* 44, zur Entnahme des Fötus aus dem Mutterleib und seinem Ausschluss aus der Bestattung am Friedhof vgl. ausführlicher Kap. VIII.1.b). Bereits vor Sicard findet sich eine ganz ähnliche Bestimmung bei HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae* 597.

⁵⁰ „Mos habuit, matres in partu deficientes / Ne subeant sacrum limen tunc ecclesiarum, / Dum memorans ipsas dat commendatio missas. / Quod vetuit fieri ceu parcens ille sorori. / Fit pietas personae dampnum religione, / Munus funebre sacris defert gloria fratris. / Illud spreverat abbas non templi temerans fas. / Quod comes ex ditione peregerat ambitione, / Fert graviter totis hoc fratrum contio votis, / Quae famulans edi dolet hanc de funere ledi. / Cui renuens morem defensor tollit honorem.“ METELLUS VON TEGERNSEE, *Quirinalien* 348 [v. 18–28]. Das Vorkommnis wird auch in der „*Passio secunda s. Quirini*“ kurz aufgegriffen: „Adelheida comitissa in partu defecerat cenobioque torquem auream gemmis plenam ante et retro descendentem per lineam dederat. Cuius funus amici sui principes et precipue frater eius, Otto advocatus, abbate cum fratribus renitente maiori ecclesiae importari fecerant. Cuius maculae contaminationem abhorrentes abbas et fratres cum ministerialibus archiepiscopi violentiam, licet egre propter violentiam, tacite tamen ad huius piaculi correctionem tulerunt.“ WEISSENSTEINER, *Tegernsee* 277.

⁵¹ „Hoc prorsus formidabili portento claruit, quanta provectione beata Ida in coelis utatur, cuius sepulchrum Deus nullo carnalis corruptelae foetore in terris zelatus est maculari.“ *Lebens-*

Wie die Beispiele der Heiligen Ida und des Patriarchen Johannes Chrysostomos zeigen, konnte eine Bestattung in der Kirche für die Würdigen gar nicht untersagt werden, wenn man nicht den christlichen Reliquienkult insgesamt ablehnen wollte; damit hob der Reliquienkult aber zugleich die strengen Grenzen zwischen dem Kultraum und den Grabstellen auf. Doch wer war würdig, und wie konnte man das bereits direkt nach dem Tod feststellen? Die Antworten darauf variierten in Raum und Zeit; die Strenge der Auslegung spiegelte sich dabei in der konkreten Bestattungspraxis in den Kirchen. Ein klarer Ausschluss der Bestattung im sakralen Raum, wie er etwa im Judentum eingehalten wurde und wird, blieb der christlichen Gemeinschaft damit verschlossen, solange der Reliquienkult eine akzeptierte Grundlage der Glaubenspraxis darstellte.

Entsprechend verwundert es auch nicht, dass die Bestattungspraxis in der Kirche für das gesamte Mittelalter – trotz gleichzeitigen Verbots in den normativen Quellen – nachgewiesen werden kann⁵². Allerdings zeichnen sich im archäologischen Befund auch durchaus die Phasen der intensiveren Diskussion um die Kirchenbestattung ab. So lassen sich solche Innenbestattungen gerade für sozial hochgestellte Persönlichkeiten in der Zeit vor 800 gut greifen, nehmen dann aber mit dem 9. Jahrhundert deutlich ab; nun wird – wie es die kanonischen Vorschriften ebenfalls nahelegen – nur mehr selten im Kirchenraum bestattet⁵³. In der Pfarrkirche Esslingen ließen sich so beispielsweise in einer ersten Phase vor 777 insgesamt 17 Bestattungen innerhalb der kleinen Kirche nachweisen, während sich in Phase 2 vom späten 9. bis zum 12. Jahrhundert nur vier Bestattungen ganz im Westen der Kirche fanden⁵⁴. Erst im Spätmittelalter kam es wieder zu einer deutlichen Zunahme von Kirchenbestattungen, und gerade in den Bettelsordenskirchen wurden solche Graborte durch eine städtische Oberschicht stark frequentiert, stellten die damit verbundenen Einnahmen für diese Orden doch nicht zuletzt einen wichtigen Teil ihres Unterhalts dar; dabei war die Beisetzung auch in diesen Kirchen zumindest in der Theorie strikt zu beschränken. Entsprechende Vorbehalte setzten sich in den auf die städtische Seelsorge ausgerichteten Orden jedoch letztlich nicht durch⁵⁵. Immer mehr Familien auch jenseits des Hochadels gelangten im Spätmittelalter in den Besitz von Kirchengräbern, und dabei handelte es sich insbesondere um eine die städtischen Kirchen erfassende Entwicklung⁵⁶.

Die Bestattung in der Kirche war auch deshalb prestigeträchtig, weil sie – dem auf Gregor dem Großen fußenden hagiographischen Topos zufolge – zeigte, dass der Verstorbene eine gewisse Form der Heiligkeit erlangt hatte, da ihn weder Heilige noch Dämonen von diesem Orte entfernten. In diesem Licht erschien die Kirchenbestattung wie eine erste Stufe auf dem Weg der Heiligung. Die Bestattung im Kirchenraum zählte also im Sinne der bereits im Zusammenhang mit der Einbalsamierung angestellten Überlegungen damit auch zu den prospektiven Handlungsmustern der bestattenden Gemeinschaft und hob eine Gruppe besonders würdiger Gläubiger heraus, aus dessen Kreis sich die neuen Heiligen rekrutierten. Wenn diese Würdigkeit Bischöfe und Äbte, andächtige Stifter und fromme Priester von dem Verbot ausnahm, dann ließ sich auch

geschichte der heiligen Ida 475–476 (Zitat 476) [9]. Vgl. JAKOBI, Liudolfinger 286–288, der die politischen Hintergründe der Passage beleuchtet.

⁵² Vgl. die Übersicht bei SAPIN, Choix.

⁵³ SCHOLKMANN, Archäologie 118. Zur privilegierten Bestattung in vorkarolingischer Zeit vgl. auch den Sammelband DUVAL/PICARD, Inhumation.

⁵⁴ MEIER, Resurrection 436.

⁵⁵ SCHOLKMANN, Archäologie 118 und EGGENBERGER/DESCEUDRES, Klöster 445–448. Vgl. auch Kap. VI.3.a).

⁵⁶ ILLI, Wohin 48 und EGGENBERGER/DESCEUDRES, Klöster 445–446.

umgekehrt deren potentielle Heiligkeit annehmen, und tatsächlich kann man im ausgehenden Früh- und im Hochmittelalter diese Verbindung auch in den Texten greifen. Einige zisterziensische Beispiele können dies gut illustrieren. Zwar sahen die Statuten des Ordens die Bestattung der Äbte im Kapitel – und damit nicht in der Klosterkirche – vor, doch als am 2. November 1148 Erzbischof Malachias von Armagh in Clairvaux verstarb, bestatte man ihn herausgehoben im Querschiff der Klosterkirche⁵⁷; Bernhard von Clairvaux wurde nach seinem Tod am 20. August 1153 vor dem Hochaltar der Kirche bestattet⁵⁸. Der am 22. September 1158 verstorbene Bischof Otto von Freising erhielt sein Grab an der Evangelienseite des Hochaltars der Zisterze Morimond⁵⁹; Abt Hugo von Bonnevaux erlaubte man 1194 eine Bestattung in der Klosterkirche, wobei das Generalkapitel des Ordens die Abweichung mit seiner besonderen Frömmigkeit („pro religionis suae opinione“) begründete⁶⁰. Allen vier Zisterziensern war gemeinsam, dass sie in der „fama sanctitatis“ verstorben waren; alle vier wurden später auch tatsächlich zu Heiligen oder zumindest Seligen des Ordens.

Etwas komplexer verhält es sich bei den Bischöfen, denn hier war eine Bestattung innerhalb der Kirche nicht nur im kanonischen Recht erlaubt, sondern sie wurde in der Regel auch umgesetzt (wenngleich nicht immer in der Kathedrale des jeweiligen Bistums). Dennoch unterschied auch hier der Grabort sehr wohl zwischen den Bischöfen und ihrer Heiligkeit, etwa wenn man Bischof Bernward von Hildesheim 1022 vor dem Altar in der Krypta der von ihm gestifteten Michaelskirche in Hildesheim beisetzte⁶¹. Die Bestattung der Bischöfe in der Kirche musste dabei freilich in keiner Weise zwangsläufig die Heiligsprechung nach sich ziehen; sie war nur ein möglicher Schritt hin in diese Richtung und kennzeichnete den Toten zunächst als herausgehobenen, moralisch geläuterten Menschen. So bemerkt Thietmar von Merseburg die Bestattung mehrerer Erzbischöfe von Magdeburg im Dom der Stadt; prominent wird dabei Erzbischof Tagino behandelt: „Dann wurde der Leichnam gesegnet, unter Trauergesängen an die Stätte seines Grabes überführt und bestattet an der Westseite des Chors vor der Krypta, die er selbst erbaut und geweiht hatte. Oft hatte er hier unter Tränen seine Gebete verrichtet. Zum Heil für die Seele seines geliebten Herrn sorgte Walthard [der designierte Nachfolger Taginos] so gut für den bisher noch ungeweihten Ort, an dem er jetzt ruht, dass jeder schon beim Eintreten auf ihn aufmerksam wird.“⁶² Trotz des herausgehobenen Ortes zeigt die Formulierung, dass man an diesem Grabort auf ihn aufmerksam werde, dass es sich eben nach Thietmars Ansicht um keinen Heiligen handelte, denn er bedurfte ja offenbar (noch) der Fürsprache durch die Gläubigen – das Gebet wird eben für, nicht an ihn gerichtet. Dennoch ist er Teil der „Körper der heiligen Väter, die man

⁵⁷ „Iam omnibus rite peractis, in ipso oratorio, in quo sibi bene complacuit Malachias, traditur sepulturae, anno ab Incarnatione Domini millesimo centesimo quadragésimo octavo, quarto Nonas Novembris.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Vita sancti Malachiae* 596 [XXXI,75]. Vgl. WATZL, *Kult* 225–226.

⁵⁸ AASS Augusti IV, 324. Vgl. WATZL, *Kult* 226 und DINZELBACHER, Bernhard 361.

⁵⁹ Vgl. hierzu ausführlicher WATZL, *Kult* 225.

⁶⁰ *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis* 1, 176 [1194,33]. Vgl. WATZL, *Kult* 226.

⁶¹ „corpus Deo dilecti praesulis in cripta coenobii quod ipse fundaverat, ante altare sanctae Mariae, maxima cum fidelium Christi devotione sepelitur“; THANGMAR, *Leben des hl. Bernward* 358.

⁶² „Ac dehinc corpus benedictum usque ad locum sepulchri carmine et planctu defertur ac positum est occidentali parte in choro ante criptam, quam ipse fecit et consecravit et in qua se, quamdiu vixit, coram altari rogavit sepeliri; ubi idem lacrimabiles sepe effudit orationes. Sed Walthardus locum hunc, in quo nunc pausat, quia non erat dedicatus, animae salubrem et introeuntibus cunctis conspicabilem dilecto suimet seniori providit.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 352 [VI,43].

Patrone, das heißt Verteidiger nennt“, deren Bestattung im Kirchenraum die hochmittelalterlichen Liturgiker einzig erlaubten⁶³.

Auf die spätmittelalterliche Ausweitung der Kirchenbestattung folgte in Zusammenhang mit der Reformation und der Ablehnung des Reliquienkultes eine neuerliche Beschränkung, die schließlich mit der Verlegung der Friedhöfe aus der unmittelbaren Nähe der Pfarrkirchen vor die Siedlungen korrelierte. Das moderne katholische Kirchenrecht folgte dieser Entwicklung insofern, als dass es noch klarer den Ausschluss formulierte: „In Kirchen dürfen Leichname nicht begraben werden, sofern es sich nicht um die Beerdigung des Papstes, der Kardinäle oder der Diözesanbischöfe, auch emeritierter, in ihrer eigenen Kirche handelt.“⁶⁴ Es fehlen also die besonders frommen Laien. Handelt es sich um eine neuerliche Verknappung der Kirchenbestattung, und folgt ihr eine Prestigesteigerung für die Ausnahmefälle mit sanktifizierendem Beigeschmack wie im späteren Früh- und Hochmittelalter? Jedenfalls gilt auch heute weiterhin, dass die normative Vorgabe die Realität der Kirchenbestattung nicht abbildet; Beisetzungen wie jene Ottos von Habsburg 2011 in der Kapuzinergruft in Wien zeigen, dass gerade die hochadeligen Bestattungstraditionen bis heute die traditionelle Kluft zwischen dem Ideal, in der Kirche nicht zu bestatten, und der Praxis, Ausnahmefälle zuzulassen, fortschreibt.

b) Alter, Gender und Verwandtschaft:

Die Hierarchie der Grablegen auf mittelalterlichen Friedhöfen

Die Verbote für die Bestattung im Kircheninnenraum schlossen vor allem entlang einer sozialen Grenze den Großteil der Bevölkerung aus, deren Grabort am Friedhof um das Kirchengebäude herum lag. Doch auch hier gab es Distinktionen zwischen den Toten, und nicht jeder Ort am Kirchhof scheint in gleicher Weise geschätzt oder genutzt worden zu sein. So lassen sich etwa zwei zeitlich und regional recht unterschiedliche, archäologisch erschlossene Beispiele heranziehen, um das Phänomen zu charakterisieren: Im dänischen Roskilde konnte man eine geschlechterspezifische Verteilung der Toten erkennen, bei der die Frauen auf der (weniger privilegierten) Nordseite der Kirche und die Männer im Süden zu liegen kamen⁶⁵; ganz ähnlich zeigte sich im französischen Saint-Mexme de Chinon eine Verteilung nach Geschlechtern entlang derselben Himmelsrichtungen, und auch die Kinder scheinen in einem gesonderten Teil des Kirchhofs bestattet worden zu sein⁶⁶.

Doch beide Beispiele zeigen zugleich die Komplexität solcher Befunde und die Schwierigkeiten daraus abgeleiteter Aussagen: In beiden Fällen ist die Einteilung nach Geschlechtern nicht konsequent erfolgt und könnte somit bei genauerer Betrachtung

⁶³ „Et sciendum, quod nullum corpus debet in ecclesia sepeliri, nisi corpora sanctorum patrum, qui dicuntur patroni, id est defensores. Ipsi enim meritis suis totam patriam defendunt.“ JOHANNES BELETH, Summa 306. „Nullum ergo corpus debet in ecclesia aut prope altare ubi corpus Domini et sanguis conficitur sepeliri, nisi corpora sanctorum patrum qui dicuntur patroni, id est defensores, qui meritis suis totam defendunt patriam, et episcopi et abbates et digni presbyteri et laici summe sanctitatis, sed cuncti debent circa ecclesiam sepeliri, puta in atrio aut in porticu aut in exedris siue uoltis ecclesie exterius adherentibus, aut in cimiterio.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 61.

⁶⁴ CIC c. 1242. Vgl. allgemein auch FAHRNBERGER, Friedhof 143.

⁶⁵ LYNNEUP, Picture. Vgl. zu diesem „Pattern“ allgemein auch PINHASI/BOURBOU, Assemblages 35, sowie SCHOLKMANN, Archäologie 118, die diese geschlechterspezifische Verteilung als skandinavische Besonderheit anspricht.

⁶⁶ LAUWERS/TREFFORT, Conclusion 447 und LORANS, Inhumation.

auch als vorherrschende Belegungslogik hinterfragt werden. Die Schwierigkeiten bei einer Einschätzung des Wertes bestimmter Bestattungen am Kirchhof liegt vor allem in der oft verlorenen und nur mehr schwer rekonstruierbaren Friedhofsausstattung: Alte Wege und wichtige Landmarken wie Friedhofskreuze oder Totenleuchten waren für die Bewertung der einzelnen Grabstätte vielleicht entscheidend, und auch die Grabmarker, die wir zumindest auf spätmittelalterlichen Friedhofsdarstellungen gut greifen können, sind großteils verloren; erhaltene Grabmarker aus Stein stammen lediglich von einer sozialen Elite und wurden überdies zumeist im Laufe der Jahrhunderte deplatziert⁶⁷. Weiter verkompliziert wird die Lage durch die weitgehende Unkenntnis über die Prinzipien, die einer Neubelegung des Friedhofs zugrunde lagen, deren Kenntnis aber gerade für die Auswertung sozialer, familiärer oder genderspezifischer Aspekte entscheidend sein mag⁶⁸. Eine Trennung der Toten nach Gender erfolgte auch aufgrund spezifischer Belegungsmuster, beispielsweise auf Klosterfriedhöfen; im Kloster Aebelholt in Dänemark fand man so etwa im Klosterhof ein ausgeglichenes Geschlechterverhältnis, da hier wohl das verheiratete Klosterpersonal bestattet wurde, während in der Kirche und am umliegenden Friedhof deutlich mehr Männer als Frauen bestattet wurden⁶⁹, was etwa durch das Vorhandensein besonderer Bestattungsplätze der Mönche erklärt werden kann, die man in den Klöstern anlegte⁷⁰.

Es scheinen sich aber zumindest einige Aspekte abzuzeichnen, die die Wahl einer Bestattung auf vielen Kirchhöfen determinierten. So stellte die Nähe zum Heiligen eine zentrale Rolle für die Wertigkeit der Friedhofsbestattung dar; dies betraf zum einen die Nähe zum Chor und damit zu den Reliquien in der Kirche, was etwa die Grablegen an der Umfriedung des Kirchhofs mit besonders niedrigem Prestige verbinden konnte⁷¹; entsprechend drängten sich die Gräber unmittelbar bei den Kirchenbauten enger zueinander⁷². Dabei konnten auch heiligmäßige Personen und deren Gräber zum Anziehungspunkt von Gräbern werden; ein gutes Beispiel dafür liefert Thietmar von Merseburg, wenn er zu einer von ihm berichteten Bestattung bemerkt: „Als es Tag wurde, geleiteten wir ihre Leiche nach Walbeck und bestatteten sie am nächsten Tage an der Nordseite des Klosters, wo Vater Liuthard ruht, der 26 Jahre lang dort Klausner gewesen ist“⁷³. Die Schwierigkeit hierbei liegt jedoch darin, die angenommene Heiligkeit einzelner Gräber sicher zu erschließen.

Noch schlechter sind soziale Unterschiede im archäologischen Befund allein ablesbar⁷⁴, doch korrelierten sie wohl bis zu einem gewissen Grad mit diesen Vorgaben der Nähe zur Heiligkeit. Eine Vorstellung von der Staffelung bietet das Beispiel des vor-modernen Kirchhofs der Pfarrkirche von Biberach: Hier wurde die gesamte christliche

⁶⁷ Vgl. BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, Organisation 51–52 und ALEXANDRE-BIDON, Images 91–92.

⁶⁸ Vgl. die Bemerkungen dazu bei BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, Organisation 51.

⁶⁹ MÖLLER-CHRISTENSEN, Umwelt.

⁷⁰ Selbst Äbte wurden häufig nicht in der Kirche bestattet (was das Kirchenrecht ja gestattet hätte), sondern am Mönchsfriedhof beigesetzt, wenngleich sie hier oft eine herausgehobene Stellung – etwa in der Nähe des Kirchenbaus oder des Eingangsbereiches – einnahmen. Auch der Domklerus hatte eigene Bestattungsplätze, etwa im Kreuzgang des Domes wie in Speyer; vgl. hierzu PÄFFGEN, Bischofsgräber 131 und 148.

⁷¹ Beispiele für solche Bestattungen direkt an und sogar unter der Friedhofsmauer sind etwa für Kinderbestattungen (Bestattungen Ungetaufter?) nachgewiesen worden; vgl. Kap. VIII.1.b).

⁷² So etwa SCHOLKMANN, Archäologie 118.

⁷³ „Cum iam primo illucesceret, corpus ad Wallibizi nobis comitantibus defertur et in proxima die iuxta monasterium in aquilonari parte, ubi Liuthardus pater XXVI annos inclusus requiescebat, deponitur“; THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 376 [VI,85].

⁷⁴ BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, Organisation 50–51.

Stadtbevölkerung (abgesehen von Leprosen) beigesetzt, doch staffelte man die Toten insofern, als dass die Patrizier nahe am Gotteshaus, die Bürger unmittelbar daneben, doch bereits nicht mehr alle mit auffälligen Epitaphien zu liegen kamen; Verstorbene, die nun nicht als Verwandte oder Teil des Haushalts der anderen Toten in der Nähe dieser Bestattungen unterkamen, wurden in einer allgemeineren „Abteilung“ hinter der Kirche beigesetzt. Davon nochmals abgesetzt waren die Gräber der an der Peripherie des Friedhofs bestatteten Fremden und Angehörigen des Spitals⁷⁵. In Zürich gab es offenbar ein entsprechendes Friedhofsareal für die Bestattung der Stadtarmen⁷⁶.

Am deutlichsten lässt sich insbesondere seit dem 9. Jahrhundert die gesonderte Bestattung von Kindern erkennen. Sie wurden offenbar auf vielen Friedhöfen in eigenen Arealen bestattet, wobei allerdings stets auch Kinderbestattungen vorkamen, die von dieser Logik ausgenommen blieben. So hat man spekuliert, dass eine Altersgrenze für diese Unterschiede verantwortlich zeichnen könnte, und sie für die meisten Fälle zwischen fünf und sieben Jahren angenommen; dabei gibt es deutliche regionale Unterschiede wie bei den Bestattungen in Wharram Percy, wo die Altersgrenze bei rund zwei Jahren gelegen haben dürfte⁷⁷. Wie lassen sich diese Altersgrenzen erklären? Es scheint, dass dahinter weniger religiöse Initiationsriten zu vermuten sind; die Taufe erfolgte im Hoch- und Spätmittelalter direkt nach der Geburt. Hingegen ist ein Zusammenhang mit dem Heranwachsen der Kinder naheliegend: So würde eine recht flexible Zeitgrenze im zweiten Lebensjahr gut mit dem Zahnen zusammengehen⁷⁸; auch das Abstillen, das Lernen erster Wörter und des aufrechten Gehens würden ebenso in dieser Entwicklungsphase erfolgen. Gerade für das Zahnen spricht, dass sich damit auch die zweite Zeitgrenze zwischen dem 6. und 8. Lebensjahr mit dem Durchbruch der zweiten Zähne erklären ließe. Damit würden umgekehrt die Bestattungsbräuche die Bedeutung dieser körperlichen Entwicklungsschritte in der mittelalterlichen Gesellschaft belegen, die vielleicht als Zeichen der Selbständigkeit gegolten haben könnten⁷⁹. Warum man aber unselbständige Kinder von den Eltern trennte, bleibt auch in diesem Licht unverständlich.

Besonders schwierig ist der Nachweis einer der wahrscheinlich bedeutendsten Determinanten für die Bestattung am Friedhof, nämlich der familiären Zusammenhänge; die neuen technischen Methoden der DNA-Analyse sind für eine breite Anwendung bei Friedhofsgrabungen zu aufwändig und können zudem nur Blutsverwandtschaften nachweisen, nicht aber beispielsweise Ehepartner im Befund kenntlich machen⁸⁰. Eine Beisetzung bei den Verwandten wurde unter Rückgriff auf die biblischen Vorbilder und auf die Kirchenväter Hieronymus, Augustinus und Gregor den Großen spätestens seit karolingischer Zeit als Ideal vorgegeben; bereits im 8. Jahrhundert trat dazu die

⁷⁵ ILLI, Wohin 43–44.

⁷⁶ Vgl. ILLI, Wohin 56–57, der jedoch einräumt, dass ein archäologischer Nachweis dafür noch fehle. Elenden- oder Armenfriedhöfe, auch für Fremde, sind nach SÖRRIES, Monopol 50, oftmals Areale an der ungeliebten, von Dämonen bedrohten Nordseite des Friedhofs.

⁷⁷ GILCHRIST, *Medieval Life* 206–209; LORANS, *Monde* 205; BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, *Organisation* 50; PINHASI/BOURBOU, *Assemblages* 35; MAYS, *Life and Death* 121; PINHASI/BOURBOU, *Assemblages* 35; BODDINGTON, *Raunds* 412; STROUD, *Discussion* 253 und BRATHER, *Tod* 105.

⁷⁸ Zumindest in der römischen Antike lässt sich die Vorstellung greifen, dass man verstorbene Kinder vor dem Zahnen nicht verbrennen solle; GRÜNEWALD, *Bestattungssitten* 119. Dieselbe Zeitgrenze ist bereits bei Bestattungen von Kleinstkindern in mittelalterlichen Häusern aufgefallen und wurde hier ebenfalls mit dem Zahnen in Verbindung gebracht; BEILKE-VOIGT, *Bauopfer* 68–73. Vgl. auch GILCHRIST, *Medieval Life* 34.

⁷⁹ LORANS, *Monde* 205, verwies darauf, dass man die Kinder unter dem siebten Lebensjahr zudem als unschuldig ansah, weshalb man für sie aufgrund ihrer sicheren Aufnahme im Himmel seit dem 7. Jahrhundert keine Messe gelesen habe.

⁸⁰ BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, *Organisation* 50 und LORANS, *Monde* 205.

Forderung, die Eheleute mögen auch im Grab miteinander verbunden bleiben⁸¹. Dieser Aspekt ist in Bezug auf die Vorstellung des Leichnams bemerkenswert: Einerseits evozierte der Leichnam den Wunsch nach einer Abbildung der Beziehungen zu Verwandten und Eheleuten im Leben auch nach dem Tod; andererseits musste den mittelalterlichen Menschen bei einer Beisetzung am Kirchhof klar sein, dass diese verewigte Vereinigung bei einer Neubelegung aufgelöst werden musste. Wie heute lebte auch die mittelalterliche Gesellschaft mit einem ambivalenten Verhältnis zwischen Praxis auf dem Friedhof und fiktiver, ewiger Grabruhe der Toten bis zum Jüngsten Tag; die gleichzeitige Existenz beider Aspekte verweist auf die Verdrängung der letzten Konsequenz in der Reflexion über den Tod und ließe sich auch für die Gegenwart konstatieren. Ein weiterer möglicher Grund für das Bedürfnis, in verwandtschaftlicher Nähe bestattet zu werden, könnte – ähnlich wie im Kircheninnenraum – in einer erleichterten Praxis des Fürsprachebetens der Hinterbliebenen liegen: Die Wahrscheinlichkeit, dass am Grab für das eigene Seelenheil gebetet wird, erhöht sich, wenn die Familienmitglieder in räumlicher Nähe zu liegen kommen.

Stellten die mittelalterlichen Friedhöfe also die Hierarchie der Gesellschaft der Lebenden dar? Der Befund erscheint auf der Basis der vielen Unsicherheiten und notwendigen Generalisierungen nur den Schluss zuzulassen, dass der soziale „ordo“ zumindest eine Rolle bei der Verteilung der Grabplätze spielte. Zu noch größerer Vorsicht mahnt dabei jedoch der Blick auf die Bestattungen auf den Friedhöfen, die nicht bei der Pfarrkirche angelegt wurden und somit anderen Gesetzen gefolgt sein könnten. So hat man etwa für den Friedhof des Heidelberger Spitals festgestellt, dass die hier zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert beigesetzten Toten den anthropologischen Untersuchungen zufolge „deutlich die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen sozialen Schichten“ aufwiesen⁸².

Ein Blick auf die Bestattungen der an der Lepra verstorbenen Toten scheint hier eine gute Möglichkeit zu bieten, einerseits die Entwicklung eigener Grabstätten für diese Kranken, andererseits deren soziale Distinktion von der Gesellschaft der „gesunden“ Toten und unter den Kranken selbst genauer zu untersuchen. Zunächst lässt sich festhalten, dass die Beisetzung dieser Kranken das Ergebnis stützt, das bereits für die Opfer der Pest gefunden wurde: Auch diese Kranken wurden in der Regel nach den Vorgaben einer christlichen Bestattung beigesetzt, wozu die Ausrichtung nach Osten und die Beisetzung auf einem geweihten Friedhof gehörte. Dabei lagen solche Friedhöfe in den hoch- und spätmittelalterlichen Leprosorien bei der Kapelle dieser Institution⁸³. Vor der Errichtung der vor allem im 12. Jahrhundert vermehrt aufkommenden Leprosorien wurden die Leprakranken jedoch noch auf den Pfarrfriedhöfen beigesetzt, wie es sich etwa für Norwich nachweisen ließ; allerdings fand sich in Norwich mit dem Friedhof von St. Margaret, Fyebridgegate, der vom 12. bis zum 15. Jahrhundert belegt

⁸¹ Die kanonistische Debatte ist umfangreich; hingewiesen sei etwa auf die Bestimmungen bei BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 72r [III, 161–163] und im *Decretum Magistri Gratiani* 720–721, das jedoch die Wahl des Grabortes trotz der biblischen Vorgaben freistellt. Die hochmittelalterlichen Liturgiker besprechen die biblischen und patristischen Vorgaben ebenso, vgl. etwa SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 674; JOHANNES BELETH, *Summa* 307–308; WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 60 und 63. Für die karolingische Debatte vgl. zusammenfassend TREFFORT, *Mort* 170–172, zur Auslegung von Gen 23 mit der Bestattung Abrahams vgl. LAUWERS, *Naissance* 211–258.

⁸² SCHOLKMANN, *Archäologie* 102 und WAHL, *Spitalfriedhof*.

⁸³ Das zeigte etwa der Befund für das Jakobs- und Maria-Magdalenen-Leprosorium in Chichester, England; MAGILTON/LEE, *Leper Hospital*. Leprosorien mit eigenen Friedhöfen außerhalb der Stadtmauern wurden im Spätmittelalter etwa auch in Winterthur und Zürich angelegt; ILLI, *Wohn* 60–61. Vgl. auch PINHASI/BOURBOU, *Assemblages* 36 und SÖRRIES, *Monopol* 49–50.

wurde, auch ein regulärer Kirchhof, der in späterer Zeit weiterhin mit Leprakranken belegt wurde⁸⁴. An anderen Orten wie im dänischen Næstved konnten die Ausgrabungen zeigen, dass rund 80 % der Skelette auf dem Friedhof des Leprosoriums Zeichen einer Lepraerkrankung aufwiesen, während auf einem städtischen Friedhof kein einziger solcher Fall belegbar war⁸⁵.

Bedeutete die Bestattung auf eigenen Friedhöfen eine soziale Ausgrenzung dieser Toten? Darauf deutet die Entwicklung in Lund, wo man für die Friedhofsbelegung zwischen 990 bis 1050 die Leprosen und an Knochenhautentzündung leidenden Toten zwar noch am Friedhof der Dreifaltigkeitskirche bestattete, ihnen aber vor allem Randlagen zuwies; in einer Bestattungsphase zwischen 1050 und 1100 kamen sie dann um eine Stabkirche östlich der Hauptkirche in einem gesonderten Friedhofsareal zu liegen, bevor solche Bestattungen überhaupt aus dem Befund dieses Kirchhofs verschwinden⁸⁶. Und auch unter den Kranken scheint die soziale Unterscheidung trotz der gemeinsam erfahrenen Ausgrenzung nicht ganz verschwunden zu sein; am St. Georgs-Hospital bei Næstved fand man 650 Skelette aus der Zeit zwischen 1250 und 1550; eine elitäre Anzahl von 53 Toten kam dabei nicht am Kirchhof, sondern in der Kirche des Hospitals zu liegen⁸⁷.

Auch auf den geschlossenen Gruppen zugewidmeten Friedhöfen des Hoch- und Spätmittelalters gab es also offensichtlich ein gewisses Maß an sozialer Distinktion. So verwundert es auch nicht, wenn es wahrscheinlich in Zürich und sicher in Basel eigene Armenfriedhöfe vor den Stadtmauern gegeben hat, die die soziale Distinktion endgültig mit einer geographischen Distanz verbanden⁸⁸. Auch wenn das Ausmaß der sozialen Distinktion auf den Friedhöfen des Mittelalters somit nicht deutlich wird, kann am Fortbestand sozialer Unterschiede auch in der Gemeinschaft der Toten kaum ein Zweifel herrschen. Die Toten mochten gleicher sein als die Lebenden; wirklich gleich machte sie der Tod aber nur in der Literatur. Das wird zudem nirgends deutlicher als bei dem folgenden Blick auf die Grabbeigaben in mittelalterlichen Gräbern.

2. Grabbeigaben zwischen Diesseits und Jenseits

Die Beigabe von Gegenständen wie Waffen und Kleidung ins Grab war in den meisten Kulturkreisen Europas am Übergang von der Antike zum Mittelalter üblich und etablierter Teil des Bestattungsbrauches; den Toten wurde ein Teil ihres Besitzes ins Grab mitgegeben und ihr sozialer Status spiegelte sich darin. Diese Sitte gab man im Laufe des Früh- und Hochmittelalters jedoch auf, und ein Zusammenhang mit dem Chris-

⁸⁴ FAY, Text 198 und 201–202. Eine Bestattung der Leprakranken auf regulären Friedhöfen lässt sich beispielsweise auch im Gebiet Ungarns und Niederösterreichs für die Avaren im 8. und 9. Jahrhundert nachweisen; PINHASI/BOURBOU, *Assemblages* 36. Frühe Beispiele aus angelsächsischen Gräberfeldern nennt HADLEY, *Garden* 199, der dabei für ein Grab aus North Elmham auch Umstände beschreibt, die auf eine gezielt wenig prestigereiche Grablage eines leprösen Individuums hinweisen dürften.

⁸⁵ BENNIKE, *Epidemiological Aspects* 142.

⁸⁶ MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 430. Die Bestattung von Kranken auf einem eigenen Areal am allgemeinen Friedhof belegen für das frühneuzeitliche Frankreich BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-Rio, *Organisation* 51.

⁸⁷ WEISS/MÖLLER-CHRISTENSEN, *Leprosy*.

⁸⁸ ILLI, *Wohin* 60.

tentum ist dafür häufig als Grund genannt worden. Dafür sprechen die geographischen Unterschiede der Entwicklung: Während man Grabbeigaben im Mittelmeerraum bereits im 5. Jahrhundert kaum mehr findet, endet diese Sitte in Frankreich am Ende des 7. Jahrhunderts, kurze Zeit später im angelsächsischen England, um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Westfalen, im 10. und 11. Jahrhundert in den westlichen und nördlichen slawischen Gebieten, während in Finnland und im Baltikum erst mit dem 14. Jahrhundert die Aufgabe zu erkennen ist⁸⁹.

Die Grabbeigabensitte widersprach vor allem Vorstellungen der christlichen Beseidenheit. Die Vita der 659 verstorbenen Gertrud, der Tochter des fränkischen Hausmeiers Pippins I., reflektiert dieses Ideal: Die Heilige lehnte jede Grabbeigabe außer dem Leichentuch und einem Schleier für sich selbst ab⁹⁰. Wie im Hochmittelalter erneut, meditierte man bereits im Frühmittelalter über den verwesenden Leichnam als Zeichen der Vergänglichkeit; in diesem Sinne ermahnte Alkuin in einem Brief Aethelthryth, die Frau König Aethelwalds von Northumberland, zu einem Lebenswandel, der auf den seelischen und nicht den weltlichen Gewinn gerichtet sein solle⁹¹. Die Einstellung zum Leichnam veränderte sich damit langsam; er ist nicht mehr der Tote, sondern nur mehr ein Teil des Toten, von dem die Seele zu trennen sei, deren Schicksal im Jenseits die konkrete Sorge der Christen darstelle. Zugleich korrelierte die propagierte Zurückhaltung bei den Grabbeigaben mit der zunehmenden Wahrnehmung des ökonomischen Schadens, der durch die reiche Ausstattung der Gräber den Nachlebenden entstand. Diese soziale und ökonomische Veränderung lässt sich etwa in der immer rascheren Entnahme dieser Reichtümer der Toten ablesen⁹². Gregor von Tours berichtet von der Aufbahrung einer Verwandten des Grafen Guntram Boso in Metz; dabei wurden ihre reichen Grabbeigaben von den Dienern des Grafen aus der Kirche entwendet, die, einmal gestellt, sich auf einen Auftrag des Grafen beriefen⁹³. In einem Brief aus der Zeit um 510 rechtfertigt König Theoderich die Entnahme des Goldes aus den Gräbern, da es nicht den Toten, wohl aber den Lebenden nütze – eine ganz ähnliche Begründung legt die Vita der Heiligen Gertrud für ihre Ablehnung der Grabbeigaben in den Mund⁹⁴. Der Wechsel hin zur Sorge um das Seelenheil und weg von der Ausstattung der Leichen

⁸⁹ MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 440; LORANS, *Monde* 222–225; TREFFORT, *Mort* 179–184; REYNOLDS, *Burial Custom* 36; RAHTZ, *Artefacts* 118; HOGGETT, *Conversion* 32–33 (der allerdings auch vor Verallgemeinerung warnend auf heidnische Bestattungen ohne Grabbeigaben hinweist); GEAKE, *Use*; FEHRING, *Missions- und Kirchenwesen* 568; GRÜNEWALD, *Westfalen* 20; BRATHER, *Tod* 97–100 und REINDEL, *Grabbeigaben* 141–142.

⁹⁰ Vgl. Kap. VIII.6.a).

⁹¹ „Cito enim putrescit caro in terra, quam tanta diligentia ornamus in deliciis. Insuper et de sepulchro cogitatur ornando. Vanitas haec vanitatum est. Melius est his opibus animam vestire quam spurcitiam carnis ornare. Christus sepultus est in spelunca, non in templo. Hoc ideo dico, quia aliqui viventes suam solent fabricare sepulturam. Quid mihi, ubi vermi putrescat esca? Tantum, ut anima requiem habeat, studendum est; ut illa vivat feliciter, quae mori non potest. Veniet enim tempus, quando corruptibile hoc induit incorruptione et resumit anima quod reliquit in terra. Tunc homo pariter anima et corpore regnabit cum Christo, qui hic totus anima et corpore serviebat Christo.“ ALKUIN, *Epistolae* 121–122 [ep. 79].

⁹² REINDEL, *Grabbeigaben* 145; HADLEY, *Garden* 199; HAMEROW, *Settlements* 123 und BODDINGTON, *Models of Burial*. Mit FEHRING, *Archäologie* 56, ließe sich aus dem seit dem 7. Jahrhundert zunehmenden Grabraub auf „die Auflösung der alten Glaubensvorstellungen unter der Einwirkung des Christentums“ schließen. Umfangreich aufgearbeitet wurde die Frage nach der Entnahme frühmittelalterlicher Grabbeigaben jüngst bei ZINTL, *Grabräuber*, die dabei deutlich die Zweifel an einer „Beraubung“ der Toten im engeren Sinne herausarbeitet.

⁹³ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 387–388 [VIII,21]. Vgl. REINDEL, *Grabbeigaben* 145.

⁹⁴ „Aurum enim sepulcris iuste detrahitur, ubi dominus non habetur: immo culpae genus est inutiliter abditis relinquere mortuorum, unde se vita potest sustentare viventium.“ Theoderich

führte jedoch nicht dazu, dass die dadurch frei werdenden ökonomischen Mittel den Toten verloren gingen; schließlich bot das mittelalterliche Christentum einen Weg, wie sie für deren Seelenheil in anderer Weise nutzbar gemacht werden konnten: Die Stiftungen an kirchliche Institutionen und insbesondere an Klöster waren die modernen Grabbeigaben des Frühmittelalters⁹⁵.

Grabbeigaben wurden dabei trotz der christlichen Vorbehalte nicht kanonisch verboten, sondern der Klerus arbeitete lediglich auf deren Reduzierung hin; dass kirchliche Bestimmungen den Grabraub einzuschränken trachteten, zeigt zudem indirekt, dass man das Vorhandensein von Grabbeigaben als gegeben annahm⁹⁶. Damit erklärt sich zum einen, warum die Entwicklung sich langsam, graduell und mit starken geographischen Unterschieden vollzog; zum anderen eröffnete das Fehlen eines konkreten Verbots die Einführung neuer Grabbeigaben, die nach ihrer Art und Anlage offenbar einem anderen Zweck dienten. So konnte beispielsweise noch im 13. Jahrhundert Caesarius von Heisterbach erzählen: „Dieser [Bischof] Lupold [von Worms] war ein so teuflischer Mensch, dass er zur Zeit der Reichsspaltung zwischen den beiden Königen Otto und Philipp, da er mit Hilfe dieses Philipp das Bistum Mainz an sich gerissen hatte und in viele Kriege verwickelt war, weder Kirchen noch Friedhöfe verschonte. Und als ihm seine Soldaten sagten: ‚Herr, es ist uns nicht erlaubt, Friedhöfe zu berauben!‘, gab er ihnen zur Antwort: ‚Erst, wenn ihr die Gebeine der Toten wegnehmt, beraubt ihr die Friedhöfe.‘“⁹⁷ Caesarius setzte also voraus, dass auch seine zeitgenössischen Rezipienten die Beraubung der Gräber nicht als einen sinnlosen Akt der Verwüstung ansahen, sondern dahinter eine gewisse ökonomische Rationalität vermuten konnten – die sich jedoch nur ergab, wenn die Toten eben auch über wertvolle Grabbeigaben verfügten.

Von einer reinen Aufgabe der Grabbeigabensitte auszugehen ist also zu einfach, wie die jüngere Forschung unterstrichen hat. Erneut lässt sich das Spannungsverhältnis erkennen, das die christliche Bestattungspraxis des Mittelalters kennzeichnet: Sie steht zwischen dem Ideal einer egalitären, christlichen Gemeinschaft und der konkreten sozialen Differenz einer gottgewollten Hierarchie. Neue Grabbeigaben ersetzen die alten, und auch wenn sie wesentlich seltener vorkamen und stärker symbolisch verstanden wurden, hatten sie offensichtlich noch ausreichenden Wert, eine Grabschändung unter bestimmten Umständen auch ökonomisch sinnvoll erscheinen zu lassen. Zwar wurde der Großteil der mittelalterlichen Toten ohne Grabbeigaben unbekleidet und in ein Lei-

an den Saionen Duda, verfasst um 507–511, überliefert in: CASSIODOR, *Variae* 129 [4,34]. Vgl. REINDEL, Grabbeigaben 144.

⁹⁵ Vgl. zu diesem Prozess zusammenfassend etwa TREFFORT, *Mort* 179–184 und RAHTZ, *Artefacts* 118.

⁹⁶ TREFFORT, *Mort* 180 und MITTERMEIER, *Diesseits* 18, sowie EFFROS, *Caring* 49–61 und REINDEL, Grabbeigaben, mit einer ausführlichen Aufstellung entsprechender Bestimmungen zum Schutz des Grabes und zum Grabfrevel JAHNKAHN/NEHLSSEN/ROTH, *Grabfrevel*. In jüngster Zeit vgl. vor allem ZINTL, *Grabräuber*, die kritisch auf die möglichen Interpretation der Schriftquellen im Vergleich zu den Grabbefunden eingeht.

⁹⁷ „Iste Lupoldus ita diabolicus erat, ut tempore schismatis, quod erat inter duos Reges, Ottonem scilicet et Philippum, cum sibi usurpasset Episcopatum Maguntinensem eiusdem Philippi auctoritate, et multis interesset bellis, non parceret ecclesiis, non cimiteriis. Et cum ei milites sui dicerent: ‚Domine, non licet nobis spoliare cimiteria‘; respondit: ‚Si ossa mortuorum tollitis, tunc primum cimiteria spoliatis.‘“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* 1, 394 [II,9]. Auch Burchard von Worms inkludiert im frühen 11. Jahrhundert in der Tradition der älteren Verbote des Grabraubs die entsprechende Frage nach der Entnahme von Kleidungsstücken des Toten aus dem Grab: „Violasti sepulchrum, ita dico, dum aliquem videres sepelire, et in nocte infringeres sepulchrum et tolleris vestimenta eius?“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 193r [XIX,5].

chentuch gehüllt bestattet⁹⁸, was seine Begründung in der für Christus in den Evangelien belegten Praxis finden konnte. Dennoch ließen sich in vielen Grabungen auch Reste von Kleidungsstücken wie Gürtelschnallen selbst in diesen einfacheren Gräbern nachweisen. Vor allem aber die soziale Elite der Gesellschaft, der Klerus und der hohe Adel, erhielten Grabbeigaben mit in ihre Bestattungen beigelegt. Diese Ausstattung der Toten war dabei ihrerseits zyklischen Veränderungen unterworfen, und sie führte insbesondere in der Frühen Neuzeit zu einer Ausweitung der Beigabensitte⁹⁹.

Damit stellt sich aber die Frage nach dem Sinn der Grabbeigaben. Als Adressat hat man zunächst vor allem an den Toten und damit sein Leben im Jenseits und schließlich Gott selbst gedacht. „Die Grabbeigaben ließen das Grab zu einer Zeitkapsel werden, die ihrer Öffnung beim Letzten Gericht harrete, bei dem der Körper in derselben Perfektion wie die mit ihm bestatteten Objekte auferstehen würde, und so die gesamte Person für ihr gutes oder schlechtes Schicksal am Ende ihrer Reise gerichtet werden konnte“, schloss etwa Paul Binski¹⁰⁰.

Ein anderes Erklärungsmodell schlägt vor, die Grabbeigaben an ein diesseitiges Publikum der Nachlebenden gerichtet zu sehen. So könnten sie quasi ein Überbleibsel der Funeralzeremonien gewesen sein, also bei der Aufbahrung des Toten dessen sozialen Status reflektiert haben. Tatsächlich brauchte man eine Identifikationshilfe gerade für die herausgehobenen, einbalsamierten Toten, denn deren Leichname waren mit den mittelalterlichen Methoden zwar vielleicht erhalten worden, doch den Techniken der Einbandagierung folgend mussten sie bei der Aufbahrung eher einer Mumie gleichen, von der im besten Fall das Gesicht ausgenommen war, das jedoch seinerseits nicht selten ein Schleier bedeckte; ohne die Insignien und die Kleidung ließ sich also kaum darstellen, ob es sich um den toten Kaiser oder einen Erzbischof handelte. Eine direkte Abhängigkeit der Grabbeigaben von den Funeralzeremonien würde aber voraussetzen, dass die Grabbeigaben mit dem Zustand des aufgebahrten Leichnams in der Kirche direkt übereinstimmen¹⁰¹. Bei einem Vergleich der Beschreibung der Leichenaufbahrung Kaiser Karls IV. 1478 in Prag durch Burkhard Zink mit den Berichten von den im Grab anlässlich der zahlreichen Öffnungen gefundenen Beigaben gelangte Thomas Meier jedoch zu dem Schluss, dass die aus edlen Materialien gefertigten Insignien bei

⁹⁸ Vgl. etwa zusammenfassend GILCHRIST, *Medieval Life* 200; CUNNINGTON/LUCAS, *Costume* 156–164 und GEIGER, *Leichenkleidung* 1070. Entsprechend wurde es auch in den liturgischen Handbüchern empfohlen, etwa bei Wilhelm Durandus, der zugleich die Begründung liefert, es handle sich bei diesem simplen Einschlagen der Leiche um einen Akt christlicher Bescheidenheit: „Quidam uero cilicio insuuntur, ut hac ueste insignia penitentiae representent, nam cinis et cilicium arma sunt penitentium.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 100.

⁹⁹ MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 440; GILCHRIST, *Medieval Life* 70–71; EGGENBERGER/DESCOEUDRES, *Klöster* 447; ILLI, *Sterben* 475; HOGGETT, *Conversion* 32; SCHOLKMANN, *Archäologie* 119 und FEHRING, *Archäologie* 70. Eine ausführliche Untersuchung der Grabbeigaben mit statistischer Auswertung der gewöhnlichen Friedhofsbestattungen liegt etwa für Saints-Côme-et-Damien in Montpellier vor; demnach handelte es sich beim Großteil der gefundenen Grabbeigaben um Gewandreste (56 %) und Stecknadeln (44 %), die auf eine Verwendung von Leichentüchern schließen lassen; ABEL/DUCHESNE, *Mobilier* 314.

¹⁰⁰ „The tomb's goods in effect rendered it a time capsule awaiting opening at the Last Judgement, when the body would be restored to the same perfection as the objects buried with it, and the person could be judged, in their plenitude, for good or ill at the end of their journey.“ BINSKI, *Death* 97.

¹⁰¹ Dieser Überlegung kommt umso mehr Gewicht zu, als dass zumindest seit der Frühen Neuzeit die Beisetzung selbst längst nicht zentraler Bestandteil der Funeralzeremonien war; der Großteil der Anteilnehmenden scheint in der Regel nach der Messe die Trauerfeierlichkeiten verlassen zu haben; vgl. GITTINGS, *Death* 31.

der Leichenfeier im Rahmen der eigentlichen Bestattung durch Repliken in einfacherem Material ersetzt wurden¹⁰². Zwar ließen sich auch Quellen beibringen, die etwa für die Gewänder eine Verwendung derselben Paramente bei der Aufbahrung und der Bekleidung der Leiche im Grab nahelegen: Nach Jakob von Vitry sei 1216 Papst Innozenz III. im Dom von Perugia in jenen Kleidern aufgebahrt worden, in denen er auch bestattet werden sollte¹⁰³. Doch was vielleicht für die Gewandung des Toten galt, dürfte eben nicht für die beigegebenen Insignien gegolten haben, wie deren materieller Befund belegt.

Das führt zu einer weiteren Möglichkeit, nämlich dass die Grabbeigaben für ein diesseitiges Publikum bei der Öffnung des Grabes in späteren Generationen gedacht waren. Wäre dies das Ziel gewesen, so handelte es sich um eine sehr erfolgreiche Strategie, die bis heute nachwirkt. In dieser Perspektive dienten die Grabbeigaben letztlich zur Sicherung der Identifizierung der Toten; die Beigabe von Grabtafeln mit dem Namen der Toten und der Standeszeichen scheint sich damit gut zu erklären, und so würde auch verständlich, warum nicht die echten Insignien, sondern verhältnismäßig billige Repliken als Grabbeigaben Verwendung finden konnten – für die Identifizierung reichten diese Nachbildungen völlig aus. Entlang dieser Argumentationslinie hat bereits Thomas Meier den Grabbeigaben in Königs- und Bischofsgräbern des Mittelalters jeden eschatologischen Gehalt abgesprochen¹⁰⁴. „Man baute darauf,“ so schließt Meier, „daß das Grab wieder geöffnet wurde. Nur unter dieser Annahme wird es sinnvoll, den Leichnam auch im Grab wie für die Aufbahrung auszustatten, obgleich das aktuelle eigentliche Begraben den Zeitgenossen unbedeutend war. Bei einer Öffnung konnte dieser Leichnam im Grab dann wieder zum aufgebahrten Leichnam werden – man statete ihn jetzt aus, wie er sich später präsentieren sollte: mit dem Zeugnis seines Amtes, seiner Tugenden und seiner Taten, ut nulla possent aboleri oblivione.“¹⁰⁵

Damit widerspricht Meier einer letztlich auf Percy Ernst Schramm zurückgehenden Idee vom König als einer Art Mitherrscher im Himmel, weshalb Könige „im Ornat, mit Grabinsignien und Herrschaftszeichen“ bestattet worden seien, „damit die Herrscher im Himmel bzw. beim Jüngsten Gericht erkannt würden“¹⁰⁶. Damit steht Meier im Einklang mit der jüngeren Forschung, die der Vorstellung einer „Sakralität“ des Herrscheramtes nur mehr wenig abgewinnen kann und hier zumindest vorsichtiger geworden ist¹⁰⁷. Schwieriger wird es in dieser Perspektive jedoch, die häufigen Visionen der Jenseitswelt zu erklären, in denen die Bischöfe und Könige tatsächlich mit ihren Insignien erscheinen. Ein Beispiel bietet der hagiographische Bericht des Thomas Agnellus über den Tod des englischen Prinzen Heinrich. Der Prinz sei seiner Mutter, Eleonore von Aquitanien, ihrem eigenen Bericht zufolge mit zwei Kronen auf dem Kopf im Traume erschienen: Eine schwach leuchtende, untere Krone sei das Zeichen seiner weltlichen Würde als Prinz gewesen, während eine strahlende, darüberliegende seinen Status als Heiligen spiegelte¹⁰⁸. Es greift vielleicht zu kurz, solche Textstellen lediglich

¹⁰² MEIER, Archäologie 19–20.

¹⁰³ JACQUES DE VITRY, Lettres 73. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 125–126 und ELZE, Gloria.

¹⁰⁴ MEIER, Archäologie 314–331 und MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 440.

¹⁰⁵ MEIER, Archäologie 326, der das lateinische Zitat am Ende einer Bemerkung von Otto von Freising über die Bestattung Lothars III. entnimmt.

¹⁰⁶ So LIPBURGER, Tod 134. Eine Liste entsprechender Forschungsmeinungen liefert MEIER, Archäologie 322–323 in seiner Ablehnung dieser Position.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu beispielsweise die Neubewertung mittelalterlicher Herrscherbildnisse bei KÖRNTGEN, Königsherrschaft.

¹⁰⁸ „Siquidem cum praefati regis mater in Angliae partibus sui viri indignatione nimis pertinaci sub diutina incarcerationis injuria multos protraxit annos, et in animae suae amaritudine et angustia plurima effluxissent tempora, in diebus illis quibus iste sanctus migravit ad Dominum,

als „Kommunikationsbelege zwischen dem Toten und dem Visionär und nicht [...] Belege für eine prunkvolle Jenseitsausstattung“ zu begreifen¹⁰⁹; dem eschatologischen Verständnis des Christentums ist eine Zweiteilung von Leib und Seele zwar nicht völlig fremd, aber sie liegt eben in vielfacher Weise (etwa im Reliquienkult) der eigenen Glaubenswelt nicht zugrunde; wessen Leiche also eine Krone trägt, dessen Seele trägt vielleicht nicht zufällig ebenso eine Krone. In bildlichen Darstellungen des Jüngsten Gerichts, die keine Visionen, sondern die Auferstehungsleiber der Toten zeigen, tragen die Mitglieder der weltlichen und kirchlichen Hierarchie entsprechend ebenfalls ihre Insignien. Und sehr konkret begründen die Liturgiker des Hochmittelalters selbst in diesem Sinne den Brauch, wie die Toten zu kleiden sind. Sicard von Cremona etwa schreibt Ende des 12. Jahrhunderts, dass die Toten als Büsser mit dem „cilicium“ bekleidet würden und bejaht letztlich die Frage, ob diese nackt vor Christus träten; nur die Kleriker würden im Ornat bestattet und in diesem Christus präsentiert¹¹⁰. Ganz ähnlich diskutiert auch Wilhelm Durandus im 13. Jahrhundert diese Frage¹¹¹.

vultu super hominem jocundiore et facie sereniori matri suae, (sicut ex ejus relatione didicimus), in somnis apparuit, duas in capite coronas habens aureas. Harum una superior inaestimabilis erat splendoris et claritatis supra quam aliquid luminosum esse consuevit in terris; altera vero priori supposita, obscura quidem respectu prioris et modicum habens claritatis. Hac exhilarata mater visione, tanquam matrona perspicacis ingenii, visionis mysterium intellexit, et mortem filii (quam postmodum fama vulgante cognovit,) alacriori mentis patientia sustinuit, spem et fiduciam in Christo habens ipsum in coelesti coronatum gloria, qui paricidali extinctus fuerat invidia. Quid enim per coronam, ubi nec principium nec finis invenitur, nisi aeterna beatitudo intelligitur? Quid per splendorem tam immensae claritatis nisi gloria illa supernae felicitatis? Corona quidem superior praeclarius erat quam aliquid quod in terris sensibus apparuerit humanis, quia nec oculis vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus S. Corona inferior obscurior, regni terreni significabat principatum, quia terrena omnia, quantumlibet pretiosa, coelestibus collata sordescunt, et incipit felicitas temporalis obscurari cum coeperit aeternae beatitudinis splendor declarari. Contra namque sibi invicem collata, magis elucet.“ THOMAS AGNELLUS, Sermo 273.

¹⁰⁹ So MEIER, Archäologie 323, in Kritik an Chris Daniell, der ähnliche Visionsberichte auflistet.

¹¹⁰ „Laicus cilicio induatur, ut hac ueste repraesentet insignia poenitentiae; nam cinis et cilicium sunt arma poenitentium. Alicubi uero maxime diuites sudariis induuntur, caligis et subtalaribus calciantur, quod sumitur ab eo, quod in euangelio legitur de sudario et sindone Christi. Clerici uero tondeantur et radantur et induti uestes sui ordinis sepeliantur. Quod licet in aliis ordinibus propter paupertatem saepius omittatur, tamen in sacerdotibus et episcopis non patimur omittendum. Vestes enim sacerdotales uirtutes significant, cum quibus prae caeteris sunt Domino praesentandi. Hic quaeritur, utrum homines sint futuri nudi post diem iudicii? Videtur, quod uestiti: tum ex hac uniuersali ecclesiarum consuetudine, quae mortuos consuevit induere; tum quia Dominus in transfiguratione uestitus apparuit, unde uestimenta eius apparuerunt alba sicut nix; tum quia post resurrectionem quoque uestitus apparuit, tum quia angeli solent apparere uestiti. Respondeo: Haec omnia nobis in figura contingunt, nichil de ueste uel corporis qualitate praesumimus, cum sufficit credere, quod in saluandis non erit infirmitas nec ulla deformitas.“ SICARD VON CREMONA, Mitrale 671. Ganz ähnlich argumentiert auch Johannes Beleth: „Queritur, utrum homines sint futuri nudi post diem iudicii an uestiti. Videtur, quod uestiti. Nam angeli semper solent apparere uestiti, et Christus etiam post resurrectionem cum ueste apparuit et in transfiguratione uestitus fuit. Vnde: Et apparebant uestimenta eius alba sicut nix. Econtrario uidetur, quod nudi erunt, quia habet auctoritas, quod in eadem conformitate erimus, in qua fuit Adam ante peccatum, et in meliore etiam. Sed tunc fuit nudus. Ergo nudi similiter erimus. Solutio: Nil presumamus de ueste uel de qualitate dicendo, sed hoc solum dicimus, quod ibi nec deformitas nec infirmitas erit.“ JOHANNES BELETH, Summa 309–310.

¹¹¹ „Debent quoque fideles christiani sepeliri induti sudariis, prout Prouinciales obseruant, quod sumunt ex euangelio in quo legitur de sudario et sindone Christi. Quidam uero cilicio insuuntur, ut hac ueste insignis penitentiae representent, nam cinis et cilicium arma sunt penitentium. Nec debent indui uestibus communibus, prout in Italia fit; et ut quidam dicunt debent habere caligas circa tibias et subtelaes in pedibus, ut per hoc ipsos esse paratos ad iudicium represen-

Ein monokausales Verständnis geht an der komplexen Realität vorbei. Die bildliche Vorstellung vom Jenseits fügt sich schließlich ebenso gut in eine diesseitige Darstellung des sozialen Status des Toten. Im typologischen Verständnis des Mittelalters ergänzen sich dieselben Grundstrukturen in einer letztlich geradezu achronologischen Perspektive, wie sie sich dem modernen Denken versperrt: So trägt ein König des Alten Testaments dieselben Insignien wie ein zeitgenössischer Amtsinhaber, und ein verstorbener König wird diese Insignien wohl auch im Himmel tragen; dass ein innerweltliches Kalkül dabei die zentralere Rolle für die entsprechende Ausstattung im Grab spielte, muss kein Widerspruch sein. Einmal mehr stellt sich der Grabbrauch als in seiner Aussage polyvalent heraus. Eine weitere Gruppe von Grabbeigaben, die in diesem letztlich auf die Gräber der Elite konzentrierten Kontext selten in die Überlegungen mit einbezogen wurde, unterstreicht diesen offeneren Interpretationsansatz. Beigaben wie der im Mittelalter nachweisbare Leichenpfennig, besondere Schuhe oder auch Scheren und Kämmе, Reliquiare, Pilgerzeichen und Urkunden gehen in vielen Fällen wohl von der Vorstellung aus, dass der Tote eine lebende Person sei, auf die die Beigaben einen Einfluss oder für den sie doch zumindest einen Nutzen haben werden.

Trotz dieser Einwände zeigt nicht zuletzt eine Betrachtung der Grabbeigaben selbst, dass die vor allem diesseitige, auf die Graböffnung durch die Nachwelt bezogene Interpretation der Beigaben zumindest für eine große Gruppe dieser Objekte die beste Erklärungsstrategie darstellt, um deren Gebrauch zu verstehen. Sie fügt sich zudem in die These einer gemachten Heiligkeit ein, die in anderen Kapiteln bereits entwickelt worden ist¹¹². Der Zusammenhang der Grabbeigaben mit den Veränderungen im Heiligsprechungsverfahren scheint dabei auf der Hand zu liegen: Die Grabbeigaben etablierten sich seit dem 11. Jahrhundert wieder deutlicher in den Gräbern der weltlichen und geistlichen Elite, und diese Entwicklung folgt damit dem seit der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert immer deutlicheren Versuch, die Kanonisation als Teil der päpstlichen Machtbefugnisse für die gesamte westliche Kirche zu vereinheitlichen und zentral zu verwalten. Damit erhielten die Zeichen der Heiligkeit und die nachvollziehbare Identifikation der Toten jenseits vager Wundergeschichten immer größere Bedeutung, denn nun musste der Kult nicht nur der eigenen religiösen Gemeinschaft plausibel erscheinen, sondern auch Außenstehenden im oft weit entfernten Rom nachvollziehbar dargelegt werden. In einem ersten solchen Verfahren kanonisierte Papst Johannes XV. den kurze Zeit zuvor im Jahr 973 verstorbenen Ulrich von Augsburg, und seit dem 11. Jahrhundert etablierte sich dieses römische Verfahren¹¹³. Der komplexe Zusammenhang mit der Entwicklung der Grabbeigaben wird bei den Bleitafeln am deutlichsten: Sie kommen genau in dieser Situation auf und lassen sich gerade für den 994 ebenfalls im Ruh der Heiligkeit verstorbenen Bischof Wolfgang von Regensburg nachweisen. Aus den älteren Formen der Inschriften im und am Grab sowie den Reliquienauthentiken entwickelte

tentur.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 100. „Clerici uero, si sunt ordinati, illis indumentis sint induti que requirunt ordines quos habent. Si uero non habent ordines sacros, more laicorum sepeliantur. Verumptamen, licet in aliis ordinibus propter paupertatem hoc sepius obmittatur, in sacerdote tamen et episcopo nullo modo pretermittendum est; uestes enim sacerdotales uirtutes significant cum quibus pre ceteris sunt Domino presentandi. Euticianus papa statuit ut nullus martyres sepeliat sine dalmatica aut collobio purpurato.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 100. Auch Wilhelm Durandus diskutiert daraufhin wie Sicard, ob die Toten bekleidet auferstehen werden, ergänzt aber unter anderem noch die Frage, ob die Toten Stimmen haben werden; WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 100–102.

¹¹² Vgl. Kap. II. und III.

¹¹³ KUTTNER, *La réserve papale*; KLAUSER, *Entwicklung*; FOREVILLE, *Alexandre III*; VAUCHEZ, *Sainteté* 25–37 und GÖRICH, *Karlsgrab* 411–412.

sich diese Identifizierungsmethode für die Toten. Sicher ist diese Identifizierung der Toten nicht der einzige Weg, die Grabbeigaben des Hochmittelalters zu verstehen, aber es dürfte sich um einen wesentlichen Impuls hinter deren Etablierung handeln; gerade die Leichname der geistlichen wie weltlichen Oberschicht stellten einen Schatz für die diese bestattenden Gemeinschaften dar, da sie ökonomisches, soziales und religiöses Kapital an sich banden; die Bemühung um die Erhaltung des Leichnams dieser Toten korrespondierte damit mit der Kennzeichnung dieser Leichen durch die Grabbeigaben.

a) Kleider machen Tote: Standesinsignien und Identifikation der Leiche

Dass die Standeszeichen im Grabbrauch ein wichtiges Identifikationsmittel für die das Grab öffnende Nachwelt darstellten, zeigt sich vor allem bei den Grabbeigaben jener Toten, deren Gräber tatsächlich auch für eine solche Graböffnung ausgerichtet worden sein könnten: jene der sozialen Oberschicht. Dabei ging der Klerus voran, denn ihm wurden die eigenen Standeszeichen der Priesterschaft mit ins Grab gegeben; nach der Aufgabe der reichen Grabbeigabensitte des Frühmittelalters folgte vor allem seit dem 11. Jahrhundert auch die weltliche Oberschicht diesem Modell. Adelige Bestattungen und der Versuch von Laien, sich zumindest im Grab als Mönch auszuzeichnen, führen bereits in den Bereich der Grabbeigaben, die weniger zur individuellen Wiedererkennung von Stand und Person nach dem Tod dienten, sondern eine sichtbare, handfeste Auszeichnung des Toten im Jenseits mit sich bringen sollten; andererseits folgen die niederadeligen Standeszeichen nun ihrerseits dem im Hochadel vorgegebenen Modell. Sie zeigen damit, wie fließend die Bräuche übernommen werden konnten, ohne dass die dahinter stehenden Motive (etwa einer Identifikation des Toten im Kirchenraum) kopiert werden mussten. Die komplexe Entwicklung der Beigabenpraxis macht dabei rasch deutlich, wie vielfältig ihre Motive gewesen sein müssen.

Pedum, Patene, Kelch und Ring: Die Beisezung von Priestern und Bischöfen

Am Anfang des Mittelalters war die Bestattung in liturgischem Gewand den Klerikern verboten; entsprechende Bestimmungen des Konzils von Clermont 535 und auf der zwischen 561 und 605 abgehaltenen Synode von Auxerre machen das deutlich¹¹⁴. Doch die kirchenrechtlichen Verbote reflektieren eine gegenläufige Praxis; sie werden von der Historiographie ebenso wie von den archäologischen Befunden konterkariert. Gregor von Tours berichtet, der durch ein frommes Leben ausgezeichnete Salvius von Albi sei für seine Bestattung eingekleidet worden¹¹⁵, und die bis heute gut erhaltene Ausstattung aus dem Grab des Heiligen Cuthbert zeigt, dass man auch im angelsächsischen Raum in der Praxis kaum Schwierigkeiten mit der Bestattung in liturgischen Kleidern hatte¹¹⁶.

¹¹⁴ *Conciles mérovingiens* 1, 212 [3] und 2, 492 [12]. Vgl. BULLOUGH, Burial 188–189 und Wood, Sépultures 19–20 (jeweils mit Verweis auf c. 13 statt c. 12 der Synode von Auxerre). In der späteren Auslegung dieser kirchenrechtlichen Bestimmungen bezog man sie lediglich auf Laien, was die Bestattung der Kleriker in liturgischen Gewändern folglich nicht betraf; vgl. PLÖCHL, Kirchenrecht 2, 343.

¹¹⁵ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 323–327 [VII,1]. Vgl. Wood, Sépultures 20.

¹¹⁶ *Vita sancti Cuthberti* 130–131 [IV,14] und BEDA VENERABILIS, *Vita sancti Cuthberti* 290–294 [42]. Vgl. BATTISCOMBE, Relics; Wood, Sépultures 20; BULLOUGH, Burial 188; CUNNINGTON/LUCAS, Costume 164 und ANGENENDT, Corpus incorruptum 323.

Allerdings handelt es sich bei diesen Personen zugleich um besonders ausgezeichnete Christen, und wie bei der Kirchenbestattung zählte man bereits im Laufe des Frühmittelalters die Priester in der Regel zu diesen heiligmäßigen Personen: Spätestens seit karolingischer Zeit lassen sich regelmäßiger Kelch und Patene als Grabbeigaben für Priester, Tau oder Kreuz als Zeichen der Würde eines Abtes in den archäologischen Befunden greifen¹¹⁷. Cécile Treffort erklärte das Aufkommen dieses (tatsächlich aber wohl bereits merowingischen) Brauches mit der in karolingischer Zeit sich immer deutlicher ausformenden und betonten Vermittlerfunktion des Priesteramtes¹¹⁸; Priester werden zu den einzigen Verwaltern und Vermittlern der Sakramente, auf die sich die Laien bei der Heilungsvermittlung letztlich stützen müssen, und folglich gelangten mit Kelch und Patene auch die Symbole jenes Sakraments, das gänzlich nur von Priestern gespendet werden konnte, als Zeichen von deren Stand mit in deren Grab¹¹⁹. Die Grabbeigaben der Kleriker betonen ihre Priesterfunktion, ihre rituelle Reinheit und ihren heiligmäßigen Stand; das macht freilich nicht alle Kleriker zu Heiligen, aber es hebt sie doch wie bei der Kirchenbestattung als potentiell besondere Tote aus der Masse der Verstorbenen heraus.

Die Waschung des Toten und die Bekleidung mit liturgischen Gewändern wird bereits in einem Sakramentar aus dem 8. Jahrhundert als Brauch für die Aufbahrung genannt¹²⁰; der um 1030 in der Regierungszeit Abt Odilos von Cluny entstandene „*Liber tramitis*“ geht noch weiter und beschreibt die Lage der Arme über der Brust und die Ablage des Palliums über einem Leichentuch auf dem Körper des Toten¹²¹. Im Aufgriff dieser Vorgaben etwa bei Johannes Beletth wird nochmals deutlich, dass die Priesterweihe diese Einkleidung erlaubte; nicht ordinierte Kleriker sollten wie Laien bestattet, ihre Tonsur aber ausgeschnitten und das Gesicht rasiert werden¹²². Die Beigabe von liturgischen Gewändern erwähnt auch die Hagiographie spätestens seit dem 8. Jahrhundert. Als Beispiele ließen sich die um 750 entstandene Vita des Heiligen Hubert¹²³ oder Ruot-

¹¹⁷ MEIER, Archäologie 144; TREFFORT, Mort 60–61 und 181; FÉVRIER, Mort 896–897 und LORANS, Monde 224.

¹¹⁸ Mit Verweis auf den Hl. Cuthbert oder den Hl. Hubertus von Lüttich (vgl. oben bzw. unten) lässt sich ein bereits merowingisches Aufkommen des Brauches annehmen; auch der Hl. Birinus von Dorchester soll mit einem Kelch auf dem Bauchnabel aufgefunden worden sein, vgl. dazu BINTERIM, Denkwürdigkeiten 397 (in der ersten Anm.). Ein Entstehen in merowingischer Zeit muss der Ausweitung des Brauchs in karolingischer Zeit aber ja nicht widersprechen. Dabei scheint eine regelhafte Beigabe liturgischer Gewänder für Priester beispielsweise erst in nachkarolingischer Zeit archäologisch nachweisbar zu werden, was die Ausweitung dieses Brauches in einen Zusammenhang mit der Betonung der priesterlichen Würde seit karolingischer Zeit stellen könnte.

¹¹⁹ TREFFORT, Mort 60–62.

¹²⁰ „Hoc autem factum abluunt aqua et induunt uestimentum sicut mos mortuorum. id est in quo habitu uel ordine in ecclesia dei militaret eo uestimento induunt ut ponent in feretro.“ *Liber sacramentorum Augustodunensis* 242. Vgl. TREFFORT, Mort 74; SICARD, Liturgie 103 und 108.

¹²¹ „Cum fuerit lauatum, induatur ei staminia, dein sudarium et cuculla. Et super crura eius induantur calciamenta, femoralia nequicquam. Brachia eius super pectus collocentur. Dein linteam sternatur et pallium superponatur.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 273 [195,2]. Vgl. TREFFORT, Mort 74.

¹²² „Clerici uero, si sint ordinati, illis indumentis, cum quibus ordinati fuerant. Si uero non habent ordines, more laicorum sepeliantur et tondeantur et radantur.“ JOHANNES BELETH, Summa 309. Das „*Rituale Romanum*“ des 17. Jahrhunderts formuliert: „Sacerdos, aut cuiusvis Ordinis Clericus defunctus vestibus suis quotidianis communibus usque ad talem vestem inclusivè, tum desuper sacro vestitu Sacerdotali vel Clericali, quem Ordinis sui ratio deposcit, indui debet.“ *Rituale Romanum* 162. Es folgen weitere Bestimmungen für die einzelnen Weihegrade.

¹²³ Die Vita bemerkt zur Graböffnung des eine Generation zuvor verstorbenen Heiligen: „Qui non tantum conservatum corpus illius sub terra, sed etiam vestimenta eius praetiosa et incorrupta reperimus.“ *Vita Hugberti* 495.

gers Vita des Erzbischofs Bruno von Köln aus dem 10. Jahrhundert anführen¹²⁴. Thietmar von Merseburg berichtet eine solche Ausstattung für den Leichnam Erzbischof Taginos von Magdeburg¹²⁵, und die „Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium“ erwähnen bei der Beschreibung der Brandschatzung Brandenburgs durch die Lutizen 983 die Plünderung des Grabes von Bischof Duodelin/Dodilo¹²⁶. Als man im 12. Jahrhundert Thomas Becket die bischöflichen Gewänder anziehen wollte, entfernte man zunächst das rauhe, von Läusen und Würmern zerfressene Gewand, das er zu Lebzeiten getragen hatte und das man unter seinen Kleidern fand – seinen Leichnam wollte man also purifizieren, nicht aber mit dem Bußkleid belassen¹²⁷. Liturgische Kleidung konnte dabei – analog zu den Maßnahmen der Einbalsamierung – bei Graböffnungen auch erneuert werden, wie etwa das Beispiel Bernhards von Clairvaux nahelegt¹²⁸.

Wie man es den kanonischen Bestimmungen entsprechend erwarten kann, entwickelte sich parallel zum Pontifikalornat der Bischöfe auch der Ornat, den man ihnen ins Grab mitgab, und in dieses Bild scheinen sich auch die päpstlichen Bestattungen einzufügen¹²⁹. Seit dem 10. Jahrhundert lassen sich Ringe, Stäbe und Pontifikalhandschuhe als Beigaben im archäologischen Befund nachweisen; allerdings gibt es für alle drei Insignien bereits Hinweise auf eine deutlich frühere Nutzung in der Praxis, so dass der relativ späte Beleg in Gräbern sich entweder durch eine zögerliche Etablierung der Beigabe dieser Standeszeichen ins Grab oder den zwangsläufig verengten Blick des archäologischen Befunds (Zerfall der Holzstäbe, Störung gerade merowingischer und karolingischer Bischofsgräber) erklären muss¹³⁰. Die sich seit dem 11. Jahrhundert als Zeichen bischöflicher Würde verbreitende Mitra tritt hingegen recht unmittelbar auch im Grabbefund archäologisch in Erscheinung¹³¹. Das Magdeburger Domrituale, das auf das 13. Jahrhundert zurückgeht, schreibt vor, den Erzbischof in vollem Ornat zu bestatten;

¹²⁴ In der Beschreibung des Leichenzugs bemerkt Ruotger zu einer Station der Leiche in einer Kapelle vor den Mauern Kölns, der die Aufbahrung des Toten im Dom folgen wird: „in ea depositum pastoris sui corpus exanime sacerdotii valebant insignibus, quo paucis, nisi episcopis et quibusdam secundi ordinis sacerdotibus, patebat accessus“; RUOTGER, Vita Brunonis 50 [47].

¹²⁵ „Corpus autem archiepiscopi ad Frasam ipso die venit et ibi sacerdotalibus vestimentis paratum ad sedem suam transfertur et cum ingenti tristitia ab omnibus suscipitur.“ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 350 [VI,61].

¹²⁶ „Quodque hiis est miserabilius, Dodilonem, ipsius urbis presulem secundum, qui a suis miserabili nece strangulatus iam triennio in sepulcro pausaverat, integro adhuc eius corpore et sacerdotalibus indumentis, eiciunt spoliatumque humo rursus operiunt.“ *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* 388. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 217.

¹²⁷ JOHANNES VON SALISBURY, Vita sancti Thomae 207–208.

¹²⁸ Sein Leichnam war 1793 bei der Graböffnung mit einem Leinen- und einem Seidengewand bekleidet vorgefunden worden; wahrscheinlich hat man diese 1174 bei der Translation der Gebeine nach der Kanonisation ins Grab beigegeben, also rund zwanzig Jahre nach dem Tod des Heiligen; vgl. PRESSOUYRE/KINDER, Saint Bernard 292–293, denen zufolge diese Kleidungsstücke aus dem Grab Bernhards jedoch noch nie wissenschaftlich untersucht wurden, was weitere Schlüsse verbietet.

¹²⁹ Vgl. hierzu zusammenfassend GARDNER, Tomb 13–14, sowie ausführlicher PARAVICINI BAGLIANI, Leib 137–139, der sich vor allem auf die beiden Graböffnungen bei Gregor VII. und Bonifaz VIII. konzentriert (zu Bonifaz vgl. zudem den Bericht von der Graböffnung bei STRNAD, Bericht); da beide Grabbefunde jedoch aus dem 16. bzw. 17. Jahrhundert stammen, ist ein Urteil über eventuelle Altstücke oder Funeralanfertigungen nur mehr schwierig zu treffen. Jedenfalls stimmen die liturgischen Gewänder gerade bei Bonifaz VIII. Paravicini Bagliani zufolge mit den Vorschriften der päpstlichen Funeralkleidung im etwas später entstandenen Rituale des Pierre Ameil überein. Vgl. auch die Grabfunde bei Clemens IV.; BERTELLI, Traversie.

¹³⁰ PÄFFGEN, Bischofsgräber 220, 298–304, 308–319, 331–346; MEIER, Archäologie 97–99 und 145.

¹³¹ PÄFFGEN, Bischofsgräber 220 und 281–286.

dazu gehören etwa Mitra, Handschuhe und Pontifikalring, der Bischofsstab und ein Schwert, das den weltlichen Rang anzeigte. Die priesterliche Würde sollten die auf der Brust niedergelegte Patene und ein silberner Kelch symbolisieren; daneben schrieb das Rituale die Beilegung einer Bleitafel mit der Nennung von Personennamen und Amt vor. Allerdings sollte vor der Bestattung dem Toten der Bischofsstab aus der Hand genommen und auf den Altar gelegt werden, so dass sich damit zeigte, dass kein Bischof mehr amtierte¹³². Diese Beschreibung ist insbesondere in Bezug auf Pedum und Schwert bemerkenswert, denn in den Grabbefunden von Bischöfen scheint das seit dem 13. Jahrhundert als Grabbeigabe nachweisbare Schwert häufig zu fehlen, während die bei der Aufbahrung zunächst beigegebenen Peda wohl häufig mit Altstücken im Grab ersetzt wurden¹³³.

Bei der Bewertung dieser Grabbeigaben kommt der Frage eine wichtige Rolle zu, ob es sich bei ihnen um Altstücke, die hier entsorgt wurden, oder rezent es liturgisches Gerät aus der Verwendung des Toten handelte. Oder wurden die Stücke überhaupt nur für den Grabgebrauch angefertigt? In letzterem Fall ist vor allem zu klären, ob die Grabbeigaben überhaupt als Kopien ihrer liturgischen Funktion nachkommen konnten, oder nur als symbolische Beigaben gedacht waren. Für Kelch und Patene bestimmt etwa das Sendhandbuch des Regino von Prüm vom Anfang des 10. Jahrhunderts: „Der Kelch des Herrn und die Hostienschale sollen, wenn nicht aus Gold, so auf jeden Fall aus Silber gemacht sein. Und die Priester sollen nicht aus Habgier, Armut oder Unfähigkeit dahin kommen, dass sie diese zusammen mit einem Teil von dem, was der Kirche gehört, der Bauhütte der Kirche geben. Auch ist das Volk aufzufordern, dass es etwas als Schenkung für den Herrn opfere, wie wir lesen, dass es das alte Volk unter Moses im Zelt des Herrn getan hat. Wenn aber jemand ganz besonders arm ist, soll er wenigstens einen mit Zinn überzogenen Kelch haben. Aus Bronze aber oder aus Messing soll der Kelch nicht gemacht sein, weil wegen der Kraft des Weines sich Kupferrost bildet, der Erbrechen auslöst. Keiner soll es aber wagen, mit einem hölzernen Kelch die Messe zu zelebrieren.“¹³⁴ Seit karolingischer Zeit setzte man also voraus, dass der Kelch und die Patene aus Gold oder vergoldet, zumindest aber versilbert oder mit Zinn überzo-

¹³² PÄFFGEN, Tradition 215. Ein wichtiger weiterer Gedanke bei der Abnahme der Insignien aus der Hand des toten Bischofs dürfte in der symbolischen Sicherung des Kirchengutes liegen; zahlreiche kanonistische Bestimmungen versuchten, die Entwendung von Kirchengut nach dem Tod des Bischofs oder eines Priesters zu verhindern; vgl. beispielsweise *Decretum Magistri Gratiani* 701–703 [II, C. XII, q. II, c. XLIII–XLIV und XLVI–XLVIII].

¹³³ Gelangte also – durchaus im Einklang mit der Grundidee der kanonistischen Regelung – vor allem das Symbol geistlicher Würde mit ins Grab, während das die weltliche Landeshoheit symbolisierende Schwert seltener beigegeben wurde? PÄFFGEN, Bischofsgräber 346–348, gelang die Aufzählung von insgesamt 15 Schwertern in deutschen Bischofsbestattungen zwischen dem 13. und 18. Jahrhundert, also zu viel für die Annahme, dass Schwerter nur in Einzelfällen beigegeben wurden, aber auch zu wenig für die Postulierung einer konsequenten Grabbeigabe. Eine vor allem regionalen Bräuchen entsprechende Nutzung des Symbols in der Grabausstattung scheint nahe zu liegen, denn die Beispiele verteilen sich einseitig auf die Erzbistümer Trier, Köln, Mainz und das Bistum Würzburg, mit einem Fall für das Bistum Bremen.

¹³⁴ „Ut calix Domini cum patena, si non ex auro, omnimodis ex argento fiat, neque causentur presbyteri, avaritia suadente, de paupertate vel impossibilitate, cum una pars ex omnibus, quae ad ecclesiam pertinent, in fabricis ipsius ecclesiae sit impendenda. Admonendus est etiam populus, ut aliquid in donariis Domini offerat, sicut ille antiquus populus sub Moyse in tabernaculo Domini fecisse legitur. Si quis autem tam pauperrimus est, saltem vel stanneum calicem habeat. De aere autem aut ex aurichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo calice praesumat cantare.“ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 68. Regino verweist hierzu auf ein Konzil von Reims, doch ist die Herkunft der Passage nicht mehr nachweisbar.

gen sein sollten. In Priestergräbern haben sich nun jedoch gerade Kelche und Patenen aus Bleilegierungen finden lassen, und auch Holzkelche kommen trotz der liturgisch so eindeutigen Absage vor¹³⁵. Doch die Beurteilung fällt bei einem genaueren Blick etwas schwerer, denn tatsächlich finden sich auch sowohl in archäologischen Funden wie in den Schriftquellen Belege für Kelche und Patenen, die den liturgischen Vorgaben entsprachen: So berichtet Thietmar von Merseburg, er habe im Grab seines 1002 verstorbenen Vorgängers Willigis einen silbernen Kelch gefunden¹³⁶; und für einen Zeitraum zwischen dem späten 10. und frühen 13. Jahrhundert lassen sich etwa mit silbernen Kelchen und Patenen aus bischöflichen Gräbern in Reims, Zeitz, Bremen und Minden archäologische Nachweise solcher silbernen Grabgefäße benennen¹³⁷. Allerdings sind sie alle mit etwa 4–9 cm Höhe bzw. Durchmesser sehr klein ausgefallen; will man sie nicht als Reisekelche interpretieren, so scheint es neheliegend, hier gezielte Grabanfertigungen zu erkennen, die zwar das Material des liturgischen Gerätes nicht aufgeben wollten, die Kosten aber zugleich durch eine einfache Verkleinerung zu verringern suchten. Dabei konnte mitunter auch sehr wertvolles liturgisches Gerät seinen Weg ins Grab herausragender Persönlichkeiten finden, wie der Fall des Erzbischofs Walter de Gray in York aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zeigt, der ungewöhnlicherweise gerade keine minderwertigen Grabstücke ohne liturgische Funktion ins Grab mitbekommen hatte¹³⁸. Ein Priestergrab aus demselben Jahrhundert in der Kathedrale von Lichfield wirft dabei die Frage auf, ob nicht auch die Eucharistie selbst beigegeben wurde: Auf dem Grab hatte man einen Zinnkelch platziert, der durch den offenbar ebenfalls darin beigegebenen Wein auf der Innenseite porös wurde; im auf der Patene liegenden Tuch ließen sich noch Reste der Hostie nachweisen¹³⁹.

Etwas anders stellt sich der Befund für die bischöflichen Peda dar; sie waren wohl häufig Altstücke, wie etwa eine Reihe von Limoger Krümmen belegt, die gerade in Bischofsgräbern des Spätmittelalters häufig vorkommen. Man empfand diese Krümmen wohl zunehmend als unmodern, und ihr geringer materieller Wert machte sie zu einem guten Stab für den Funeraleinsatz¹⁴⁰. Am Einsatz von Altstücken hinderten dabei

¹³⁵ Vgl. allgemein etwa ILLI, Wohin 28; DANNHEIMER, Totenbrauchtum 138 und PÄFFGEN, Patene 151, sowie mit konkreten Beispiele für Bleikelche und -patenen in St. Andrews, Fishergate in York KEMP, Cemetery 157, sowie mit dem Verweis auf Priesterbestattungen in Deerhurst Church, Gloucestershire, RAHTZ, Artefacts 118–119.

¹³⁶ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 330 [VI,45]. Vgl. MEIER, Archäologie 144.

¹³⁷ HEIMANN, Henkelkelch; HEIMANN, Grabkelch; HAUSER, Grabkelch und RICHTER, Grabbeigaben. Vgl. auch ELBERN, Kelch, mit zahlreichen Vergleichsbeispielen. Ein weiteres Beispiel bietet etwa die Grabausstattung des 1266 verstorbenen Magdeburger Erzbischofs Rupert von Mansfeld, dessen Skelett 1896 in seidener Pontifikalgewandung mit Mitra, hölzernem Krummstab sowie Kelch und Patene aus dünnem Silberblech vorgefunden wurde; PÄFFGEN, Patene.

¹³⁸ RAHTZ, Artefacts 118–119; BINSKI, Death 84–85 und 96; HADLEY, Death 113–114.

¹³⁹ GILCHRIST, Medieval Life 206.

¹⁴⁰ OCHSNER, Krümme 183 und MARQUET DE VASSELOT, Crosses limousines 70. Eine gewisse Schwierigkeit in der Bewertung solcher Befunde liegt in der Kombination sehr unterschiedlicher Datierungsansätze; dass nicht jede Limoger Krümme auch ein Altstück darstellt, beweist etwa die 1889 im Grab des 1258 verstorbenen Bischofs Guillaume de Boesses von Orléans gefundene Krümme mit einer ihn als Besitzer ausweisenden Inschrift; MARQUET DE VASSELOT, Crosses limousines 70. Dabei muss wohl offen bleiben, ob gerade die an den Bischof zuschreibende Inschrift die Krümme so individualisierte, dass sich ihre weitere Verwendung wenig anbot und man die relativ moderne Krümme dem Toten so mitgab oder ob wir einfach zu selten sicher datieren und das Grab zuschreiben können, um Krümmen als Altstücke sicher zu bestimmen; für ersteres spräche allerdings die Verwendung von Grabtafeln mit dem Namen der Toten, die im Fall aus der Kathedrale von Orléans durch die Inschrift auf dem persönlichen Gegenstand erfolgte, was eine Mitgabe der personalisierten Krümme sicher eher nahelegte, als wenn diese

auch keine Inschriften, die auf deren Alter hinwiesen, wie eine Krümme aus dem Grab Bischof Heinrichs III. von Hildesheim zeigt: Ihm hatte man 1362 ein Pedum mit der Inschrift „+ ERK(A)NBALD(US AB)B(AS)“ mitgegeben, das wahrscheinlich ein Geschenk Abt Erkanbalds von Fulda, des späteren Erzbischofs von Mainz, an Bischof Bernward von Hildesheim darstellte¹⁴¹. Offenbar entnahm man die Stäbe also dem Domschatz, dessen Stücke damit ihren Lebenszyklus mit der Bestattung vorläufig beenden konnten. Seltener scheint es sich bei Peda in Gräbern um Funeralanfertigungen gehandelt zu haben¹⁴², wofür beispielsweise das Auffinden aufwändiger geschnitzter Elemente wie eines gezügelten Drachen auf dem Pedum des 1325 verstorbenen Erzbischofs Burchard III. von Magdeburg¹⁴³ oder die Verwendung durchaus repräsentativer Materialien wie bei der Eisenkrümme aus dem Grab des 1363 in Stade verstorbenen, resignierten Erzbischofs Gottfried von Bremen spricht¹⁴⁴. Altstücke konnten dabei auch anlässlich von Graböffnungen ins Grab gelangen; ein Prozess, der der neuerlichen Einbalsamierung der Heiligen anlässlich von Translationen gleicht. So öffnete man etwa 1376 das Grab des (nicht kanonisierten) Bischofs Meinwerk von Paderborn in der Abdinghofkirche und übertrug ihn in ein neues Hochgrab im Chor, nicht ohne dem Toten einen Bischofsstab beizugeben; dies ist der heute im Erzbischöflichen Diözesanmuseum aufbewahrte sog. Stab Bischof Meinwerks, der vom Anfang des 14. Jahrhunderts stammt, also 1376 ebenfalls bereits ein Altstück darstellte¹⁴⁵.

Bei den Ringen aus bischöflichen Gräbern wird deutlich, dass diese zunächst wohl personalisiert und durchaus keine Altstücke gewesen sind; so weist der bekannte Ring aus dem Grab des 1031 verstorbenen Erzbischofs Aribos von Mainz nicht nur die Inschrift „ARIBO ARCHIEP(ISCOPV)S“, sondern auch einen wertvollen Saphir in Goldfassung auf¹⁴⁶. Wie bei den anderen Grabbeigaben scheint sich jedoch auch hier im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters ein Wandel abzuzeichnen; so bestimmte der „ordo Romanus XV“ aus dem 15. Jahrhundert, dass der Pontifikalring der Kardinäle zur Bestattung durch einen kleineren Ring zu ersetzen sei, und nach Ausweis der Gisants auf entsprechenden Gräbern scheint ein solcher Ersatz bereits seit dem 13. Jahrhundert vorgenommen worden zu sein¹⁴⁷. Im spätmittelalterlichen Grab des 1478 verstorbenen Bischofs Johann von Venningen im Baseler Münster entdeckte man einen Ring mit Glasstein, der zwischen 1200 und 1350 entstanden war; offenbar handelte es sich hierbei also um ein Altstück mit limitiertem Wert¹⁴⁸.

nicht gekennzeichnet worden wäre. Ein gutes Beispiel für diese Schwierigkeit stellt die sog. Eppsteinkrümme aus einem Erzbischofsgrab im Ostchor des Mainzer Domes dar, die man vielleicht anders als bisher weniger zwingend als Limoger Stück aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts auch einem Erzbischof dieser Zeit zuschreiben müsste, wie es WILHELMY, Krümme, vorschlägt, wenn man die Beigabe solcher Krümmen als Altstücke berücksichtigt.

¹⁴¹ LAMBACHER, Krümme.

¹⁴² Die Verbreitung von Funeralanfertigungen betonen allerdings auch für die Stäbe MEIER, Archäologie 145 und DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 273.

¹⁴³ PÄFFGEN, Tradition 213.

¹⁴⁴ LÜDECKE, Grab 60.

¹⁴⁵ STIEGEMANN, Bischofsstab. Bei der Öffnung des Grabes im 14. Jahrhundert soll die Kasel Meinwerks erhalten vorgefunden worden sein (sozusagen eine „casula incorrupta“, ganz dem unvollständigen Kanonisationsverfahren entsprechend); sie ist heute nur mehr in Fragmenten erhalten; SCHORTA, Kasel.

¹⁴⁶ WILHELMY, Aribos und GIERLICH, Grabstätten 170–171.

¹⁴⁷ MEIER, Archäologie 145 und GARDNER, Tomb 13.

¹⁴⁸ OCHSNER, Ring. Die Beigabe eines Pontifikalrings findet sich in der Auflistung der liturgischen Gewandung, die sich der Bischof bei seiner Bestattung wünschte; vgl. dazu OCHSNER, Krümme 182.

Dieser kursorische Blick legt nahe, dass zahlreiche Bestandteile der Grabbeigaben sich zunächst im 10. und 11. Jahrhundert noch tatsächlich stark an den liturgischen Geräten orientierten, die der Tote auch zu Lebzeiten benutzt hatte; zunehmend ersetzte man diese Stücke dann durch ältere liturgische Geräte, die aus dem Kirchenschatz stammten, wodurch dessen Funktion für die Ausstattung der verstorbenen Bischöfe deutlich wird; andererseits versuchte man, gerade Kelch und Patene zunächst durch deren Verkleinerung, dann durch ihren Ersatz in minderwertigem Material als Funeralanfertigung möglichst kostengünstig beizugeben. Der umfangreiche Einsatz von Altstücken – gerade bei Krümmen und Ringen – und von für den Grabgebrauch ohne (oder doch nur mit zweifelhaftem) liturgischen Wert angefertigten Ersatzstücken – gerade bei Kelch und Patene – dürfte ein Verweis darauf sein, dass es hier weniger um den jenseitigen Nutzen, als vielmehr um die Kennzeichnung des Toten mit den Mitteln seines Standes ging; dabei versuchte man, den geistlichen Ornat gemäß den kanonischen Vorgaben möglichst direkt abzubilden, ohne dass seine Funktionstüchtigkeit im Vordergrund der Überlegungen stand.

Allerdings warnen einige Hinweise vor einer zu einseitigen Betonung der diesseitigen Funktion mittelalterlicher Grabbeigaben. Ein Fehlen der Funktion muss einer kulturell-religiösen Deutung als hilfreiche Beigabe für den Toten nicht im Weg stehen, wie der Vergleich mit den Uschebtis aus dem Alten Ägypten oder den keramischen Grabfiguren des Qin- und Han-zeitlichen China zeigt. Vor allem aber bemerken die hochmittelalterlichen Liturgiker selbst, dass die Priester dereinst in ihren liturgischen Gewändern vor Gott treten würden. Ein solcher Jenseitsbezug wurde zumindest auch von einer breiteren Gruppe innerhalb der Gläubigen hergestellt, wie eine Bestimmung bei Burchard von Worms zeigt: Er verbietet die Sitte, Kindern wächserne Kelche und Patenen ins Grab mitzugeben¹⁴⁹. Dieser Brauch macht wohl nur einen Sinn, wenn diese Grabbeigaben eine Parallele zum Priesteramt und zu den Beigaben in deren Gräbern herstellen sollten; die Unschuld und Reinheit könnte die verbindende Vorstellung dahinter dargestellt haben. Diese Maßnahme richtete sich jedoch nicht an die Nachlebenden, sondern an Gott. Die Beigabe der liturgischen Geräte wies den Toten also wohl ebenso im Jenseits als Kleriker aus, wie diese Ausstattung auch eine Identifikation des Verstorbenen im Grab erleichterte. Dass letzterer Aspekt gerade in der Praxis dabei wohl eine wichtigere Rolle spielte, zeigt der Blick auf die Grabbeigabensitte für die mittelalterlichen Laien deutlicher.

Krone, Zepter, Reichsapfel und Herrscherornat: Die Beisetzung von Kaisern und Königen

Bei einem Vergleich der Grabbeigaben in den Gräbern der weltlichen Elite mit jenen von Klerikern ergeben sich ebenso Parallelen wie Unterschiede. Zu den Parallelen gehört, dass die Kaiser und Könige seit dem Hochmittelalter mit ihren Gewändern und Standeszeichen ins Grab gelegt wurden; dabei scheint zeitlich eine etwas verspätete Aufnahme des klerikalen Brauches vorzuliegen: In karolingischer Zeit gab man den Herrschern offenbar keine Insignien mit ins Grab und entfernte diese – falls sie bei den Funeralzeremonien überhaupt eine Rolle spielten – zumindest nach der Aufbahrung,

¹⁴⁹ „Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Cum infans nouiter natus est, et statim baptizatus, et sic mortuus fuerit, dum sepeliunt eum, in dexteram manum ponunt ei patenam ceream cum oblata, et in sinistram manum calicem cum vino similiter cereum ponunt ei, et sic eum sepeliunt.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 200v [XIX,5].

wie es auch byzantinischem Brauch entsprach¹⁵⁰. Als die Grabbeigabe insbesondere von Zeptern und Kronen mit den kaiserlich-salischen Bestattungen des 11. Jahrhundert einsetzte und sich im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts in Europa verbreitete, fanden hier zunächst Funeralinsignien Verwendung, die aus minderwertigen Materialien angefertigt wurden; im Laufe des Spätmittelalters wurden sie jedoch immer aufwändiger gearbeitet und aus edleren Materialien hergestellt¹⁵¹.

Bei einem Blick auf die Entwicklung der Beigabe einzelner Standeszeichen im Hochadel stellen sich Aussagen für den Zeitraum zwischen der Aufgabe der verbreiteten Grabbeigabensitte und dem 11. Jahrhundert als schwierig heraus. Zwar sind etwa aus merowingerzeitlichen Gräbern auch in christlichem Kontext reiche Grabbeigaben mehrfach bekannt, die als soziale Auszeichnung des Toten dienten¹⁵²; doch wie bestattete man den König, nachdem man auf die Waffenbeigabe verzichtete? Wie auch die Befunde aus adeligen Grablegen nahelegen, dürften auch diese Leichen zumindest in besondere Gewänder gekleidet beigesetzt worden sein¹⁵³. So fand man 1844 bei der Öffnung des Grabes von Otto I. im Magdeburger Dom einen Stoff in weiß-blauer Musterrung sowie einen weiteren feineren, roten Stoff¹⁵⁴; wenn er zur originalen Grabausstattung gehörte, ließe sich damit die Gewandung als das ältere Element mittelalterlicher Königsgräber ausmachen.

Deutlicher wird die Ausstattung mit dem 11. Jahrhundert, als insbesondere Krone, Sphaira und Zepter in den salischen Kaisergräbern auftauchen. Die erste sicher bezugte Funeralkrone stammt dabei aus dem Grab des 1039 verstorbenen Konrads II., und auch seine Frau Gisela folgte 1043 ihrem Mann bekrönt ins Grab¹⁵⁵. Deutlich seltener als Funeralkronen wurden Sphairen ins Grab mitgegeben; sie kamen vor allem im Reich vor und wurden aus vergleichsweise wertvollem Material hergestellt, etwa wenn Lothar III. eine vergoldete Bleisphaira mitbestattet bekam¹⁵⁶. Häufiger sind hingegen Zepter, deren Nahebeziehung zu stabförmigen Herrschaftszeichen eine Interpretation

¹⁵⁰ So argumentiert zumindest NELSON, *Funerals* 172. Réne Bour und Alain Erlande-Brandenburg haben angenommen, dass bereits in karolingischer Zeit Grabkronen mitgegeben worden seien; diese Behauptung basiert vor allem auf dem Bericht einer Graböffnung im Chor der Klosterkirche Saint-Arnoul in Metz von 1239, bei der in 22 Gräbern „vestes serice et sandalia et cyrotece necnon et anulli et baculi et corone“ als Beigaben gefunden worden sein sollen; ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 38. Thomas Meier hingegen bestreitet diese Datierung unter Hinweis auf die schwierig nachvollziehbare Identifizierung der Gräber bei der Öffnung des 13. Jahrhunderts; MEIER, *Archäologie* 41–42. Auch wenn sich seine Argumentation, die sich vor allem auf die Frage der Erhaltung von Grabmarkern konzentriert, nicht als zwingend erweisen sollte, so bliebe doch mit einem indirekten Beleg aus dem Hochmittelalter nur eine sehr dünne Quellenlage für die Behauptung einer bereits karolingischen Tradition. Hinzuweisen bliebe noch auf die Berichte von der Graböffnung Karls des Großen unter Otto III., bei denen auch die Insignien des Kaisers genannt werden, deren Verlässlichkeit aber fraglich ist; vgl. Kap. IV.1.

¹⁵¹ Vgl. hierzu die ausführliche, materialreiche Zusammenstellung bei MEIER, *Archäologie*, bes. 37–130. Thomas Meier zufolge sind königliche und kaiserliche Grabbeigaben erstmals im 11. Jahrhundert bei Konrad II. in Speyer greifbar; es folgen dann Frankreich, England, Spanien, Italien und Ungarn im 12. Jahrhundert sowie königliche Gräber in Böhmen, Polen und Skandinavien im 13. Jahrhundert.

¹⁵² Vgl. hierzu allgemein TREFFORT, *Mort* 73. Verwiesen sei zudem etwa auf das Grab der Arnegunde in der Abteikirche von Saint-Denis und das Grab eines jungen Kriegers aus dem zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts, das im Kölner Dom gefunden wurde; zu Arnegunde vgl. ausführlicher Kap. III.1.c), zum Kölner Kriegergrab HAUSER, *Schichten* 30–40 und HAUSER, *Bestattungsort*. Vgl. hierzu unten.

¹⁵³ Vgl. hierzu unten.
¹⁵⁴ SCHUBERT/LOBBEDEY, *Grab* 386.

¹⁵⁵ MÜLLER-CHRISTENSEN/KUBACH/STEIN, *Gräber* 932–933 und 940. Vgl. MEIER, *Archäologie* 42–43.

¹⁵⁶ MEIER, *Archäologie* 64–69.

bei frühmittelalterlichen Stabbeigaben erschwert; das älteste sicher bekannte Funeralzepter stammt dabei Thomas Meier zufolge ebenfalls aus dem Grab Lothars III. von 1137¹⁵⁷. Zu den selteneren Grabbeigaben in Königsgräbern gehören Ringe, die jedoch gelegentlich vorkommen; bemerkenswerterweise ist es mit dem Goldring aus dem Grab Heinrichs IV. in Speyer ausgerechnet ein Pontifikalring, den man dem Herrscher mit ins Grab legte¹⁵⁸. Die Gräber von Königinnen wiesen in der Regel nur die Krone auf, während die anderen Insignien wie Sphaira und Zepter selten, adelige Kriegsbereitschaft signalisierende Beigaben wie Sporen oder Schwert ganz fehlen¹⁵⁹. Entsprechend wird etwa für die gut dokumentierte Bestattung der Königin Anna 1281 in Basel berichtet, dass ihr Leichnam bei der Überführung eine Krone trug, die man mit ihr bestattete und später auch bei einer Graböffnung vorfand¹⁶⁰. Eine der expliziten Schriftquellen, wie man sich den Leichnam eines Kaisers vorzustellen hat, bietet die letztwillige Verfügung für den 1218 verstorbenen Otto IV.: „Er ordnete an, dass die Krone, die er für seinen Tod hatte anfertigen lassen, um 30 Mark zurückgekauft werden möge, damit sie ihm verstorben auf das Haupt gesetzt werde und er mit einem feinen, weißen Obergewand und dem königlichen Mantel angezogen werde, und mit Stiefeln aus Samt, und Sandalen an den Füßen und vergoldeten Schuhen, und ihm ein Zepter in die rechte Hand gelegt wird, und ein (Reichs-)Apfel in die Linke, und ein Schwert bei der Rechten, Handschuhe an den Händen, ein Ring am Finger, Armillae an den Schultern“¹⁶¹.

Die frühesten Hinweise auf die Sitte, Kronen bei europäischen Königen außerhalb des Reiches ins Grab mitzugeben, stammen zwar aus dem 11. Jahrhundert, sind jedoch wenig zuverlässig; so will man im 12. Jahrhundert im Grab des 1066 verstorbenen Königs Edwards des Bekenners in Westminster Abbey Reste einer Krone gefunden haben¹⁶². Späteren Graböffnungen zufolge soll Edward jedoch in drei aufwändige Stoffe gekleidet worden sein, die das Inventar der Abtei von 1388 einer Entnahme von 1163 zuschreibt¹⁶³, und unter König James II. habe man ein prächtiges Kruzifix im Sarg Ed-

¹⁵⁷ Vgl. MEIER, Archäologie 69–81, der hier vielleicht unnötigerweise – etwa beim Stab aus Sutton Hoo – eine strikte Grenze zwischen weltlichen und religiösen Gegenständen ziehen möchte.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu ausführlicher MEIER, Archäologie 96–104, sowie MÜLLER-CHRISTENSEN/KUBACH/STEIN, Gräber 950.

¹⁵⁹ MEIER, Archäologie 149–150.

¹⁶⁰ „Caput eius albo serico peplatur, et corona sibi superponitur deaurata.“ *Chronicon Colmariense* 253. Vgl. zu dieser Überführung SCHÄFER, Überführung 482–483 und RUDLOFF, Konservieren 15, sowie Kap. III.6.c), und zur heute im Berliner Kunstgewerbemuseum aufbewahrten Grabkrone MEIER, Grabkrone.

¹⁶¹ „Ordinavit, ut corona, quam morti suae praeparauerat, redimeretur pro XXX. marchis, vt eo mortuo super caput eius poneretur, & indueretur superhumerali abbas (lege: alba) subtili, & regali pallio, & caligis de samito, & sandaliis in pedibus & calcaribus deauratis, & sceptrum poneretur ei in dextra manu, & pomum in sinistra, & gladius iuxta dextram, chirotecae in manibus, annulus in digito, armillae in brachiis.“ *Vetus narratio de testamento & morte Ottonis IV. Imperatoris* 843. Vgl. MEIER, Archäologie 15. Die hier erwähnten Armillae, die fester Bestandteil der Herrscherinsignien im Reich waren, ließen sich bis auf vereinzelte Hinweise auf Substitute, die etwa dem toten König Béla III. von Ungarn mitgegeben wurden, in Herrschergräbern noch nicht nachweisen; MEIER, Archäologie 144.

¹⁶² GRAHAM-CAMPBELL, Crowned Heads; CUNNINGTON/LUCAS, Costume 169–170 und MEIER, Archäologie 46, der zudem auch das Beispiel einer Kupferkrone aus dem Grab des Heiligen Erik in Uppsala nennt, deren Zuschreibung Meier jedoch (ebenso wie die Existenz der Grabkrone Edwards des Bekenners) anzweifelt.

¹⁶³ „Item tres cape Sancti Edwardi in quibus fuerat sepultus unde prima glaucei coloris cum talentis. Secunda rubea cum lunis. Tercia cum aquilis de quibus due sunt cum aurifragijs novis ex dono fratris Johannis Somerton.“ WICKHAM LEGG, Inventory 257. Vgl. HOPE, Funeral Effigies 518.

wards vorgefunden¹⁶⁴. Darf man den vagen Beschreibungen des Inhalts vom Grab Wilhelms des Eroberers 1522 in Caen glauben, so fanden sich hier offenbar keine Insignien, während sein Körper in damals noch gut erhaltene königliche Gewänder eingekleidet worden war¹⁶⁵. In königlichem Gewand sollen bei einer Plünderung ihres Grabes in Caen 1562 auch die sterblichen Überreste von Wilhelms Königin Mathilde vorgefunden worden sein, deren Leiche auch einen Goldring getragen haben soll¹⁶⁶. Die Grabkrone taucht erstmals in einer Beschreibung der Ausstattung des Leichnams von König Heinrich II. von England auf, der 1189 verstorben war¹⁶⁷; allerdings erfolgte Roger von Howden zufolge Heinrichs Bestattung nach „königlichem Brauch“, was auf eine Tradition hinweisen könnte¹⁶⁸. Kein Zweifel über den Einsatz von Funeralkronen besteht im englischen Fall ab dem 14. Jahrhundert¹⁶⁹. Im Grab König Edwards I. fand sich bei der Graböffnung 1774 nicht nur der einbalsamierte Leichnam, sondern auch die reiche Grabausstattung: Der König war in einen großen Mantel gekleidet worden, trug eine vergoldete Krone am Haupt und zwei Zepter in den Händen¹⁷⁰; dieser Umstand ist ungewöhnlich,

¹⁶⁴ „In the reign of king James the Second, upon searching the chest which contains the body of king Edward the Confessor, there was found, under one of the shoulder-bones of the royal corpse, a crucifix of pure gold, richly enamelled, and suspended to a golden chain, twenty-four inches in length, which, passing round the neck, was fastened by a locket of massy gold, adorned with four large red stones. The skull, which was entire, had on it a lift of gold, or diadem, one inch in breadth, surrounding the temples; and in the chest lay several pieces of gold-coloured silk, and linen.“ AYLOFFE, Account 17–18.

¹⁶⁵ „In the year 1522, the tomb of William the Conqueror, in the abbey-church of St. Stephen at Caen, was opened, and the body appeared as entire as when it was first buried, and royally cloathed; but we are not informed what the particular vestments were.“ AYLOFFE, Account 18. Bei der Öffnung des Grabes soll man eine Tafelmalerei angefertigt haben, die den Zustand des Leichnams darstellte und die bis zur Plünderung durch die Hugenotten unter Gaspard de Coligny in der Abtei aufgehängt worden sei, jedoch dann geraubt, geteilt und teils als Tischplatte, teils als Beistelltisch verarbeitet, später zwar wieder zusammengebracht, aber bereits im 18. Jahrhundert verschwunden gewesen sei.

¹⁶⁶ AYLOFFE, Account 18, der einen ähnlichen Befund auch für das Grab des Wilhelm Rufus in Winchester angibt. Für die Bestattung der englischen Könige in königlichen Gewändern vgl. auch HOPE, Funeral Effigies, der zahlreiche Beispiele bietet.

¹⁶⁷ „In crastino itaque cum portaretur ad sepeliendum, regio indutus apparatu, coronam in capite gerens auream, habensque cirothecas in manibus, calciamenta auro contexta in pedibus et calcaria, anulum in digito aureum, et in manu sceptrum, accinctusque gladio, discooperto habens vultu jacebat.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, Chronica majora 2, 344. Vgl. ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 29 und MEIER, Archäologie 15.

¹⁶⁸ ROGER VON HOWDEN, Chronica 2, 367. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 113 und ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 16. Ob eine solche Tradition freilich die Grabkrone umfasste, bleibt schon deshalb umso fraglicher, weil die Bezeichnung der Bestattung als „more regio“ bei Roger im Kontext seiner Erzählung die Bemerkung konterkariert, dass man Heinrichs Leichnam zunächst verlassen habe, so dass bereits Fliegen und Ameisen ihn aufzufressen begonnen hätten; erst danach, bei Rückkehr der Minister, sei er ehrenvoll bestattet worden.

¹⁶⁹ MEIER, Archäologie 54.

¹⁷⁰ Der Fundbericht formuliert wie folgt: „On lifting up the lid, the royal corpse was found wrapped up within a large square mantle, of strong coarse, and thick linen cloth, diaper'd, of a dull, pale, yellowish brown colour, and waxed on its under side.“ AYLOFFE, Account 7. Es folgt eine detailliertere Beschreibung der königlichen Gewänder ebda 9–12. „Between the two fore-fingers and the thumb of the right hand, the king holds a scepter with the cross made of copper gilt. This scepter is two feet six inches in length, and of most elegant workmanship. Its upper part extends unto, and rests on, the king's right shoulder.“ Ebda 11. „Between the two fore-fingers and the thumb of his left-hand, he holds the rod or scepter with the dove, which, passing over his left shoulder, reaches up as high as his ear. This rod is five feet and half an inch in length. The stalk is divided into two equal parts by a knob or fillet, and at its bottom is a flat serule. The top of the stalk terminates in three bouquets, or tiers of oak-leaves, of green enamel, in alto relievo, each

zumal zumindest der „Liber regalis“ aus Westminster in den Bestimmungen über die Bestattung von englischen Königen den Reichsapfel statt eines zweiten Zepters vorsah und diese Bestimmung später auch umgesetzt worden zu sein scheint¹⁷¹.

Der früheste physische Beleg für die Beigabe von Funeralkronen in Königsgräbern außerhalb des Reiches bieten die Gräber des 1196 verstorbenen Béla III. von Ungarn und seiner Frau in Stuhlweißenburg; in Bélas Grab fanden sich zudem ein Schwert und ein Sporenpaar, die beide in Silber als Funeralbeigaben hergestellt worden waren¹⁷².

Offenbar kamen auch in Frankreich die Grabkronen erst mit dem 13. Jahrhundert auf; allerdings zeigt das französische Beispiel zugleich, wie schwierig eine feste Chronologie etabliert werden kann, wenn zahlreiche Gräber in oft unbekanntem Ausmaß gestört und Grabbefunde schlecht dokumentiert wurden. So mag der älteste sichere Beleg für ein Mitglied der Königsfamilie mit der 1236 verstorbenen Ingeborg, Gattin Philipps II. August, vorliegen¹⁷³, doch der Bericht, der bei der Graböffnung der königlichen Gräber in Saint-Denis im Zuge der Französischen Revolution von 1793 angefertigt wurde, bestätigt bereits für den 1226 verstorbenen Ludwig VIII. zumindest eine Kronhaube¹⁷⁴. Dass es 1793 hier keine Spuren einer Grabkrone gab, und dass sich keine früheren Beispiele fanden, ist auf der Quellenbasis schwierig zu bewerten. Allerdings lässt sich aus den Berichten zumindest für die späteren französischen Könige gut ablesen, dass Goldringe, Zepter, die in Frankreich gebräuchliche „main de justice“ und Funeralkronen aus zeitweise vergoldetem Kupfer oder Silber sowie königliche Kleidung durchaus gebräuchlich waren; dabei scheint offenbar unter den Insignien wiederum gerade die Krone in Königinnengräbern auf¹⁷⁵.

bouquet diminishing in breadth as they approach towards the summit of the scepter, whereon stands a ball, or mound, surmounted by the figure of a dove, with its wings closed, and made of white enamel.“ Ebda 11. „On the head of the corpse, which lies within a recess hollowed out of the stone-coffin, and properly shaped for its reception, is an open crown or fillet of tin, or latton, charged on its upper edge with trefoils, and gilt with gold; but evidently of inferior workmanship, in all respects, to that of the scepters and quatrefoils.“ Ebda 11. Vgl. etwa CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 28 und BINSKI, *Death* 96, sowie zur Einbalsamierung Edwards Kap. III.3.d).

¹⁷¹ Vgl. AYLOFFE, *Account* 20–22, sowie zum Zitat aus dem „Liber regalis“ Kap. III.3.d).

¹⁷² MEIER, *Grabkrone* 180 und MEIER, *Archäologie* 50–51.

¹⁷³ Vgl. dazu ausführlicher MEIER, *Archäologie* 50–51.

¹⁷⁴ POIRIER, *Rapport* 85–86. Zum Wortlaut des Berichts vgl. Kap. III.3.e).

¹⁷⁵ Für das Grab Philipps des Schönen (gest. 1314): „Le squelette était tout entier: on a trouvé un anneau d’or, un sceptre de cuivre doré, de cinq pieds de long, terminé par une touffe de feuillage, sur laquelle était représenté un oiseau aussi de cuivre doré.“ POIRIER, *Rapport* 86. Für Ludwig X. (gest. 1316): „ses os desséchés, avec un reste de sceptre et de couronne de cuivre rongé par la rouille“; ebda 85. Für Philipp V. (gest. 1322): „son squelette était bien conservé, avec une couronne d’argent doré enrichie de pierreries, une agrafe de son manteau en losange, avec une autre plus petite, aussi d’argent, partie de sa ceinture d’étoffe satinée, avec une boucle d’argent doré et un sceptre de cuivre doré.“ Ebda 89. Für Karl IV. (gest. 1328): „on y a trouvé une couronne d’argent doré, un sceptre de cuivre doré, haut de près de sept pieds, un anneau d’argent, un reste de main de justice, un bâton de bois d’ébène, un oreiller de plomb pour reposer la tête; le corps était desséché.“ Ebda 89. Für Jeanne de France, Königin von Navarra und Tochter Ludwigs X. (gest. 1349): „on n’a trouvé dans son cercueil qu’une couronne de cuivre doré“; ebda 84. Für Philipp VI. (gest. 1350): „on a trouvé une couronne et un sceptre surmonté d’un oiseau de cuivre doré“; ebda 89. Für Johann II. (gest. 1364 in England): „on y a trouvé une couronne, un sceptre fort haut, mais brisé, une main de justice, le tout d’argent doré. Son squelette était entier.“ Ebda 89. Für Karl V. (gest. 1380): „On a trouvé dans le cercueil de Charles V une couronne de vermeil bien conservée, une main de justice d’argent, et un sceptre de cinq pieds de long, surmonté de feuilles d’acanthé d’argent, bien doré, dont l’or avait conservé tout son éclat. Dans le cercueil de Jeanne de Bourbon, son épouse, on a trouvé un reste de couronne, un anneau d’or,

Die Ausstattung aus den französischen Königsgräbern zeigt recht deutlich, dass es sich bei den Insignien in der Großzahl um Funeralanfertigungen handelte, die zunächst in minderwertigem Material ausgeführt, schließlich jedoch immer reicher verziert und aus kostbareren Stoffen gefertigt wurden. In dieses Bild lassen sich auch insgesamt die Grabbeigaben aus europäischen Herrschergräbern des Mittelalters einfügen. So schuf man die Grabkrone Kaiser Konrads II. in Speyer aus ausgemustertem, grob vernietetem Kupferblech, das eine aufgelegte, bei der Anfertigung der Krone beschnittene Goldinschrift aufweist¹⁷⁶. Die Verwendung minderwertiger Materialien zur Herstellung der Herrschaftszeichen, vor allem Kupfer, Blei oder Zink, löste man später insbesondere durch vergoldetes Silber ab¹⁷⁷. In einem einzigen Fall gelang bisher der Nachweis einer Insignie im Grab, die nicht für diesen Zweck der Bestattung hergestellt, sondern tatsächlich verwendet wurde: Es handelt sich um das Kamelaukion aus dem Grab der 1222 in Palermo bestatteten Konstanze von Aragon. Allerdings ist diese Krone byzantinischen Stils eine Männerkrone, und so dürfte auch sie kaum von der Toten selbst zu Lebzeiten getragen worden sein¹⁷⁸. Die einfachste Erklärung scheint auch beim Vergleich mit dem hohen Klerus, dass es sich hierbei um ein Altstück handelte, das den Platz einer Funeralkrone übernahm. Allerdings ist dies – im Gegensatz zu den Pontifikalinsignien – bei Herrscherbegräbnissen wohl eine Ausnahme. Demgegenüber stellt die Krone aus dem Grab der Königin Anna in Basel dar, was man in einem Herrschergrab von 1281 erwarten würde: Diese Krone wurde aus vergoldeten Silberblechstreifen gefertigt, und unter den vier Lilien am Reif ist nur die vordere der Rundung des Reifs angepasst worden; zugleich zeigen die (wenn auch zurückgenommene) Ornamentik, die Verwendung älterer Ringfassungen und der Einsatz einer gestielten Perle durchaus einen gewissen Anspruch, der die tatsächlich getragenen Stücke zu imitieren trachtet¹⁷⁹.

Was aber ist die hinter diesen Stücken verborgene Symbolik? Ein rein diesseitiges Verständnis dieser Grabbeigaben würde zugleich einen Weg zu deren Lesung eröffnen. So warf Thomas Meier mit Blick auf die fehlenden Insignien im Grab Philipps von Schwaben im Speyrer Dom die Frage auf, „ob er entgegen allen Wahlen und Krönungen von der staufischen Partei bis zuletzt nur als Platzhalter Friedrichs II., also nicht wirklich als König definiert wurde“¹⁸⁰. Doch Zweifel bleiben; wieso wurde diese Logik gerade im nicht sichtbaren Grab und damit für ein Publikum umgesetzt, das erst Generationen später den Toten wiederfand? Hier scheint sich kaum ein geeignetes Publikum für diese fein durchdachte Abstufung zwischen Platzhalter und „richtigem“ König

des débris de bracelets ou chaînons, un fuseau ou quenouille de bois doré, à demi pourri, des souliers de forme fort pointue, en partie consommés, brodés en or et en argent.“ Ebda 82. Zum Bericht Dom Germain Poiriers von 1793 vgl. BOUREAU, Simple corps 6–11; zu den Ereignissen von 1793 vgl. ausführlicher auch LE GALL, Saint Denis, insbes. 428–430 und 474–482. Zu den Grabbeigaben der französischen Könige MEIER, Archäologie, etwa 130–147.

¹⁷⁶ MÜLLER-CHRISTENSEN/KUBACH/STEIN, Gräber 932–933 und MEIER, Grabkrone 180.

¹⁷⁷ MEIER, Archäologie 133 und MEIER, Grabkrone 180.

¹⁷⁸ GUASTELLA, Corona; MEIER, Archäologie 133 und MEIER, Grabkrone 178–180.

¹⁷⁹ Vgl. die Analyse bei MEIER, Grabkrone 178–180.

¹⁸⁰ MEIER, Archäologie 130. Der Leichnam Philipps von Schwaben wurde bei den Grabungen um 1900 in Speyer in seidene Gewänder aus Sizilien gehüllt gefunden; diese könnten ebenso bei der Erstbestattung in Bamberg wie bei der Translation unter Friedrich II. dem Leichnam beigegeben worden sein; RADER, Onkel 59–60 und 66–67. Zur Kleidung Philipps vgl. MÜLLER-CHRISTENSEN, Tunika. Der im Vergleich ausgezeichnete Erhaltungszustand der Kleider Philipps lässt darüber nachdenken, ob sein Leichnam nicht erst nach seiner Verwesung, also bei der Überführung nach Speyer, neu eingekleidet wurde, was in der bisherigen Diskussion noch nicht angedacht wurde; parallele Fälle neuer Einkleidungen lassen sich ja zumindest für die Heiligen bei deren Erhebung anführen; vgl. Kap. III.1.d).

zu finden. Zudem musste die Beigabe der Insignien zumindest im Falle der Bischöfe nicht bedeuten, dass dieser Bischof auch regierte¹⁸¹, und wie dort könnte ein Verzicht auf Grabbeigaben auch ein besonderes Zeichen persönlicher Bescheidenheit dargestellt haben¹⁸². Vielleicht lässt sich ein ganz ökonomischer Grund für solche Fortlassungen andeuten: Auch wenn die Funeralinsignien keinen hohen Wert besaßen, so ist es doch bemerkenswert, dass ausgerechnet Philipps Thronkonkurrent, Otto IV., den Rückkauf seiner Grabkrone um die doch nicht unwesentliche Summe von 30 Mark forderte¹⁸³. Es wäre denkbar, dass solche zu Lebzeiten angefertigten Grabkronen nicht um ihren Materialwert, sondern deutlich höher verpfändet werden konnten, da man ihre Auslösung aus Pietät und Ausführung der letztwilligen Verfügung für sehr wahrscheinlich halten konnte; das muss aber nicht bedeutet haben, dass in jedem Fall eine solche Auslösung auch stattfand. Diese Überlegung zeigt zumindest, wie vielfältig die Gründe für das Fortlassen der Funeralinsignien gewesen sein könnten und wie wenig wir über die Bedeutungszuschreibungen an diese Gegenstände insgesamt – also etwa auch vor ihrer Niederlegung im Grab – wissen¹⁸⁴.

Sind die Funeralinsignien also als Zeichen des jenseitigen Status zu verstehen? Dafür spräche, dass die Herrschaftsinsignien wie Mantel, Krone und gerade die Sphaira ihre weltliche Bedeutung ursprünglich aus ihrer kosmologisch-christologischen Symbolik zogen¹⁸⁵. Die Insignienbeigabe im Grab könnte sich in dieser Perspektive aus einer Vorstellung des sakralen Charakters des Königtums ergeben haben; der Brauch scheint schließlich von den Bestattungen der Priester und insbesondere der Bischöfe abgeleitet zu sein, und auch die Krönungszeremonien konnten sich im Hoch- und Spätmittelalter am priesterlichen und bischöflichen Vorbild orientieren: Sei es die bei der Wahl des Römischen Königs in Frankfurt bis 1612 übliche Altarsetzung, die vom Ritual der Inbesitznahme des Bistums durch die Bischöfe inspiriert war¹⁸⁶, oder die Zeremonie mit Befragung des Kandidaten und Niederlegung des Königs auf der flachen

¹⁸¹ Das zeigt das Beispiel des 1363 in Stade bestatteten Erzbischofs Gottfried von Bremen; LÜDECKE, Grab. Dabei muss hier gar nicht zwingend geklärt werden, ob abgesetzte Bischöfe mit ihrer Bestattung im Pontifikalornat eine Aufrechterhaltung ihres Amtsanspruches verbanden oder nicht; vgl. hierzu PÄFFGEN, Bischofsgräber 60 und GIERLICH, Grabstätten 418–419.

¹⁸² Gegen eine gezielte Infragestellung gerade der Position Philipps spricht zudem, dass er – sehr im Gegensatz zu Konrad III., der ebenfalls in Bamberg bestattet worden war – eben ehrenvoll von Friedrich II. nach Speyer überführt und somit gezielt in eine staufisch-salische Ahnenreihe integriert wurde; dass solche Fortlassungen der Funeralinsignien vorkamen, zeigt etwa auch die 1087 verstorbene Kaiserin Bertha, deren Leichnam bei der Graböffnung keine Krone aufwies; vgl. MEIER, Archäologie 43–46.

¹⁸³ Zum Zitat vgl. oben. Otto IV. verkaufte 1204 der Kirche zu Riddagshausen so beispielsweise sechs Mansen (Höfe) in Mascherode mit einem dabei gelegenen Waldstück um 66 Mark; RI V, Nr. 232. Damit wäre die Funeralkrone zum Zeitpunkt der Abfassung also rund drei Höfe wert gewesen – ein recht wertvolles Stückchen grob zusammengebogenes Blech.

¹⁸⁴ Erinnert sei nur an den päpstlichen Brauch, jährlich in Wachs getauchte Papyri für das Kissen, auf dem der Leichnam des Amtsinhabers zu ruhen käme, zu seinen Lebzeiten zu sammeln; vgl. Kap. VI. Ähnlich könnten freilich auch die Funeralinsignien als „memento mori“ eine zentrale Rolle in der (persönlichen?) Frömmigkeit am Hof gespielt haben.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu etwa SCHMITZ-ESSER, Sterne.

¹⁸⁶ KLOFT, Oberhaupt 329 und KLOFT, Kaiserproklamation. Zur Altarsetzung Kaiser Matthias' 1612 vgl. auch KLOFT, Altarsetzung des Kaisers Matthias, sowie zur Szene mit der Besitzung des Altars im Balduineum für Heinrich VII. im frühen 14. Jahrhundert KLOFT, Krönungsszene. Die Altarsetzung eines Bischofs (des Trierer Erzbischofs Richard von Greiffenclau 1511) ist etwa dargestellt in einer Federzeichnung im Huldigungsbuch des Trierer Hofschreibers Peter Maier von Regensburg aus den 1530er Jahren; KLOFT, Altarsetzung des Bischofs von Trier, sowie allgemein Bojcov, Könige.

Erde bei der Allerheiligenlitanei, die deutliche Anklänge am Ritual der Priesterweihe nahmen¹⁸⁷. Solche Überlegungen über den sakralen Charakter des Königtums, der sich in den Grabbeigaben ausdrücke, kulminierten in der Forschung zum Grab Kaiser Lothars III.: Als man am 14. Januar 1620 sein Grab in Königslutter öffnete, fand man darin ein Schwert, eine bleierne Funeralkrone mit Blattaufsätzen, einen bleiernen, wohl einstmals vergoldeten Reichsapfel, eine Grabauthentik sowie einen Kelch mit Patene; Kelch und Patene sind heute verloren, was zusammen mit den unklaren Fundumständen deren Bewertung erheblich erschwert¹⁸⁸. Man kann also nicht wie Johannes Laudage für die Grabbeigaben aus Lothars Grab und insbesondere für Kelch und Patene einfach annehmen, dass sie die „theokratische Herrschaftsauffassung“ des Kaisers belegten; bereits Thomas Meier hat berechtigte Zweifel an der Zuschreibung von Kelch und Patene an das Grab Lothars III. aufgeworfen, und die völlige Singularität einer solchen Grabbeigabe in einem Königsgrab nährt erhebliche Zweifel an der Zuverlässigkeit des Berichts von 1620¹⁸⁹.

Archäologische Nachuntersuchungen im Grab Lothars III. haben dabei 1978 eine Reihe weiterer Erkenntnisse zu Tage gefördert. So konnten Reste der herrscherlichen Gewandung¹⁹⁰, ein bleiernes Zepter mit vierblättriger Blattknope¹⁹¹ sowie zwei Ringe gefunden werden. Bei einem der beiden Ringe handelt es sich um einen sogenannten Thebalring, dessen auf ein aramäisches Vorbild zurückgehende Inschrift ihn als Apotropaion kennzeichnet; solche Ringe dienten der Abwehr von Krankheiten, und Lothar mag ihn bereits erkrankt auf der Rückreise aus Italien getragen haben¹⁹². Der Thebalring erscheint vor allem als persönlicher Gegenstand des Toten, wie sie in Königsgräbern gelegentlich vorkommen¹⁹³. Der zweite Ring jedoch könnte die Herrschaftskonzeption Lothars viel unmittelbarer mit einem solchen persönlichen Gegenstand verknüpfen. Dieser elfseitige Silberring weist in jedem Feld einen Buchstaben aus dem hebräischen, lateinischen oder griechischen Alphabet auf, und man hat hinter diesen Buchstabenkombinationen einen mehrfachen Bezug zum Christ-König-Motiv hergestellt, das mit der auffällig betonten Elfzahl zusammen (unter Zuhilfenahme von Mt 20,1–16, also einer Anspielung auf die in der elften Stunde sehr spät zur Arbeit Berufenen) auf Lothars hohes Lebensalter bei der Königswahl Bezug nehmen könnte¹⁹⁴.

So scheint weder ein radikaler Ausschluss einer symbolisch-theologischen Ebene wie deren bevorzugte Heranziehung als Erklärungsmuster der Grabbeigaben eine ganz befriedigende Interpretation herrscherlicher Funeralinsignien des Mittelalters zu liefern. Letztlich schließen sich die beiden Ebenen sozialer Standesrepräsentation in einer Kommunikation mit den Nachlebenden und sakraler Herrschaftsbegründung in einer Kommunikation mit Gott auch nicht notwendigerweise aus; vielmehr lieferte

¹⁸⁷ Vgl. dazu ausführlicher KLOFT, Oberhaupt. Besonders deutlich wird dies auch in der zumindest in der Frühen Neuzeit gut nachweisbaren Nutzung von Ablutions- oder Spülkelchen, die für die Königs- und Königinnenweihe im Römischen Reich verwendet wurden und eine abgestufte Kelchkommunion ermöglichten; KLOFT, Willkomm; KLOFT, Kaiserinnenkrönung und KLOFT, Ablutions- oder Spülkelch für die Kaiserinnenkrönung.

¹⁸⁸ Vgl. etwa BIEGEL, Reichsapfel; BIEGEL, Zepter; BIEGEL, Grabkrone und MEIER, Grabkrone 180, sowie LAUDAGE, Symbole der Politik. Zur umfangreichen Neuuntersuchung der Gräber in Königslutter vgl. nunmehr den Sammelband HENKEL, Heimat.

¹⁸⁹ LAUDAGE, Symbole der Politik 96, sowie die Kritik bei MEIER, Archäologie 145–146 und 323–324.

¹⁹⁰ Vgl. BIEGEL, Grabkrone 327–328 und BIEGEL, Riemenschnalle.

¹⁹¹ BIEGEL, Zepter.

¹⁹² Die Inschrift lautet „+ THEBALGVGTGTANI“; vgl. hierzu ausführlicher BIEGEL, Thebalring.

¹⁹³ MEIER, Archäologie 148.

¹⁹⁴ So interpretierte den Ring etwa BIEGEL, Silberring.

eine göttliche Ordnung und Heilsgeschichte gerade über die kosmologische Symbolik der Herrschaftsinsignien, die die Funeralinsignien kopierten, und für die Legung des Leichnams im Grab einen allgegenwärtigen Kontext, der ebenso eschatologische wie diesseitige Funktionen erfüllte. Die Funeralinsignien waren Standeszeichen in beiden Welten, wobei jedoch die konkrete, diesseitige Ebene die wohl zentralere Rolle bei der Grabausstattung spielte¹⁹⁵. Dieser diesseitige Aspekt dürfte in der chronologischen Entwicklung der Beigabensitte ablesbar sein: Die Herrscherinsignien wurden insbesondere seit dem 11. Jahrhundert beigegeben, wobei vor allem Gewänder offenbar bereits im 10. Jahrhundert Verwendung fanden; das folgt der Verbreitung der Einbalsamierungssitte seit dem 9. und 10. Jahrhundert. Bedenkt man, dass der einbalsamierte Herrscherleichnam nicht nur ausgeweidet, sondern bei der Einbalsamierung vor allem in Leinenbinden eingeschlagen worden war, so ist rasch einsichtig, warum der Einkleidung in Gewänder und der Beigabe von Insignien für die Identifikation des so behandelten Leichnams mit dem König seit dem Hochmittelalter eine zentrale Rolle zukam. Mit der Aufbahrung und den immer umfangreicheren Funeralzeremonien stieg zudem die Bedeutung des Herrscherleichnams im Laufe des Spätmittelalters, und diese Entwicklung korrespondiert mit der immer aufwändigeren Gestaltung der Funeralinsignien.

Die Funeralinsignien in einen Zusammenhang mit der Einbalsamierung zu rücken, weist zugleich einmal mehr auf das subtile Wechselspiel von jenseitiger und diesseitiger Funktion der Leichen hin. Vielleicht ist es in dieser Hinsicht kein Zufall, dass mit Edward dem Bekenner gerade ein heiligmäßiger König einen der frühesten, wenn auch sehr unsicheren Belege für die Beigabe von Funeralinsignien bietet; und auch wenn Kaiser Konrad II. kein Heiliger war, so erkannte man in ihm doch zumindest einen großzügigen Förderer des Speyrer Dombaus. Die Leichen der Herrscher waren somit oftmals kaum von jenen der Heiligen zu trennen, und die Funeralinsignien dienten einer ähnlichen „Sicherung“ und späteren Identifizierbarkeit der Leichen, wie dies die Einbalsamierung tat. Die beiden Techniken ergänzten sich und gehörten zum Repertoire geistlicher Gemeinschaften im Umgang mit besonderen Toten – seien sie Heilige, heiligmäßige Tote oder einfach Mitglieder von potenten Stifterfamilien.

Wenn Thomas Meier schließt, dass die „Insignienbeigabe in mittelalterlichen Königsgräbern [...] der standesgemässen Kennzeichnung des/der Toten im Hinblick auf eine (erhoffte?) spätere Graböffnung [diente], wie sie im Fall Annas [von Hohenberg] tatsächlich im Jahr 1510 durch die neugierigen Basler Domherren stattfand“¹⁹⁶, so verweist dies auf die Funktion der Funeralinsignien in der Identifizierung der Toten zur Sicherung von deren vielfachem Wert. Gerade in den Inschriftentafeln wird die Identifizierung als ein Hauptmotiv dieser mittelalterlichen Praxis deutlich.

Vergisst Gott die Namen der Toten? Inschriftentafeln als Grabbeigabe und Inschriften im Sarkophag

Mit dem Ende des 10. Jahrhunderts kommen Inschriftentafeln aus Blei, die zumeist Tostestag und Namen des Toten nennen, als Grabbeigaben in Gräbern auf; das wohl älteste Exemplar stammt dabei aus dem Grab des 994 verstorbenen Heiligen Wolfgang von Regensburg. Vor allem im 11. und 12. Jahrhundert wurden sie sehr häufig in die Gräber der weltlichen und geistlichen Oberschicht mitgegeben, und dieser Brauch erhielt sich,

¹⁹⁵ Darauf deuten insbesondere die im Grab mitgegebenen Inschriftentafeln; vgl. unten.

¹⁹⁶ MEIER, Grabkrone 180.

wenngleich etwas nachlassend, auch während des gesamten Spätmittelalters¹⁹⁷. Doch wen adressierten diese Inschriftentafeln? Sind sie an den letzten Richter am Ende der Tage oder an die Nachwelt gerichtet? Es scheint naheliegend, in der das Grab öffnenden Nachwelt den wichtigsten Adressaten solcher Grabtafeln zu erkennen; dafür spricht das relativ dauerhafte Material (in der Regel Blei), die dennoch oftmals recht flüchtige Anfertigung der Tafeln und ihrer Inschrift sowie das Formular, zumal wenn kein Gebet und keine Aufzählung der Verdienste der Toten erfolgte. Sieht man die Bleitafeln als Identifikationsmarken im Grab, die insbesondere die Leichen der herausgehobenen Toten unterscheidbar halten sollten, so fügt sich dieses Bild gut als weitere Maßnahme in die bisher für die Funeralinsignien und die Einbalsamierung festgehaltenen Überlegungen. In diesem Licht ist das Auftauchen gerade im Grab Wolfgangs von Regensburg signifikant: Kurze Zeit zuvor war Bischof Ulrich von Augsburg in einem päpstlichen Verfahren heilig gesprochen worden¹⁹⁸; die Beigabe einer Bleitafel, die auch Außenstehenden die richtige Identifizierung des Toten bei einer Exhumierung vor Augen führte, konnte einer bestattenden Gemeinschaft also gerade im süddeutschen Raum seit Ende des 10. Jahrhunderts als besonders erstrebenswert erscheinen, wenn der Tote im Ruch der Heiligkeit verstorben war.

Dieses Raisonement wird weiter gestützt durch die jüngere Forschung, die die Herkunft der Gattung der Bleitafeln von den Reliquienauthentiken erkannte. Thomas Meier erweiterte die Materialbasis zu Inschriften aus mittelalterlichen Gräbern über die Pionierstudie von Hartmut Ehrentraut hinaus vor allem in Bezug auf das verwendete Material: Ehrentraut konzentrierte sich zunächst nur auf Bleitafeln, wohingegen Meier nun auch andere Materialien wie Keramik und Stein in den Blick nahm und damit die Entwicklung des Frühmittelalters genauer beleuchten konnte¹⁹⁹. Dabei wird deutlich, dass der Brauch der Beigabe von Inschriften im Grab – bei freilich variierender Grundform – seit merowingischer Zeit nicht abreißt, auch nicht im sonst praktisch beigabenlosen letzten Drittel des 1. Jahrtausends²⁰⁰. Dabei scheint sich eine ältere, für das merowingische Gallien gut belegbare Sitte, Inschriften auf Ziegeln oder Steintafeln ins Grab mitzugeben, in karolingischer und ottonischer Zeit langsam verändert zu haben; nunmehr finden sich die Inschriften eher im romanisch beeinflussten Westen des ostfränkischen Reiches, und häufig werden die Inschriften nun direkt am Sarkophag selbst angebracht und nicht mehr auf Ziegeln ins Grab mitgegeben²⁰¹. Dabei fällt auf, dass mit der Inschrift am Sarkophagdeckel der Frau König Heinrichs I., Mathilde, ein prominenter solcher Fall für die erste Quedlinburger Äbtissin vorliegt²⁰²; es brauchte bei

¹⁹⁷ Vgl. dazu die nach wie vor einschlägige Studie von EHRENTAUT, *Inschriftentafeln*. Zur zeitlichen und geographischen Verbreitung vgl. zudem MEIER, *Archäologie* 194–198 und 200–203.

¹⁹⁸ Vgl. dazu oben.

¹⁹⁹ MEIER, *Archäologie* 167–211 und EHRENTAUT, *Inschriftentafeln*.

²⁰⁰ Zu merowingischen Inschriften des 6. und 7. Jahrhunderts im Grab, namentlich bezogen auf die Bestattungen von Childebert I. und Childerich II. in Saint-Germain-des-Prés in Paris, der Theudechilde in Saint-Pierre-le-Vif in Sens und Theuderichs III. in Saint-Vaast in Arras, vgl. MEIER, *Archäologie* 168–169; NELSON, *Funerals* 139 und PÉRIN, *Saint-Germain-des-Prés* 32–34. Zahlreiche Grabinschriften ließen sich gerade an der Wende von der Spätantike zum Frühmittelalter nachweisen: So hat man etwa Ziegelplatten mit eingeritzten Inschriften in der Kapelle Saint-Eloi bei Serquigny gefunden, wobei hier vielleicht ein Zusammenhang mit dem Rückgang auffälliger obertägiger Kennzeichnungen der Gräber zu sehen ist, da die Inschriften auch inhaltliche Ähnlichkeiten aufweisen; in diesem Fall wäre also „gleichsam die äußere Kennzeichnung des Grabes in dasselbe verlegt“ worden; MEIER, *Archäologie* 169–171 (Zitat 171), mit weiteren Parallelfunden.

²⁰¹ Vgl. hierzu ausführlicher MEIER, *Archäologie* 173–178 und MEIER, *Inschrifttafeln* 44–45.

²⁰² MEIER, *Archäologie* 176–177 und MEIER, *Inschrifttafeln* 45–46.

ihrem Tod im März des Jahres 968 unter ihren Schwestern wohl wenig Phantasie, um anzunehmen, dass der Ruheort ihrer Gebeine für die nachkommenden Generationen von größerem Interesse sein würde. Allerdings finden sich solche Inschriften in Sargdeckeln gelegentlich – und in Anbetracht der geringeren Erhaltungswahrscheinlichkeit durchaus bemerkenswert – auch für einfachere Personen; so bezeichnet etwa eine Inschrift auf der Innenseite eines Sargdeckels aus Gips am Friedhof von Saint-Denis aus dem 9. Jahrhundert den Bestatteten als einen Mönch²⁰³. Die Identifikation bekannter Persönlichkeiten sicherten hingegen die Inschriften im Sargdeckel der 991 verstorbenen Theophanu, bei dem 1084 verstorbenen Bischof Friedrich von Münster und auf der Oberkante des Sargtogs des 1022 verstorbenen Bischofs Bernward von Hildesheim; dieser letzte Fall illustriert wieder die Nähe zwischen der Sicherung der Leichenidentifikation und potentieller Heiligkeit²⁰⁴. Es scheint, als sei ein Hauptantrieb für die Anlage solcher Grabinschriften im Inneren des Grabes die Furcht vor der Zerstörung äußerer Inschriften gewesen, wie sie durch die häufigen Brände oder Neu- und Umbauten von Kirchen im Mittelalter durchaus nicht unwahrscheinlich waren, wenn man generationenübergreifend in längeren Zeiträumen dachte²⁰⁵.

Dass das Aufkommen der bleiernen Inschriftentafeln mit dem Reliquienkult und der allmählichen Etablierung neuer, päpstlicher Verfahren der Kanonisierung in Zusammenhang zu bringen sein könnte, unterstreichen die frühesten sicher datierbaren Beispiele für diesen Brauch, die aus dem süddeutschen und rheinischen Raum stammen. Bereits erwähnt wurde die Grabauthentik im Grab des Wolfgang von Regensburg; ihr folgten Bleitafeln in den Gräbern des 1021 verstorbenen Erzbischofs Heribert von Köln und des 1035 verstorbenen Einsiedlers Simeon von Trier. Alle drei wurden rasch nach ihrem Tod als Heilige verehrt, und bei Simeon handelt es sich bemerkenswerterweise um den zweiten Fall einer Kanonisation durch den Papst, die noch im Jahr seines Todes 1035 erfolgte²⁰⁶.

Parallel zu diesen Inschriftentafeln, die vor allem Namen und Todestag des Verstorbenen nennen, kommt im 11. Jahrhundert eine zweite Gruppe von ähnlichen Tafeln auf, die sich auf die Translation der Heiligen beziehen und damit eine ganz ähnliche Identifikationsfunktion erfüllten; statt direkt dem Toten beigegeben zu werden, zertifizieren diese Tafeln die aufgefundenen Reliquien und halten die Handlungen rund um die heiligen Gebeine für die Nachwelt fest. Die älteste bekannte Translations-tafel wurde von Abt Gerhard von Seeon am Anfang des 11. Jahrhunderts anlässlich einer Graböffnung den Gebeinen der Seligen Irmengard in der Stiftskirche der Abtei Frauenchiemsee beigegeben²⁰⁷. Bei der auf einer Klosterinsel bestatteten Irmengard

²⁰³ Wyss, Saint-Denis 114.

²⁰⁴ EHRENTAUF, Inschriftentafeln 24 und MEIER, Archäologie 191.

²⁰⁵ In diese Richtung überlegte bereits EHRENTAUF, Inschriftentafeln 24.

²⁰⁶ Nach der kurzen Notiz bei Theoderich von Deutz fand man 1147 bei der Graböffnung neben den sterblichen Überresten Heriberts eine Bleitafel bei seinem Kopf, die folgenden Text trug: „Anno ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi millesimo vigesimo primo, 17. Kalendas Aprilis obiit HERIBERTUS sanctae Coloniensis ecclesiae archiepiscopus. Qui de suo proprio sumptu hoc monasterium fecit.“ Eine ähnliche Tafel fand sich bei seinen Füßen: „HERIBERTUS Coloniensis archiepiscopus, constructor huius ecclesiae, anno incarnati Verbi millesimo vigesimo ipsam consecravimus in honorem Salvatoris mundi eiusque genitricis.“ THIODERICUS TUITIENSIS, Opuscula 570. Zu diesem und den anderen beiden Fällen samt deren Inschriftentafeln vgl. ausführlicher EHRENTAUF, Inschriftentafeln 7 und 16–17; MEIER, Archäologie 190–191 und MEIER, Inschriftentafeln 45.

²⁰⁷ Zur Bleitafel aus Irmengards Grab, ihrer Lesung und Interpretation vgl. ausführlicher EHRENTAUF, Inschriftentafeln 102–104; DOPSCH, Spiegel 194–195; DOPSCH, Gründung 48–49; STÖRMER, Frauenchiemsee 66 und WEITLAUFE, Damenstift 363.

könnte das die Grabstelle gefährdende Wasser die Wahl des Materials bedingt haben, denn Wasser hätte eine Pergamentauthentik im Grab sicherlich sehr rasch zersetzt. Falls dieses Kalkül bei der Einführung der Bleitafeln im späten 10. und 11. Jahrhundert jedoch im Vordergrund der Materialwahl stand, so hatte man zwar eine deutlich bessere Wahl als mit Pergament getroffen, doch zersetzt sich auch Blei in feuchter Umgebung, wie sie nicht nur das Seewasser, sondern auch der verfaulende Leichnam produziert; doch wahrscheinlich erkannte man dieses Problem erst lang nachdem sich der neue Beigabentyp durchgesetzt hatte²⁰⁸.

Zwar unterstreicht die Nähe der Translationstafeln zu den Inschriftentafeln mit Namensnennung aus der Erstbestattung die Offenheit dieser Gattung hin zum Reliquienkult²⁰⁹; doch da die Translationstafeln den Inschriftentafeln zu folgen scheinen, löst diese Beobachtung nicht die Frage, woher die Kulturtechnik stammt. Ein solches System der Zertifizierung von Leichen existierte bereits in Form der Reliquienauthentiken, und da diese schon durch die Umstände bedingt oftmals anlässlich der Translation der Reliquien (bei der Erhebung des Heiligen, bei der Niederlegung von Partikeln in einem Altar, usw.) angefertigt wurden, liegt die Verbindung der Inschriftengattungen auf der Hand²¹⁰. Zudem konnten Reliquienauthentiken bereits im Frühmittelalter aus Blei hergestellt sein, und kurz vor der Jahrtausendwende häufen sich solche Beispiele insbesondere im süditalienischen Bereich, von wo sich die Idee, Bleitafeln für die Authentifizierung zu verwenden, nach Norden ausgebreitet haben könnte²¹¹. Der Wandel von der Pergamentauthentik zur Bleiauthentik scheint also im 10. Jahrhundert am Anfang einer Entwicklung gestanden zu haben, die bereits ab dem 11. Jahrhundert zur Entstehung neuer Inschriftentypen führte: Den Translationstafeln sowie den prospektiven Inschriftentafeln zur Authentifizierung jener Leichen, deren Heiligkeit und Erhebung zum Altar absehbar erschienen. In kürzester Zeit wurde diese Technik im Reichsgebiet nördlich der Alpen auch für hochstehende weltliche Tote angewandt, wie ihre Beigabe in den salischen Kaisergräbern belegt; auch über die Grablegen dieser hochgestellten Toten wollte man offenbar zukünftigen Generationen sichere Kenntnis übermitteln.

Aufgrund der raschen geographischen Verbreitung scheinen mit Inschriften versehene Bleitafeln seit dem 11. Jahrhundert als ein geeignetes Mittel der Objektivierung des Echtheitsanspruches von Leichenteilen – und damit von potentiellen oder bereits verehrten Reliquien – verstanden worden zu sein. Bei Umgestaltungen alter Grablegen konnte man auf diese Technik zurückgreifen, um Klarheit über die in einer Kirche aufbewahrten Leichen herausragender Toter herzustellen; insbesondere für die Bischofsgrablegen bot sich ein solches System von Bleitafeln an. So kam es beispielsweise wohl Ende des 11. Jahrhunderts zu einer Kennzeichnung der im Zuge des Domumbaus neu

²⁰⁸ „Als man dieses Problem erkannte, war der Beigabentyp jedoch offensichtlich schon derart verfestigt, daß man sich, statt das Material zu wechseln, gelegentlich mit dem Verdoppeln der Inschriften oder entsprechender Deponierung der Tafeln behalf.“ MEIER, Inschrifttafeln 46.

²⁰⁹ Vgl. hierzu bereits EHRENTAUT, Inschriftentafeln 13–14.

²¹⁰ So bereits EHRENTAUT, Inschriftentafeln 16 und 24, der als Beispiel eine 1895 aufgefundene Reliquienauthentik aus dem Altar der Kölner Notburgiskapelle anführt, die 1163 angefertigt wurde und deren Inschrift lautete: „(ALTARE) S(AN)C(T)E D(E)I GENIT(R)ICIS MARIE, S(AN)C(T)OR(VM) MART(Y)R(VM) GEORGI, EVALDI, CRISPINI, CRISPINIANI, REMIGII, SERVACII, MAVRI, LUCIE [sic], DARIE, (VNDECIM) MIL(IVM) VI(RGINVM). FACTA S(VN)T HEC ANNO D(OMI)NICE, INCAR(NATIONIS) MCLXIII SVB GERLIVO SACERDOTE.“ LÜCKGER, Münzfunde 27.

²¹¹ Vgl. hierzu EHRENTAUT, Inschriftentafeln 15 und MEIER, Inschrifttafeln 43–44. Zur Verbreitung der Reliquienauthentiken in diesem Zusammenhang vgl. ausführlich auch MEIER, Archäologie 178–190.

bestatteten Gebeine der Bremer Bischöfe und Erzbischöfe im Bremer Dom²¹². Dieses Beispiel lässt erahnen, dass die Bleitafeln nicht zuletzt deshalb Verwendung fanden, weil man an vielen Orten (wie wohl auch in Bremen) die älteren Kirchenbestattungen nicht mehr auseinanderhalten und sicher identifizieren konnte. Mancherorts versuchte man, durch die möglichst konsequente Beigabe solcher Bleitafeln Unklarheiten zu vermeiden, wie etwa die Bestimmung des Magdeburger Domrituales aus dem 13. Jahrhundert belegt, das die Beigabe einer solchen Tafel aus Blei mit dem Personennamen und der Amtsbezeichnung des toten Erzbischofs ins Grab vorschreibt²¹³; dass sich jedoch in Magdeburger Gräbern keine konsequente Reihe solcher Tafeln erhalten hat, könnte auf die inkonsequente Umsetzung der Bestimmung in der Praxis hinweisen²¹⁴.

Letztlich vielleicht gar nicht allzu überraschend ist eine weitere Konsequenz aus der Übernahme der Bleitafeln aus dem Bereich der Reliquienauthentiken: Sie wurden gerade zum Zeitpunkt ihrer größten Beliebtheit im 11. bis 13. Jahrhundert oftmals zur Zertifizierung älterer Leichen neu angefertigt, um deren Authentizität zu unterstreichen. Als man 1793 die Gräber des merowingischen Königs Dagobert und seiner Frau Nanthild in Saint-Denis öffnete, fand man darin Bleiplatten, deren Inschriften die angenommene Identität der beiden Toten bestätigten²¹⁵. Sie wurden offenbar bei der Umgestaltung der französischen Königsgräber unter Ludwig IX. 1263/64 angefertigt und den vermeintlichen Gebeinen des Dagobert und der Nanthild beigegeben²¹⁶. Eine solche spätere Anfertigung (vielleicht des 12. Jahrhunderts) dürfte beispielsweise auch dem Grab der 985 verstorbenen und in Regensburg begrabenen Herzogin Judith von Bayern beigelegt worden sein²¹⁷.

Doch nicht nur die Authentizität der Leichen der weltlichen und geistlichen Elite, die in der eigenen Kirche bestattet lagen, wollte man durch neu angefertigte Bleitafeln absichern; je stärker die Bleitafeln zum Argument der Echtheit der Leichenteile wurden, umso größer war auch die Versuchung, nicht nur Leichen nachträglich sicher identifizierbar zu machen, sondern solche Bleitafeln überhaupt nur textuell zu erfinden, um somit einen Auffindungsbericht mit einer zusätzliche Beweiskraft auszustatten. Um die Heiligkeit des Mailänder Erzbischofs Eugenius, einer wohl eher mythischen Figur aus der Zeit Karls des Großen, abzusichern, berichtet Landulf in seiner Geschichte der lombardischen Metropole aus dem späten 11. oder dem 12. Jahrhundert, der Erzbischof sei einer Frau im Traum erschienen und habe ihr sein Grab in der Kirche Sant Eustorgio gezeigt, wo man seine Gebeine samt einer sie identifizierenden Bleitafel vorgefunden

²¹² Zu diesem freilich komplexen Beispiel vgl. etwa EHRENTAUT, *Inscriptentafeln* 86–87; MEIER, *Archäologie* 194; FASSBINDER, Leuderich und *Der Bremer Dom* 108 [Kat.-Nr. 1–3]. Vom Fund der Bleitafeln im Sammelgrab der Bremer Bischöfe im Jahr 1420 berichtet RINESBERCH/SCHENE, *Chronik* 220–221.

²¹³ Vgl. PÄFFGEN, *Tradition* 215.

²¹⁴ Vgl. die insgesamt nur vier Magdeburger Belege für das 14. und 15. Jahrhundert bei EHRENTAUT, *Inscriptentafeln* 8.

²¹⁵ „Sur un des côtés de ce coffre était une lame de plomb, avec cette inscription: ‚Hic jacet corpus Dagoberti.‘ Sur l’autre côté, une lame de plomb portait: ‚Hic jacet corpus Nanthildis.‘ On n’a pas trouvé la tête de la reine Nanthilde. Il est probable qu’elle sera restée dans l’endroit de sa première sépulture, lorsque saint Louis les fit retirer pour les placer dans le tombeau qu’il leur fit élever dans le lieu où il se voit aujourd’hui.“ POIRIER, *Rapport* 87.

²¹⁶ ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 45 und MEIER, *Archäologie* 203.

²¹⁷ Vgl. RETTNER/WINTERGERST, *Bleitafel*. Eine Beigabe bereits im 10. Jahrhundert, wie sie hier ebenfalls angedacht wird, erscheint vor dem Befund der bisher untersuchten Bleitafeln äußerst unwahrscheinlich.

habe²¹⁸. Auch eine imaginierte Bleitafel konnte die Sache des Heiligen „objektivieren“ und so befördern, zumal sie im Typus zwar vielleicht für den dreihundert Jahre zuvor angenommenen Todeszeitpunkt des Heiligen anachronistisch gewesen war, doch aus Sicht des Rezipienten der Chronik letztlich eben nur dem üblichen Brauch entsprach. Ganz ähnlich verhielt es sich auch in Glastonbury, wo eine Bleitafel die Ende des 12. Jahrhunderts aufgefundenen Gebeine König Artus' zertifizierte²¹⁹.

Eine überraschende Erklärung für den Brauch, die Bleitafeln ins Grab mitzugeben, bietet eine der wenigen schriftlichen Reflexionen aus dem Mittelalter darüber: Otto von Freising bemerkt zur Bestattung Kaiser Lothars III., man habe ihm eine Bleitafel ins Grab gelegt und darauf „seine Taten verzeichnet, damit sie nicht in Vergessenheit geraten“ könnten²²⁰. Es scheint erstaunlich, dass ausgerechnet eine den Blicken der Lebenden entzogene Bleitafel die Taten des Kaisers für alle Zeiten rühmen sollte, und tatsächlich weist die im 17. Jahrhundert im Grab vorgefundene und heute auf Burg Dankwarderode ausgestellte Bleitafel nur eine sehr bescheidene Auflistung der Taten Lothars auf, worin sie dem Formular dieser Textgattung freilich ganz entspricht²²¹. Allerdings dürfte Otto, der den genauen Text der Tafel wohl kaum kannte, zu Recht auf die Funktion des Stückes abheben, die ihm eben durchaus bekannt war: Die Tafel diene sehr wohl der Kommunikation mit den Lebenden, nämlich im Falle der Graböffnung; diese Absicht erfüllte sich bei der Bleitafel Lothars ja auch bis in die Gegenwart. Ottos Kommentar ist noch in einer zweiten Hinsicht bemerkenswert: Er zeigt, dass die seltene Bemerkung der Inschriftentafeln in historiographischen Quellen nicht damit zusammenhängt, dass man von deren Beigabe kaum wusste, sondern dass im Gegenteil deren Einschluss lediglich nicht für besonders bemerkenswert gehalten wurde²²².

²¹⁸ „Qui introspectantes, iuxta caput, ut sanctus retulerat, laminam plumbeam, in qua nomen eius et mortis tempus descripta erant, gratulantes invenerunt, nec non corpus eius ac vestes, ut in die quo missae sunt in monumento, inventae sunt. Demum in lectica eum boni viri religiose imponentes, iuxta archam beati Eustorgii a latere dextro, multis aromatibus multisque orationibus, vigiliis, hymnis, psalmis, missarum solemnibus multisque elemosinis honoratus, in pretiosa archa marmorea mirifice conditus est.“ LANDULF, *Historia Mediolanensis* 51 [II,14].

²¹⁹ Vgl. Kap. IV.1.

²²⁰ Die Passage über den Tod Lothars von Süpplinburg lautet: „Igitur Lotharius ex Italia rediens apud Tridentum morbo correptus in ipsis montibus, in vilissima casa imperator potentissimus, miseram humanae conditionis relinquens memoriam, XIII^o regni sui, imperii vero VII^o anno, plenus dierum obiit, futurus, nisi morte preventus foret, cuius virtute et industria corona imperii ad pristinam dignitatem reduceretur. Regalia dux Heinricus, gener eius, in cuius finibus obierat, accepit, et ipse per Augustam ac orientalem Franciam in Saxoniam ad monasterium Luter, quod ipse construxerat, deportatus honorifice sepelitur, [actusque eius, ut nulla possent aboleri oblivione, in plumbeis laminis descripti iuxta eum reconduntur.]“ OTTO VON FREISING, *Chronica* 339–340 [VII,20]. Die eckige Klammer bedeutet hier der Edition zufolge, dass gerade der entscheidende Halbsatz nicht in allen Versionen der Chronik vorkommt; allerdings besteht an der Existenz der Tafel aufgrund ihrer Erhaltung kein Zweifel. Vgl. EHRENTAUF, *Inschriftentafeln* 23; MEIER, *Inschriftentafeln* 47 und BIEGEL, *Reichsapfel* 328.

²²¹ „LOTHARIVS D(E)I GRA(TIA) / ROMAN[OR]V(M) IMPERA/TOR AV[G]VSTVS / REGNA[V]IT ANNOS / XII · MENSES · III · DI/ES · XII · OB[I]IT AVTEM / II · NONAS · DECEM/BRIS · V[I]R IN (CHRIST)O FIDELIS/SIM(VS) · VERAX · CONSTA(N)S · PA/CIFICVS · MILES · IMP(ERA-TOR) TERRITVS / [RE]DIENS · AB APVLIA · SAR/ACENIS · OCCISIS · ET · E/IECTIS ·“; vgl. BIEGEL, *Reichsapfel* 328.

²²² Das modifiziert zugleich die Aussage Ehrentauts, der zur Erklärung des stark variierenden Formulars der Grabtafeln bemerkt: „weil wir es ja hier mit einem Schriftsatz zu tun haben, der stets nur denjenigen Personen, die für seine Anfertigung verantwortlich waren, allenfalls noch den Teilnehmern am Akt der Beisetzung oder einer Erhebung bekannt war“; EHRENTAUF, *Inschriftentafeln* 11. Das mag durchaus für Formular und Inschrift gelten, wohl aber eher nicht generell für den Gebrauch der Bleitafeln, was deren weite Verbreitung ja auch eindringlich belegt.

Eine Verwendung der Bleitafeln zur Sicherung des Jahrtaggedächtnisses, die man etwa für die Bleitafel aus Lothars Grab angenommen hat²²³, kann wohl recht einfach ausgeschlossen werden, denn einerseits waren die Tafeln im Grab den Blicken der liturgischen Gemeinschaft entzogen und die seltenen Graböffnungen konnten hierfür kaum den richtigen Rahmen bieten, um das Gebetsgedächtnis aufzufrischen; zudem bietet ein Drittel der Bleitafeln gar keinen Jahrtag, weshalb sie kaum als Ergänzung zu Nekrologen und Gedächtnisstiftungen verstanden werden können²²⁴. Wenn die Grabauthentiken überhaupt außer der sehr diesseitigen Authentifizierung der Toten eine jenseitige Bedeutung inne hatten, so kann sie höchstens in der gelegentlich vorkommenden Nennung besonderer Verdienste, vor allem von Bautätigkeiten, gesehen werden²²⁵; doch letztlich waren sie wohl ebenso für einen innerweltlichen Nutzen gedacht wie die Reliquienauthentiken, denen sie entsprungen waren, und adressierten ein Publikum bei der Öffnung des Grabes²²⁶.

Eine zweite mittelalterliche Textstelle, die von der Beigabe einer Bleitafel berichtet, erlaubt einen etwas genaueren Blick auf den Ablauf bei der Verfassung solcher Inschriften. Der Archidiakon Walter bemerkt in seiner Vita des 1130 verstorbenen Bischofs Johann von Thérouanne, er habe diesem eine Bleitafel ins Grab mitgegeben, auf der er kurz dessen Tugenden gelobt habe²²⁷; der Umstand, dass Walter den Text der Bleitafel auch in die Vita inserierte und bemerkt, der Bischof sei ein leuchtendes Beispiel für sein Umfeld gewesen, zeigt die hagiographische Absicht, die hinter der Abfassung der Inschrift, ihrer Inklusion in der Vita und – falls der ungewöhnlich lange Text tatsächlich in der Praxis Verwendung fand – der Ausfertigung der Bleitafel stand.

Eine Gruppe von Inschriftentafeln, die zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert vor allem im französischen und englischen Raum auftauchte, zielte jedoch offensichtlich auf ein jenseitiges Publikum: Diese kreuzförmigen Bleitafeln weisen Absolutionsformeln oder das Credo (wohl als Ausweis des christlichen Ablebens) mit dem Namen der

²²³ Für Lothar III. behauptete dies LAUDAGE, Symbole der Politik 96–97. Eine ähnliche Annahme wurde beispielsweise für die Bleitafel des Bischofs Leuderich von Bremen aufgestellt; *Der Bremer Dom* 108 [Kat.-Nr. 1] und FASSBINDER, Leuderich.

²²⁴ MEIER, Inschrifttafeln 46.

²²⁵ Vgl. hierzu die Beispiele bei MEIER, Archäologie 296–298.

²²⁶ So auch MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 441.

²²⁷ „Scripseram autem titulum, pontificatus et dormitionis eius tempus et morum operumque illius aliquam summam breviter continentem, quem eorum qui affuerunt testimonio comprobatum et in membrana et in plumbea scribi fecimus lamina. Utrumque vero ad caput eius posuimus, laminam per se, membranam autem signatam in vitreo vase. Cuius quia exemplum apud nos retinimus, textum eius huic quoque opusculo inserere nequaquam supervacuum putavimus.“ WALTER, Vita Iohannis episcopi Teruanensis 1150. Walter lässt einen Text folgen, der offensichtlich den Inhalt der Inschrift wiedergeben soll: „Anno Verbi incarnati millesimo centesimo trigesimo, indictione octava, 6. Kalendas Februarii obiit vir venerabilis, totius amator religionis, domnus Iohannes episcopus, qui Romae in generali concilio, Urbano secundo papa presidente et approbante, in episcopum huius Moriensis ecclesiae [confirmatus], secundo Nonas Iunii presbyter, decimo sexto Kalendas Augusti episcopus consecratus, octavo Kalendas eiusdem mensis sede pontificali inthronizatus, prefuit ecclesiae annis triginta, mensibus sex, diebus tribus. Hic, cum viveret, multa bona fecit: monasteria regularium clericorum sive monachorum octo fundavit. In huius quoque ecclesiae fabrica, quam pene eversam funditus et nudatam invenerat, multa expendit; libros optimos, ornamenta altaris, utensilia in usum plurima contulit. Fuit autem a cunabulis vitae mundissimae, castus, sobrius, humilis, patiens, misericors, super humanum morem innocens, liberalis, hospitalis. Et in senectute bona, plenus dierum, migravit ad Dominum, in catalogo Morinensium episcoporum trigesimus, 4. Kal. Feb. sepultus in ecclesia sua abbatum manibus.“ WALTER, Vita Iohannis episcopi Teruanensis 1150. Vgl. EHRENTAUF, Inschriftentafeln 23 und MEIER, Archäologie 190.

Person und oft Bitten für den Verstorbenen auf, die durchaus explizit die apotropäische Funktion dieser Bleikreuze ansprachen. Diese Kreuze kommen mitunter auch ohne Inschriften vor und ihre Beigabe auf normalen Friedhöfen legt ebenso wie die Formularvarianten der beschriebenen Stücke nahe, dass ihr Ziel weniger eine Entdeckung bei der Graböffnung, sondern sehr unmittelbar der Schutz des Toten gewesen ist; allerdings fehlen auch hier nicht Formulare, die sich mit der Bitte um das Gebet explizit an die das Grab öffnende Nachwelt richten²²⁸.

Ordenshabit und edler Ziwrn: Mönche, Adelige, einfache Leute und ihre Kleider für das Jenseits

Auch wenn die Priesterweihe und seit dem frühen Hochmittelalter auch die Würde eines hohen Herrscheramtes für die Beigabe von Insignien und die Einkleidung des Toten eine wichtige Vorbedingung darstellten, gab es doch insbesondere im Bereich der Kleidung auch davon unabhängige Beigabensitten.

Dem Mönchshabit kam dabei in den Augen der hochmittelalterlichen Zeitgenossen ein besonderer Wert zu: Die Bestattung im Habit der Zisterzienser und der Tempeler wird im 12. und 13. Jahrhundert in den Quellen mehrfach erwähnt; Caesarius von Heisterbach berichtet von der Bedeutung der Kukulle als Kleidung des toten Zisterziensers²²⁹. Ein Novize, der in die Welt zurückkehrte, sei „zu Hause im weltlichen Gewand ohne ein Zeichen der Reue“ verstorben²³⁰; damit spielt Caesarius zugleich auf das klösterliche Sterberitual an, das die Demut und Reue des Mönchs im Angesicht des Todes betonte²³¹, und verbindet somit die Bestattung in der Kukulle mit dem „richtigen“ Sterben des Mönches, wie es bereits im Sterberitual der Mönche von Cluny im 11. Jahrhundert angelegt gewesen war²³². Umgekehrt zeichnet der Mönchshabit damit auch den moralisch gerechtfertigten Menschen aus, selbst wenn er den Anspruch auf den Habit verwirkt hatte: Ein Priester, so berichtet Caesarius an anderer Stelle, hatte den Zisterzienserorden verlassen, um seinem Amt besser nachgehen zu können; doch kurz vor seinem Tod bereute er den Schritt und wollte den Heiligen Bernhard um seine Wiederaufnahme anflehen – allein, er verstarb bereits vor der Rückkehr des Heiligen ins Kloster. „(Bernhard) ging davon, kehrte zurück – und hörte, daß jener kürzlich verstorben und begraben worden sei. Da befahl er, das Grab zu öffnen. Als die Anwesenden ihn

²²⁸ COCHET, *Sépultures gauloises* 303–318; EHRENTAUF, *Inschriftentafeln* 13; MEIER, *Inschriftentafeln* 48–49; MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 440 und WARD PERKINS, *Medieval Catalogue* 290. Ein Beispiel für ein solches Bleikreuz fand sich 1856 im Grab des Reginald von Bouteilles aus dem 12. Jahrhundert in Bouteilles bei Dieppe; hier fordert die Inschrift den Leser zur Fürsprache auf: „HEC EST GVLLERMI CRVS ISTIC INTVMVLATI ERGO PATER NOSTER QVISQVIS VERSVS LEGIS HOS TER DICAS VT REQVIEM DET SIBI CHRISTVS AMEN“. Vgl. COCHET, *Sépultures gauloises* 338; EHRENTAUF, *Inschriftentafeln* 88 und MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 439.

²²⁹ So etwa beim Tode des Mönches Konrad, dem zuvor der verstorbene Kellerer Richwin erschienen war; CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* 5, 2120 [XI,33]. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 232.

²³⁰ „Secunda vice id actitans, praeuentus infirmitate, in domo propria in habitu saeculari diem clausit extremum, nullum poenitentiae demonstrans indicium.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* 1, 248 [I,15].

²³¹ Vgl. Kap. VIII.6.b).

²³² „Cum omnia qua ad lauandum corpus necessaria sunt praeparantur, tunc separentur in unam partem fratres cum infantibus praeter illos qui corpus lauare debent et in feretro mittere. Cum fuerit lauatum, induatur ei staminia, dein sudarium et cuculla. Et super crura eius induantur calciamenta, femoralia nequicquam. Bracia eius super pectus collocentur. Dein linteum sternatur et pallium superponatur.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbat* 273 [33, Nr. 195,2].

fragten, was er machen wolle, antwortete er: ‚Ich möchte sehen, ob im Grab ein Mönch liegt oder ein Kleriker.‘ Sie sagten: ‚Ein Kleriker, wir haben ihn im weltlichen Gewand beerdigt.‘ Als die Erde ausgehoben war, fand man ihn nicht in dem Gewand, in dem man ihn beerdigt hatte, sondern alle sahen ihn mit der Tonsur und im Mönchsgewand. Und alle priesen Gott, der den Willen für die Tat anrechnet.“²³³ In zisterziensischer Perspektive erschien also eine Bestattung im Habit des Ordens sogar deutlich wertvoller als eine Beisetzung im liturgischen („weltlichen“) Gewand des Klerikers.

Dieser Gedanke ist nicht erst im 12. Jahrhundert in zisterziensischem Umfeld belegbar, sondern geht offenbar schon ins 11. Jahrhundert zurück. So berichtet die Thangmar zugeschriebene Vita des Bischofs Bernward von Hildesheim, Bernward habe mit dem Ablegen seiner bischöflichen Gewänder und der Annahme der schlichten Kutte eines Mönchs kurz vor seinem Tod ein Zeichen heiligmäßiger Bescheidenheit vollbracht²³⁴. Diesem Ausdruck der Kritik an der „Weltlichkeit“ des Weltklerus wurde die Einfachheit des simplen monastischen Habits entgegengestellt, die den Reformvorstellungen des Hochmittelalters wesentlich eindeutiger entsprachen. Dabei ist diese gezielte Bescheidenheit ihrerseits vom Bestattungsbrauch innerhalb der Orden insofern zu unterscheiden, als dass bewusst das Gewand des einfachen Mönches ausgewählt wurde; schließlich gehörten die Äbte, die ja wie die Bischöfe auch wichtige weltliche Würdenträger waren, zu jenen Klerikern, die ausdrücklich in der Kirche bestattet werden durften und denen aufwändige liturgische Gewänder mit ins Grab gegeben wurden²³⁵.

Folgt man den moralischen Zuschreibungen an den Mönchshabit, wie sie etwa bei Caesarius von Heisterbach und der Vita Bernwards durchklingen, so galt diese Bekleidung wohl weniger einer Identifizierung des Toten bei einer künftigen Graböffnung, sondern eher viel konkreter der tatsächlichen Auszeichnung des Verstorbenen als bußbereitem Gläubigen beim Jüngsten Gericht. Dafür spricht, dass gerade die Gewänder von neuen Orden von adeligen Laien besonders geschätzt wurden, die am Sterbebett in diese Orden eintraten und somit auch das Recht erwarben, im Ordenshabit bestattet zu werden. So soll beispielsweise Graf Raimund Berengar III. von Barcelona, der dem Templerorden die Burg Granyena geschenkt hatte, kurz vor seinem Tod den Tempelshabit genommen haben²³⁶, und König Johann Ohneland soll zusätzlich zu seinen königlichen Gewändern auch im Mönchshabit bestattet worden sein²³⁷. Das Ordensgewand drückte hier die christliche, büßende Gesinnung im Angesicht des Todes aus und konnte damit wohl als Ausweis der Frömmigkeit des Toten beim Jüngsten Gericht dienen; vor allem aber sollte die Bestattung im Mönchshabit, der letztlich am Sterbebett auch den Laien, der ja zwangsläufig keine Priesterweihe vorweisen konnte, offen stand,

²³³ „Recessit, rediit, illumque recenter mortuum ac sepultum audiens, sepulchrum aperiri praecepit. Dicentibus qui aderant, quid facere vellet? respondit: ‚Volo videre utrum in sepulchro iaceat monachus, an clericus.‘ ‚Clericum‘, inquit, ‚in habitu saeculari sepelivimus.‘ Reiecta terra, non in veste qua sepultus fuit, sed in tonsura et habitu monachi cunctis apparuit. Et magnificatus est ab omnibus Deus, qui voluntatem pro facto reputat.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* 1, 362 [II,3].

²³⁴ THANGMAR, *Leben des hl. Bernward* 356–357. Vgl. Kap. VIII.6.a).

²³⁵ So bemerkt etwa der Bericht von der am 20. Oktober 1793 erfolgten Öffnung des Grabes des Matthieu de Vendôme, der unter Ludwig IX. und Philippe le Hardi Abt von Saint-Denis gewesen war, die Reste von dessen einst reicher Ausstaffierung im Grab: „on n’a trouvé que le haut de sa crosse de cuivre doré et quelques lambeaux de riche étoffe, ce qui marque qu’il avait été enseveli avec ses plus riches ornements d’abbé.“ POIRIER, *Rapport* 88. Zur Bestattung der Äbte im Kirchenraum vgl. Kap. V.1.a), zu deren Bestattung in liturgischen Gewändern vgl. oben.

²³⁶ DEMURGER, *Ritter* 55 und FOREY, *Templars* 8–9.

²³⁷ HOPE, *Funeral Effigies* 525–526, nicht zuletzt allerdings mit dem Verweis auf die Graböffnung von 1797. Vgl. zu diesem Brauch allgemein auch bereits MURCIER, *Sépulture* 21–22.

noch einen anderen, kurzfristigeren Effekt erzielen: Der Habit schützte als Ausdruck der Rechtgläubigkeit den Leichnam vor den Dämonen, die ihn im Grab ganz konkret angehen konnten²³⁸.

Die im Hochmittelalter etablierte Sitte, insbesondere die Leichen aus der adeligen Oberschicht und dem Klerus für das Grab einzukleiden und auszustatten, führte offenbar nicht nur zu dem Wunsch, mittels des Eintritts in einen Orden am Sterbebett dessen Habit für denselben Zweck zu ergattern; langsam verdrängte die Vorstellung, der Tote sei entsprechend seines Standes einzukleiden, auch jenseits der sozialen Oberschicht die ursprüngliche Nacktheit des im Leichentuch eingenähten Toten. So hat man in zahlreichen archäologisch erschlossenen Gräbern des Spätmittelalters Bekleidungsreste und dauerhaftere Accessoires wie Gürtel- und Schuhschnallen gefunden²³⁹. Dieser Prozess könnte sich auf der sozialen Leiter von oben nach unten abgespielt und zunächst den niederen Adel und das städtische Patriziat erfasst haben, wobei eine völlige Verdrängung der Nacktheit der Leichen während des Mittelalters noch nicht stattfand; ihr dürfte eine frühneuzeitliche Entwicklung zugrunde liegen, deren genaue Durchsetzung noch zu erforschen bleibt.

Allerdings lässt sich auch beim derzeitigen Stand hinterfragen, ob die Annahme einer einfachen Verbreitung des Beigabenbrauches zumindest vom Hochadel zum niedrigeren Adel im Laufe des Hochmittelalters nicht zu kurz greift; es scheint zumindest denkbar, dass es zum Zeitpunkt des eindeutigen Aufkommens hochadeliger Grabbeigaben in den Saliergräbern des 11. Jahrhunderts eine ältere, genuin adelige Tradition gegeben hat, von der man sich durch die Insignienbeigabe vielleicht überhaupt erst absetzen versuchte. In diesem Licht wäre nicht die Bestattung des höheren Klerus das alleinige und zwingende Vorbild der Grabbeigabenausstattung hochadeliger Gräber des Hochmittelalters, sondern es gäbe eine Traditionslinie, die diese Sitte (wenn auch entfernt) mit den frühmittelalterlichen Krieger- und Fürstengräbern verbindet²⁴⁰.

Für diese These spricht vor allem der bemerkenswerte Befund aus einem Grab in Saint-Sernin in Toulouse wohl aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, das einem der Grafen von Toulouse zugeschrieben werden kann. Die Kleidung des adeligen Toten ließ sich rekonstruieren: Demnach trug er ein oder zwei Leinenhemden, Beinlinge aus Leinen und eine wahrscheinlich mit Seidenbinden gehaltene Tunika aus Barchent, also eine durchaus standesgemäße Kleidung²⁴¹. Aufgrund der schlechten Erhaltungsbedingungen der Kleidung im Grab, den erst in jüngerer Zeit für solche Detailuntersuchungen besser geeigneten naturwissenschaftlichen Methoden und den deshalb geringen

²³⁸ Vgl. Kap. VII.4., sowie zum Schutz der Kukulle gerade gegen die Dämonen SCHMITT, *Revenants* 232, der sich hier u. a. auf weitere Episoden bei Caesarius von Heisterbach bezieht.

²³⁹ „Dass die christlichen Bestattungen nicht völlig beigabenlos waren, ist inzwischen vielerorts erwiesen. So finden sich im Spätmittelalter immer wieder Gürtel- und Schuhschnallen als Überreste der Bekleidung; Angehörige des Adels wurden mit ihren Schwertern beigelegt.“ SCHOLKMANN, *Archäologie* 119. Für das hoch- und spätmittelalterliche England legt GILCHRIST, *Medieval Life* 210–215, eine Übersicht vor. Ein beliebiges Beispiel für solche Funde von Trachtenbestandteilen, Gürtelschnallen und vielleicht davon abhängenden Ringen und Broschen fand man etwa in den jüngeren Schichten (seit dem 14. Jahrhundert) des Friedhofs von Strausberg; vgl. WITTKOPF, *Dominikanerfriedhof* 185–187.

²⁴⁰ Damit könnte man vielleicht tatsächlich Illi zustimmen, wenn er generalisierend bemerkt: „Dagegen dauerte der Brauch, Verstorbene mit Waffen und ritterlicher Tracht zu begraben, in den östlichen und nördlichen Randgebieten sowie teilweise auch in den hochadeligen Schichten unvermindert fort.“ ILLI, *Wohin* 27–28. Für die Kleidung gilt dies wohl sicher; umgekehrt ist die zeitliche Unterbrechung in der Beigabe von Waffen zwischen dem Ende der umfangreichen Grabbeigabensitte im Frühmittelalter und dem 12. Jahrhundert nicht zu übersehen.

²⁴¹ CRUBÉZY/DIEULAFAIT, *An Mil*, vgl. darin insbesondere 155–186.

Vergleichsbeispielen solcher Bestattungen lässt sich noch wenig darüber aussagen, wie singulär eine solche Grabausstattung am Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter gewesen ist und ob eine solche Ausstattung vor allem dem Zeigen des Leichnams bei der Aufbahrung diene, wie die Archäologen in diesem Falle vermuteten²⁴²; bemerkenswert sind jedoch vor allem zwei Umstände: Zum einen wurde der adelige Tote nicht nackt, sondern in seinem adeligen Stand angemessener Bekleidung bestattet; zum anderen fehlen offensichtlich eindeutige Insignien seines Ranges wie Kopfbedeckungen oder Gegenstände. Hier spielte also die spätere Identifikation des Toten bei einer Graböffnung offenbar keine Rolle.

Die Neuerung bei den adeligen Bestattungen des Hochmittelalters bestand also vor allem in der erneuten Hinzufügung von Standesinsignien, doch die Kleidung war hier – ebenso wie ja offenbar auch bei den Kaiserbestattungen des 10. Jahrhunderts im Westen – bereits am Ende des Frühmittelalters denkbar, wenn nicht überhaupt üblich. Auf der Basis dieser Heraushebung der adeligen Leichen aus dem Kreis der einfachen Gläubigen durch die Kleidung, der eine Rolle bei der Aufbahrung zugekommen sein mag, entwickelte sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert zunächst die zusätzliche Beigabe von Insignien bei Kaisern und Königen. Diese Praxis strahlte auf die Bestattungen einfacherer Adeliger offenbar seit dem 12. Jahrhundert zunehmend zurück. Dabei treten das Schwert, aber auch andere Zeichen ritterlicher Kampfbereitschaft, namentlich der Sporn, in adeligen Gräbern auf. Ein sehr früher Beleg für die Beigabe solcher adeliger Standeszeichen findet sich in der Literatur: Der Text des Pseudo-Turpin berichtet über die Bestattung Rolands, man habe ihm das Schwert zum Kopf und sein aus Elfenbein gefertigtes Horn zu Füßen gelegt²⁴³; dadurch hebt die Erzählung den Helden heraus und verweist auf die Verbindung, die zwischen der Praxis königlicher Bestattungen der Zeit und der Aufnahme ähnlicher Rang- und Ehrenzeichen in den adeligen Gräbern besteht. Dafür spricht auch der archäologische Befund, demzufolge Schwerter und Sporen in einer ersten Phase zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert vor allem in königlichen Gräbern nachweisbar sind, wo sie wohl als adeliges Standeszeichen verstanden werden können, bevor ihre Beigabe sich zunehmend auch in Gräbern von Adeligen niedrigeren Ranges finden lässt²⁴⁴.

Neben den Grabbeigaben ließ sich gerade für Gräber seit dem 13. Jahrhundert auch eine gesonderte Arm- und Beinhaltung der Leichen nachweisen, die sich recht genau mit adelig-ritterlichen Haltungen decken, wie sie aus künstlerischen Darstellungen der Zeit bekannt sind. Das bekannteste Beispiel stellt der kastilische Kronprinz Fernando de la Cerda dar: Dieser 1275 verstorbene Sohn Alfons X. wurde in der Klosterkirche der Zisterzienserinnenabtei Las Huelgas nicht nur mit Schwert, Gürtel und in seinem Stand entsprechender Kleidung, sondern mit der einen Hand am Schwertknauf und der anderen am Ärmel des Schwertarms ins Grab gelegt – eine adelige Haltung, wie sie etwa auch an der Stifterfigur des Ekkehard aus dem Naumburger Dom zu sehen ist²⁴⁵. Auch die aus der französischen und englischen Portal- und Grabplastik für das 12. und 13. Jahrhundert gut bekannte Geste der überschlagenen Beine als Zeichen adeligen Standes fand sich in vermutlich adeligen Toten aus der nahegelegenen Pfalz zuge-

²⁴² Vgl. etwa CRUBÉZY/DIEULAFAIT, An Mil 97.

²⁴³ „honorifice sepelivit, mucronemque suum ad capud ipsius et tubam eburneam ad pedes eius, ad decus Christi et probae militiae suspendit“; *Historia Karoli magni et Rotholandi* 212 [29].

²⁴⁴ Vgl. dazu ausführlicher MEIER, Archäologie 81–96 und 147–148.

²⁴⁵ KUNDE, Instrumentarium 985–986 (mit der Gegenüberstellung in Abb. 14); ILLI, Wohin 28 und FINGERLIN, Gürtel 331–332.

hörigen Gräbern auf dem Lindenhof in Zürich²⁴⁶. Vielleicht könnten auch Tote, die beide Hände an die Brust gelegt bekamen, in diesem Sinne der Nachstellung einer spätmittelalterlichen höfischen Geste verstanden werden²⁴⁷.

Deutlich seltener scheint die Beigabe von Tieren als Standessymbol vorzukommen; ein solches Beispiel bot das Grab des Freiherrn Friedrich II. von Heideck, der 1423 verstorben und in der Frauenkirche von Heideck mit einem Hund zu seinen Füßen beigesetzt wurde²⁴⁸. Denkbar ist sicherlich, hierin ein Zeichen besonderer Zuneigung von Herr(chen) und Tier zu erkennen, doch erscheint es in Anbetracht der bereits genannten Genese der Grabbeigaben und Leichenhaltungen auch nicht völlig ausgeschlossen, hierin einen (seltenen) Reflex auf die häufig zu Füßen adeliger Liegefiguren in der Grabplastik vorkommenden Tiere zu erkennen – immerhin zeigt das Epitaph des Freiherrn von Heideck ebenso seine Figur mit den Füßen auf einem Hund. Die Beigabe eines für die Jagd geschätzten Hundes wäre damit vielleicht weniger ein Beweis mittelalterlicher Tierliebe als ein dezidiertes Standessymbol, was wohl auch besser zu liturgischen Bedenken bei der Bestattung von Tieren in einer Kirche passen würde. Beide Interpretationen müssen sich zudem (zumal in Anbetracht der Seltenheit dieses Beigabentyps) auch nicht zwingend ausschließen.

Auch wenn sich die Sitte, adeligen Leichen standesgemäße Kleidung und Insignien mitzugeben im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters immer deutlicher herausbildete, scheint auch hier stets die Wahlmöglichkeit bestanden zu haben, die Toten nackt in einem Leinentuch zu bestatten. So erhebt sich etwa in einer Initiale für ein holländisches Totenoffizium aus der Mitte des 15. Jahrhunderts ein Toter aus seiner Tumba; die Bestattung in einem Hochgrab zeichnet ihn zugleich als hochgestellten Toten aus²⁴⁹. Selbst wenn man hinter solchen Darstellungen eine Idealisierung oder die Anlehnung an den Bildtopos vom auferstehenden Christus erkennen möchte, so reflektierten sie doch zweifellos die für den Großteil der mittelalterlichen Gläubigen seit der frühmittelalterlichen Aufgabe der intensiven Beigabensitte üblichen Bestattungsbrauch: Die meisten Toten wurden nackt in ein Leintuch eingenäht und so bestattet²⁵⁰. Bereits Danièle Alexandre-Bidon hat darauf hingewiesen, dass in dem hoch- und spätmittelalterlichen Sterberitual mit der Waschung der Toten und ihrer Einnähung in ein weißes Leinentuch zugleich die Reinheit des bußfertigen Christen ausgedrückt wird²⁵¹; vor dem Hintergrund dieser umfassend verständlichen Symbolik ist es umso bemerkenswerter, dass die Abweichungen von dieser Idealvorstellung gerade in der weltlichen und geistlichen Oberschicht des Mittelalters so zahlreich ausfielen.

Solche Abweichungen kamen jedoch auch bei Toten vor, die aus anderen sozialen Umfeldern stammten; so lassen sich regionale Traditionen ausmachen, etwa die spät-

²⁴⁶ Zum Zürcher Fund vgl. ILLI, *Wohin* 27–30, sowie zu dieser Beinhaltung in der Plastik des 12. und 13. Jahrhunderts BINSKI, *Death* 100–101.

²⁴⁷ Das vermutete jüngst WITTKOPF, *Dominikanerfriedhof* 185.

²⁴⁸ SCHULTHEISS, *Ritter Friedrich*, sowie zu diesem Befund auch GÖTZ, *Teck* 95–97, der bemerkt, das Hundeskelett lasse sich „wohl nur als ein Zeichen besonderer Zuneigung erklären“.

²⁴⁹ Heute in der Staatlichen Graphischen Sammlung München; vgl. die Abb. in SEMFF/ZEITLER, *Künstler zeichnen* 2, 127.

²⁵⁰ DANIELL, *Death* 43. Damit kann man auch Peter Dinzelbacher zustimmen, wenn er bemerkt: „Daß seit der Christianisierung die vormals reichen Grabbeigaben verschwunden seien, stimmt zwar, aber nur für die gewöhnlichen Gläubigen.“ DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 273.

²⁵¹ „L'hygiène fait aussi partie du discours théologique: propreté et pureté sont synonymes. C'est pourquoi la toilette des morts n'est pas moins importante que celle des vivants. Avant d'être mis en linceul, les défunts ne sont-ils pas, une dernière fois, lavés par les femmes de la maisonnée?“ ALEXANDRE-BIDON, *Hygiène* 61.

mittelalterliche Beigabe von Glättsteinen im Rheinland. Umfassender war die Beigabe von Münzen, Ringen, Rosenkränzen oder anderer, oftmals mit der Persönlichkeit und Frömmigkeit der Toten verbundenen Gegenständen verbreitet²⁵². Das regional und zeitlich mitunter recht häufige Aufkommen bekleideter Toter und die parallele Verwendung von Leichentüchern und Kleidung in diesen Fällen warnen zudem, die Bestattung in Kleidern gerade im Spätmittelalter einzig mit Leichen aus der sozialen Oberschicht in Verbindung zu bringen²⁵³. Nur kurz angerissen seien einige der zahlreichen Alltagsgegenstände, die seit dem hohen Mittelalter häufiger in Gräbern auftauchen und deren Interpretation zumeist umstritten ist. Hierbei ist es oft sehr schwierig, zu verstehen, welchen Nutzen die Beigabe hatte; am wahrscheinlichsten scheint in der Regel eine symbolische, letztlich nicht auf das Jenseits gerichtete Interpretation. Das relativ späte zeitliche Aufkommen dieser Beigaben macht jedenfalls eine heidnisch-vorchristliche Erklärungsstrategie fraglich; es scheint, als hätten sich mit der Zunahme der Grabbeigaben seit dem Hochmittelalter neue Symboliken für die beigegebenen Objekte durchgesetzt.

Hierzu zählen die Scheren, die in Frauenbestattungen des deutschen Südwestens häufiger vorkommen und die man einer gängigen volkskundlichen Interpretation zufolge als Grabbeigabe der toten Wöchnerinnen einordnen möchte²⁵⁴. Im brandenburgischen Bereich findet man in Spätmittelalter und Früher Neuzeit Schlüssel, Messer und Sichel, die offenbar am Gürtel der Leichen befestigt worden waren; ihre Interpretation ist unsicher, doch scheint ein Zusammenhang der Sichel mit der Apokalypse und den Schlüsseln als Zeichen Petri für die Auferstehung und Aufnahme im Paradies nahelegend, wenngleich an dieser Interpretation durchaus auch in jüngster Zeit gezweifelt worden ist²⁵⁵. Solche Zweifel nähren etwa Funde wie die Sichel im Grab einer Frau aus der Wüstung Diepensee und in einem Grab vom spätmittelalterlichen Dorffriedhof von Damsdorf, denn die „Versteinung“ des ersten Grabes und Abtrennung des Kopfes im zweiten Fall deuten eher auf die Abwehr des Wiedergangs der Verstorbenen durch die Sichel als einen rein symbolischen Hinweis auf die Aufnahme ins Paradies²⁵⁶.

²⁵² Vgl. allgemein EGGENBERGER/DESCEUDRES, Klöster 447–448; DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 273; FELGENHAUER-SCHMIEDT, Sachkultur 230–232 und BINTERIM, Denkwürdigkeiten 397, sowie Kap. V.2.b) und VII.3.e). Auf dem Friedhof von Saints-Côme-et-Damien in Montpellier gelang den Archäologen die Beobachtung, dass sich die hier häufiger nachweisbaren Ringe bei den eindeutig bestimmbaren Skeletten mit 7 : 4 deutlich häufiger in Frauengräbern finden lassen; ABEL/DUCHESNE, Mobilier 315.

²⁵³ So zeigten beispielsweise die Untersuchungen auf dem Friedhof von Saints-Côme-et-Damien in Montpellier ein solch paralleles Auftreten von Bestattungen in Leichentüchern und in Kleidung; ABEL/DUCHESNE, Mobilier 321. Im östlichsten Joch des südlichen Seitenschiffs der Kathedrale von Winchester fand sich eine Bestattung, die ebenfalls Reste von Kleidung aufwies; sie datiert zwischen das späte 11. und die Mitte des 13. Jahrhunderts; OTTAWAY, Winchester. Auch wenn sich aus Bekleidung und Bestattungsort eine höhere soziale Herkunft der Leiche wahrscheinlich machen lässt, bleibt doch ein letzter Zweifel über die genaue Einordnung solcher Fälle.

²⁵⁴ FEHRING, Archäologie 70 und FEHRING, Missions- und Kirchenwesen 569–570.

²⁵⁵ Vgl. hierzu etwa die Funde aus Strausberg und deren Interpretation bei WITTKOPP, Dominikanerfriedhof 189–193, aber auch bereits FEHRING, Missions- und Kirchenwesen 553. GILCHRIST, Medieval Life 195 und 212, plädiert für eine Deutung als Zeichen der hausfräulichen Gewalt über den Haushalt und hält auch eine symbolische Bedeutung (etwa als Zeichen der Keuschheit) für möglich. Eine christliche Deutung hält hingegen BIERMANN, Sonderbestattungen 6 für unwahrscheinlich, wenn auch nicht unmöglich. Zu den Schlüsseln als Grabbeigabe vgl. auch Kap. VII.3.e).

²⁵⁶ JUNGCLAUS, Sonderbestattungen 210–211 und BIERMANN, Sonderbestattungen 5–6.

b) Dem Leichnam nützliche Objekte

Lenkt man den Blick also von den Bestattungen des hohen Klerus und der Herrscherfamilien fort, so treten jene Grabbeigaben in den Vordergrund, deren Charakter stärker auf die Persönlichkeit und Frömmigkeit des Toten gerichtet sind. Hier stellte die Verteidigung des Leichnams während des Interims eine wichtige – wenn nicht die wichtigste – Motivation dar: Zum einen verteidigten bestimmte Grabbeigaben den Toten gegen die Dämonen, denen sein Leib im Grab ausgesetzt war; andererseits zeichneten ihn Gegenstände, die sich mit seiner religiösen Praxis verbanden, beim jüngsten Gericht aus. Wenn es einen Beleg dafür gibt, dass die Gläubigen des Mittelalters letztlich nicht ganz sicher waren, ob Gott ihre guten Taten ausreichend zu würdigen wissen und dass die Nähe zum Heiligen neben den eigenen Werken eine wichtige Rolle beim Urteil des jüngsten Gerichts spielen würde, so liegt er wohl in der Beigabe von Gegenständen wie Pilgerzeichen, Ablassbriefen oder Reliquien. Der Abwehr der Dämonen und der Hilfe zur Selbsthilfe des Toten bei diesem Unterfangen scheinen zudem etwa die Beigabe von Weihwasser und Schuhen gedient zu haben; doch die Interpretation muss zugleich praktische (Grabbeigaben als Überbleibsel der Bestattung) und symbolische Überlegungen berücksichtigen, so dass sich auch hier ein recht komplexes, inhomogenes und ambivalentes Bild der Motivation der mittelalterlichen Beigabenpraxis zeichnet. Dass sich zudem keine eindeutige soziale Festlegung der meisten dieser Grabbeigaben erkennen lässt, sie also zugleich in der sozialen Oberschicht wie unter aus relativ bescheidenen Verhältnissen stammenden Toten auftauchen, warnt vor einer raschen Einteilung mittelalterlicher Bestattungen in eine theologisch gebildete, christliche Hochkultur und eine letztlich heidnisch-abergläubische „Volkskultur“. Gerade die christlichsten Toten verzichteten beispielsweise nicht auf die Beigabe von Reliquien, und die Beigabe von Ablassbriefen und Pilgerzeichen bei relativ einfachen Toten zeigt die Verbreitung christlicher Vorstellungen in der mittelalterlichen Gesellschaft insbesondere des Hoch- und Spätmittelalters.

Reliquien, Marterwerkzeuge und Hostien: Fürsprecher des Toten

Pentagothus, ein Großgrundbesitzer aus der Gegend von Vienne, ließ sich 515 auf seinem eigenen Grund und Boden bestatten; auf den Schutz der Heiligen wollte er aber dennoch nicht verzichten, und so ließ er sich mit deren Reliquien zusammen beisetzen²⁵⁷. Was die Grabinschrift des Pentagothus als privilegierte Praxis des christlichen Frühmittelalters offenlegt, lässt sich mehrfach für die merowingische Zeit belegen²⁵⁸; Gregor von Tours berichtet etwa entsprechend, dass im Sarg der Heiligen Radegunde von Poitiers auch ein Behältnis mit Reliquien untergebracht war²⁵⁹. Germanus von Auxerre soll Beda Venerabilis zufolge einen Reliquienanhänger besessen haben, den er während

²⁵⁷ „PANTAGATVS FRAGILEM VITAE CVM LINQVERIT VSVM / MALLVIT HIC PROPRIAE CORPVS COMMITTERE TERRAE / QVAM PRECIBVS QVAESISSE SOLVM · SI MAGNA PATRONIS / MARTYRIBVS QVAERENDA QVIES · SANCTISSIMVS ECCE / CVM SOCIIS PARIBVSQVE SVIS VINCENTIVS AMBIT / HOS ADITOS · SERVATQVE DOMVM DOMINVMQVE TVETVR / A TENEBRIS · LVMEN PRAEBENS DE LVMINE VERO“; LECLERCQ, *Ad sanctos* 489. Vgl. ARIÈS, *Geschichte* 54.

²⁵⁸ So haben sich etwa burgundische Gürtelschnallen mit Reliquien und merowingische Knochenetuis mit Reliquien als Grabbeigaben nachweisen lassen; TREFFORT, *Mort* 180.

²⁵⁹ Vgl. Kap. III.1.c).

seiner Mission aus Dankbarkeit für die Wunderwirksamkeit in das Grab des Märtyrers Albanus legte²⁶⁰. Nicht jeder konnte freilich so glücklich sein wie Bischof Eadbert von Lindisfarne, der sich Beda zufolge nach seinem Tod 698 direkt unter dem Sarg des Heiligen Cuthbert bestatten ließ²⁶¹. Cuthbert selber hatte man einen Kamm, ein Manuskript und einen Tragaltar mitgegeben sowie ein Pectorale um den Hals gehängt, das einen Hohlraum enthielt – alleine, die Reliquie, die darin wohl zu seinen Lebzeiten verborgen war, hatte man entnommen; ähnliche Kreuze des 11. und 12. Jahrhunderts mit offenbar bereits bei der Bestattung entnommenen Reliquien fanden sich im Grab Edwards des Bekenner und in Form eines byzantinischen Reliquienkreuzchens bei den sterblichen Überresten König Heinrichs IV. in Speyer²⁶². Sie könnten also eher persönliche Gegenstände der Toten als Reliquienbeigaben darstellen. Allerdings beinhaltete der edelsteingeschmückte Talisman, der aus dem Grab Karls des Großen stammen soll und den man in Aachen 1804 Joséphine, der Frau Napoleons, schenkte, auch eine Kreuzreliquie²⁶³; falls die Aachener Tradition stimmt und der Talisman tatsächlich aus Karls Grab stammte, so würde zumindest hier eine Reliquie mit ins Grab gegeben worden sein.

Reliquiare lassen sich auch in nachkarolingischer Zeit als Grabbeigaben fassen. Bei der Öffnung des Grabes Ulrichs von Augsburg fand man ein Reliquiar, wie der Bericht von der Translatio des Heiligen aus dem 12. Jahrhundert erwähnt²⁶⁴. Bernhard von Clairvaux soll seiner Vita zufolge bestimmt haben, dass man ihn in die Kleider seines Freundes, des Heiligen Malachias, kleide und ihm eine Kapsel mit den Reliquien des Apostels Thaddäus auf die Brust lege, denn er wollte am Jüngsten Tag mit diesem Apostel verbunden sein²⁶⁵. Für Bernhard war die Fürsprache dieser Heiligen vor dem Gericht Gottes eine Absicherung, vor dessen gefürchteter Gerechtigkeit bestehen zu können; eine ganz ähnliche Begründung liefert die Beschriftung eines Zettels aus dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts, der in St. Kunibert in Köln aufgefunden wurde und der offenbar Reliquien im Grab eines dortigen Kanonikers begleitete: „Ich, Konstantin, demütiger Priester und Kanoniker dieser Kirche, habe diese Reliquien zusammengesammelt, damit sie mich am Jüngsten Tage zur ewigen Ruhe führen.“²⁶⁶ Die geographische und soziale Streuung solcher Reliquiare als Grabbeigaben zeigt auch ein entsprechender Fund aus einem Grab wohl des 14. Jahrhunderts in Saint-Laurent in Grenoble²⁶⁷.

²⁶⁰ BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica* 176–178 [I,18]. Vgl. CANETTI, Reliquie 114–115.

²⁶¹ BEDA VENERABILIS, *Vita sancti Cuthberti* 296 [43] und SYMEON VON DURHAM, *Historia Dunhelmensis ecclesiae* 1, 37. Vgl. DINZELBACHER, Realpräsenz 134 und DINZELBACHER, Religiosität 143.

²⁶² MEIER, Archäologie 107–109 und 133–144.

²⁶³ LECLERCQ, Charlemagne 696–698, sowie diesem folgend TREFFORT, Mort 180. Vgl. zum Talisman auch MEIER, Archäologie 107–108.

²⁶⁴ „Inventa est etiam cistella serata, admodum magna, quae omnia plena erant & referta reliquiis Sanctorum.“ AASS Iulii 2, 131. Daneben erwähnt der Bericht noch eine silberne Pyxis, von der man annahm, dass sie Blut Christi und andere „sancta“ enthalten habe. Vgl. TREFFORT, Mort 180 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 348–349.

²⁶⁵ „Sed et pectori ejus ipso tumulo capsula superposita est, in qua beati Thaddaei apostoli reliquiae continentur, quas eodem anno ab Jerosolyma sibi missas, quo iusserat corpori superponi: eo utique fidei et devotionis intuitu, ut eidem apostolo in die communis resurrectionis adhaereat.“ GAUFRIED VON CLAIRVAUX, *Liber quintus* 360 [2,15]. „Ipsius [Malachiae] enim tunicam, in qua sanctus ille feliciter obdormierat, ad Missarum sibi servaverat celebrationem, et moriturus in ea sese iusserat sepeliri, sicut et sanctum illum in sua sepelierat veste.“ Ebda 364–365 [3,23]. Vgl. DINZELBACHER, Bernhard 361; DINZELBACHER, Realpräsenz 124 und DINZELBACHER, Religiosität 133.

²⁶⁶ WILCKENS, Sepulchrum 79. Vgl. DINZELBACHER, Realpräsenz 124 und DINZELBACHER, Religiosität 133.

²⁶⁷ COLARDELLE, Saint-Laurent 304. Das Reliquiar bestand aus einem Anhänger aus Bronze, das Spuren von Stoff aufwies (ein Brandeum?) und vorne mit einem Jesus-, hinten mit einem Marienmonogramm versehen war.

Reliquien wurden also während des gesamten Mittelalters mitgegeben, und auffällig oft finden sie sich in den Gräbern von im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Personen²⁶⁸, dabei handelt es sich jedoch stets um eine elitäre Praxis, setzt sie doch den Besitz von Reliquien voraus. Ein Grund dafür, dass Reliquien ihren Weg gerade in die Gräber von Heiligen fanden, könnte daran liegen, dass es sich bei ihnen um Gegenstände der persönlichen Frömmigkeit insbesondere von Klerikern handelte. Auf diese Praxis verweist die Kritik, etwa wenn es Alkuin zufolge besser sei „im Herzen dem Leben der Heiligen nachzufolgen, als ihre Reliquien in Beuteln herumzutragen“²⁶⁹. Bereits das Konzil von Braga hatte 675 bestimmt, dass die Bischöfe nicht mit den um ihren Hals hängenden Reliquienschatzen prunken sollten, was sich als Kritik wohl eher auf den Prunk als auf das Tragen von Reliquien bezog²⁷⁰. Dafür spricht, dass sich der Brauch auch im späteren Mittelalter nachweisen lässt, etwa wenn für Hugo von Lincoln berichtet wird, er habe die dreißig wichtigsten seiner vielfachen Reliquienerwerbungen in einem Ring an der Hand mit sich getragen²⁷¹. In der Regel wird es sich bei den Transportgefäßen jedoch um Stoffbeutel gehandelt haben, was den Gedanken aufwirft, wie oft die somit gut verweslichen Behältnisse samt ihrem per se praktisch unidentifizierbaren Inhalt in Gräbern archäologisch nicht mehr nachgewiesen werden können, obwohl sie vielleicht bei der Bestattung enthalten waren²⁷².

Als Gegenstände der persönlichen Frömmigkeit sind die Reliquiare am ehesten in einer Reihe mit Rosenkränzen oder um den Hals gehängten Kreuzen zu sehen, die die persönliche Frömmigkeit des Toten darstellten, wie es etwa bei dem wertvollen, heute verlorenen Kruzifix aus dem Grab des Thomas Beaufort der Fall gewesen sein dürfte²⁷³. In ihrer Verteidigungsfunktion sind sie vielleicht den gelegentlich in Laiengräbern auftauchenden Amuletten vergleichbar, deren Interpretation jedoch oftmals sehr schwierig ist; hier berührt man die persönlichen Glaubensvorstellungen der Verstorbenen, die ohne einen schriftlichen Kontext nur aus den vereinzelt, singulären Grabbeigaben alleine kaum mehr rekonstruierbar sind²⁷⁴. Für die Reliquiare, Rosenkränze und Kreuze jedoch scheint sich das Motiv deutlicher erkennen zu lassen: Neben der Funktion, die Fürsprache der Heiligen zu erlangen, sollten sie am Jüngsten Tag dem Ausweis der eigenen Frömmigkeit dienen. Nur in dieser Perspektive verwunderte es den Leser der „Le-

²⁶⁸ Die Praxis der Beigabe von Reliquien war – wie gezeigt – bereits vor dem 9. und 10. Jahrhundert verbreitet, und auch nach dem 7. Jahrhundert blieb sie bestehen; ersteres behauptete DUVAL, *Ad sanctos* 111–130, letzteres TREFFORT, *Mort* 180–181, die allerdings die Ausnahmen aus den Gräbern Karls des Großen und Ulrichs von Augsburg nennt.

²⁶⁹ „Sed melius est in corde sanctorum imitare exempla, quam in sacculis portare ossa“; ALKUIN, *Epistolae* 448 [ep. 290]. Vgl. LEGNER, *Reliquien* 324 und MIKOLETZKY, *Sinn* 95.

²⁷⁰ *Concilios Visigóticos* 375–376. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 122 und DINZELBACHER, *Religiosität* 131.

²⁷¹ „Iusserat episcopus anulum sibi fieri ex auro purissimo et lapidibus pretiosis, habentem in parte que digitum exterius ambiebat quasi monile quoddam concauum, quod repositorium esse uoluit sanctorum reliquiarum. Erat autem receptaculum ad quatuor fere digitorum mensuram undique latum. In hoc portiones congenerat sanctorum pignorum ad numerum usque tricennarium.“ *Magna vita sancti Hugonis* 2, 167–169 (Zitat 167) [V,14]. Vgl. DINZELBACHER, *Realpräsenz* 116 und DINZELBACHER, *Religiosität* 125.

²⁷² So bereits PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 349.

²⁷³ Vgl. Kap. III.6.c).

²⁷⁴ Ein eindringliches Beispiel bietet das in einem adeligen Grab des 13. Jahrhunderts gefundene Amulett aus einer Grabung in Flintsbach am Inn, das Thomas Meier im Rahmen des Netzwerks „Neue alte Sachlichkeit. Realienkunde des Mittelalters in kulturhistorischer Perspektive“ bearbeitete (Publikation geplant für 2014). Als Amulett und/oder besonderer, persönlicher Besitz könnten auch Altstücke gedient haben, wie sie etwa in frühmittelalterlichen Reihengräbern häufiger vorkommen; vgl. MAINKA-MEHLING, *Hinweise*.

genda aurea“ kaum, dass der Heilige Matthias sich wünschte, dass man ihm die Steine, mit denen ihn zwei Juden beworfen hatten, „als Zeugnis“ seiner Missionsbemühungen mit ins Grab gebe²⁷⁵.

Schwieriger zu deuten ist die Beigabe der Eucharistie ins Grab, die in den Schriftquellen des Mittelalters häufiger zu greifen ist. Ein älterer, spätantiker und frühmittelalterlicher Brauch ist vor allem durch sein häufiges Verbot nachweisbar: Ein Konzil afrikanischer Bischöfe verbot 393 die Eucharistiefeier in der Gegenwart von Leichen und insbesondere die Praxis, ihnen konsekriertes Brot in den Mund zu legen; die vielfache Wiederholung des Verbots, die Eucharistie in den Mund von Leichen zu legen, bis in karolingische und ottonische Zeit nährt den Gedanken, dass diese Praxis vielleicht auch noch deutlich nach dem Beginn des Mittelalters zumindest regional fortgeführt worden sein könnte²⁷⁶.

War die Kommunion der Toten strikt untersagt, so gilt dies jedoch nicht für die Beigabe der Eucharistie ins Grab²⁷⁷; dabei ist jedoch oftmals unklar, ob es sich um konsekrierte oder unkonsekrierte Hostien handelte, die dem Leichnam in der Regel auf die Brust gelegt wurden. Iso von Sankt Gallen, der den Brauch im 9. Jahrhundert beschreibt, spricht von „einem runden Brot, das volkssprachlich Oblate genannt wird“, was dessen Konsekration eher ausschließt²⁷⁸; Amalrich von Metz bemerkt hingegen fast zeitgleich, dass man dem gewaschenen Leichnam des Heiligen Cuthbert „das Heilige auf die Brust gelegt“ habe, bevor man ihn einkleidete – er dachte also eher an eine konsekrierte Hostie²⁷⁹.

Es scheint, die Hostien seien vor allem zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert Klerikern ins Grab mitgegeben worden; in diesem Licht wären sie Zeichen ihrer Priesterwürde und damit der Beigabe von Kelch und Patene vergleichbar²⁸⁰ – wie diese müsste die Hostie für diesen Zweck ebensowenig konsekriert sein, wie Kelch und Patene den liturgischen Vorgaben entsprechen mussten. Doch der Kontext konnte sich auch verschieben: Gregor der Große berichtet beispielsweise, wie der Leichnam eines Mönches, der sich unerlaubt für einen Besuch bei seinen Eltern aus dem Kloster entfernte und dabei starb, von der Erde erst angenommen worden sei, als die verzweifelten Eltern den Heiligen Benedikt um Hilfe angefleht hatten; er riet ihnen, eine Hostie auf der Brust des Toten mitzubestatten, was die Erde schließlich rekonzilierte²⁸¹. Es fällt schwer, diese

²⁷⁵ „Duo ergo falsi testes qui ipsum accusauerant primo in ipsum lapides miserunt; quos lapides in testimonium illis secum petiit sepeliri.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 330.

²⁷⁶ *Concilia Africae* 21 [4]. Eine solche jüngere Wiederholung findet sich etwa bei BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 85v [IV,37] und fol. 97v [V,31]. Vgl. JENSEN, *Dining* 134 und BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 396.

²⁷⁷ TREFFORT, *Mort* 58–60.

²⁷⁸ „sub capite autem et circa pectus viri Dei quaedam panis rotulae, quae vulgo oblatae dicuntur, ita inlaesae atque ab omni corruptione extraneae ab eodem episcopo inueniebantur“; Iso von ST. GALLEN, *De miraculis s. Otmar* 49 [3]. Vgl. BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 396.

²⁷⁹ „toto corpore lavato, capite sudario circumdato, oblata super pectus sanctum posita, vestimento sacerdotali indutus in obviam Christi calciamentis suis praeparatus, in sindone cerata volutus, animam habens cum Christo gaudentem.“ AMALARIUS VON METZ, *Liber officialis* 531. Vgl. TREFFORT, *Mort* 59; EFFROS, *Caring* 45 und BULLOUGH, *Burial* 188, der darauf verweist, dass diese (bei Amalarius fälschlich Beda zugeschriebene Textstelle) der Lindisfarner *Vita* des Hl. Cuthbert folgt.

²⁸⁰ So bereits TREFFORT, *Mort* 60 und (mit Verweis auf Mabillon) BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 396–397.

²⁸¹ „Quibus uir Dei manu sua protinus communionem dominici corporis dedit, dicens: Ite, atque hoc dominicum corpus super pectus eius ponite, eumque sepulturae sic tradite. Quod cum factum fuisset, susceptum corpus eius terra tenuit nec ultra proiecit.“ GREGOR DER GROSSE, *Dialo-*

Kraft alleine einer unkonsekrierten Oblate zuzusprechen. Allerdings ist auch die ungeweihte Hostie Ausdruck des Glaubens und des Vertrauens auf die Auferstehung²⁸², und in dieser Hinsicht habe sie hier gemeinsam mit der Fürsprache des Heiligen Benedikt das Wunder vollzogen.

Schriftstücke, Ablässe und Siegel als Glaubenszeugnisse

Als Ausweis des Glaubens diene zumindest auch eine Reihe anderer Grabbeigaben. So gab man im Verdacht der Heiligkeit verstorbenen Klerikern Schriftstücke mit ins Grab, die ihren Glauben bezeugten. Die frühesten Beispiele sind dabei in ihrer Historizität fraglich, doch zeigen sie, dass man sich zumindest seit karolingischer Zeit vorstellte, dass Heilige wie Barnabas oder Kilian mit einem Exemplar des Evangeliums zusammen bestattet worden waren²⁸³. Solche Textbeigaben waren durchaus nicht nur fiktiv; ein gutes Beispiel dafür bietet ein Pergament aus dem Grab Bernhards von Clairvaux, das bei der Öffnung seines Grabes 1793 gefunden wurde und einen Vers aus dem Hohelied beinhaltet²⁸⁴. Das heute im Kirchenschatz von Vielle-sous-la-Ferté aufbewahrte Pergamentstück scheint dabei gefaltet gewesen zu sein; unten hängt ein abgerissener Streifen mittig ab, der die Überlegung aufdrängt, ob hier einst ein abhängendes Siegel angebracht war oder werden sollte.

Tatsächlich kommen Siegel und gesiegelte Urkunden in Gräbern des Mittelalters als Grabbeigaben vor. Dabei sind zwei Gruppen zu unterscheiden, die zwei unterschiedliche Ziele verfolgten. Zum einen diene die Siegelbeigabe offenbar als Identifikationsmerkmal für den Toten und ist somit vielleicht verwandt mit der Beigabe von Ringen, die den Träger identifizieren²⁸⁵, und vor allem mit den Bleitafeln für denselben Zweck in Verbindung zu bringen; diese Siegel dienten dem sehr diesseitigen Ziel einer Identifizierung des Leichnams bei der Graböffnung. Für diesen Zusammenhang spricht etwa die von Thomas Meier nachgezeichnete Entwicklung in Dänemark, wo Bischöfen und Königen zunächst Bleitafeln ins Grab mitgegeben wurden; Ende des 12. Jahr-

gues 2, 210–212. Die Szene wurde beispielsweise 1071 in einem Codex aus Fleury/Saint-Benoît-sur-Loire illustriert. Vgl. TREFFORT, *Mort* 58–59; EFFROS, *Caring* 45 und SCHMITT, *Revenants* 236–237.

²⁸² Entsprechend gibt etwa der Verfasser des Abschnitts im Anhang der Werke des Heiligen Augustinus als Grund für die Beigabe der Hostie ins Grab an: „Recte hanc vitam – corpus Domini – nos in nostro Sepulchro condimus; ut vivificet mortem nostram, ut cum ipso a mortuis resurgamus.“ Zit. nach BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 396.

²⁸³ „His dictis, omnes pariter capitibus truncati sunt et martyrio coronati. Eadem etenim nocte cum omni celeritate eodem in loco furtim sepulti sunt, sed et illorum capsae, crux et euangelium aliaque pontificalia vestimenta simul cum illis in sepulchro posita sunt.“ *Passio Killiani* 726 [10]. Vgl. PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 217. Zu Barnabas vgl. BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 398.

²⁸⁴ „[F]alsciculus m[j]irre / dil[ic]ectus meus / inter u[bera] me[ra] / commorabi[tu]r“; MARSAT, *Texte déposé*, sowie die dortige dazugehörige Abbildung, auf der die gegebene Transkription basiert. Es handelt sich um Hld 1,13. Vgl. auch DINZELBACHER, *Bernhard* 361.

²⁸⁵ Die Ringe können dabei freilich auch als persönliche Gegenstände ihren Weg ins Grab gefunden haben; mit der identifizierenden Inschrift könnten sie jedoch zugleich auch der absichtlichen Identifikation gedient haben. Als zwei (merowingische) Beispiele ließen sich entsprechende Ringe aus dem Grab König Childerichs in Tournai oder der Arnegunde in Saint-Denis nennen, für den langobardischen Bereich bieten zwei Siegelringe aus der Nekropole Trezzo sull'Adda, die einen Rodchis und einen Ansualdo nennen, Beispiele vermutlich aus der adeligen Oberschicht; einen deutlich jüngeren Siegelring – vielleicht jenen des 1219 verstorbenen Arnold von Brienz – fand man in einem Grab der Klosterkirche Seedorf im Kanton Uri; vgl. hierzu ausführlicher MEIER, *Archäologie* 151–155, 165–167, 207.

hundreds veränderten diese dann in den Gräbern der Ribener Bischöfe ihre Form und wurden spitzoval, was eine Annäherung an die Siegelform darstellen könnte, bevor schließlich im 13. Jahrhundert Siegel die Bleitafeln im Grab ersetzen²⁸⁶. Auch in drei königlichen Gräbern aus Frankreich fanden sich Siegelpetschaften, namentlich im Grab der 1160 verstorbenen Konstanze von Kastilien, Frau Ludwigs VII., in Saint-Denis, im Grab des 1180 verstorbenen Ludwig VII. selbst in Barbeau, und beim Leichnam der 1190 verstorbenen Isabella von Hainaut, Frau Philipps II. August, in Notre-Dame in Paris²⁸⁷. Jenseits dieses Einsatzes in Dänemark und Frankreich werden Siegel der Beobachtung von Brigitte Bedos-Rezak zufolge seit der Zeit nach 1000 auch in anderen Kontexten häufiger mit dem Besitzer begraben²⁸⁸; die Zeitnähe zum Aufkommen der Bleitafeln im späten 10. Jahrhundert unterstreicht einmal mehr die Möglichkeit einer Funktionsähnlichkeit. In diesem Kontext lassen sich vermutlich auch zahlreiche Siegel in den Gräbern von Bischöfen und Erzbischöfen verstehen: So fand man Siegel im Grab des 1164 verstorbenen Erzbischofs Eberhard I. von Salzburg, des 1286 verstorbenen Bischofs Bertrand de Miremont in Saint-Bertrand-de-Comminges, im Grab des 1361 verstorbenen Erzbischofs Otto von Magdeburg (gleich fünf Siegel) sowie im Grab des 1405 verstorbenen Bischofs Eckhard von Deers in Worms²⁸⁹. Dazu kommen Siegelabdrücke, wie man sie in Blei um den Hals des 1148 bestatteten Bischofs Ulgers von Angers und im Grab des 1268 verstorbenen Papstes Clemens IV. in Viterbo vorfand²⁹⁰.

Die Schwierigkeit einer solchen Interpretation besteht jedoch darin, dass die Identifizierung des Toten mit dem Siegeltragenden nicht von vorneherein angenommen werden kann; man gab durchaus fremde Siegel mit ins Grab. Dies wird besonders im Falle päpstlicher Bullen deutlich. So hat man im Anjou insgesamt drei päpstliche Bullen in Gräbern verschiedener Kleriker gefunden, die Innozenz VI. (1352–62, in Tous-saint d'Angers), dem Gegenpapst Clemens VII. (1378–94, in Saint-Martin) und Martin V. (1417–31, in Saint-Florent in Saumur) zugeschrieben werden können²⁹¹. Ein paralleler Fund gelang im englischen Leicester, wo man in einem von 25 im Innenraum der Kirche von St. Peter untersuchten Särgen eine Bulle von Papst Innozenz VI. vorfand²⁹². Hier handelte es sich offensichtlich um eine zweite Gruppe von Siegelbeigaben – Siegel, die vermutlich an einem Schriftstück angebracht waren, das den Toten auszeichnete, seinen Stand und Rang dokumentierte, ihm also tatsächlich im Jenseits von Nutzen sein sollte.

Die Bullen geben eine recht genaue Vorstellung, um welche Form von Dokument es sich hier gehandelt haben könnte: Päpstliche Bullen wurden vor allem an den päpstlichen Litterae angebracht, und wahrscheinlich handelte es sich hier um Litterae cum filo serico, also päpstliche Gnadenerweise, die ein Recht vergaben. Vor allem zwei Sorten von Rechten dürften mit den in den Gräbern in der Regel vermutlich einfach vergangenen Stücken verbunden gewesen sein: Zum einen könnte es sich um die Provisionen der Toten in ihr geistliches Amt gehandelt haben; dafür spricht eine entsprechende Erwähnung der Bestattung des 1478 verstorbenen Basler Bischofs Johannes von Venningen, der mit der Provisionsbulle Papst Calixts III. in der Hand bestattet worden

²⁸⁶ MEIER, Inschrifttafeln 47 und MEIER, Archäologie 207–210.

²⁸⁷ ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 41–43; MEIER, Archäologie 205–206 und MEIER, Inschrifttafeln 47.

²⁸⁸ BEDOS-REZAK, Ego 49 und BEDOS-REZAK, Métamorphoses sigillaires 346–349.

²⁸⁹ MEIER, Archäologie 206–207 und PÄFFGEN, Tradition 214.

²⁹⁰ MEIER, Archäologie 207; BEDOS-REZAK, Métamorphoses sigillaires 347 und ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 43, Anm. 24.

²⁹¹ PRIGENT/HUNOT, Mort 93. Auf die Beigabe päpstlicher Siegel verweist auch BEDOS-REZAK, Métamorphoses sigillaires 348.

²⁹² GNANARATNAM, Leicester. Weitere englische Fällen nennt HADLEY, Death 113. Vgl. auch GILCHRIST, Medieval Life 165.

sein soll²⁹³. Eine zweite Möglichkeit könnte die Mitgabe eines Ablassbriefes darstellen²⁹⁴, hierfür liefert William von Newburgh einen entsprechenden Hinweis. In seiner „*Historia rerum Anglicarum*“ berichtet er über einen Wiedergänger, der erst aufhörte, die Lebenden heimzusuchen, nachdem man einen Brief des Bischofs von Lincoln mit der Absolution auf der Brust von dessen Leichnam platziert hatte²⁹⁵. Tatsächlich fand man auch an ganz anderem Ort, in einem Grab in St. Gereon in Köln, ein erzbischöfliches Siegel des 1156 verstorbenen Arnold II. von Köln, das definitiv nicht dem in Schwarzhemdorf beigesetzten Erzbischof selbst zuzuschreiben ist²⁹⁶; auch hierbei könnte es sich also am ehesten um eine Ablassurkunde gehandelt haben.

In beiden Fällen – handle es sich nun in der Regel um Provisionsschreiben oder Ablassurkunden – scheint den Urkunden ein gewisser Beweischarakter erlangter Würde oder des Erlasses zeitlicher Sündenstrafen zuzukommen, die den Schluss nahelegen, dass diese dem Toten im Jenseits nützlich sein sollten. Bei den Ablassbriefen wird dabei deutlich, dass es sich um eine Hilfe im Interim, nicht beim Jüngsten Gericht, handelte, da der Ablass ja nur in der Zeitspanne vor dem Jüngsten Tag wirksam werden konnte. Für das Jenseits bestimmt waren wohl auch Zettel mit Glaubenstexten wie jener Beichtformel, die den verstorbenen Domkanonikern von Besançon in die Hand gegeben wurde, oder die den Glauben an die Auferstehung unterstreichenden Zeilen, die sich Ende des 12. Jahrhunderts Bischof Mauritius von Paris für die Niederlegung auf der Brust seiner bestatteten Leiche gewünscht haben soll²⁹⁷. Solche Zettel korrespondieren mit jener Gruppe unter den Bleitafeln, die nicht der Identifizierung dienten, sondern dem Verstorbenen Gebetsformeln – wohl als Ausweis seiner Frömmigkeit – mit ins Grab gaben²⁹⁸. Damit wird einmal mehr die Nähe zwischen der Beigabe von Schrifttexten und Siegeln mit den Bleitafeln deutlich; und wie bei den Bleitafeln auch sind zwei Gruppen zu unterscheiden: Jene Zeugnisse, die der Identifikation des Toten bei einer Graböffnung dienen, und jene, die seine Frömmigkeit im Jenseits unterstreichen sollten.

Tote Pilger

Die Auszeichnung des Toten als frommer Christ verbanden die im Hoch- und Spätmittelalter häufig als Grabbeigabe bezeugten Pilgerzeichen mit dem unmittelbaren Schutz des Leichnams vor Dämonen und der Nähe zum Heiligen, galten doch die Pilgerzeichen wohl häufig nach der Wallfahrt zugleich als Sekundärreliquien²⁹⁹. Eine Zusammenstellung der bislang im archäologischen Befund bekannten Pilgergräber mit entsprechenden Grabbeigaben hat Andreas Haasis-Berner vorgelegt, demzufolge allerdings nur ein sehr kleiner Teil der archäologisch untersuchten mittelalterlichen Gräber entsprechende Beigaben enthielten; dies sind vor allem Jakobsmuscheln, die mit Abstand (rund 90 %) häufigste Beigabe, deutlich seltener Pilgerzeichen aus Metall und Pilgerstäbe, wobei ein Pilgerstab nur in einem einzigen Fall ohne eine der beiden

²⁹³ Dies berichtet mit Hans Knebel, einem Kaplan des Basler Münsters, ein direkt an der Bestattung des Bischofs beteiligter Kleriker in seinem Tagebuch; KNEBEL, *Diarium* 3, 219. Vgl. PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 218.

²⁹⁴ Dies vermutete bereits für die Bulle aus Leicester GNANARATNAM, *Leicester*.

²⁹⁵ Vgl. zu dieser Episode Kap. VII.3.d).

²⁹⁶ MEIER, *Archäologie* 207, Anm. 113. Zum Grab Arnolds II. vgl. FRANCKE/PÄFFGEN, *Öffnung*, zum Siegel in St. Gereon KUBACH/VERBEEK, *Baukunst* 1, 533.

²⁹⁷ Vgl. hierzu BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 397–398, mit dem Wortlaut der beiden Formeln.

²⁹⁸ Vgl. Kap. V.2.a).

²⁹⁹ Vgl. hierzu JOHRENDT, *Pilgerzeichen* 386 und LORANS, *Monde* 225.

Formen des Pilgerzeichens aufgefunden werden konnte³⁰⁰. Gerade der auffällig seltene Nachweis metallener Pilgerzeichen in Gräbern verwundert angesichts ihrer belegten Vielzahl im Mittelalter und der Überlegung, dass auch sie einen Schutz für den Toten im Grab dargestellt haben müssten³⁰¹.

Deutlicher wird dagegen ein zeitliches Muster in der Verteilung der mit der Pilgerschaft verbundenen Grabbeigaben: Sie lassen sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert greifen, wobei der Schwerpunkt der bisherigen Befunde im 13. Jahrhundert liegt, bevor ab dem 14. Jahrhundert ein leichter Rückgang solcher Grabbeigaben zu verzeichnen ist³⁰². Geographisch war das Phänomen solcher Beigaben offenbar in fast ganz West- und Nordeuropa weit verbreitet³⁰³. Die Pilgermuscheln fanden sich in den Gräbern an unterschiedlichen Positionen, vor allem in Höhe der Brust, der Hüfte und der Rippen, seltener im Schulter- oder Halsbereich, vereinzelt beim Kopf oder in einer Hand; es scheint im Vergleich zu den mittelalterlichen Bildzeugnissen naheliegend, eine Anbringung an einer Pilgertasche anzunehmen, die dann im Grab an verschiedenen Stellen beigegeben werden konnte, wobei gerade bei den Stücken im Schulter- oder Halsbereich auch eine direkte Annäherung an die Kleidung denkbar bleibt³⁰⁴. Der Vergleich mit den anthropologischen Untersuchungen ermöglichte zudem Einblicke in die Diversität des so bestatteten Personenkreises: Offensichtlich handelt es sich ebenso um Pilger, die auf dem Weg verstorben waren, wie um heimgekehrte „Veteranen“, deren Pilgerfahrten schon

³⁰⁰ HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 32–43 und 210–215. Allerdings ist bei einer solchen statistischen Auswertung zu bedenken, dass ein Auffinden von Pilgerstäben schon aufgrund des vergänglichen Materials und/oder aufgrund des Brauchs der Opferung des Stabes an der besuchten Kultstätte unwahrscheinlicher sein dürfte; ebda 38–39. Auch Gebetszählschnüre konnten als Devotionalien der Santiago-Wallfahrt beigegeben werden, so SCHOLKMANN, Archäologie 119. Zu einem in Worcester Cathedral bestatteten, als Pilger gekleideten Mann vgl. GILCHRIST, Medieval Life 89–90, sowie ebda 211 zu entsprechenden Grabbeigaben in englischen Gräbern (darunter auch Hinweise auf Pilgerzeichen).

³⁰¹ Die im Verhältnis zu den Jakobsmuscheln niedrige Zahl an anderen Pilgerzeichen bemerkten bereits EGGENBERGER/DESCOEUDRES, Klöster 448. Diesem Befund widerspricht allerdings, dass in Gräbern des 17. bis 19. Jahrhunderts auf dem Pfarrfriedhof bei St. Paul in Worms eine große Zahl von Pilgerzeichen gefunden wurde: Hier stehen nur einem Muschel-Fragment über 40 Medaillen gegenüber, die auf andere Pilgerziele hinweisen; GRÜNEWALD, Pilgerzeichen. Vielleicht erhalten sich die Pilgerzeichen aus Blei in den Gräbern über mehr als fünf Jahrhunderte schlechter als die Muscheln; oder die Beigabe der bleiernen Pilgerzeichen wurde erst in der Neuzeit beliebter.

³⁰² HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 33–34.

³⁰³ Nach MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 440, finden sich die Pilgermuscheln vor allem in Frankreich, Südkandinavien und Süddeutschland, Pilgerstäbe in Skandinavien und auf den britischen Inseln. Zu den englischen Beispielen für Pilgerstäbe vgl. auch zusammenfassend BATEMAN, Guildhall 119.

³⁰⁴ Vgl. dazu ausführlicher HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 35–37. Zur Anbringung von Jakobsmuscheln an der Kleidung eines Individuums aus einer Bestattung in St. Dionysius in Esslingen vgl. auch SCHOLKMANN, Esslingen 463; FEHRING/SCHOLKMANN, Stadtkirche 146–150; SCHMID, Pilgermuscheln; SCHOLKMANN, Archäologie 103 und FEHRING, Missions- und Kirchenwesen 569. In der Aufstellung bei Haasis-Berner nicht berücksichtigt ist eine Pilgermuschel in einem spätmittelalterlichen Grab aus der Zwingliplatzgrabung in Zürich; ILLI, Wohin 46–47. Eine in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Beobachtung gelang zudem am Friedhof von Saint-Laurent in Grenoble, wo zwei Jakobsmuscheln mit zwei Löchern für die Anbringung in Gräbern des 12.–13. Jahrhunderts gefunden wurden; eine dritte Muschel stammte nicht aus dem Atlantik, sondern aus dem Mittelmeer, also nicht von der Species „Pecten maximus“, sondern „Pecten glaber“; dieser kleinere Verwandte der Jakobsmuschel sieht ähnlich aus und könnte folglich zum selben Zweck getragen und ins Grab mitgegeben worden sein, so COLARDELLE, Saint-Laurent 297–298. Allerdings bleiben Unklarheiten: Gerade dieses Exemplar wurde offenbar nicht durchstoßen, was die Frage nach der Anbringung der kleineren Muschel aufwirft.

längere Zeit zurücklagen; ein eindringliches Beispiel hierfür bietet ein Mann aus Lund, der an einer schweren Tuberkulose litt und somit im Zeitraum kurz vor seinem Tode kaum in der Lage gewesen sein kann, die Wallfahrten zu absolvieren, die ihn zu den ihm mitgegebenen Pilgerzeichen von Santiago, Rocamadour und St. Nicolas führten³⁰⁵. Freilich setzt diese Überlegung stillschweigend voraus, dass die Pilgerzeichen stets von jenen Personen erworben waren, denen sie ins Grab mitgegeben wurden; es gibt jedoch nur wenige Indizien, die einen Widerspruch an dieser Voraussetzung der Interpretation derzeit sinnvoll erscheinen lassen. Damit bliebe letztlich nur der in der Forschung bisher zudem recht einhellig gefällte Schluss, dass die Pilgerzeichen eben als Ausweis der Frömmigkeit des Toten im Jenseits dienen sollten³⁰⁶; dafür spricht vor allem auch die Darstellung zweier Pilger unter den Auferstehenden im unteren Register des jüngsten Gerichts am Portal von Autun: Die Pilger tragen hier die Pilgerkleidung als Zeichen ihres Verdienstes³⁰⁷.

Allerdings gibt es tatsächlich noch eine andere Interpretationsmöglichkeit für die Beigabe der Pilgerzeichen ins Grab. Offensichtlich wurden Gegenstände der Andacht zugleich nicht selten als Heilmittel unter der Bevölkerung des Mittelalters verwendet und könnten somit als persönliche Gegenstände, die keinen zwingenden jenseitigen Zweck erfüllen sollten, ins Grab gelangt sein. So fand sich etwa in der aquitanischen Abtei Saint-Avit-Senieur ein Toter, der an einer Kopfwunde verstarb und der mit einer Jakobsmuschel in Kopfnähe aufgefunden wurde, so dass sich die Muschel vielleicht als „Zeichen der Hoffnung“ interpretieren ließe, dass „die Wunde mit ihrer Hilfe zu heilen“ sei³⁰⁸. Eine solche Interpretation scheint im Gesamtzusammenhang mit ähnlichen Befunden nicht ganz abwegig: Auf dem Friedhof von Saints-Côme-et-Damien in Montpellier fand man in zwei spätmittelalterlichen Gräbern Jakobsmuscheln, wobei in einem Fall die Muschel auf dem Becken eines Mannes zu liegen kam, das durch eine mehrteilige Fraktur wohl bereits zu Lebzeiten ebenfalls der Heilung bedurfte³⁰⁹.

*Pflanzen und Kräuter, Weihwasser, Weihrauch und Kohle –
Grabbeigaben zwischen Praxis und Symbolik*

Eine der einfachsten und zugleich der komplexesten Erklärungen erfordert eine Beigabengruppe, die zu den häufigsten Grabbeigaben des Mittelalters gehört: Dabei handelt es sich einerseits um die mit der Sterbeliturgie eng verbundenen Substanzen Weihwasser, Weihrauch und Kohle, andererseits um die in zahlreichen archäologischen Untersuchungen in mittelalterlichen Gräbern vorgefundenen Pflanzen und Kräuter. Die Erklärung dieser Stoffe fällt deshalb einfach, weil sie in den liturgischen Vorgaben gut greifbar sind und dort auch zeitgenössisch erklärt werden; der Vergleich mit den archäologischen Befunden zeigt jedoch, dass diese Vorgaben nicht flächendeckend und in großer regionaler und zeitlicher Varianz umgesetzt wurden. Besonders komplex stellt sich der Befund von Pflanzen in mittelalterlichen Gräbern dar, denn es wurden weit mehr Arten beigegeben, als die liturgischen Vorschriften es bemerken, was die Interpretation erschwert.

³⁰⁵ HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 39–43.

³⁰⁶ So etwa HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 43 und 69; MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 440.

³⁰⁷ Vgl. etwa SING, Jakobsweg 87.

³⁰⁸ So HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 37.

³⁰⁹ ABEL/DUCHESNE, Mobilier 316.

Die liturgische Sicht fasst etwa Sicard von Cremona Ende des 12. Jahrhunderts zusammen. Ihm zufolge wird in die Grabgrube Weihwasser zur Vertreibung der Dämonen beigegeben, die den Leichnam der Toten bedrohen; Weihrauch dient der Bekämpfung des Leichengeruchs; Kohle lege man als Zeichen der hier erfolgten Bestattung nieder, denn sie halte unter der Erde länger als alle anderen Stoffe und zeige somit an, dass man diesen Ort nicht für andere Zwecke verwenden könne; Efeu oder Lorbeer gebe man als Zeichen ewigen Lebens, Zypresse und andere Zweige zur Bekämpfung des Geruchs bei. Alle diese Beigaben gebe man nicht ins Grab, da man glaube, „dass dem Leichnam Sinne innewohnen“, sondern als Zeichen des Glaubens an die Auferstehung „oder um die Gnade Gottes herauszufordern, dem solche Werke der Frömmigkeit gefallen“³¹⁰. Dass Sicard, der in dieser Beschreibung mit den anderen Liturgikern des Hochmittelalters übereinstimmt, im Falle der Zypresse wörtlich bemerkt, sie sei „irgendwo“ beizulegen, spiegelt sich im archäologischen Befund, bei dem zahlreiche unterschiedliche Stellen zur Niederlegung von Zweigen und Kräutern im Grab erkennbar werden. In den liturgischen Vorschriften lässt sich auch andernorts die Vorstellung greifen, dass der Weihrauch der Geruchsbekämpfung im Umgang mit dem Leichnam dienlich sei; schon in einem Sakramentar des 8. Jahrhunderts wird er bei der Leichenprozession erwähnt, und ebenso im etwas späteren Sakramentar von Rheinau³¹¹. Wilhelm Durandus, der im 13. Jahrhundert die Bestimmungen Sicards wiederholt, bemerkt an anderer Stelle den

³¹⁰ „In spelunca uero aqua ponitur benedicta propter illusiones daemonum; solent enim desaevire in corporibus mortuorum, ut, quod non potuerunt in uita, saltem faciant in sepultura. Thus apponitur uel propter fetorem uitandum uel ad ostendendum, quod mortuis prosit auxilium orationum. Carbones apponuntur in testimonium sepulturae, plus enim durat carbo sub terra, quam aliquid aliud; cum ergo carbo sub fouea reperitur, sepultura fuisse deprehenditur. Vnde ad communes usus de caetero non redigitur. Hedera quoque uel laurus apponitur, ut animae uita perpetua significetur; licet enim corpus deficiat, anima tamen uiuere non desistit. Cupressus etiam alicubi apponitur et aliae frondes quae fetorem ualeant inhibere. Aiunt quidam cupressum apponi, quia caesa non iterum surculescit, sed tota moritur; sic homo mortuus, non denuo reuiuiscit. Fiunt autem haec, non quia cadaueribus insit sensus, sed uel ad figuram uel ad resurrectionem sperandam uel ad Dei prouocandam beneuolentiam, cui placent talia pietatis officia.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 672. Ganz ähnlich bei Johannes Beleth: „Carmenes ponuntur ad ostendendum, quod terra illa ad communes usus non potest amplius redigi. Plus enim durat carbo sub terra quam aliquid aliud, quod possit ibi in testimonium poni. Hedera uel laurus, quae in perpetuum frondium seruant uirorem, in sarcophago corpori substernuntur ad designandum, quod illi, qui moriuntur, in Christo uiuere non desinunt, quia licet secundum corpus moriantur, secundum animam tamen uiuunt. Alia tamen consideratione in funeribus habebatur cupressus antiquitus, quia sicut cupressus cesa non iterum surculescit, sed tota moritur, ita homo ex quo moritur, non iterum reuiuiscit. Et hec de mortis sufficiant.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 319 (vor diesem Abschnitt bemerkt Johannes Beleth wie Sicard auch den Weihrauch gegen den Gestank der Leiche). Zu Kohle, Efeu und Lorbeer sowie den Zypressenzweigen äußert sich sehr ähnlich auch Wilhelm Durandus: „Carmenes in testimonium quod terra illa ad communes usus amplius redigi non potest: plus enim durat carbo sub terra quam aliud. Hedera quoque uel laurus et huiusmodi quae semper seruant uirorem, in sarcophago corpori substernuntur, ad significandum quod qui moriuntur in Christo uiuere non desinent, nam licet mundo moriantur secundum corpus, tamen secundum animam uiuunt et reuiuiscunt Deo. Alia tamen consideratione in funeribus habebant antiqui cupressos, quia uidelicet sicut cupressus cesa non iterum surculescit sed tota moritur, ita homo mortuus non reuiuiscit.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99. Etwas ausführlicher wird er zum Weihrauch im Grab: „Thus uero ibi ponitur propter fetorem corporis remouendum, seu ut defunctus Creatori suo acceptabilem bonorum operum odorem intelligatur obtulisse; seu ad ostendendum quod defunctis prosit auxilium orationis.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99.

³¹¹ „Deinde offeretur eum in ecclesia ubi sepeliendus est cum crucis uel candelabra et accensis cereis thimiamata cum psallentes.“ *Liber sacramentorum Augustodunensis* 242. *Sacramentarium Rhenaugiense* 275. Vgl. TREFFORT, *Mort* 78–79.

besonderen Einsatz des Weihrauchs bei der Totenmesse, wo man lediglich den Leichnam beweihräuchere, was wie die Besprengung mit Weihwasser der Vertreibung unreiner Geister diene³¹². Die Besprengung bei der Bestattung erfolgte dabei mit einem Ysop-Zweig, was sich aus einem bereits in anderen Zusammenhängen erwähnten Psalmwort herleitet: „Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein; wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee.“³¹³

Im archäologischen Befund wird insbesondere vom 11. bis zum 17. Jahrhundert die Beigabe von Weihwasser und Kohle durch Gefäße aus Keramik oder aus Glas nachweisbar; insbesondere in Belgien und Frankreich, wo sich allerdings in der Art der Gefäße und der Verteilung erhebliche regionale Unterschiede greifen lassen, sowie in Südschandinavien und in westslawischem Siedlungsgebiet ist dieser Brauch gut belegbar³¹⁴. Eine interessante Überlegung stellte Tobias Gärtner an, der die Gefäßfragmente in alamanischen und fränkischen Gräbern des Frühmittelalters vom 7. bis zum 10. Jahrhundert, die bislang üblicherweise mit der heidnischen Tradition von Totenmählern in Zusammenhang gebracht wurden, als Reste von Räucherungen oder als Weihwasserbehälter erklärt; eine solche Sicht würde dadurch gestützt, dass in mehreren Fällen Reste von Holzkohle in den Gefäßen nachgewiesen werden konnten³¹⁵. Damit würde sich recht zwanglos ein Vorläufer für die ab dem 11. Jahrhundert greifbare Praxis der Gefäßbeigabe ergeben und sich zugleich die Beigabe von Weihwasser und/oder Kohle in karolingische Zeit zurückdatieren lassen.

Der Fund von Kohle in solchen Gefäßen wirft jedoch die Frage auf, ob es sich hierbei um die Kohlebeigabe zur Kennzeichnung des Grabes handelt, die Sicard erwähnt, oder ob diese Kohlebecken der Verbrennung von Weihrauch dienen sollten, dessen Beigabe die hochmittelalterlichen Liturgiker ja ebenso bestätigten. Tendiert man zu letzterer Interpretation, so schmelzen die Belege für die Umsetzung der Kohlebeigabe zur Identifizierung des Grabes, wie sie Liturgiker fordern, auf wenige Einzelfälle zusammen; ein seltenes solches Beispiel bieten die Gräber der Zisterzienserinnen von Maubuisson,

³¹² „Ad hoc licet in missa pro uiuis debeant omnes thurificari, ad designandum quod illorum orationes ad celestia diriguntur, in missa tamen pro defunctis non debet thus per chorum portari, nec offerri, id est altare thurificari, sed circa corpus tantum, quia hoc in lege prohibitum fuit, ut iam premissum est. Nullus ergo in hoc officium thurificatur, ad notandum quod mortui amodo nil suis ualent orationibus promereri, unde Psalmista: Non mortui laudabunt te etc. Ipsa autem defunctorum corpora thurificantur, et aqua benedicta asperguntur, non ut eorum peccata tollantur, que tunc per talia tolli nequeunt, sed ut omnis immundorum spirituum presentia arceatur; fiunt etiam in signum societatis et communionis sacramentorum que nobiscum dum uixerunt habuerunt, unde et Dionysius tradit quod antiquitus uiui mortuos osculabantur in sinum unitatis quam cum ipsis habuerunt. Prosunt etiam hec et similia in quantum per talia ipsi Deo reuerentia exhibetur.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 95–96.

³¹³ Ps 51,9 (Ps 50 der Vulgata). Vgl. DANIELL, *Death* 50. Zur Verwendung dieses Psalms und der davon ausgehenden Symbolik der Schneeweiße vgl. Kap. II.3. und III.4.d).

³¹⁴ LORANS, *Monde* 224–225; PRIGENT, *Céramiques funéraires*; MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 440; TREMBLAY, *Vases funéraires*; PRIGENT/HUNOT, *Mort* 90–93; NORMAND, *Céramiques funéraires*; BALANCE/DE POORTER, *Paradis*, Kat.-Nr. 77; ABEL/DUCHESNE, *Mobilier* 322 (mit dem Beleg des Fehlens solcher Gefäße in Montpellier – und damit der weiteren Unterstreichung der regionalen Unterschiede innerhalb Frankreichs) sowie FOY/DÉMIANS D’ARCHIMBAUD, *Verres*, mit einer Aufstellung der verschiedenen Glasgefäße und ihrer wohl unterschiedlichen Funktionen, und mit einem Beispiel für ein Aspergill zum Versprengen des Weihwassers aus dem brandenburgischen Straußberg WITTKOPF, *Dominikanerfriedhof* 187. Eine sehr ausführliche, ältere Zusammenstellung von Gefäßen aus mittelalterlichen Bestattungen bietet bereits COCHET, *Sépultures gauloises* 339–396.

³¹⁵ GÄRTNER, *Deponierungen*.

deren Leichname tatsächlich auf Kohle gebettet wurden, so etwa bei der 1275 verstorbenen Äbtissin Guillemette oder der im 14. Jahrhundert bestatteten Agnes de Laval³¹⁶.

Deutlich früher als bei Weihwasser und Kohle lässt sich die Beigabe von Pflanzen in christlichen Gräbern nachweisen, was angesichts des relativ leichten Zerfalls und der rezenten Einführung feinerer naturwissenschaftlicher Methoden in die Archäologie, die deren vermehrten Nachweis ermöglichen, durchaus erstaunt. Ein besonders frühes Beispiel stammt dabei aus dem späten 5. Jahrhundert: Bei der bereits erwähnten Bestattung aus der Abtei Saint-Victor in Marseille ließen sich nicht nur Spuren einer Einbalsamierung mit Leinenbinden und einer Einbalsamierungssubstanz aus Weihrauch und Kräutern, namentlich Brennesselsamen und wahrscheinlich Thymian, nachweisen³¹⁷; daneben fanden sich im Sarkophag Pflanzenreste, die einer Grabkrone, einem Kissen unter dem Kopf und einem Bett von Pflanzen unter dem Körper zugeschrieben werden konnten. Zwar ließ sich die genaue Zusammensetzung der Grabkrone nicht mehr bestimmen, doch fehlen offensichtlich Blumen; zudem legt die naturwissenschaftliche Untersuchung nahe, dass die Grabkrone zumindest acht bis zehn Tage der Luft ausgesetzt war, also bereits den einbalsamierten Körper bei der Aufbahrung vor der Bestattung geschmückt hatte³¹⁸. Diente die Grabkrone damit vielleicht der zeichenhaften Betonung des ewigen Lebens und bestand somit aus immergrünen Pflanzen, so könnten die Pflanzenkissen unter dem Leichnam der Geruchsbekämpfung gedient haben, wie sie Sicard von Cremona mehr als ein halbes Jahrtausend später als zweiten Grund für die Beigabe von Pflanzen erwähnt; dafür spricht bei der Bestattung von Marseille der offensichtlich enge Zusammenhang zwischen Einbalsamierung und Pflanzenbeigabe. Ein solcher Schluss wird umso wahrscheinlicher, bedenkt man ähnliche Funde aus frühmittelalterlichen Gräbern: Beim Leichnam der Bilichild, der Frau des Merowingerkönigs Childerich II., wollte man in Saint-Germain-des-Prés im 17. Jahrhundert ein Kissen aus wohlriechenden Kräutern unter dem Kopf der Toten gefunden haben³¹⁹.

Unter den hochmittelalterlichen Beispielen sticht vor allem das Grab König Philipps I. von Frankreich in der Abtei Saint-Benoît-sur-Loire hervor. Den 1108 verstorbenen Philipp bettete man auf Zweige und Nussbaumblätter, denen Minze und Engelwurz beigemischt wurden, wobei Kopf und Füße auf Kissen aus Blättern von Schwertliliengewächsen ruhten³²⁰. Man hat in dieser Wahl von Pflanzen eine konservierende Wirkung erkennen wollen, die tatsächlich zur Erhaltung eines Teils der Haut des Toten führte³²¹; zugleich sind die Haselnuss- und Weidenzweige, die man etwa auch in mehreren Bestattungen des Hochmittelalters bei der Kirche St. Lawrence Jewry bei der Guildhall in London nachweisen konnte, auch als Symbole der Auferstehung interpretierbar, da sie über den Stockausschlag verfügen, d. h. den Wurzeln bzw. Strunken der abgeschlagenen Pflanzen neue Triebe wachsen³²². Die Haselnusszweige ließen sich auch in mehreren Gräbern des 11. bis 13. Jahrhunderts in Skandinavien finden, so in Bestattungen aus Trondheim, Tonsberg und Oslo; in Lund gelangten nachweislich in rund 40 % der Bestattungen Haselnusszweige in die Gräber, und der Brauch scheint sich seit

³¹⁶ LANGLOIS/BONIS/WABONT, Maubuisson 240.

³¹⁷ BOYER, Marseille 62–64. Vgl. Kap. III.1.c).

³¹⁸ BOYER, Marseille 89–90. Grabkronen wie hier im spätantiken Marseille scheinen übrigens im Mittelalter kaum Nachfolge gefunden zu haben; erst in der Frühen Neuzeit tauchen (oftmals auch nicht aus Pflanzen, sondern aus Draht gefertigte) Totenkränze wohl im Rahmen der Konfessionalisierung wieder auf; vgl. dazu ausführlicher LIPPOK/MÜLLER-PFEIFRUCK, Totenkränze.

³¹⁹ PÉRIN, Saint-Germain-des-Prés 34. Vgl. EFFROS, Caring 74.

³²⁰ FRANCE-LANORDE, Philippe I^{er} 375. Vgl. LORANS, Végétaux 307 und LORANS, Monde 219.

³²¹ FRANCE-LANORDE, Philippe I^{er} 375–376.

³²² BATEMAN, Guildhall 116–119.

seinem Aufkommen um 1000 in Dänemark über Skandinavien und die britischen Inseln ausgeweitet zu haben³²³. Auch in Frankreich lässt sich eine Verbreitung des Brauchs annehmen; in einem Grab aus Cluny, das nach dendrochronologischer Datierung nach 1464 entstand, lag der Tote auf Haselzweigen, und ein weiteres Grab bettete man auf Garben von Süßgräsern (also Getreide)³²⁴; auch in der Abteikirche von Fontevraud fand sich eine ähnliche Bestattung in einem Bleisarg, der man Süßgräser beigegeben hatte³²⁵. Bleibt die Beigabe von Getreide letztlich durch das Schweigen der liturgischen Texte unklar, so scheint auch hier eine Interpretation als Hinweis auf die Auferstehung nahelegend; denkbar wäre etwa eine Anspielung auf die in den Evangelien durch Christus gezogene Verbindung zwischen Jüngstem Gericht und Ernte³²⁶. Ein Strohbett wäre zudem ein recht geeignetes Mittel gewesen, den Leichnam zu trocknen, doch scheint sich bei den bisherigen Befunden eine solche Interpretation durch die Lage und Verteilung der Süßgräser im Grab nicht aufzudrängen³²⁷. Leichter zu interpretieren ist die Beigabe von Pflanzen in zwei Gräbern von Kanonikern aus Saint-Mexme in Chinon, wobei es sich zumindest in einem Fall um Efeu handelte, der als Symbol der Auferstehung zusammen mit dem Lorbeer bereits in den liturgischen Texten des Hochmittelalters angesprochen wurde³²⁸.

Zusammenfassend lassen sich also drei Hauptgründe für die Beigabe von Pflanzen ausmachen: Sie konnten der Austrocknung des Leichnams dienen, also die erwünschte Erhaltung des Leichnams unterstützen; daneben dienten sie zur Vermeidung des Leichengeruchs, wobei sich beide Ziele wie bei der Einbalsamierung direkt entsprachen³²⁹. Daneben standen insbesondere die immergrünen Pflanzen symbolisch für die Erwartung der Auferstehung. Diese Trias an Motiven charakterisiert auch die neuzeitliche Pflanzenbeigabe im Grab; die Bettung auf Hopfen wurde bereits angesprochen, und auch immergrüne Pflanzen wie Buchsbaum, Tanne und Fichte kommen nun häufiger vor³³⁰. Erst seit dem 18. Jahrhundert scheint sich unter den Kräutern auch das Ysop nachweisen zu lassen³³¹; das ist durchaus erstaunlich, da die Ysop-Zweige dem Psalmenwort entsprechend schon im Mittelalter zur Besprengung des Leichnams mit Weihwasser gedient hatten.

Schuhe für das Jüngste Gericht

Unter den Kleidungsstücken, die den Toten mitgegeben wurden und über die oben bereits ausführlicher gesprochen worden ist, haben vor allem die Schuhe nicht nur eine Funktion als einfaches Standeszeichen, sondern sie sind den mittelalterlichen Schriftquellen zufolge für das jenseitige Schicksal der Verstorbenen von besonderer Bedeutung. Der früheste Beleg für diese Ansicht findet sich in der Vita des Heiligen Cuthbert aus Lindisfarne, in der seine Bestattung im Priestergewand Erwähnung findet; dabei

³²³ So BATEMAN, Guildhall 120.

³²⁴ LORANS, Végétaux 307–308.

³²⁵ PRIGENT/HUNOT, Mort 94 und LORANS, Végétaux 308.

³²⁶ Mt 13.

³²⁷ Es handelt sich in den genannten Fällen nicht um ein Bett aus Süßgräsern, und etwa im Beispiel aus Fontevraud wurden die Gräser überhaupt auf dem Leichnam deponiert, was eine Funktion zur Austrocknung des Leichnams eher ausschließt.

³²⁸ LORANS, Végétaux 306–307 und LORANS, Monde 219.

³²⁹ Vgl. CHARLIER/GEORGES, Techniques 424–425, sowie Kap. III.

³³⁰ Vgl. STRÖBL/VICK, Hopfenbett 316–317 und DANIELL, Death 54, sowie Kap. III.7.b).

³³¹ CHARLIER/GEORGES, Techniques 427.

habe man ihm auch Schuhwerk angezogen, damit er Christus entgegen gehen könne³³². Freilich handelte es sich hier zugleich um einen Bestandteil des bischöflichen Ornaments³³³, doch scheint der Hinweis aus der Vita Cuthberts dennoch kein Zufall, da dieser hagiographische Bericht die Lebendigkeit des Heiligen in das Zentrum seiner Betrachtung stellt³³⁴.

Weitere Belege für die wichtige Bedeutung der Schuhe stammen aus dem 12. und 13. Jahrhundert. So bemerken die mittelalterlichen Liturgiker Johannes Beleh und insbesondere Wilhelm Durandus, dass man die Toten im Grab mit Schuhen ausstatte, damit sie – „wie manche sagen“ – somit für das jüngste Gericht bereit seien³³⁵. Caesarius von Heisterbach berichtet von einer Frau, die mit ihren teuren Schuhen bekleidet in die Hölle gehe³³⁶. Die Bekleidung der Toten mit Schuhen wird zur Sozialkritik, doch setzt auch diese Geschichte voraus, dass das Schuhwerk der Leiche auf das Schicksal im Jenseits direkte Auswirkungen habe.

Da Schuhe sich im Grab oft nicht erhalten und der archäologische Befund kaum Aussagen über eine solch spezifische Intention von deren Beigabe erlaubt, sind parallele Fälle der tatsächlichen Beigabe von Schuhen für das Jenseits naturgemäß sehr limitiert; ein solcher seltener Fall könnte allerdings bei der sogenannten Moorleiche von Peiting vorliegen: Die an ungewöhnlichem Ort bestattete Frau des früheren Spätmittelalters wurde in einem hervorragend konservierten und zum Zeitpunkt der Bestattung wohl ebenfalls in ausgezeichnetem Zustand befindlichen Paar Stiefel bestattet³³⁷. Auch Cuthbert trug ein Paar neuer Schuhe, die man bei der Graböffnung elf Jahre nach seiner Bestattung vorgefunden haben möchte³³⁸.

Zusammenfassung

V.1. Die strikte Hierarchisierung der mittelalterlichen Gesellschaft äußerte sich in vielfacher Hinsicht im Umgang mit dem Leichnam. Das gilt ebenso für die Bestattung am Kirchhof, die sozialen, familiären und genderspezifischen Aspekten gehorchte, wie für die Kirchenbestattung, die in der Praxis trotz des frühmittelalterlichen Verbots, das

³³² „in obviam Christi calciamentis suis praeparatus“; vgl. zu diesem Zitat BULLOUGH, Burial 188 und ANGENENDT, Corpus incorruptum 323. Bei Amalarius im „Liber officialis“ kehrt diese Geschichte, fälschlich Bedae Venerabilis zugeschrieben, wieder; AMALARIUS VON METZ, Liber officialis 531. Vgl. BULLOUGH, Burial 188.

³³³ Darauf verwies bereits BINTERIM, Denkwürdigkeiten 395–396.

³³⁴ In diesem Sinne bereits ANGENENDT, Corpus incorruptum 323.

³³⁵ „Nec debent indui uestibus communibus, prout in Italia fit; et ut quidam dicunt debent habere caligas circa tibias et subtelares in pedibus, ut per hoc ipsos esse paratos ad iudicium representetur.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 3, 100. Vgl. SCHMITT, Revenants 232; BULLOUGH, Burial 188 und BINTERIM, Denkwürdigkeiten 395.

³³⁶ CAESARIUS VON HEISTERBACH, Dialogus miraculorum 5, 2218–2220 [XII,20]. Vgl. SCHMITT, Revenants 233, sowie allgemein auch KYLL, Tod 24–25. In der Vision Gottschalks aus dem 12. Jahrhundert wird der auch für andere Gegenstände gut belegte Glaube ausgedrückt, dass man die im Diesseits den Armen gegebenen Schuhe im Jenseits empfangt; *Visio Godescalci* 166. Vgl. SCHMITT, Revenants 233.

³³⁷ Vgl. hierzu Kap. VIII.3.a).

³³⁸ „Omnia autem uestimenta et calciamenta quae pelli corporis eius adhibebant, attrita non erant.“ *Vita sancti Cuthberti* 132 [IV,14]. Vgl. ROLLASON, Saints 36.

die geistliche Elite und Stifter ausnahm, oftmals auch besonders ausgezeichneten Laien ermöglicht wurde. Damit ergab sich bereits ein ausgewählter Kreis von Toten, aus denen sich dann – durch Auffindung des „corpus incorruptum“ – wiederum neue Heilige „rekrutieren“ konnten. In den Bestimmungen zur Aufbahrung des Leichnams wird die Vorstellung von der Unreinheit des toten Körpers deutlich.

V.2. Die Grabbeigabensitte trat zwar mit der Etablierung des Christentums allmählich zurück, doch verschwand sie nicht vollständig, was die Frage nach ihren jenseitigen oder diesseitigen Adressaten aufwirft. Dabei erweist sich die Motivation für diesen Brauch als komplex und inhomogen. Die Erklärung von Grabbeigaben als eine auf die diesseitige Nachwelt bezogene Maßnahme zur Identifikation des Toten erscheint zumeist wahrscheinlich; dabei wurden ebenso extra für den Grabgebrauch angefertigte wie als Altstücke zweitverwendete Beigaben eingesetzt. Ähnlich verhält es sich bei den Herrscherinsignien, die eine spätere Identifizierbarkeit der herausgehobenen Toten sicherten. Zu diesem Zweck wurde ab dem Hochmittelalter auch ein Typus von ins Grab mitgegebenen Bleitafeln verwendet, der den Namen und den Todestag der Verstorbenen nannte. Demgegenüber scheint der Ordenshabit nicht nur eine dem Stand angemessene Bekleidung, sondern er konnte zugleich als Ausweis der Bußfertigkeit des Christen im Angesicht des Todes dienen und somit an ein jenseitiges Publikum adressiert sein. Insbesondere während des Interims schien der Leichnam gefährdet, so dass man ihm eine Vielzahl von Gegenständen beigab, die sich vor allem archäologisch fassen lassen; dazu gehören Reliquien und Hostien, besiegelte Schriftstücke oder auf Bleitafeln angebrachte Gebetstexte, Pilgerzeichen wie die Jakobsmuschel und Substanzen wie Weihrauch, Weihwasserbecken, Kohle und Kräuter, die im Kontext der Sterbeliturgie verwendet wurden.

VI. Der Leichnam und das Recht

„O gentlemen! See, see dead Henry's wounds / open
their congeal'd mouths and bleed afresh. / Blush, blush,
thou lump of foul deformity, / For 'tis thy presence that
exhales this blood / From cold and empty veins where
no blood dwells: / Thy deed inhuman and unnatural /
Provokes this deluge most unnatural.“

SHAKESPEARE, Richard III. 139 [1,2]

Die Verbindung zwischen dem Leichnam und dem Recht ist eng und in vielen Bereichen auch aus heutiger Perspektive sofort einsichtig: Insbesondere der geschändete und hingerichtete Leichnam ist geradezu eine Chiffre vormoderner Justiz, und seine Zurschaustellung diente tatsächlich als Zeichen der Gerichtsbarkeit¹. Dem modernen Verständnis schwieriger zugänglich ist hingegen die Rolle, die mittelalterlichen Leichnamen in rechtsrelevanten Vorgängen zukam. Im heutigen Recht versteht man den Leichnam üblicherweise als Objekt der Rechtsfindung; ein Blick auf das Mittelalter illustriert jedoch, wie eingeeengt diese Vorstellung aus vormoderner Perspektive erscheinen muss: In diesen Gesellschaften galt der Leichnam zugleich als Handelnder, der zur Rechtsfindung auch aktiv beizutragen im Stande war. Residuen dieser Vorstellung lassen sich auch im heutigen Recht – insbesondere im Erbrecht – finden; vor allem aber wird die Vorgeschichte der forensischen Untersuchung des Leichnams nur verständlich, wenn man diese Doppelgesichtigkeit des toten Körpers in der mittelalterlichen Rechtsfindung berücksichtigt.

Nur selten sprechen die mittelalterlichen Quellen die Vorstellung direkt an, dass der Verstorbene noch eine Aufgabe zu erfüllen habe und diese auch tatsächlich effektiv unter den Lebenden durchführe, doch als Handlungsmotiv lässt sich dieses Konzept an mehreren Stellen greifen. So verliert ein Amtsinhaber sein Amt nicht zwingend direkt mit dem Tod, sondern hält diese Funktion bis zur Einsetzung eines Nachfolgers und der Bestattung des verstorbenen Amtsvorgängers; ein Ideal, das Nachfolgerituale sowohl geistlicher wie weltlicher Würdenträger des Mittelalters reflektieren. Bei Mordfällen diente der noch nicht beigesetzte oder exhumierte Leichnam des Opfers sowohl als Rechtsobjekt im modernen Sinne (als zu untersuchendes Beweismittel des Delikts) wie als Rechtssubjekt (als handelnder Zeuge des Verbrechens). Doch auch bestattet fiel dem Leichnam noch eine Rechtsfunktion zu, da der Bestattungsort jurisdiktionelle Grenzen – etwa die Pfarrergrenze und damit den Radius, in dem diese Pfarre den Zehnten einfordern konnte – belegte und damit als Traditionsargument in Streitigkeiten dienen konnte. Diese Aspekte zeichnen trotz ihrer Fremdheit weniger das Bild einer mittelalterlichen Gegenwelt, sondern die moderne Einstellung zum Leichnam resultiert

¹ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. VIII.4.

aus der zunehmenden Ausblendung der Vorstellung vom toten Körper als Rechtssubjekt, während die Leiche zunehmend als Rechtsobjekt verstanden wurde. Erst durch die Ergänzung beider Seiten wird diese Entwicklung verständlich; zugleich hinterfragt dieser Blick auf das Mittelalter die Validität gegenwärtiger Rechtsvorstellungen in Bezug auf den Leichnam.

1. Der Leichnam als interimistischer Amtsinhaber

Für die hohen politischen und geistlichen Ämter des Mittelalters erschien eine Amtsnachfolge oftmals erst denkbar, wenn zuvor die Bestattung des Vorgängers erfolgte. Im Zeitraum zwischen Tod und Bestattung regelte man idealerweise die Nachfolge, während der Verstorbene sein Amt in einem Zustand zwischen Leben und Tod versah, bevor er mit der Bestattung aus der Welt der Lebenden schied². Diesen Idealen von Bestattung und geregelter Nachfolge entsprachen die spätmittelalterlichen Bestattungsrituale, etwa beim Gebrauch der Effigies und dem vorsichtigen Ausschluss des Nachfolgers von bestimmten Phasen der Bestattung des französischen oder englischen Königs³; die Einbalsamierung versah dabei den Leichnam auch mit den für die Aufrechterhaltung seines Amtes in der Zwischenphase von Tod und Bestattung notwendigen passiven physischen Möglichkeiten.

So dürfte das Aufkommen der regelmäßigen Einbalsamierung bei den Päpsten seit dem 14. Jahrhundert nicht zufällig mit dem Brauch der neuntägigen Trauerfeier für den Papst, dem *Novemdiale*, zusammenhängen, in dem Agostino Paravicini Bagliani den eigentlichen Grund für die Konservierungsmaßnahmen erkennen wollte⁴. Entsprechend rühmte sich Pietro d'Argelata, es sei ihm gelungen, den Leichnam des 1410 verstorbenen Papstes Alexander V. so einzubalsamieren, dass er acht Tage aufgebahrt werden konnte, wobei insbesondere Gesicht, Hände und Füße offen gezeigt wurden⁵. Das *Novemdiale* seinerseits sei, so Paravicini Bagliani weiter, mit der langsamen Durchsetzung des Dekrets „*Ubi periculum*“ von Papst Gregor X. aus den 1270er Jahren in Verbindung zu bringen: Demnach sollte die Wahl des neuen Papstes durch die Kardinäle innerhalb von zehn Tagen nach dem Tode des letzten Papstes erfolgen, was „einen neuen rituellen Zeitraum“ zwischen Tod und Neuwahl des Papstes schuf, den das

² So bemerkt etwa Helmold von Bosau zum Tod Lothars III.: „Statim enim, ut corpus defuncti cesaris perlatum est in Saxoniam et Lutturæ tumulatum, ortæ sunt sediciones inter Heinricum regis generum et Adelbertum marchionem, contendendum propter ducatum Saxonie.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 106 [L54]. Offenbar hatte man also in dem Zeitraum zwischen Tod und Bestattung des Herrschers die Handgreiflichkeiten noch ruhen lassen, bevor man nach der Beisetzung in Königslutter im Streit um das Erbe zu den Waffen griff.

³ Vgl. Kap. I.4. Für das Begräbnis des 1316 verstorbenen Königs Ludwig X. zeigte Elisabeth Brown, dass hier die Begräbniszeremonie zur Absicherung der Nachfolge sogar wiederholt werden musste; BROWN, Louis X.

⁴ PARAVICINI BAGLIANI, Leib, bes. 136–137.

⁵ Vgl. zu diesem Fall RUDLOFF, Konservieren 21; HERMANN, Einbalsamierung 819; BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 104 und PARAVICINI BAGLIANI, Leib 136.

Novemdiale ausfüllte⁶; der Leichnam fungierte also gleichsam als Platzhalter des alten Papstes, bis die Wahl des neuen Papstes eine ununterbrochene Amtsfolge ermöglichte⁷.

Dieses neue liturgische Ideal stellte die päpstlichen Einbalsamateure jedoch vor erhebliche praktische Schwierigkeiten, was an einer konsequenten Umsetzung seit dem späten 13. Jahrhundert zweifeln lässt: Glaubt man den konkreten Angaben zeitgenössischer Chirurgen wie Heinrich von Mondeville, so ließ sich der Verfall des Leichnams ohne eine Öffnung des Körpers kaum über die Hälfte der Tage des Novemdiales garantieren⁸. Jakob von Vitry, selbst ein Augenzeuge des Vorgangs, bemerkt zum Leichnam des in Perugia aufgebahrten und nur zwei Tage nach seinem Tod bestatteten Innozenz III., er habe bereits zu verwesen begonnen⁹. Mit Innozenz III. ist zugleich der erste Papst genannt, von dem eine öffentliche Aufbahrung berichtet wird; weitere Belege für die längere Aufbahrung von Päpsten finden sich erst seit dem späteren 13. Jahrhundert¹⁰. Der Wunsch nach einer längeren Aufbahrung der Päpste widersprach also schon rein praktisch liturgischen Vorgaben wie jenen des Pierre Ameil: Wenn man den Papstleichen schon Ende des 13. Jahrhunderts mit offenem Gesicht und unversehrten Händen und Füßen für mehr als vier Tage aufstellen wollte, so musste man geradezu zwangsläufig auch den Leichnam öffnen; dass es umgekehrt Pietro d'Argelata noch 1410 als Erfolg verbuchte, den Papstleichen für das Novemdiale tatsächlich erfolgreich einbalsamiert zu haben, lässt weitere Zweifel am Erfolg früherer Behandlungen aufkommen.

Gibt es also Hinweise auf die Haltbarkeit päpstlicher Leichen am Ende des 13. Jahrhunderts, die bei einer Klärung helfen könnten? Man kann zum einen danach fragen, seit wann eine längere Aufbahrung im Sinne des Novemdiale die rasche Bestattung der Päpste ablöste; während Päpste der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts – wie Innozenz III., Honorius III. oder Coelestin IV. – ein oder zwei Tage nach ihrem Tod bestattet wurden, sind längere Abstände in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts offenbar häufiger geworden. Paravicini Bagliani nennt mit Johannes XXI. (1277), Nikolaus III. (1280) und Martin IV. (1285) drei Beispiele für eine mehrtägige Verzögerung bei der Bestattung; dabei sollen es jedoch nur bei Johannes XXI. mit sechs Tagen mehr als jene vier Tage gewesen sein, die eine Einbalsamierung unbedingt nötig machten¹¹. Auch bei

⁶ Vgl. dazu ausführlich PARAVICINI BAGLIANI, Leib 144–149.

⁷ Tatsächlich kam bereits bei der Wahl Gregors VII. die Kritik auf, er sei noch vor der Bestattung seines Vorgängers gewählt worden, was seine Wahl ungültig mache; ähnliche Argumentationen gab es bis ins 13. Jahrhundert; vgl. dazu ausführlicher PARAVICINI BAGLIANI, Leib 113–115. Bei der Aufbahrung spielte auch die Sichtbarkeit des Gesichts des Papstes eine zentrale Rolle; vgl. ebda 136.

⁸ Vgl. zu Heinrich von Mondeville Kap. III.5.b). Die entsprechende Passage zitiert PARAVICINI BAGLIANI, Leib 136 selbst, ohne jedoch die Verfahrensunterschiede genauer zu untersuchen.

⁹ „corpus autem eius fere nudum et fetidum in ecclesia relinquerunt“; JACQUES DE VITRY, Lettres 73. Freilich dient Jakob der beschriebene Anblick auch sogleich als Ausgangspunkt für eine Reflexion über die Vergänglichkeit: „Ego autem ecclesiam intravi et ocul<a>ta fide cognovi quam brevis sit et vana huius seculi fallax gloria.“ Ebd. 73–74. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 125–126.

¹⁰ Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 133–134. Hier wird auch das Beispiel Eugens III. aufgeführt, dessen Leichnam 1153 nach Boso von Tivoli in die Peterskirche überführt wurde; ob dafür allerdings eine Einbalsamierung erfolgen musste, scheint angesichts der geringen Distanz eher fraglich. Paravicini Bagliani möchte zudem in dem Grabmal Hadrians V. in Viterbo aus dem Jahr 1276 ein getreues Abbild des aufgebahrten Papstes erkennen, doch lässt diese Plastik letztlich nur den Rückschluss zu, dass das Zeigen der unbedeckten Hände, Füße und des Gesichtes bereits vom Künstler als wichtiges Merkmal hervorgehoben wurden; ebda 136–137. Über die Einbalsamierungsmaßnahmen selbst verrät das Grabmal hingegen nur wenig.

¹¹ Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 144–145.

der Bestattung Bonifaz' VIII. scheint man das Novemdiale nicht eingehalten zu haben¹². Sicher bezeugt ist die Einhaltung des Novemdiale mit den Bestattungen von Papst Clemens IV. (1352) und Innozenz VI. (1362) erst in der Zeit des Avignonesischen Exils¹³. Damit spiegeln die Quellen eben jene Unsicherheiten, die eine Umsetzung des neuen liturgisch-symbolischen Ideals einer neuntägigen Aufbahrung mit sich bringen musste: Für ein solches Ritual musste man zuerst eine Einbalsamierungstechnik einsetzen können, die auch den Körper des verstorbenen Papstes derart erhielt, dass er sich in das neue Zeitgerüst einpasste. Angesichts der ansonsten eintretenden Fäulnis wäre das Zeigen einzelner Körperteile wie des Gesichts oder der Hände, die in den Quellen bei der Aufbahrung besonders betont werden, sowie aufgrund des Leichengeruchs ein geordneter Ablauf der Funeralzeremonie schlicht kaum denkbar gewesen.

Zugleich verweisen die frühesten sicheren Zeugnisse einer Einhaltung des Novemdiale in die Zeit, in der wir mit dem chirurgischen Traktat des Guy de Chauliac und der Beteiligung des Apothekers Jacobus von Avignon Hinweise auf eine Einbalsamierung haben, die auch die Öffnung des Körpers und die Entnahme der Eingeweide vorsah. Das Rituale aus der Feder des Pierre Ameil hingegen scheint auf merkwürdige Weise an den tatsächlich ausgeführten Einbalsamierungsmaßnahmen, die für das Novemdiale notwendig waren, vorbei ein älteres Stadium der Konservierungsbemühungen wiederzuspiegeln, das eine Öffnung des päpstlichen Leichnams zumindest in den liturgischen Regeln ignorieren wollte. Tatsächlich müssen die Unsicherheiten über die anzuwendende Technik bis ins 15. Jahrhundert angehalten haben, wie der Bericht des Pietro d'Argelata zeigt. Über ein Jahrhundert hielt zumindest an der Kurie die Unsicherheit über die richtige Vorgehensweise in Bezug auf den Umgang mit dem päpstlichen Leichnam an, und diese Unsicherheiten blieben auch noch bis in die Frühe Neuzeit hinein bestehen¹⁴.

Die Vorstellung, der Abfolge von Bestattung und Nachfolge käme eine zentrale Rolle zu, ist trotz dieser praktischen Schwierigkeiten schon wesentlich früher als die Etablierung des päpstlichen Novemdiale greifbar; nur deren rituelle Betonung ist das besondere Charakteristikum des Spätmittelalters. So berichtet bereits Gregor von Tours von der Rückkehr des vertriebenen Bischofs Briccius von Tours in seine Bischofsstadt; kurz vor den Mauern sei ihm im Traum erschienen, dass Armentius, der seinen Stuhl inne hatte, verstorben sei und er sich rasch zur Stadt aufmachen solle: „Und als sie durch das eine Stadttor eingingen, siehe da trugen sie gerade den Toten durch das andere Tor hinaus. Nach der Bestattung aber bestieg Briccius wieder seinen Bischofsstuhl und lebte noch glücklich sieben Jahre danach.“¹⁵ Zum einen spiegelt sich in diesen Zeilen die Selbstverständlichkeit, mit der Gregor von einer Bestattung des toten Bischofs vor den Stadtmauern nach antikem Vorbild ausgeht; andererseits – und das ist hier ent-

¹² Darauf deuten die Bemerkungen Ferreto de Ferretis, der die Bestattung als „de more vetusto“ bezeichnet, und des Tolomeo von Lucca, Bonifaz sei mit weniger Ehrerbietung bestattet worden, als es für Päpste üblich sei; vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 145.

¹³ Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, Leib 145.

¹⁴ So bereits Visceglia, der bemerkt, die Einbalsamierung der Päpste sei bis ins 17. Jahrhundert hinein variabel geblieben: Die Ärzte verwendeten verschiedene Techniken, die nicht immer die Öffnung des Leichnams mit einschlossen; seit dem 17. Jahrhundert bis zum Tode Leos XIII. wurde die Einbalsamierung mit Öffnung und Entnahme der inneren Organe vorgenommen; VISCEGLIA, Ritus 222.

¹⁵ „Cumque illi venientes portam civitatis ingrederent, ecce! istum per aliam portam mortuum efferebant. Quo sepulto, Briccius in cathedram suam regressus est, septem postea feliciter vivens annos.“ GREGOR VON TOURS, Libri historiarum X, 38 [II,1].

scheidend – parallelisiert Gregor den Eingang des neuen Bischofs mit dem Ausgang der Leiche: Der Tote verlässt die Welt der Lebenden, während der neue Bischof sie betritt.

Konkreter scheint diese Vorstellung seit späterer ottonischer Zeit den Umgang mit dem Leichnam und die Nachfolgeentscheidung beeinflusst zu haben, und es ist wohl kein Zufall, dass dies mit der deutlichen Zunahme der Einbalsamierung seit dem 10. und 11. Jahrhundert zusammenfällt. Ein gutes Beispiel hierfür bietet Thietmar von Merseburg, der die Rolle des Leichnams gleich beim Amtsübergang mehrerer Erzbischöfe von Magdeburg prominent herausstreicht. So beschreibt er die Abläufe nach dem Tode Erzbischof Gieselers 1004 in Trebra mit den Worten: „Auf diese Kunde geleitete der König [Heinrich II.] die Leiche des Erzbischofs nach Magdeburg; seinen Kaplan Wigbert aber sandte er voraus, um für die Wahl Taginos Einstimmigkeit der Brüder herbeizuführen.“¹⁶ Noch vor dem Eintreffen von Leiche und König in Magdeburg hatte hier das Domkapitel Tagino gewählt; zunächst bahrte man nun die Leiche Gieselers im Kloster Berge auf, wo sie über Nacht verblieb, bevor man sie am nächsten Tag in den Dom überführte¹⁷. Durch Bischof Arnulf von Halberstadt erfuhr Heinrich von der erfolgten Wahlentscheidung, und er investierte Tagino in der Domkirche als Gieselers Nachfolger; erst jetzt feierte man die Totenmesse und bestattete den Amtsvorgänger¹⁸. Anders als in der Episode bei Gregor von Tours dient hier die Frist zwischen Tod und Bestattung nicht nur der Überstellung der einbalsamierten Gebeine, sondern auch der Wahl und Einsetzung des Amtsnachfolgers, so dass ein bruchloser Übergang gewährleistet wurde. Bei Gieselers Nachfolger, Tagino, wiederholte sich diese Rahmehandlung: Auch hier starb der Erzbischof entfernt von Magdeburg und wurde dorthin verbracht; diesmal folgte die Wahl nicht zuletzt durch den Einfluss des berichtenden Thietmars von Merseburg selbst, der nach Magdeburg reiste. Der neue Designierte, Walthard, sorgte dann zusammen mit dem anwesenden Klerus für die Beisetzung Taginos, während die Zustimmung des diesmal nicht anwesenden Königs zur Wahl danach erfolgt sei¹⁹. Auch hier spielte die Leiche also eine wesentliche Rolle bei der Inthronisation des Nachfolgers. Wenn die Leiche beigesetzt wird, steht die Einsetzung des Nachfolgers letztlich bereits fest; wer folglich umgekehrt den Vorgänger beisetzt, hat eine Art Vorentscheidung oder kann – wie bei Gieselers Beisetzung – den Streit um die Nachfolge symbolisch (mit) beenden. Freilich muss dieser Vorteil nicht schlagend werden; so geschah es etwa bei Taginos Nachfolger Walthard, der in Giebichenstein verstarb. Man folgte dem bereits bekannten Muster: Der Tote wurde nach Magdeburg überführt, hier in der Domkirche von den Trauernden empfangen und erst bestattet, nachdem das Domkapitel seinen Nachfolger Dietrich bestimmte. Doch diesmal stimmte der König

¹⁶ „Quo audito rex corpus archiantistis precedens usque ad Magadaburch subsequitur, premitens eo capellanum suimet Wigbertum, ut de electione Tagionis unanimem confratrum voluntatem inpetraret.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 266 [V,40].

¹⁷ „Delatum est corpus archiepiscopi ad sanctum Iohannem [= Kloster Berge] ibique proximam noctem dignis servatur honoribus. Postea autem die cum ad sanctum portaretur Mauritium [= Magdeburger Dom], adveniente tunc ibidem rege, ab eo omnique clero et populo suscipitur secundamque noctem diligenter custoditur.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 266 [V,40].

¹⁸ „His dictis presul egressus regis omnia instillavit auribus. Qui mox prepositum vocans multumque ei promittens, et sui licentiam ac consotiorum in eleccione Taginonis gratiam acquisivit. Confestim in maiorem convenientibus aeccliam cunctis, rex baculo Arnulfi presulis clerum et populum Taginoni venerando patri cum redditura summo iudici ratione commisit eundemque in cathedram episcopalem ipse constituit, asstantibus universis et laudes Deo canentibus. Celebrata pro defunctis memoria, corpus archiepiscopi coram altari australi sepelitur.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 268 [V,41].

¹⁹ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 349–358 [VI,61–68].

nicht zu und nahm Dietrich in seinen Dienst an der Stelle des von ihm eingesetzten neuen Erzbischofs Gero auf; die Hoheit über das Begräbnis Walthards hatte dem Domkapitel diesmal also letztlich keinen entscheidenden Vorteil bei der Bestimmung des neuen Erzbischofs geboten²⁰.

Ein sich nun etablierendes Zeremoniell um den Leichnam des toten Bischofs verstärkte die Rolle des Leichnams des verstorbenen Amtsinhabers weiter: Durch seine Aufbahrung konnte zugleich der bischöfliche Anspruch auf die zumindest geistliche Oberherrschaft in der Bischofsstadt ausgedrückt und zugleich der Zeitraum bis zur Bestattung, in dem ein Nachfolger gefunden werden sollte, verlängert werden. Bereits Erzbischof Gieseler war so 1004 ja bereits in zwei Kirchen aufgebahrt worden. Nur kurze Zeit später, mit der Bestattung Bischof Notkers von Lüttich 1008, findet sich ein erstes Beispiel für einen geistlichen Oberhirten, der in allen zentralen Kirchen seiner Bischofsstadt aufgebahrt wurde: Sein Leichnam lag am ersten Tag in der Kathedrale Saint-Lambert, am zweiten in der Kirche Sainte-Croix, am dritten in der Kirche Saint-Martin, am vierten in der Kirche Saint-Paul und am fünften in der Kirche Saint-Jean-l'Évangéliste, wo er in der Krypta bestattet wurde²¹. Einen sehr ähnlichen Aufbahrungsmarathon absolvierte 1025 der Leichnam des Bischofs Burchard von Worms, und man hat hinter dieser Sitte ein Symbol der Stadtherrschaft des Bischofs erkennen wollen²². Dass bei Gieseler und Burchard jedoch die Klosterkirchen zu den prominentesten Aufbahrungsorten neben der Kathedralkirche gehörten, könnte darauf hindeuten, dass diese Symbolik durchaus Grenzen hatte, denn die bischöflichen Vollmachten umfassten schließlich gerade nicht die Klöster; das muss zwar umgekehrt nicht von einer solchen Demonstration eigener Bedeutung abgehalten haben, doch erscheint nirgends ein Wort über aus solchen Aufbahrungen erfolgte Konflikte – dabei müsste man sie in Bezug auf die Klöster erwarten, wenn mit der Aufbahrung auch Ansprüche des Bischofs verbunden gewesen sein sollten. Ein Ausweg könnte darin liegen, die Notwendigkeiten der Leichenfeier und die Ausformung einer Zeremonie in den Vordergrund zu stellen: Wie später beim Novemdiale versuchte man bereits seit dem frühen 11. Jahrhundert, die Aufbahrungszeit des Bischofs zu verlängern, um dessen Leichnam solange im Amt zu halten, bis eine Wahl des Nachfolgers erfolgt war. Auch hier sollte die Einbalsamierung zusammen mit der Ausweitung der Aufbahrungszeit durch die Nutzung verschiedener Kirchen des Bischofssitzes diese Verlängerung ermöglichen. Ein gutes Beispiel aus dem 12. Jahrhundert liefert der bereits früher erwähnte einbalsamierte Leichnam Erzbischof Alberos von Trier, der bei seinem Eingang in die Stadt in jedem Kloster für einen Tag aufgebahrt wurde – eine Verzögerung, die zudem das Herbeiströmen und Anreisen einer großen Anzahl von hochrangigen und einfachen Trauergästen ermöglichte; die Überführung samt der Aufbahrung in den Kirchen der Stadt soll elf Tage gedauert haben²³.

²⁰ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 362–363 und 371–372 [VI,72–74 und 81].

²¹ KUPPER, *Sépulture* 137 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 55.

²² GIERLICH, *Grabstätten* 213–214 und PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 54, Anm. 456.

²³ „Palatinus enim comes Herimannus atque plerique barones inferioris regionis cum magno comitatu funus ipsius prosequuti sunt. Deinde cum Treverim pervenisset, clerus et populus ad pontem processit illi in obviam, et per singula monasteria singulis diebus deportatus est celebri cum processione, donec dierum numerus monasteriorum complevit numerum; et per singulos dies procerum augebatur numerus, de tota provincia ad exequias eius confluentium. Veneruntque, comperto eius obitu, suffraganei eius episcopi, Stephanus Metensis, Heinricus Tullensis, Albero Viridunensis, et Iordanus presbiter cardinalis Romanae ecclesiae, qui tunc Mettis omnium abbatum superioris Lotharingiae conventum adunaverat, qui etiam simul cum ipso ad eius venerunt exequias. Tantoque honore communique luctu totius provinciae undecimo ab obitu eius die tumulatus est, quod omnes qui aderant confessi sunt, se tam honorabiles

Die Vorstellung, der Tote versehe sein Amt vor der Bestattung weiter und könne letztlich erst bestattet werden, wenn die Nachfolge geklärt wurde, ist dabei durchaus nicht einzigartig für das abendländische Hoch- und Spätmittelalter; ein bekanntes Beispiel aus ganz anderem Kontext bietet die Beschreibung des Eusebius von Caesarea über den Leichnam Konstantins des Großen: Ihm zufolge hatte sich Konstantin in der Apostelkirche in Konstantinopel unter den Reliquien der zwölf Apostel eine Grabstätte einrichten lassen, und als erster Kaiser des Römischen Reiches ließ er seinen Körper nicht verbrennen²⁴. Doch nach seinem Tod blieb die Nachfolgefrage noch zu klären, weshalb der Leichnam des Kaisers zunächst dessen Platz als Herrscher einnahm: „Die Soldaten nahmen die (irdische) Hülle hoch und setzten sie in einer goldenen larnax ab. Diese umgaben sie mit kaiserlichem Purpur und brachten sie in die nach dem Kaiser benannte Stadt. Sodann legten sie sie in der vornehmsten Halle der kaiserlichen Palastanlage auf ein erhöhtes Podest nieder. Sie zündeten Lichter in einem Kreis auf goldenen Leuchtern an und boten so den Zuschauern ein wunderbares Spektakel, wie man es seit dem ersten Äon der Schöpfung nie auf Erden gesehen hatte.“²⁵ Diesen Leichnam habe man zudem wie den lebenden Kaiser selbst behandelt und vor ihm beispielsweise weiterhin die Proskynese durchgeführt²⁶. Eusebius sieht hierin ein Zeichen göttlicher Gnade: „Der Selige herrschte auch noch nach seinem Tod als einziger unter den Sterblichen. Die gewohnten Pflichten wurden erfüllt, als ob er noch lebte. [...] Weil er allein wie kein zweiter der Imperatoren den Allherrscher Gott und seinen Gesalbten durch mannigfache Taten geehrt hatte, erlangte er diese Dinge zu Recht und der Gott, der über allem ist, erachtete ihn für würdig, dass sein sterblicher Leichnam unter den Menschen herrschte. Denn er zeigte auf diese Weise denen, deren Herz nicht aus Stein ist, die alterslose und nie endende Herrschaft der Seele.“²⁷ Nimmt man den Bericht wörtlich, so herrschte der Leichnam Konstantins während einer langen Zeit zwischen seinem Tod am 22. Mai 337 und seiner Bestattung am 9. September 337, während der die Nachfolgekämpfe anhielten²⁸. Eusebius macht dabei in einem eigenen Kapitel verständlich, wie diese Herrschaft des Leichnams gedacht ist: Konstantin stehe nicht wie der Vogel Phönix aus der Asche in der Weise wieder auf, wie er als Lebender gewesen ist, sondern „nach Art seines Erlösers“ ähnelte er einem Weizenkorn, das sich im Tod vervielfältigt;

exequias nunquam vidisse. Sepulturam vero habet in ecclesia beati Petri a latere meridionali, iuxta altare beati Stephani. Et quod notandum, quotiens predictam intrabat ecclesiam dum viveret, in eodem loco in quo nunc habet sepulturam orare solebat.“ *Gesta Alberonis archiepiscopi* 258–259. Von der Überführung des Leichnams nach Trier, der Aufbahrung in den Kirchen der Stadt und der Bestattung am elften Tag nach dem Tode Alberos berichten auch die *Gesta Treverorum continuata* 379.

²⁴ EUSEBIUS VON CAESAREA, De vita Constantini 480–483 [IV,60,2–3].

²⁵ EUSEBIUS VON CAESAREA, De vita Constantini 490–491 [IV,66,1].

²⁶ „Die Führer des gesamten Heeres, die Comites und die ganze Abteilung der Führungsschicht, die auch zuvor nach dem Gesetz den Kaiser durch die Proskynese verehren mußten, änderten nichts an der gewohnten Art der Verehrung. Zu den gebührenden Zeiten traten sie ein zu dem in der larnax liegenden Kaiser und begrüßten ihn auch nach seinem Tod kniefällig, als ob er noch leben würde.“ EUSEBIUS VON CAESAREA, De vita Constantini 490–491 [IV,67,1].

²⁷ EUSEBIUS VON CAESAREA, De vita Constantini 492–493 [IV,67,3]. Und an anderer Stelle: „Gleichsam als ob er infolge seines Wiederauflebens die gesamte Herrschaft ausübte, hat er durch seinen Namen als Victor Maximus Augustus die Herrschaft über die Römer inne.“ Ebda 496–497 [IV,71,2].

²⁸ Vgl. BRANDT, Dynastie 90, sowie allgemeiner zu Konstantins Bestattung und der Rolle seines Leichnams nach Eusebius KNÜSEL, Investiture Contest 215; SCHMAUDER, Grabpflege 2; KÖTTING, Reliquienkult 12 und 18–19.

und so lebt auch Konstantin in den Früchten seiner aufgehenden Ähre weiter²⁹. Hinter der Beschreibung des Eusebius stehen also christliche, aus den Gleichnissen der Evangelien gezogene Gedanken; auch wenn Eusebius' Bericht dem lateinischen Mittelalter wohl nicht bekannt war, zeigt sich mit der Idee des Interims eine Gemeinsamkeit zur hochmittelalterlichen Vorstellungswelt: Die Toten sind in christlicher Perspektive deshalb nicht tot, weil sie auf die Auferstehung warten, bei der Seele und Leib miteinander wieder vereint werden. Die Vorstellung, das Amt des Lebenden bleibe auch dem Toten, das sich seit dem Hochmittelalter verstärkt in den Grabbeigaben der weltlichen und geistlichen Oberschicht greifen lässt, sich aber auch in Darstellungen der Auferstehenden mit ihren Standeszeichen in der Kunst niederschlägt, basiert auf diesem Gedanken; es passt in dieses Gesamtbild, wenn diese Vorstellung auch rituell ab der spätottonischen Zeit in dem Versuch längerer Aufbahrungszeiten und der in dieser Phase idealerweise durchzuführenden Bestimmung des Nachfolgers geistlicher Würdenträger stärker ausgedrückt wurde.

2. Der Leichnam zwischen Rechtssubjekt und Rechtsobjekt

Denkt man heute an den Leichnam vor Gericht, so erscheint er als Rechtsobjekt; vor allem seine Bedeutung in der Forensik ist im modernen Rechtsverständnis fest verankert. Die Wurzeln dieser Objektbehandlung des Leichnams liegen dabei im mittelalterlichen Rechtswesen begründet und lassen sich auf eine Entwicklung des späteren Mittelalters zurückführen. Der Leichnam konnte vor mittelalterlichen Gerichten jedoch nicht nur als Objekt, sondern auch als handelndes Subjekt gedacht werden; vor allem erschien er als Zeuge oder Ankläger und als Besitzer. Erst aus diesem Verständnis des Leichnams als Rechtssubjekt erschließt sich die Rolle der Forensik: Aus der Frage, wie der Leichnam seine Zeugenschaft etwa bei Kapitalverbrechen ausdrücken kann, folgte die genaue Beobachtung seines Zustands. Wie bei der Sektion der Leichen erscheint damit auch bei der forensischen Leichenbeschau die Entwicklung nicht allein von der universitären Medizin seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert auszugehen, sondern sie greift auf ältere Vorstellungen zurück, die sich mit ihr aus moderner Perspektive nur schwierig vereinbaren lassen. Die Neuerung, die sich seit dem späten 13. Jahrhundert vollzog, lag vor allem darin, den Leichnam nicht mehr gleichzeitig als Rechtssubjekt und Rechtsobjekt zu verstehen, sondern nur letzteren Traditionsstrang aufzugreifen und den toten Körper damit zu „objektivieren“.

Dieses Verständnis des Leichnams als Rechtsobjekt hat sich zwar in der Forensik seit dem Spätmittelalter bis heute durchgesetzt, doch beispielsweise im Erbrecht hat sich diese Trennung von Rechtsobjekt und Rechtssubjekt für den Leichnam und den Toten nicht in gleicher Weise behauptet; nach wie vor gilt der Wille des Toten in seinem zu Lebzeiten abgefassten Testament und damit insbesondere für die Behandlung seines Leichnams (Organspende, Verwendung in der Anatomie), der Bestimmung der Erben des eigenen Besitzes und der Wahl des Grabortes auch nach dem Tod als bindend. Zudem ist eine Schändung des Leichnams verboten, der somit rechtlich kein reiner Gegenstand ist.

²⁹ EUSEBIUS VON CAESAREA, *De vita Constantini* 496–499 [IV,72].

a) Der Leichnam vor Gericht

Der Tote hatte in mehrerlei Hinsicht aktive Rechte vor Gericht. So besaß er Eigentumsrechte, zu denen etwa die Grabbeigaben gehörten, und vor allem über den Besitz, über den er zu Lebzeiten verfügt hatte, konnte er in seinem Sinne verfügen; dies bedeutete vor allem, dass man sein Vermögen für Stiftungen zu seinem Seelenheil verwendete³⁰. Das Kirchenrecht sah die Exkommunikation für jene vor, die die beispielsweise auf dem Sterbebett gemachten Schenkungen eines Verstorbenen an die Kirche zurückhielten³¹. Doch nicht nur die Seele, auch der Leichnam durfte als Teil der Person erwarten, vom eigenen Besitz zu profitieren, indem eine würdige Bestattung bezahlt wurde; zumindest für das frühneuzeitliche England hat man zeigen können, dass dies auch die Schuldenaufnahme für den Toten beinhaltete, wenn das hinterlassene Vermögen nicht ausreichte, um die testamentarisch gewünschte Beisetzung zu finanzieren³². Der Tote konnte also Schulden aufnehmen; und er konnte bis ins 16. Jahrhundert auch auf Schuldentilgung verklagt werden³³. Dabei ließ sich der Leichnam selbst als Druckmittel zur Schuldentilgung verwenden, wenn man die Bestattung entsprechend aufschob. Dieser Funktion waren sich die Zeitgenossen bewusst und versuchten mitunter, ihren eigenen Leichnam zur Einhaltung des eigenen Willens zu instrumentalisieren; so bestimmte König Alfons X. von Kastilien in seinem zweiten Testament vom 10. Januar 1284 beispielsweise, man solle seine Leiche nicht bestatten, bevor seine Schulden nicht bezahlt seien³⁴.

Der Tote ist also eine Rechtsperson, und nirgends wird dies deutlicher als in der Hagiographie³⁵. Nicht nur der Heilige selbst wird hier als lebendige Rechtsperson verstanden, sondern er kann auch die Leichen Anderer für seine Zwecke vor Gericht bringen: So sei es dem toten Urso widerfahren, den der Heilige Fridolin nach einer Ergänzung in dessen Vita aus dem 13. Jahrhundert zur Bestätigung von Schenkungen an das Kloster Säckingen als Zeugen berief; zum gleichen Mittel soll in ähnlicher Notsituation auch der Heilige Stanislaus von Krakau gegriffen haben³⁶. Die Toten bezeugten damit ihren Willen und handelten sehr wohl im eigenen Interesse, ging es doch um die von ihnen gemachten Schenkungen, deren Nutzen sie nach mittelalterlicher Vorstellung im Interim – also ihrem jetzigen Zustand – einzulösen gedachten.

Auch hier konnte die Annahme, der Leichnam stehe für den Toten, nicht nur seine positive Funktion als Zeuge für den Heiligen generieren, sondern auch im negativen Sinne den Leichnam für seine Handlungen als Lebender verantwortlich machen. Zwar hatte man als Folge der Leichensynode über Papst Formosus die Möglichkeit, den

³⁰ Vgl. SCHILD, Tote 891, demzufolge in der Regel rund ein Drittel des Vermögens eines Verstorbenen für sein Seelenheil aufgewendet wurde, sowie allgemeiner auch BORGolTE, Stiftungen.

³¹ „Oblationes uero defunctorum qui reddere noluerint excommunicentur.“ *Decretum Magistri Gratiani* 723. „Qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis, aut difficulter reddunt, tanquam egentium necatores excommunicentur.“ Ebda 724, mit Verweis auf das 4. Konzil von Karthago, und diese Bestimmung findet sich auch bei Burchard von Worms und Ivo von Chartres. Zwei weitere vergleichbare Vorschriften folgen im *Decretum Magistri Gratiani* 724.

³² Vgl. hierzu GITTINGS, Death 65–66.

³³ SCHILD, Tote 891.

³⁴ *Testamento otorgado en Sevilla por el Rey D. Alfonso* 123. Die betreffende Stelle findet sich in einer an König Philipp III. von Frankreich übersandten lateinischen Version, ediert bei DAUMET, Testaments 88. Vgl. BROWN, Death 234. Kurz vor seinem Tod bestimmte auch König Philipp V. von Frankreich die Begleichung seiner Schulden; BROWN, Philip V 274–275.

³⁵ Vgl. zusammenfassend ANGENENDT, Heilige 111–112, sowie Kap. II.1.

³⁶ Vgl. dazu etwa DAXELMÜLLER, Tote 892–893; HEINERTH, Recht 9–11 und BECKER, Heilige 65.

Leichnam zu richten, in Frage gestellt; im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen weltlichen Recht kehrte diese Auffassung dennoch wieder. Missetäter, die vor der Hinrichtung gestorben waren, wurden auch tot noch mit der Körperstrafe sanktioniert, also beispielsweise verstorbene Diebe gehängt; und Delinquenten, die beim Verüben einer Straftat getötet worden waren, durften in einer „Klage gegen den toten Mann“ vor Gericht gestellt werden, was die formale Vollstreckung eines Todesurteils am Leichnam nach sich ziehen konnte³⁷. Umgekehrt ließ sich am Leichnam auch geschehenes Unrecht wieder gut machen, wie zwei norddeutsche Beispiele des Spätmittelalters illustrieren: So holte man den Leichnam eines Ende des 14. Jahrhunderts im Exil verstorbenen Bürgermeisters von Stralsund zurück, setzte ihn auf seinen Platz im Ratsgestühl und rehabilitierte den Toten durch einen Ausruf³⁸. Als 1470 der Herzog von Pommern-Wolgast mit den Stralsundern Frieden schloß, ließ man den 17 Jahre zuvor hingerichteten Landvogt exhumieren und setzte die Gebeine in einem feierlichen Neubegräbnis in der Greifswalder Nikolaikirche bei³⁹.

b) Schwerthiebe, blutende Leichen und die Anfänge der Forensik im Mittelalter

Insbesondere in der amerikanischen Geschichtswissenschaft hat die Frage nach den Anfängen der Forensik in den letzten Jahren erhöhte Aufmerksamkeit erlangt; „body history“ und Medizingeschichte als deren Schwerpunkte haben zugleich ein großes Interesse am Leichnam, seiner Sektion und damit indirekt auch seiner Rolle in der Rechtsfindung geweckt. Diese Untersuchungen haben insbesondere im ausgehenden 13. Jahrhundert nach den Anfängen der Forensik gesucht und die Verbindung zur universitären Medizin in Norditalien und Südfrankreich unterstrichen. So bemerkte Caroline Walker Bynum, dass die frühesten Beispiele für die forensische Leichenbeschau aus den 1280er Jahren für Bologna vorlägen⁴⁰; und die eingehende Untersuchung von Joseph Shatzmiller zeigte, dass forensische Untersuchungen zur Feststellung der Todesursache durch medizinische Sachverständige im Auftrag von Gerichten für die Städte Manosque in der Provence sowie Bologna und Venedig bereits seit dem Ende des 13. Jahrhunderts nachweisbar sind: Hier inkludierte die Praxis neben der äußeren Leichenbeschau rasch auch die Sektion, und schon 1304 findet sich auch ein Fall von Exhumierung zur nachträglichen Leichenbeschau⁴¹. Zwar wird in dieser frühen Zeit deutlich, dass oftmals eine gerichtliche Entscheidung mit der Leichenbeschau in Zusammenhang steht, doch ist der genaue Zweck der Leichenöffnungen im konkreten

³⁷ Vgl. hierzu den Überblick bei SCHERER, Klage, der beispielsweise ebda 84–85 und 99–103, auch auf die formelle Ladung der Toten zum Gerichtstermin, die konkrete Vorlage des Leichnams vor Gericht und den Ausschluss des schuldig befundenen vom christlichen Begräbnis in skandinavischen Rechtsquellen verweist; ähnlich verlief auch das Verfahren etwa nach dem Sachsenspiegel, demzufolge der Tote vor Gericht zu bringen war, und seit dem 13. Jahrhundert ist auch die Bestrafung des Leichnams nach solch einer Klage im Reichsgebiet nachweisbar; ebda 146–155 und 175–179. SCHILD, Gerichtsbarkeit 70, verweist u. a. darauf, dass die Nürnberger Halsgerichtsordnung von 1481 ausdrücklich Vorschriften beinhaltet, „wie man über einen toten Menschen richten soll“. Vgl. auch BORGOLTE, Stiftungen 86–87.

³⁸ Vgl. DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 271.

³⁹ POECK, Sühne 126. Vgl. DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 271.

⁴⁰ BYNUM, Resurrection 322. Zur Leichenbeschau in Bologna vgl. auch PARK, Secrets 52; SHATZMILLER, Jurisprudence 225 und COLLARD, Poison 214.

⁴¹ Vgl. dazu ausführlicher SHATZMILLER, Jurisprudence. Vgl. auch COLLARD, Poison 213. Bei dem Fall von 1304 handelt es sich freilich nicht um den ersten Beleg für eine Exhumierung zur Leichenbeschau; vgl. den unten genannten Fall von 1295 in San Benedetto.

Fall nicht selten schwer zu entscheiden: Öffnete man den Leichnam auf Beschluss eines Gerichts oder handelte es sich um Beobachtungen bei der Leichenöffnung im Rahmen einer Einbalsamierung? Gerade bei der aristokratischen Elite lag im Todesfall in Spätmittelalter und Früher Neuzeit der Verdacht einer Vergiftung häufig nahe, und da die Entnahme der Eingeweide hier oftmals ohnedies zum verbreiteten Bestattungsbrauch gehörte, gingen beide Maßnahmen Hand in Hand⁴².

Der Blick, den die bisherige Forschung auf die Entstehung der Forensik legte, zielte dabei einerseits auf jene Regionen Europas, in denen sich die universitäre Medizin entwickelte und kommunale Strukturen den Einsatz der Leichenbeschau zu unterstützen schienen. Doch gab es vor dem Ende des 13. Jahrhunderts bereits Entwicklungen, die diese Etablierung der Leichenbeschau ermöglichten? Katharine Park ist in Zusammenschau der bisherigen Forschung dieser Frage nachgegangen und kam zu dem Ergebnis, dass die frühesten Berichte der Leichenbeschau aus dem frühen 13. Jahrhundert stammten. So bestimmten zwei Dekretalen von Papst Innozenz III., dass die Leichen von zwei Männern, die an Kopfverletzungen starben, von erfahrenen Doktoren zu untersuchen seien⁴³. In der Mitte des 13. Jahrhunderts begann die Kommune von Bologna, eine Gruppe von Doktoren auszuwählen, die in Fällen von vermutetem Mord vor Gericht als Zeugen herangezogen werden konnten, und seit dem frühen 14. Jahrhundert öffneten diese Doktoren dann in solchen Zweifelsfällen auch die Leichen der Toten⁴⁴. In San Benedetto bei Bologna exhumierte man bereits 1295 durch Sachverständige einen Mann namens Benivenne und fand an seiner Leiche Wunden eines Gewaltverbrechens, die zur Untersuchung des Falles führten⁴⁵. Als frühestes bekanntes Beispiel für die Leichenöffnung gilt dabei die Untersuchung der Leiche eines Azzolino degli Onesti durch zwei Chirurgen im Jahr 1302, für den man eine Vergiftung als Todesursache vermutete; 1307 folgte ein weiterer solcher Fall, bei der einer dieser Chirurgen, der Arzt Bartolomeo von Varignana, auf Geheiß eines Richters den Leichnam einer Frau namens Ghisetta eröffnete und feststellte, sie sei an inneren Blutungen einer Verletzung verstorben, die oberflächlich geheilt erschien⁴⁶.

Man hat an byzantinische Vorläufer dieser Entwicklung gedacht, denn Wilhelm von Malmesbury berichtet in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, dass der König Sigurd Jorsalfar von Norwegen während seines Aufenthaltes in Konstantinopel Sektionen angeordnet habe⁴⁷. Doch schon die große zeitliche Distanz zu den ersten im Westen erfolgten forensischen Sektionen macht stutzig, zumal die oberitalienische Beteiligung an diesem Akt nicht zu erkennen ist; sollte es gar keine Wurzeln von nordeuropäischer Seite für solch ein Vorgehen geben, und warum wunderte sich der englische

⁴² Diese Schwierigkeit bemerkte bereits COLLARD, *Poison* 213, sowie mit Hinweis auf den Medici Lorenzo il Magnifico auch PARK, *Secrets* 127. Ein Beispiel für solch eine Behandlung eines Prinzen stellt der 1633 in Innsbruck verstorbene und vor seiner Bestattung in Stift Stams obduzierte Severin von Sachsen dar, von dessen Leichenöffnung durch den königlichen Leibarzt Georg Tannstätter sich auch das Protokoll erhalten hat; SCHMITZ-ESSER/TADDEI, Todesfall.

⁴³ INNOZENZ III., *Regestorum sive epistolarum* (2), 64–66 und 161–162. Vgl. hierzu ausführlicher O'NEILL, *Innocent III* 430–431, sowie PARK, *Secrets* 52; PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 336 und bereits knapp WOLFF, *Leichen-Besichtigung* 252.

⁴⁴ PARK, *Secrets* 52–53.

⁴⁵ Vgl. zu diesem Fall ausführlicher O'NEILL, *Innocent III* 431.

⁴⁶ O'NEILL, *Innocent III* 432; PARK, *Secrets* 53 und 90; O'MALLEY, *Vesalius* 12–13; COLLARD, *Poison* 214; WITTERN, *Anfänge* 34; SHATZMILLER, *Jurisprudence* 228 und WOLFF, *Leichen-Besichtigung* 253–263, der auch eine (freilich etwas veraltete) ausführliche Beschreibung der weiteren Entwicklung bietet. Zur Person des Bartolomeo da Varignana vgl. SIRAI, *Taddeo Alderotti* 45–49.

⁴⁷ WILHELM VON MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum* 2, 486. Vgl. GROSS/SCHÄFER, *Sektion* 61; PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 334; O'NEILL, *Innocent III* 429, Anm. 5, und PARK, *Secrets* 52, Anm. 28.

Chronist nicht über solch eine Handlung? Eine weiterführende Antwort scheint gefordert, und sie kann dann erfolgen, wenn man den engeren medizinhistorischen Kontext verlässt und sich von der Vorstellung des Leichnams als reines Rechtsobjekt löst. Wie bereits bemerkt, ist der Leichnam in mittelalterlicher Perspektive zunächst ebenso Rechtssubjekt wie Rechtsobjekt; und ältere Quellen gerade aus dem nordalpinen Europa zeigen, dass diese Sicht zugleich die Beschau des Leichnams als wichtiges Element etablierte, wobei die physische Präsenz des Toten nicht nur neutrales Beweismittel, sondern zugleich die aktive Teilnahme eines wichtigen Prozessbeteiligten bedeutete. Als „*corpus delicti*“ zum Beweis des Gewaltverbrechens und als physischer Akteur bei der Rechtsfindung spielt der Leichnam bereits im Früh- und Hochmittelalter eine wichtige Rolle. Doch beide Aspekte sind eben (noch) nicht voneinander zu trennen; die Leichenbeschau ist damit zwar ein wichtiger, aber nicht zentraler Aspekt bei der Urteilsfindung. Die Leiche ist bei der Feststellung eines Mordes wesentlich und muss vorgeführt werden; der Leichnam und insbesondere sein Blut kann den Schuldigen identifizieren.

Ein Beispiel, wie beide Sichtweisen nebeneinander bestehen konnten, bietet Liutprand von Cremona bereits für das 10. Jahrhundert. Als er vom Tode Lamberts von Spoleto auf der Jagd bei Marengo berichtet, bezweifelt er einen Jagdunfall als Todesursache, sondern nimmt eine Ermordung durch Hugo, den Sohn des hingerichteten Maginfred, an, der den König mit einem Ast erschlagen habe: „Denn mit dem Schwert ihn zu töten, scheute er sich, damit der offenkundige Befund ihn nicht als den Schuldigen am Verbrechen auswies. Und deswegen handelte der Schurke so, damit statt einer von einem Schwert herrührenden Wunde eine augenscheinliche Verletzung durch ein Holz die Entdecker der Leiche davon überzeugen sollte, dass er vom Pferde gestürzt war und sich den Hals gebrochen hätte.“⁴⁸ Der Chronist und sein Publikum unterstellten dem Protagonisten also ganz selbstverständlich, dass er eine Begutachtung der Leiche durchaus im Hinterkopf hatte, die als Evidenz seine Schuld hätte enthüllen können. Zugleich zeigt der Bericht Liutprands, wie relativ diese Indizien wogen, da man auf die Aufdeckung des Verbrechens durch die göttliche Gerechtigkeit vertraute, wie Liutprand mit einem Zitat aus Ps. 10,3 und einer Paraphrase nach Mt 10,26 bzw. Mk 4,22 und Lk 8,17 sowie 12,2 sogleich deutlich macht: „Der Vorfall blieb sehr viele Jahre lang ungeklärt. Als aber König Berengar im Laufe der Zeit tatkräftig und ohne Widerstand zu finden seine Herrschaft ausübte, wurde der Täter selbst zum Verräter der eigenen Schuld, und es erfüllte sich jenes Wort des Königs und Propheten: ‚Denn der Sünder wird gelobt in den Begierden seines Herzens und wer Unrecht tut, wird gepriesen.‘ Doch konnte er auch gar nicht anders gehandelt haben im Hinblick auf diese Worte derselben Wahrheit, die da sagt: ‚Nichts ist bedeckt, das nicht enthüllt wird, und versteckt, was nicht an den Tag kommt.‘“⁴⁹ Zu diesem Vertrauen auf Gott kommt die Vorstellung, der Leichnam des Toten könne sich aktiv an dieser Wahrheitsfindung beteiligen. Dies zeigt eine andere Bemerkung Liutprands, die sich auf die Ermordung Berengars von Italien in Verona bezieht: „Auf das unschuldig vergossene Blut, die Freveltat der Ruchlosen, weist, wenn

⁴⁸ „*Gladio quippe ferire timuit, ne peccati huius auctorem res eum manifesta probaret. Eo namque mens perversa ita egit, ut non gladii cicatrix, sed ligni manifesta collisio hunc repperientibus fidem darent equo cecidisse collique fractione hominem exivisse*“; LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 29 [I,42].

⁴⁹ „*latuitque per annos res quam plurimos. Sed dum processu temporis Berengarius rex nullo sibi resistente regnum viriliter obtineret, ipse reatus proprii, sicut fuerat auctor, extitit proditor, impleturque illud, quod rex et propheta canit: quoniam laudatur peccator in desideriis animae suae, et iniqua gerens benedicitur. Sed et aliud fecisse minime potuit propter haec ipsius veritatis verba dicentis: Nichil opertum, quod non reveletur, et occultum, quod non in publicum veniat*“; LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 29 [I,42].

wir schweigen, ein Stein vor der Tür dieser Kirche hin, der allen Vorübergehenden das Blut des Königs zeigt. Denn kein Benetzen oder Besprengen mit einer Flüssigkeit bringt es zum Verschwinden.⁵⁰ Gerade dem Blut kam also als Teil der Überreste des Toten eine wichtige Bedeutung zu, und seine Fähigkeiten qualifizierten die Rechtshandlungen in Bezug auf ein Verbrechen.

Eine Beschau des Leichnams in Mordfällen berichten auch andere erzählende Quellen, so etwa Thietmar von Merseburg: Ihm zufolge habe Abt Alfger von Berge die Leiche des 1002 ermordeten Markgrafen Ekkehard I. von Meißen nach der Schändung durch die Mörder, die auch den Kopf des Toten abgeschlagen hatten, besichtigt („corpus visitavit“), bevor er die Seelenmesse las⁵¹. Dem Vorzeigen der Leiche kam eine zentrale Rolle im Gerichtsverfahren zu; um sicherzustellen, dass jemand nicht nur verschwunden, sondern tatsächlich ermordet worden war, erscheint diese Gegenwart des Toten neben seiner aktiven Rolle im Gerichtsprozess ein durchaus rationaler Zug der Strafverfolgung. Der Leichnam diente bereits insofern als Ankläger, da sein Tod Beweis der Straftat war; zur Verurteilung war es so in der Regel nötig – falls ein Geständnis des Täters fehlte und die Tat selbst nicht beobachtet worden war –, die Leiche vor Gericht vorzuzeigen⁵². In den Gesetzen König Heinrich I. von England aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts findet sich eine entsprechende Bestimmung, dass der Leichnam Getöteter herauszugeben sei, die zugleich präzisiert, dass ein gesondertes Gerichtsverfahren eingeleitet werden müsse, falls der Leichnam nicht vorgelegt werden könne, da er von wilden Tieren gefressen oder von den Mördern bestattet worden sei⁵³. Zumindest im späteren Mittelalter konnte die Leiche durch von ihr abgeschnittene Teile, insbesondere die Hand, repräsentiert werden; der Schwierigkeit der Verwesung des Leichnams bei der eintretenden Verzögerung zwischen Delikt und Gerichtsverfahren versuchte man seit dem Spätmittelalter dadurch entgegenzutreten, dass man wächserne Repliken der Hand zuließ, wie es etwa als rügischer Rechtsbrauch überliefert ist⁵⁴. Solche Leibzeichen waren noch bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch; das Germanische Nationalmuseum verwahrt eine entsprechende Sammlung aus der Zeit um 1720⁵⁵. Bereits seit dem 16. Jahrhundert geht die Klage mit dem Leibzeichen dabei in die Lehre vom „corpus delicti“ über, das die Gewissheit des Richters vom Vorfall der Tat bezeichnet, was zunächst die Beschau des Leichnams einschließt, sich dann aber ins Abstrakte wendet, also nur mehr dessen Gewissheit von der Tat an sich bezeichnet⁵⁶.

⁵⁰ „Denique quam innocentem sanguinem fuderint quantumque perversi perverse egerint, nobis reticentibus lapis ante cuiusdam ecclesiae ianuam positus, sanguinem eius transeuntibus cunctis ostendens, insinuat: nullo quippe delibutus aspersusque liquore discedit.“ LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 64 [II,72].

⁵¹ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 228 [V,6]. Vgl. das Zitat im Kap. X,3.

⁵² ERLER, *Leibzeichen* 1802–1803.

⁵³ „Si alicuius homo ex contencione aliqua uel rebus repentinis occidatur, requirat eum dominus suus per plegium et pro mortuo plenam et eam rectitudinem offerat, quam pro uiuo faceret, de quo rectum non difforciauerit. Si ei denegetur et interim amittatur uel a bestiis aut auibus deuoretur, uel si ab occisoribus inhumetur uel circumsepiatur, hoc preter weram iudicio componatur.“ *Die Gesetze der Angelsachsen* 1, 591 [Leges Henrici 74,3].

⁵⁴ „des doden fründe bringen den doden lichnam mit vor dat gerichte. denn biddet de cleger, de richter möge em vorloven, dat he vam doden lichnam en liftik warteken hale, da he sine klage up möge risen, so vergut em der richter, he schole de rechte hand halen. wil he ok den doden lichnam nicht beschedigen edder schampfieren laten, so verlövet em der richter ene wassene hant, mit erkentnisse, se schole genoch don, glik eft id de fleischene hand were“; zit. nach ERLER, *Leibzeichen* 1803. Vgl. ebda 1802–1803, sowie GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer* 2, 521–522.

⁵⁵ ERLER, *Leibzeichen* 1803.

⁵⁶ ERLER, *Leibzeichen* 1803–1804.

Die Anwesenheit des Leichnams diente im Mittelalter jedoch nicht nur der Sicherstellung, dass das Delikt erfolgt sei; die physische Präsenz, die bis ins Spätmittelalter mit dessen Präsentation verbunden war, dachte man zugleich als Anwesenheit des Klägers. Darauf weisen Rechtsbestimmungen hin, die den Leichnam bei der Bestrafung des Mörders mit einschlossen: So bestimmte bereits ein langobardisches Gesetz, dass der Mörder über dem Grab des Ermordeten seine Strafe zu erhalten habe⁵⁷; und nach einigen französischen Rechtsgewohnheiten begrub man den Mörder unter dem Ermordeten⁵⁸. Die Rolle, die dem Toten bei der Rechtsfindung zukam, wird darüber hinaus in Wundergeschichten des Hoch- und Spätmittelalters deutlich; vor allem eine erstmals im 12. Jahrhundert bei Gottfried von Viterbo auftauchende Legende⁵⁹ sticht hier hervor, da sie nicht nur in der „Legenda aurea“ aufgegriffen⁶⁰, sondern auch für niederländische Gerichtsstuben ins Bild gesetzt wurde⁶¹. Dieser Geschichte zufolge soll die Frau Kaiser Ottos III. einem Mann Avancen gemacht haben, die dieser ablehnte, woraufhin sie ihn der Vergewaltigung bezichtigte; der wütende Otto verurteilte den Mann ohne ihn anzuhören und ließ ihn enthaupten. Die Ehefrau des Toten klagte den Kaiser des ungerechten Urteils an und bestand eine Feuerprobe – nach der Version des Malers Dirk Bouts mit dem rotglühenden Eisen in der einen, dem abgeschlagenen Kopf ihres unschuldigen Gatten in der anderen Hand. Der Leichnam wurde also in das Urteil direkt involviert gedacht.

Ähnliche Vorstellungen finden sich auch in der hoch- und spätmittelalterlichen Rechtspraxis: Eine solche Form der Beteiligung des Toten bestand im aktiven Bluten der Leiche, wodurch der Verstorbene bei Näherung des Schuldigen seine direkte Zeugenschaft nutzbar machen konnte; ein Verfahren, das in der sogenannten Bahrprobe des Spätmittelalters institutionalisiert wurde⁶², und das mit Verweis auf die Erschlagung Abels („Der Herr sprach: Was hast Du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden“) auch biblisch abgestützt werden konnte⁶³. Die Wunden der Leiche sprachen also nicht nur im Sinne ihrer Vermessung und Untersuchung durch die Ärzte, sondern sie konnten durch ihr Bluten ganz direkt in den Prozess eingreifen. So berichtet etwa Ruprecht von Freising in seinem um 1330 entstandenen Rechtsbuch, wie ein solches Prozedere abzulaufen habe: Man solle den Toten exhumieren, seine Wunden mit Wein und Wasser waschen und dann trocknen lassen, woraufhin der Beschuldigte dreimal auf seinen Knien um die Bahre gehe, den Toten küsse und folgende Worte zu sprechen habe: „Ich ziuch an got und an dich, daz ich an deinem tod unschuldich pin.“ Alz er daz dreistunt tuot, habent sich die wunten nicht verchert, so ist er ledich von den

⁵⁷ „et servus ipse super fossam ipsius mortui appendatur, ut in eo vindicta detur et sit causa finita.“ *Liber legis Langobardorum Papiensis* 393 [Leges Rothari regis 371]. Ganz ähnlich auch im *Liber legis regum Langobardorum* 281. Vgl. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 263–264.

⁵⁸ Vgl. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 275–276.

⁵⁹ GOTTFRIED VON VITERBO, *Pantheon* 238–239.

⁶⁰ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 2, 1430.

⁶¹ Namentlich Dirk Bouts komplettierte zwei Szenen der Legende, die ursprünglich für die Stadt Lüttich gedacht gewesen waren; die beiden um 1470 entstandenen Tafelbilder, die einmal die Hinrichtung des Unschuldigen und einmal die Feuerprobe zeigen, werden heute im Musée Royaux in Brüssel aufbewahrt. Vgl. ERLER, *Leibzeichen* 1803 und DINZELBACHER, *Gottesurteil* 77–78.

⁶² „Auch in dem trotz des archaischen Scheins erst spätm. Institut der Bahrprobe wurde der T(ote) als aktiver Prozeßbeteiligter gesehen: durch das Feuchtwerden der blutigen Wunden überführte er seinen Mörder, führte damit den bösen Menschen der sühnenden und vergeltenden Bestrafung zu.“ SCHILD, *Tote* 892. Vgl. zur Bahrprobe auch GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 593; GAUVARD, *Crime* 179–189; HOLZHAUER, *Bahrprobe* und PLATELLE, *Voix*.

⁶³ Gen 4,10.

freunten und von dem gericht. Habent aver sich die wunten verchert, daz sie trorch sint, so ist er des tots schuldich worden den freunten und dem gericht“⁶⁴. Ein spätmittelalterliches Beispiel für die konkrete Umsetzung solch einer Bahrprobe bietet die Luzerner Chronik des Diebold Schilling, derzufolge ein gewisser Hans Spieß, den man des Mordes an seiner Frau beschuldigte, vor den exhumierten Leichnam des Opfers geführt wird; der Schuldspruch erfolgte, weil der Körper der ermordeten Frau auf seine Nähe mit heftigem Bluten reagierte⁶⁵.

In einer Sicht, die die Vorstellung vom Leichnam als handelndem Rechtssubjekt mit einer vorwissenschaftlichen, unaufgeklärten Mentalität gleichsetzt, müssen solche Verfahren wie die Bahrprobe als die Gegenwelt zur forensischen Sektion erscheinen, wie sie im Oberitalien des 13. Jahrhunderts als Nebenprodukt der medizinischen Professionalisierung auftaucht⁶⁶. Doch dass diese Gegenüberstellung von Rechtsobjekt und Rechtssubjekt den Zeitgenossen bis weit ins Spätmittelalter hinein fremd gewesen ist, zeigt bereits die zeitliche Verteilung der Belege für die Bahrprobe: Einige der frühesten Erwähnungen entstammen der Literatur des 13. Jahrhunderts; die Vorstellung vom blutenden Leichnam ist für das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit – und damit parallel zur von Oberitalien und Südfrankreich ausgehenden Herausbildung forensischer Leichenbegutachtung im Rahmen des Gerichtsprozesses – gut belegt⁶⁷. Es handelt sich also

⁶⁴ RUPRECHT VON FREISING, *Freisinger Rechtsbuch* 314 [273]. Vgl. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 593–594, Anm. 1, und DINZELBACHER, *Gottesurteil* 39.

⁶⁵ „Und also ward die tott frow ußgraben und er gar beschoren, ouch gefenglich gan Ettiswil, nackent abzogen und zu der bar gefürt und geheissen, zwen finger uff ir rächten brust ze legen und ein gelerten eyd ze sweren, wie obstat. Darzu ouch siben gloopsamer mannen geben und verordnet warend, kuntschafft ze sagen, und sunst megnlichem gebotten, hindersich ze stan. Doch mocht es jederman wol sähen. Nu stund der arm man nackend und bloß so verr von der bar, dz er eben die frowen darin mocht sähen, und hatt inn der nachrichter an einem seyl, was im an ein bein gebunden, das er vor legne des seils wol mocht gan. Da er nu gantz zugerüst und es zitt was, hieß man inn im namen des obersten und rächten richters, Gott des heren, zu der bar gan und den umb rächt und sin gnad anruffen. Also hatt er sin hend zesamen, fieng an und gieng, und den ersten tritt, den er tett, wiewol er noch fer von der frowen was, inmaß dz er sy kum mocht sähen, da fieng sy angends an, warff ein schum zum mund uß, und je näher er zuhin kam, je vester sy anfieng schumen, und da er noh hinzu kam, da entsprang ir ein roter fleck an der styernen. Da er nu solt nider knüwen und sweren, da fieng sy an blüten sollichermaß, dz das blut durch die bar nider ran und sy sich gantz entparwt.“ SCHILLING, *Bilderchronik* 330–331 (Zitat 331). Vgl. ILLI, *Wohin* 40 und Abb. 22, sowie zu weiteren Beispielen auch DINZELBACHER, *Gottesurteil* 39.

⁶⁶ So bemerkt etwa VAUCHEZ, *Introduction* 5, dass es noch (sic!) im 13. Jahrhundert Berichte von Leichnamen der Heiligen gäbe, die zu bluten beginnen, wenn ihre Gegner oder Verfolger in ihre Nähe kommen. Im selben Band erklärt Alain Boureau die Gleichzeitigkeit von Bahrprobe und universitärer Sektion mit einer „séparation des domaines du savoir“; BOUREAU, *Preuve* 275.

⁶⁷ So erwähnt das Nibelungenlied die Bahrprobe, wobei diese Stelle vielleicht dem Iwein Chrétien de Troyes entnommen sein könnte; im „Walewein“ blutet der erschlagene Ritter, sobald er in die Nähe Waleweins getragen wird. In den französischen Fabliaux findet sich sogar eine Geschichte, die eine Passage bietet, in der der Tote zu bluten beginnt, als eine Herde Schafe mit dem Widder, der den Verstorbenen gestoßen hatte, am Leichnam vorbeizieht. Vgl. hierzu ausführlicher PLATELLE, *Voix* 165–167 und GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 594–596, der hier auch zahlreiche frühneuzeitliche Beispiele für die Bahrprobe anführt, sowie BOUREAU, *Preuve*, mit ausführlicherer Diskussion früher Belege der Vorstellung vom blutenden Leichnam aus dem ausgehenden 12. und 13. Jahrhunderts, und GAUVARD, *Crime* 179–189, der die frühesten Gerichtsfälle für die Mitte des 14. Jahrhunderts nachweist und u. a. auch auf den Aufgriff der Vorstellung in Shakespeares „Richard III.“ verweist; vgl. das Zitat am Eingang des Kapitels. Zu Belegen für die „cruentatio“ der Reliquien von Heiligen, die gerade um 1300 häufiger in hagiographischen Schriften berichtet wird und damit ein weiteres Indiz für das in diesen Zeitraum zu datierende Aufkommen der Bahrprobe liefert, vgl. VAUCHEZ, *Sainteté* 501 und PLATELLE,

weniger um zwei gegensätzliche, sich ablösende Entwicklungen, als vielmehr zwei parallele Entwicklungslinien, die im Hochmittelalter zugleich mit der größeren Aufmerksamkeit gegenüber dem Leichnam zusammenhängen, die hier bereits in vielen Bereichen des Umgangs mit dem toten Körper festgestellt wurde. Erst aus moderner Sicht, die der forensischen Leichenbeschau unter Beteiligung professioneller Ärzte die Zukunft vorbehält, lässt sich dabei ein Urteil über die „Modernität“ oder „Vormodernität“ dieser beiden hoch- und spätmittelalterlichen Sichtweisen fällen. Doch gibt es für den blutenden Leichnam ebenso frühere Vorbilder wie für die forensische Leichenbeschau; ein indirektes Beispiel ist bereits mit dem Bericht Liutprands von Cremona über das Blut Berengars von Italien angesprochen worden⁶⁸. Die Vorstellung vom Leichnam, der in Gegenwart eines Übeltäters zu bluten beginnt, lässt sich in einem chronikalen Bericht über die Überführung des verstorbenen Königs Heinrich II. von England nachweisen, der 1189 von Chinon nach Fontevraud gebracht wurde: Als sich sein notorisch aufmüpfiger Sohn und Thronfolger Richard der Bahre seines Vaters näherte, sei dem Leichnam Blut aus seiner Nase geflossen. Trotz dieses Ausdrucks väterlichen Grolls geleitete Richard die Leiche an ihren Bestattungsort; sein Missfallen hatte Heinrich jedoch noch ausdrücken können⁶⁹. In dieser Sicht ist der Leichnam zwar letztlich wehrlos, doch eben nicht handlungsunfähig; er ist nicht wie der Lebende in der Lage, seinen Willen durchzusetzen, kann ihn jedoch noch äußern. Der Leichnam ist gleichsam „halbtot“, was recht genau dem theologisch angenommenen Schicksal im Interim entspricht, in dem er eine Hälfte des Individuums repräsentiert.

Die Bedeutung des Leichnams für die Gerichtsverhandlung wird selten so deutlich wie im Falle Erzbischof Engelberts von Köln, der 1225 in einer Auseinandersetzung mit Friedrich von Isenburg getötet wurde. Nach der Auffindung seines Leichnams balsamierten ihn der Kölner Königschronik zufolge die Mönche des Klosters Altenberg ein („aromatibus conditum“), wobei Engelsstimmen zu hören gewesen seien, die die Heiligkeit des Toten nahelegten; seine Eingeweide bestattete man im Kloster, seinen restlichen Leichnam überführte man in den Kölner Dom⁷⁰. In der Vita Engelberts, die

Voix 164, der hier von den blutenden Knochen des ausgekochten Thomas Cantilupe berichtet; zu dessen Person vgl. III.4.d). Als frühesten Schriftbeleg für das Bluten der Leiche nennt PLATELLE, Voix 162 den Bericht über den Mord eines Zisterzienserabtes durch einen seiner Mönche, den der Abt von Clairvaux, Petrus le Borgne, für 1180/81 in einem seiner Briefe berichtet; das Bluten des Leichnams führt hier zur Entlarvung des Schuldigen; PETRUS LE BORGNE, *Epistolae* 1395–1396 [5].

⁶⁸ Ein weiteres, frühes Beispiel stellen wahrscheinlich jene Berichten zur Leichensynode über Papst Formosus Ende des 9. Jahrhunderts dar, die ebenfalls vom Bluten des Toten im Laufe seiner Verdammung berichten; vgl. Kap. VIII.4.a).

⁶⁹ Dies berichten etwa: ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 2, 367; *Gesta regis Henrici secundi* 71 und GIRALDUS CAMBRENSIS, *De principis instructione* liber 305. Vgl. HALLAM, *Royal burial* 366; HOPE, *Funeral Effigies* 523; PLATELLE, Voix 162–163 und BOUREAU, *Preuve* 250–251.

⁷⁰ „Iacet nobile corpus desertum ab omnibus; nam tota familia conterrita tam inopinato scelere aufugerat, excepto parvo servulo, qui solus cadaver domini custodivit. Nocte adveniente duo indigene in biga corpus deferunt reponendo in ecclesia Suelme, quam ipse sequenti dominica erat consecraturus; quam ob rem et ea die qua occisus est confessionem de peccatis suis fecerat. Postera die ducitur ad cenobium Bergense, ubi a fratribus loci corpus cum ingenti fletu receptum, aromatibus conditum et luctuosis vigiliis, addita psalmorum melodia, est custoditum; ubi quidam fratrum testantur, se angelicas voces audisse. Quidam etiam frater eundem eadem hora sibi in sompnis apparentem vidit et dicentem, se pro iusticia triumphalem martirii lauream meruisse. Intestina eius ibidem subterrata sunt. In vigilia Martini preciosum corpus Coloniensem adducitur; ubi cum inenarrabili fletu et eiulatu a clero et populo est receptum et in ecclesia beati Petri depositum; ubi eidem gloriosa tumba est erecta, crebrescentibus ad tumbam eius cotidie miraculis et virtutibus, nonnullis egris ibi operam recipientibus sanitatem.“ *Chronica*

Caesarius von Heisterbach verfasste, wird der Vorgang präzisiert: Auch ihr zufolge sei der Leichnam in Altenberg einbalsamiert worden, wobei man ihm die Eingeweide entnahm und ihn mit Myrrhe und Salz behandelt und mit dem bischöflichen Ornat eingekleidet habe⁷¹; in Köln habe man den Leichnam zwar in den Dom gebracht, aber nicht bestattet, so dass er der Versammlung der Fürsten vorgelegt habe werden können. Der Tote sollte also direkt vor Gericht erscheinen; um dies möglich zu machen, kochte man den Leichnam und setzte ihn zusammen, wobei Caesarius nicht das Detail auslässt, dass dies insbesondere notwendig gewesen sei, da die Schwerter seinen Schädel in mehrere Stücke zertrümmert hatten⁷². Diese Beschreibung dürfte von der Realität nicht allzuweit entfernt gewesen sein; als man in den 1970er Jahren Engelberts Schrein untersuchte, stellte man an dem darin vorgefundenen Skelett zahlreiche Verletzungen fest, die offenbar durch erhebliche Waffeneinwirkung entstanden waren⁷³. Dass man jedoch den Leichnam des Erschlagenen erst einbalsamierte und dann auch noch kochte, entspricht nicht eben modernen Vorstellungen von Gerichtsmedizin; dabei hilft auch wenig, dass sich offensichtlich ganz unterschiedliche Personenkreise des Toten annahmen, die jeweils ihre eigenen Motive verfolgten: So versuchten sich die Mönche von Altenberg offensichtlich einen Anteil an dem zukünftigen Heiligen zu sichern, während der Kölner Domklerus vor der Schwierigkeit stand, einerseits den Leichnam vor dem königlichen Gericht vorlegen zu müssen, andererseits den Toten so gut wie möglich konservieren zu wollen.

Obwohl der Leichnam damit nur mehr bedingt einen Rückschluss auf das Verbrechen zuließ, wurde er von Kölner Ministerialen rund einen Monat nach dem Tod des Erzbischofs bei einem Konzil in Mainz dem päpstlichen Legaten und in Frankfurt König Heinrich (VII.) und seinen Fürsten vorgelegt; dabei kam es zu Bann und Ächtung der Mörder⁷⁴. Der Leichnam ist hier offensichtlich nicht nur Beweissache, sondern zugleich Ankläger; er ist zugleich Zeichen der beleidigten Ehre seines Erzbistums wie wirkmächtiger Verteidiger seiner Sache. Für ersteres spricht die Vorlage des Leichnams durch Engelberts Nachfolger, Erzbischof Heinrich; für zweiteres der Rechtssatz, der die Anwesenheit der Leiche für die Strafverfolgung in einem Mordfall voraussetzte und dessen allgemeine Gültigkeit etwa ein Recht illustriert, das Karl IV. im August 1349 dem Bischof von Utrecht gewährte: Demnach dürften der Bischof und seine Nachfolger nun auch gegen Morde vorgehen, wenn die Verwandten des Getöteten keine Klage erhoben und nicht den Leichnam beim Bischof vorlegten. Dies sei eine Neuerung, da der

regia Coloniensis 256, sowie zur Ermordung ausführlich ebda 255–257. Vgl. den fast wortgleichen Text in den *Catalogi archiepiscoporum Coloniensium* 355.

⁷¹ „Postea magno studio corpus eius in cenobio lotum et evisceratum est, myrrhaque et sale conditum, et vestibus sacerdotalibus decenter indutum.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Vita sancti Engelberti* 317. Vgl. SCHÄFER, Überführung 485.

⁷² „Diu enim in illa ecclesia [s. Petri] mansit corpus inhumatum, quod per futurum antistitem primores et qui ministeriis fungebantur illud conventui principum presentare, et de percussoribus eius conqueri statuissent, sicut et factum est. Ea enim causa sacrum corpus coquentes, carnes ab ossibus separaverunt. Sicut autem testantur qui aderant, ita martyris calvaria gladiis cedentium confracta et comminuta fuerat, ut de caldario corpore extracto particulatim vix posset coniungi.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Vita sancti Engelberti* 318. Vgl. SCHÄFER, Überführung 485.

⁷³ PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 356.

⁷⁴ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Vita sancti Engelberti* 321–322. Vgl. ERLER, *Leibzeichen* 1803. Bei dem durchaus vergleichbaren Fall des durch die Mainzer Bürger Ende Juni 1160 ermordeten Erzbischofs Arnold von Selenhofen verfuhr man offenbar anders; der ebenfalls etwa einen Monat später abgehaltene Hoftag in Erfurt verurteilte zwar die Mainzer in ganz ähnlicher Weise, doch fehlt jede Erwähnung der Vorlage der Leiche; vgl. RI IV, 2/2, Nr. 893.

bisherige Brauch dies vorgeschrieben habe⁷⁵. Der Tote musste also bis dahin gleichsam als Klagender vor den Richter gebracht werden – ansonsten ist ein Prozess nach dem Grundsatz „wo kein Kläger, da kein Richter“ nicht zu führen. Und noch in einer zweiten Hinsicht wurde der Leichnam Engelberts an der Ahndung seines Mordes beteiligt. Wenn man der Kölner Königschronik Glauben schenken darf, so wurde Friedrich von Isenburg, den man für die Ermordung des Erzbischofs verantwortlich machte, genau ein Jahr, nachdem „der zerstückelte Leichnam des glorreichen Erzbischofs von Köln“ in die Stadt zurückgeführt worden war, in Köln verurteilt und drei Tage später vor den Stadtmauern hingerichtet⁷⁶. Der Leichnam war also am Urteil des Mörders insofern beteiligt, als dass seine Ankunft in Köln zugleich den Termin der Aburteilung und Hinrichtung determinierte.

Seine physische Präsenz ermöglichte dem Leichnam sowohl, aktiv in die Verhandlung einzugreifen (durch Bluten, durch wundersame Zeichen), wie seine Anwesenheit das an ihm begangene Gewaltdelikt bezeugte und zu dessen Aufklärung aufforderte und beitrug. Der Leichnam ist somit zugleich Rechtssubjekt (als Zeuge, Ankläger, Prozessbeteiligter) wie Rechtsobjekt (als Beweismittel). Seine zentrale Bedeutung für das Gerichtsverfahren und die aufmerksame Betrachtung des toten Körpers war Teil der Entstehungsgeschichte der Forensik seit dem 13. Jahrhundert. Bei der medizinischen Leichenschau im Umfeld norditalienischer Universitäten und der physischen Präsenz der Leiche vor allem in Gerichtsverfahren nördlich der Alpen handelte es sich somit um zwei Seiten derselben Medaille, die sich aus der gleichen Mentalität des Hochmittelalters speisten, und nicht um zwei sich im Sinne eines wissenschaftlichen Fortschritts ablösende Entwicklungen.

c) Der Friedhof als Gerichtsort

Auf der Basis dieser Beobachtungen ließe sich der mittelalterliche Brauch, die Gerichtsverhandlungen auf dem Friedhof stattfinden zu lassen⁷⁷, insofern erklären, dass die Begrabenen als Rechtssubjekte und damit als Zeugen des Geschehens verstanden wurden⁷⁸. So wählte man seit dem 10./11. und vor allem im 13. und 14. Jahrhundert oftmals Friedhöfe als Beurkundungsort⁷⁹; der Höhepunkt liegt damit ebenso in jenem Zeitraum am Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter, in dem dem Leichnam höchste Aufmerksamkeit in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zukam. In dieser Sicht bleibt jedoch unklar, warum man seit dem Frühmittelalter die Verwendung der Friedhöfe gerade für die Verhandlung schwererer Verbrechen und die Ausübung der hohen Gerichtsbarkeit verbot⁸⁰, deren Verhandlung am Friedhof man doch erwarten würde, wenn man die Toten als wirkmächtige und wissende Zeugen besonders berücksichtigt hätte.

⁷⁵ Vgl. hierzu RI VIII, Nr. 1130.

⁷⁶ „Qui in festo Martini, sequenti scilicet die, anno sequenti, qua corpus lacerum gloriosi archiepiscopi Colonie est receptum, quamque idem episcopus advivens pro forma compositionis agenda ipsi prefixerat, Colonie presentatus est, et tertia die facta confessione et proditis complicibus huius facti, extra muros civitatis in rota positus, super modicam pyramidem est elevatus.“ *Chronica regia Coloniensis* 259.

⁷⁷ Vgl. hierzu etwa DERWEIN, Friedhof 54–55; SCHELER, Verweigerung 161, sowie ILLI, Wohin 37 und 39–40, der dezidiert für die Nähe zu den Verstorbenen als Grund für die Wahl des Friedhofs als Gerichts- und Beurkundungsort eintritt.

⁷⁸ Das vermuteten bereits ILLI, Wohin 39 und TREFFORT, Mort 143.

⁷⁹ EBNER, Friedhof 123–124; TREFFORT, Mort 143 und ILLI, Wohin 39.

⁸⁰ Vgl. LAUWERS, Naissance 264–265, sowie diesem folgend SCHELER, Verweigerung 161.

Zwei weitere Gründe sprachen jedoch für die Wahl des Friedhofs als Gerichtsort. Zum einen war der Friedhof ein öffentlicher Platz in der Mitte der Siedlung, und so konnte man hier für Beurkundungen bequem eine größere lebende Zeugenschaft versammeln⁸¹ und vor einer großen Öffentlichkeit Recht sprechen. Schließlich wurde der Friedhof im Mittelalter durchaus auch für alle möglichen anderen profanen Aktivitäten genutzt, wie archäologische und schriftliche Quellen zugleich bestätigen: Friedhöfe dienten demzufolge als Marktplätze, zur Viehzucht, als Vorratslager und Versammlungsplätze, auch wenn solche Aktivitäten auf den zahlreichen bildlichen Darstellungen von Friedhöfen fehlen⁸². Der andere Grund für die Wahl des Friedhofs als Gerichtsort könnte in der besonderen Nähe zum Heiligen in der Kirche zu suchen sein. Dies dürfte zumindest der Grund für das im Mittelalter mit der Etablierung des geweihten Friedhofs seit dem 11. Jahrhundert auf ihm geltende Asylrecht gewesen sein, denn der Schutzsuchende stand hier unter der Protektion des Heiligen⁸³. Das bereits seit der Spätantike nachweisbare Kirchenasyl erweiterte sich nun im 11. und 12. Jahrhundert auch auf den umgebenden Kirchhof⁸⁴. Gerade das Asylrecht sprach jedoch auch gegen den Friedhof als Gerichtsort, denn damit wurde ja gerade der Friede für die Verurteilten gebrochen⁸⁵.

Man wählte den Friedhof also wohl nicht deshalb als Gerichtsort, weil man die Anwesenheit der Toten brauchte oder suchte. Deren physische Anwesenheit spielte nur dann eine wesentliche Rolle, wenn das konkrete Mordopfer vor Gericht gebracht wurde, was aber bei Verhandlungen am Friedhof – aufgrund des Verbots höherer Gerichtsbarkeit – kaum der Fall gewesen sein dürfte⁸⁶. Zudem wurden solche Leichen ja eben nicht bestattet, hatten ihren Platz also (noch) gar nicht am Friedhof.

⁸¹ Das vermutete EBNER, Friedhof 127–128, als Grund für die Urkundenausstellungen am Friedhof.

⁸² Vgl. dazu die Beobachtungen von ALEXANDRE-BIDON, Images 91–92, sowie allgemein zu den Aktivitäten am mittelalterlichen Friedhof GILCHRIST, Medieval Life 193; ILLI, Wohin 37–41 und SCHELER, Verweigerung 161. Zu den in der frühmittelalterlichen Kanonistik verbotenen Ausschweifungen an den Gräbern der Toten vgl. Kap. VII. Eine Erklärung für die Absenz profaner Szenen auf bildlichen Darstellungen könnte gerade in der Darstellungsabsicht liegen: Friedhofsszenen finden sich häufig in spätmittelalterlichen Stundenbüchern; sie sollten also der Kontemplation über den Tod dienen, weshalb eine realistischere Darstellung anderer Tätigkeiten am Friedhof wohl etwas deplatziert wirken musste. Das zeigt aber, dass diese Aktivitäten zumindest in einer normativen Sicht als in gewisser Weise die Andacht und das Gedenken störend empfunden werden konnten. In der Praxis verhinderte dies jedoch die Nutzung der Friedhöfe als öffentliche Plätze nicht; in manchen Regionen wie im Elsaß und in der Schweiz baute man die ummauerten Friedhöfe sogar als Verteidigungsanlagen für Notsituationen aus; vgl. hierzu etwa ILLI, Wohin 37. Nur so lässt sich wohl auch ein Passus in den Marbacher Annalen über Philipp von Schwaben für das Jahr 1198 erklären, demzufolge er im Elsaß einen Friedhof vernichtete, einen anderen übergeben bekam; *Marbacher Annalen* 204.

⁸³ So TREFFORT, Mort 148–150.

⁸⁴ Vgl. zu diesem Prozess ausführlicher FRANKE, Asylschutzfunktion, sowie aus archäologischer Perspektive zusammenfassend LORANS, Monde 197.

⁸⁵ Das bemerkte bereits TREFFORT, Mort 152, die dabei auf frühmittelalterliche Bestimmungen verweist: So bestimmte bereits das Kapitular von Quierzy von 873 unter Karl dem Kahlen, dass in der Kirche samt dem Atrium keine Todesurteile oder Körperstrafen durchgeführt werden dürfen, „quia non est aequum, ut ibi homines ad mortem iudicentur et dismembrentur et flagellentur, ubi, si confugerint, secundum aliud capitulum pacem habere debent“; *Capitularia regum Francorum* 2, 346–347 [Quierzy 853, c. 12].

⁸⁶ Das widerlegt eines der zentralen Argumente jener Autoren, die wie ILLI, Wohin 39–40, die Wahl des Friedhofs als Gerichtsort von der Anwesenheit der Toten abhängig sehen.

3. Grenzziehung, kirchliche Autorität und der Wert des Leichnams

Im kanonischen Recht und der kirchlichen Verwaltung spielte der Leichnam auf den ersten Blick keine solch aktive oder passive Rolle, denn Kapitalverbrechen waren vor allem ein Aufgabengebiet des weltlichen Rechtes. Hier war es hingegen die Verfügungsgewalt über die Leichen der Verstorbenen, die in mehrfacher Hinsicht Recht und Verwaltung der Kirche während des gesamten Mittelalters beschäftigte.

Besonders deutlich wird dies erstmals in karolingischer Zeit, als die Etablierung der Pfarren und die Abgrenzung des sakralen Raumes mit besonderem Nachdruck umgesetzt werden sollten. Bereits erwähnt wurde die Entfernung alter Bestattungen aus den Kirchen⁸⁷; dabei spielten hier nicht nur liturgisch-rituelle, sondern auch rechtliche Überlegungen eine maßgebliche Rolle. So bemerkte Hinkmar von Reims, Kirchen dürfen nicht verlegt werden, weil darin die Leichen gläubiger Christen lägen; er erklärt das gegenteilige Vorgehen von Bischöfen mit ihrem Kampf gegen das Eigenkirchenwesen: Die Bischöfe nützten den verfallenen Zustand privater Kirchen, um diese niederzureißen und neu zu bauen, wodurch die Rechte in der Verwaltung in die Hand der Bischöfe gelangten⁸⁸. Der dabei von Hinkmar insbesondere angesprochene Fall des Prudentius von Troyes lässt sich auch in der „Vita Frodoberti“ des Adso von Montier-en-Der greifen, der über Prudentius berichtet, er habe die Kirche, in der der Heilige nach deren Weihe beigelegt worden war, in der Mitte des 9. Jahrhunderts verfallen vorgefunden, sie neu bauen lassen und vor der Weihe gefordert, dass man zunächst alle Leichen aus dem Gebäude entfernen müsse⁸⁹. Leichen gelten hier also als ein Zeichen älterer Rechte der Familien der Bestatteten; von deren Entfernung erhoffte man sich also umgekehrt die Festigung von Einflussbereichen über die Güter der entsprechenden Kirchen durch die Ausschaltung dieser alten Zugehörigkeiten. Bemerkenswerterweise wird dies nicht durch die Entfernung von Gräbern (von denen ja nicht die Rede ist), sondern der konkreten Leichname erreicht. Damit sind wohl die ehemaligen Stifter und ihre Familien gemeint, denen die Rechte an der von ihnen gestifteten Kirche und die Verwaltung ihres Gutes zu eigen waren. Zum ersten Mal waren damit die Leichen der Verstorbenen zum Argument und zum Spielball der Etablierung von Pfarr- und Bistumsrechten geworden; dieser Streit verschärfte sich im Hoch- und Spätmittelalter, seitdem sich der geweihte Kirchhof etablierte, denn mit der Bestattung und dem Bestattungsrecht ver-

⁸⁷ Vgl. Kap. V.1.a).

⁸⁸ „Contra quae in parrochia Trecasina et in aliis etiam parrochiis sequentes domini Prudentii dispositionem [...], occasione accepta, quasi vetusta sit aut destructa ecclesia et in eo loco, ubi antea fuerat, non valeat reaedificari, quia propter humata corpora non poterit consecrari, ingenio quocumque partem terrulae adquirunt, ubi aedificetur ecclesia, et hoc onludio suae potestati cum turpi lucro [...] parrochias antiquitus constitutas sibi vindicant aut inrationabiliter dividunt“; HINKMAR VON REIMS, *Collectio de ecclesiis et capellis* 76–77. „Quae non propterea, quoniam in eis christianorum corpora sunt sepulta, si aliter bene stare vel emendari possunt, alibi debent transferri, quoniam caput vere christianorum Christus est et ecclesia, quae est corpus Christi, cum sanctis angelis de christianis tam viventibus quam et defunctis consistit, sicut corpus ex diversis constare membris dinoscitur“; ebda 80. Vgl. TREFFORT, *Mort* 140–141.

⁸⁹ „Is ad praedictae basilicae consecrationem a fratribus evocatus, diligentius percunctatur, utrum inter sacrandos parietes sepulta aliquorum cadavera tegerentur. Cumque comperisset inesse quam plurima, universa prius de templo eliminanda praecipit, contestans, se non aliter consecrationis officium suscepturum“; ADSON VON MONTIER-EN-DER, *Vita Frodoberti* 82 [26]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 139–140.

band sich ein ökonomischer Wert, der in den testamentarischen Zuwendungen der Verstorbenen, ihrer Familien und – nicht zuletzt – in den mit der Bestattung verbundenen Stolgebühren lag.

a) Die Bestattung des Leichnams als ökonomischer Faktor

„Sehr schlimm ist es und unvereinbar mit dem Amt eines Priesters, für das Zugeständnis eines Stückes Erde für die Verwesung einen Preis zu verlangen und aus fremder Trauer Gewinn ziehen zu wollen.“⁹⁰ Dieser dem Sendhandbuch des Regino von Prüm entnommene Satz schärft die Abgabefreiheit der Bestattung ein, und warnt zudem Priester davor, dass „ihr den Anschein erweckt, euch über den Tod von Menschen zu freuen, wenn ihr euch bemüht, aus ihren Leichen einen Vorteil zu ziehen“⁹¹.

Diese Bestimmung gehört dabei nur zu einer ganzen Flut ähnlicher Anweisungen, die insbesondere auf Gregor den Großen⁹² und mehrere karolingische Konzilien⁹³ zurückgehen. So bestimmte man beispielsweise am Konzil von Meaux 845/46: „Aber auch für den Ort des Begräbnisses – um die Worte des heiligen Gregor zu benutzen: für das Zugeständnis eines Stückes Erde für die Verwesung – soll er auf keine Weise versuchen, einen Preis zu nehmen und aus fremder Trauer Gewinn machen zu wollen. Wenn aber Verwandte oder Erben aus freien Stücken etwas als Almosen für den Verstorbenen in der Kirche darbringen wollen, so verbieten wir nicht, es anzunehmen.“⁹⁴ Dabei räumt

⁹⁰ „Grave nimis et procul est a sacerdotis officio pretium de terra concessa putredini quaerere, et de alieno velle facere luctu compendium.“ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 88 [I,23].

⁹¹ „aut vos de humanis videamini mortibus gratulari, si ex eorum cadaveribus studetis quaerere quolibet modo compendium“; REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 88.

⁹² Papst Gregor I. an den sardischen Bischof Januarius; GREGOR DER GROSSE, Registrum epistolarum 2, 37–38 [VIII,35]. Vgl. TREFFORT, Mort 172 und SCHOLZ, Grab 275.

⁹³ So etwa am Konzil von Tribur 895, das zugleich Zahlungen für Taufe, Weihe und Abendmahl verbietet; „Cap. 16. Ut sepulturam morientium nemo vendat. Abhorrendus et christianis omnibus devitandus mos iniquus subrepsit sepulturam mortuis debitam sub praecio vendere et gratiam Dei venalem facere, cum hoc nusquam sub evangelica gratia meminimus nos invenisse vel legisse. In ecclesiastico namque libro scriptum est: ‚Mortuo non prohibeas sepulturam‘, sciens, quia omnes moriemur; et item: ‚Omnia, quae de terra sunt, in terram convertentur‘. Quid terra terram vendis? Memento, quoniam terra es et in terram ibis, et quoniam mors tibi futura est, appropriat et non tardat. Recordare, quoniam non hominis est terra, sed, ut psalmista commemorat, ‚Domini est terra et qui habitant in ea‘. Si terram vendis, invasione aliena rei reus teneberis. Gratis accepisti a Deo, gratis da pro eo. Quare interdictum sit omnibus omnino christianis terram mortuis vendere et debitam sepulturam denegare, nisi forte proximi et amici defuncti propter nomen Domini et redemptionem animae viri gratis aliquid donare velint.“ *Capitularia regum Francorum* 2, 222. Die Bestimmungen des Konzils von Tribur nimmt auch Regino auf; REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 92 [I,128–129]. Eine weitere karolingische Bestimmung gegen die Gebührenerhebung bei Bestattung findet sich beispielsweise im Kapitular des Bischofs Radulf von Bourges aus der Zeit um 860: „Audivimus quosdam sacerdotes maligno instinctu agitato pro baptismatis gratia sive pro sepulturae loco pretia iniusta a nonnullis accepisse. Quod nefandissimum facinus in cunctis maiorum institutis novimus prohibitum“; *Capitula episcoporum* 1, 246 [18]. Vgl. auch *Decretum Magistri Gratiani* 724–726, sowie hierzu insgesamt LAUWERS, Naissance 49–54; TREFFORT, Mort 173 und STUTZ, Benefizialwesen 272.

⁹⁴ „Sed et neque pro loco sepulture, ut verbis sancti Gregorii utamur, pretium de terra concessa putredini lucrum querere et de alieno velle facere luctu compendium, aliquo modo temptet. Si quando autem proximi vel heredes sponte aliquid offerre in ecclesia voluerint in elemosina defuncti, accipere non vetamus“; *Konzilien der karolingischen Teilreiche* 119 [Meaux/Paris 845/46, c. 72]. Vgl. auch *Capitularia regum Francorum* 2, 415.

Regino, bei dem sich diese Bestimmung ebenfalls findet⁹⁵, selbst ein, dass es sich bei der Geldannahme für die Bestattung um eine schlechte Gewohnheit handle, die freilich nicht wiederkehren solle; dabei verweist er Papst Gregor folgend auf die zentrale biblische Referenz im Streit um die Abgaben für die Bestattung (Gen 23): Dieser Bibelstelle zufolge habe Abraham von Ephron einen Platz für den Leichnam seiner Frau kaufen wollen, was dieser gewährte, doch obwohl Ephron Heide war, wollte er dafür kein Geld annehmen⁹⁶. Wieviel mehr also mussten gute Christen auf Geldzahlungen für die Bestattung verzichten, für die die Bestattung zudem einen Akt der Barmherzigkeit darstellen sollte? Umgekehrt war Abraham auch ein Patriarch, der offensichtlich in der Bezahlung für den Grabort keine Schwierigkeit sah; in dieser Perspektive wurde gerade diese Bibelstelle seit dem Hochmittelalter auch vermehrt zur Rechtfertigung der Praxis der Begräbnisgebühren herangezogen⁹⁷.

Die Frage nach den Bestattungsgebühren diskutierte man insbesondere seit karolingischer Zeit immer umfassender, da sich mit der Herausbildung des Pfarrkirchensystems, das mit der Schaffung und allmählichen Durchsetzung des Kirchhofs auch die Bestattungsrechte reglementierte, zugleich die Frage stellte, wie diese Bestattungen zu verwalten seien. Die Kirchen vor Ort bestimmten zunehmend, wo die Gläubigen beizusetzen seien, und verwalteten diese Orte zudem unter Erhebung von letztlich eben doch verbindlichen Gebühren – ein Problem, für das die zahlreichen Verbotsbestimmungen eine Abhilfe schaffen wollten. Dabei scheint eine Lösung in der Empfehlung bestanden zu haben, den Vorraum der Kirchen als Bestattungsplatz für die Armen zur Verfügung zu stellen⁹⁸. Doch diese Bestimmungen versuchten die für die Laien entstehenden Kosten der Veränderung in der Grabtopographie nur zu mildern; eine wirkliche Einschränkung der Grabgebühren erfolgte durch diese Verbote und vorgeschlagenen Ausnahmen letztlich nicht. Die Gebühren wurden trotz der Einwände üblich, und technisch gesehen handelte es sich dabei um freiwillige Abgaben der Verstorbenen, etwa für vergessene Zehnte⁹⁹. Dieser Spagat zwischen theoretischer Abgabenlosigkeit der Bestattung und konkreter Bezahlung führte ab dem 11. Jahrhundert zu einem regelmäßigen Auftauchen der Forderung nach Abschaffung dieser Gebühren durch die Laien, wobei sich diese Kritik als angeprangerter Missstand ebenso unter den Forderungen häretischer Bewegungen des Hochmittelalters¹⁰⁰ wie als epigraphischer Spott im Rahmen eines spätmittelalterlichen „Memento mori“-Motivs¹⁰¹ manifestieren konnte.

Wie scharf die Verbote der Abgaben mit der Praxis kontrastierten, wurde besonders deutlich, seit sich im Hochmittelalter ein immer engeres Netz kirchlicher Institutionen in Europa ausbildete und sich die Konkurrenz zwischen den kirchlichen Institutionen

⁹⁵ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 90 [1,124].

⁹⁶ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 88–89.

⁹⁷ Vgl. dazu ausführlicher LAUWERS, *Naissance* 227–235.

⁹⁸ Dies schlug Hinkmar von Reims vor; vgl. TREFFORT, *Mort* 168–170. Auf die besondere Bedeutung der Atriumsbestattung in Bezug auf die Abgabe von Gebühren bei der Bestattung verweist auch eine Bestimmung des Konzils von Nantes, das bei Regino von Prüm Aufnahme fand und das ähnlich auch im zweiten Kapitular von Theodulf von Orléans vorkommt; demnach dürfe man kein Geld für die Bestattung annehmen, „nisi forte, qui sepelitur, vivens iusserit ecclesiae, in cuius atrio sepelitur, de suis rebus aliquid tribuere“; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 90 [1,127]. Vgl. *Capitula episcoporum* 153 [c. 1,10].

⁹⁹ DANIELL, *Death* 60; GIESEY, *Ceremony* 34 und ILLI, *Wohin* 68, sowie auch BERNARD, *Sépulture*.

¹⁰⁰ So bei den Häretikern von Arras 1025; vgl. Kap. 1.2.e).

¹⁰¹ Im heute verlorenen Pariser Totentanz bemerkte der Tod zum Pfarrer, er habe seinen Pfarrmitgliedern manches Opfer und manchen Leichenpfennig („funeraile“) abverlangt; vgl. ILLI, *Wohin* 67–68.

um die Bestattung der Laien – und die damit verbundenen Einnahmen – zuspitzte¹⁰². So geriet beispielsweise das Kloster Montecassino mit dem Pfarrklerus von Tagliacozzo in einen sehr handfesten Streit, bei dem Bewaffnete der Pfarre die Türen einer Dependence des Klosters aus den Angeln hoben und in einen Schafstall schmissen sowie den Abt, die Priester und anwesende Angehörige der Familie des Verstorbenen misshandelten; anschließend schleiften sie einen bereits aufgebahrten Leichnam durch die Kirche, um anderntags zurückzukehren und den zwischenzeitlich beigesetzten Leichnam auszugraben und mitzunehmen¹⁰³.

Die Situation verschärfte sich, als mit den neuen Orden des 12. und vor allem den Bettelorden des 13. Jahrhunderts geistliche Gemeinschaften aufkamen, bei denen eine Bestattung den Laien aufgrund des Reformgeistes nicht nur besonders erstrebenswert erschien, sondern die auch in besonderem Ausmaß auf die Spenden der Laien angewiesen waren; entsprechend versuchten gerade die Bettelorden, die Leichname der Gläubigen in ihren Konventen zu bestatten. Dass ihre Klöster – im Gegensatz zu Benediktinern und Zisterziensern – zudem in oder bei den Städten lagen, brachte sie in noch direktere Konkurrenz zu den Pfarrkirchen, die nach dem Kirchenrecht zumindest eine Kompensation für solche abweichenden Bestattungen erhalten sollten¹⁰⁴. Zwar gab es Gegenbewegungen auch innerhalb dieser Orden (so etwa in Form eines Bestattungsverbotes innerhalb der Dominikanerkirchen, das das Generalkapitel des Ordens 1250 in London erließ), doch setzten sich diese in der Praxis nicht durch¹⁰⁵.

b) Leichnam und Grenzziehung

Der gewaltsame Diebstahl von Leichen, der sich in diesen Streitigkeiten um die Stolgebühren als radikalste Maßnahme zeigte, mag jedoch auch einem längerfristigen Kalkül gedient haben: Solche Exhumierungen und Leichenentwendungen könnten auch der Beeinflussung der Pfarrgrenzen gedient haben. Es scheint bei der Etablierung des Kirchhofs im 11. und 12. Jahrhundert eine Verbindung zwischen der Beisetzung und der Zahlung des Zehnten gegeben zu haben, die der Leiche eine völlig neue Rolle zuwies. Nach dem Kirchenrecht sollte man dort bestattet werden, wo man auch getauft worden war und den Zehnt abgetreten hatte; kurzum, in der eigenen Pfarre¹⁰⁶. Somit konnte die Leiche jedoch umgekehrt auch die Pfarrgrenze determinieren: War ein Vorfahr in einer Kirche bestattet, gehörte offensichtlich dessen Land zu deren Pfarrsprengel und erhielt von den Erben den Zehnt – ein weitaus lukrativerer Preis als die dagegen geringe und einmalige Zahlung einer Stolgebühr bei der Bestattung¹⁰⁷.

Bereits in einem karolingischen Kapitular von 865 wird den Bauern einer Manse versprochen, ihre Abgaben zu senken, wenn sie wenigstens den Zehnt an jene Kirche bezahlten, bei der sie auch ihre Toten begruben¹⁰⁸. Und die Synode von Tribur aus dem Jahr 895, die ja auch die Gebühren für die Bestattung strikt abgelehnt hatte, bestimmte

¹⁰² Das beobachtete bereits ILLI, Wohin 17.

¹⁰³ Vgl. DORMEIER, Montecassino 159, sowie ILLI, Wohin 17.

¹⁰⁴ Vgl. MAJOROSSY, Body 90–91.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu ausführlicher BINSKI, Death 57–58.

¹⁰⁶ Eine solche Bestimmung findet sich etwa im „Decretum Gratiani“: „ubi quis decimas persolvebat uiuus, ibi sepeliatur mortuus“; *Decretum Magistri Gratiani* 722 [C. XIII, q. II, c. 6].

¹⁰⁷ Vgl. hierzu ZADORA-RIO, Churchyards 18; LAUWERS, Naissance 117–120 und SCHELER, Verweigerung 160.

¹⁰⁸ *Capitularia regum Francorum* 2, 331. Vgl. ILLI, Wohin 16.

die Kirchen zur Bestattung der Gläubigen, an die sie zu Lebzeiten ihren Zehnt bezahlt hatten; dabei würden jedoch bischöfliche und klösterliche Rechte vorgehen¹⁰⁹. Dieser Zusammenhang zwischen Pfarrkirche, Zehntzahlung und Bestattung etablierte sich in karolingischer Zeit¹¹⁰ und wird auch in den Quellen explizit ausgedrückt¹¹¹. Allerdings zeigen die archäologischen Befunde, wie sie etwa insbesondere für die Ile de France vorhanden sind, dass es noch bis ins 10. Jahrhundert hinein auf dem Land durchaus verbreitet unabhängige Grabstellen gab, die sich dem Pfarrzwang entzogen; es handelte sich also um eine sehr langsame Entwicklung, die in der Einschärfung der Bestattung bei der Kirche (und nicht im eigenen Grund), die sich in karolingischen Quellen finden lässt, ebenfalls indirekt greifbar wird¹¹². In diesem Prozess konnte also tatsächlich die Bestattung einzelner Toter dazu beitragen, ein Traditionsargument bei der Grenzziehung der Pfarren – und damit der Zehntzugehörigkeit – zu liefern.

Daneben blieb jedoch die Bestattung von Laien in Klöstern stets üblich; diese Offenheit betont nicht nur die zitierte Bestimmung der Synode von Tribur, die später das „*Decretum Gratiani*“ aufgreifen sollte¹¹³, sondern etwa auch der Umstand, dass zumindest die Mitglieder der karolingischen Familie selbst und seit dem 11. Jahrhundert verstärkt auch adelige Familien ihre Grablegen in Klöstern anlegen ließen¹¹⁴. Doch verloren die Pfarren durch solche Bestattungen tatsächlich Anrechte auf Zehnt oder Stolgebühen? Die konkurrierenden Ansprüche führten jedenfalls zu Lösungen wie in

¹⁰⁹ Dem 15. Kanon des Konzils von Tribur zufolge sollten also die Leichname zunächst zur Bischofskirche gebracht werden; falls dies nicht möglich sei, empfahl man Klöster und Kanonikergemeinschaften; schließlich kamen die Zehntkirchen als dritte und letzte Option: „De sepultura mortuorum. Restat propter instantem, quae tunc maxima occurrit, necessitatem ubicunque facultas rerum et opportunitas temporum suppetat, sepulturam morientium apud ecclesiam, ubi sedes est episcopi, celebrari. Si autem hoc propter itineris longinquitatem aut adiacentem alicuius inoportunitatis difficultatem impossibile videatur, expectet eum terra sepulturae suae, quo canonicorum aut monachorum sive sanctaemonialium congregatio sancta communiter degat, ut eorum orationibus iudici suo commendatus occurrat et remissionem delictorum, quam meritis non obtinet, illorum intercessionibus percipiat. Quodsi et hoc ineptum et difficile aestimetur, ubi decimam persolvebat vivus, sepeliatur mortuus.“ *Capitularia regum Francorum* 2, 221–222. Die Bestimmung findet sich beispielsweise auch bei BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 81r [III,237]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 175 und ILLI, *Wohin* 16.

¹¹⁰ TREFFORT, *Mort* 165–167.

¹¹¹ So etwa in einem Brief Amolons von Lyon an Thibaud von Langres aus der Zeit um 853: „unaquaeque plebs in paroecchiis [sic] et ecclesiis, quibus attributa est, quieti consistat; ubi sacrum baptismus accipit, ubi corpus et sanguinem Domini percipit, ubi missarum solemnias audire consuevit, ubi a sacerdote suo poenitentiam de reatu, visitationem in infirmitate, sepulturam in morte consequitur, ubi etiam decimas et primitias suas offerre praecipitur, ubi filios suos baptismatis gratia initiari gratulatur, ubi verbum Dei assidue audit“; AMOLON VON LYON, *Epistolarum* 82. Vgl. TREFFORT, *Cimiterium* 60 und TREFFORT, *Mort* 166.

¹¹² TREFFORT, *Mort* 168–170.

¹¹³ „Ubicumque temporum uel locorum facultas tulerit, apud maiorem ecclesiam, ubi sedes est episcopi, sepulturae celebrentur. Si autem propter temporis uel loci asperitatem hoc difficile uisum fuerit, apud ecclesiam, quo religiosorum canonicorum, uel monachorum, uel sanctimonialium religiosa congregatio communiter degerit, sepeliatur. Si autem et hoc ineptum uisum fuerit, ubi quis decimas persolvebat uiuus, ibi sepeliatur mortuus.“ *Decretum Magistri Gratiani* 722. Dazu Gratians Kommentar zum Wechsel der Pfarre: „Gratian. Quia ergo decimas nobis persolvebat uiuus, et apud nos sepeliendus est mortuus. Item, si quis de provincia ad prouinciam transiret, et ibi domicilium sibi collocaret, liber factus a ditione prioris iudicis, iurisdictioni illius iudicis subiceretur, in cuius prouincia sedem sibi eligeret. Quia ergo isti a uestra diocesi in nostram transierunt, liberi a uestra ditione nostro iuri subiciuntur. Nostrum ergo est ius funerandi eos.“ *Decretum Magistri Gratiani* 722–723.

¹¹⁴ TREFFORT, *Mort* 175–177.

England, wo man im 11. Jahrhundert die Stolgebühren der Pfarre unabhängig vom gewählten Grabort zusicherte¹¹⁵. Dass Klöster als Bestattungsorte während des gesamten Mittelalters unter Laien sehr gefragt waren, wirft zugleich die Frage auf, wie sich ein Zwang zur Bestattung in der eigenen Pfarre mit dem Willen der Versterbenden und deren Wahlmöglichkeit einer Bestattung verbinden ließ. Tatsächlich hat sich ein wirklicher Pfarrzwang nicht durchgesetzt; im Gegenteil, die hochmittelalterlichen Bestimmungen betonen die Wahlfreiheit des Bestattungsortes und entkoppeln diesen von der Zehntzahlung, wie etwa das „*Decretum Gratiani*“ des 12. Jahrhunderts belegt¹¹⁶. Wenn also der Leichnam eine zentrale Rolle bei der Grenzziehung der Pfarren spielte und seine Bestattung als Traditionsargument für die Zehntansprüche erhalten konnte, so scheint sich dieses Phänomen nur auf einen relativ kurzen Zeitraum, namentlich vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, beschränkt zu haben¹¹⁷. Im weltlichen Bereich lässt sich mit den angelsächsischen „Hinrichtungsfriedhöfen“ („*execution cemeteries*“), die sich oftmals gerade an den Grenzen von Gerichtsbezirken befanden, ein frühmittelalterliches Parallelbeispiel für die Markierung von Grenzen durch die Leichen der Verstorbenen finden; hier allerdings ist es im Gegensatz zur Bestimmung der Pfarrgrenzen der physische Bestattungsort der Toten, der die Grenze markiert¹¹⁸. Die angelsächsischen „Hinrichtungsfriedhöfe“ bieten damit ein weiteres Beispiel für das bereits am Anfang des Kapitels angesprochene Phänomen der Leiche als Zeichen der Justiz, das wie hier die Grenze des Gerichtsbezirks unterstreichen konnte.

Zusammenfassung

VI.1. Im Mittelalter fasste man den Leichnam nicht nur als Rechtsobjekt, sondern vor allem auch als Rechtssubjekt auf. So kam es zur Vorstellung, der verstorbene Papst, Bischof oder Herrscher fungiere als Amtsinhaber bis zur Wahl des Nachfolgers, und es scheint, also ob die mit besonderen Herausforderungen an die Einbalsamierungspraxis verbundene Verlängerung von Aufbahrungszeiten die Wahl eines Nachfolgers noch vor der Beisetzung begünstigen sollte.

¹¹⁵ So bemerken die Kirchenrechte Knuts des Großen: „*Et aequissimum est, ut pecunia sepulcralis semper solvatur ad apertum sepulcrum, & si quis aliquod corpus ex sua parochia alibi humaverit solvatur nihilominus pecunia sepulcralis illi ecclesiae, ad quam illud pertinet.*“ MANSI, *Collectio* 19, 558 [13]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 178. Mit diesen Schwierigkeiten setzte sich auch eine Bestimmung des Konzils von Reims 1119 auseinander, in der es heißt: „*Nullus abbas, nullus prior, nullus monachus alterius parrochianum mortuum suscipiat, nisi suo presbitero conducente vel annuente.*“ Zit. nach SOMERVILLE, *Reims* 49.

¹¹⁶ „*Item, que legibus diffinita sunt mutare non licet. Que autem legibus expressa non sunt arbitrium secuntur humane uoluntatis. At legibus diffinitum est, quibus decimae sint persolvendae, et ideo danti mutare non licet. Ubi autem quique tumulandus sit, legibus expressum non est, et ideo in uoluntate tumulandi consistit.*“ *Decretum Magistri Gratiani* 721–722. Das *Decretum* zitiert dazu auch Gregor den Großen, der den Respekt vor dem letzten Willen der Toten einschärft, wobei das Recht, ein Testament zu verfassen, in einer weiteren Bestimmung einem „*se-ruus*“ abgesprochen wird, was Unfreien folglich auch die Wahl des Bestattungsortes abspricht; *Decretum Magistri Gratiani* 722.

¹¹⁷ Vgl. die ähnliche Einschätzung bei LAUWERS, *Naissance* 51.

¹¹⁸ Vgl. hierzu REYNOLDS, *Secular Power*, sowie zum gesamten Komplex abweichender angelsächsischer Bestattungen nunmehr REYNOLDS, *Burial Customs*.

VI.2. Der Leichnam konnte jedoch noch konkreter Funktionen in Gerichtsprozessen übernehmen. In Fällen von Mord war seine physische Präsenz vor Gericht notwendig; die Vorstellung vom zwar wehrlosen, aber handlungsfähigen Toten, der seinen Willen etwa durch Bluten äußern konnte, also gleichsam als Ankläger und Rechtssubjekt agierte, begleitete die einsetzende forensische Leichenbegutachtung, die den Leichnam zum Beweismittel und damit allmählich zum reinen Rechtsobjekt machte.

VI.3. Als Folge der Etablierung des Kirchhofs wird das Spannungsverhältnis zwischen theoretischer Kostenfreiheit der Bestattung und praktisch erhobenen Gebühren greifbar; dabei kommt dem Liegeort der Leiche eine Bedeutung in Bezug auf die Durchsetzung von Autorität und ökonomischen Ansprüchen zu.

VII. Der lebende Leichnam

„(1) Wer unbefugt aus dem Gewahrsam des Berechtigten den Körper oder Teile des Körpers eines verstorbenen Menschen, eine tote Leibesfrucht, Teile einer solchen oder die Asche eines verstorbenen Menschen wegnimmt oder wer daran beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Ebenso wird bestraft, wer eine Aufbahrungsstätte, Beisetzungsstätte oder öffentliche Totengedenkstätte zerstört oder beschädigt oder wer dort beschimpfenden Unfug verübt.

(3) Der Versuch ist strafbar.“

dStGB § 168

Das deutsche Strafgesetzbuch unterstreicht die Bedeutung des Leichnams: Die Gesellschaft schützt seine Ruhe und auch jene Orte, die mit dem Gedenken an die Toten verbunden sind¹. Dahinter bricht sich zumindest in historischer Perspektive nicht allein eine Fürsorge, sondern auch eine Angst vor den Toten Bahn. Schon im Mittelalter hat der Tote ein Recht auf sein Grab², und man fürchtet die Konsequenzen einer Nichtbeachtung dieses Rechts. Diese Angst vor der Leiche und vor allem vor der Rückkehr der Toten zeigt sich auch in der heutigen westlichen Kultur an vielen Stellen: So gehören der „untote“ Zombie ebenso wie der nachaktive Dracula oder die wiederkehrende Mumie zu den gängigen Motiven der Horrorliteratur und des Horrorfilms³. Dabei haben sich die Vorstellungen von den Geistern erheblich gewandelt; insgesamt sind sie in den letzten Jahrhunderten unpersönlicher geworden, ihre Gattungen und die gegen sie einsetzbaren Maßnahmen wurden zudem in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts zunehmend klassifiziert, kulminierend im auf Tolkiens Romanen basierenden Fantasy-Genre, das mit Zombies, Vampiren, Ghulen und Orks eine ganze Armee dunkler Jenseitswesen erschuf, die in immer neuen Variationen Literatur und

¹ Zum Leichnam im deutschen Recht vgl. TAG, Aspekte und THIER/TAG, Rechtsfragen. In der Schweizerischen Bundesverfassung von 1874, Art. 53, Abs. 2, heißt es zum Vergleich: „Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, daß jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann.“ Zitiert nach HEROLD, Grundsatz 255. Nach TSCHALLENER, Tod 38, ist nach dem österreichischen Recht die „Rechtsnatur der Leiche – ob sie eine Sache oder keine Sache ist – strittig“, was zugleich eine gewisse Interpretations-offenheit für den Umgang mit der Leiche nach sich ziehe.

² ANGENENDT, Heilige 112, mit Verweis auf MÜLLER, Identität 167, der hier vor allem die Frage nach der Unruhe von vorzeitig Verstorbenen aufwirft.

³ Zu Dracula im Film vgl. etwa KREINZ, Dracula, zur Rezeption des Vampirstoffes allgemein LECOUTEUX, Vampire, sowie zu den Mumien im Film jüngst etwa WENZEL, Tot oder lebendig?.

Film bereichern. Dagegen besitzen die mittelalterlichen Geister eine Persönlichkeit, sind Verwandte, Nachbarn und Unglückliche, deren individuelle Sorgen man kennen muss, so dass man ihnen helfen und sich damit zugleich vor ihnen schützen kann⁴. Bereits an mehreren Stellen ist deutlich geworden, dass die Leichname im Mittelalter nicht als unbegrenzt aktiv gedacht wurden; sie sind eher in einem „halbtoten“ Zustand, der der theologischen Konzeption ihrer Existenz im Interim entspricht; sie können handeln, sind aber eben auch nicht einem Lebenden vergleichbar. So leitet bereits Isidor von Sevilla das Wort „sepultus“ von „berührungslos oder ohne Puls, also bewegungslos“ her⁵; und Liutprand von Cremona kann die Handlungsunfähigkeit eines in seinen Augen schlaffen, aber lebenden byzantinischen Kaisers als „cadaverosus“ („leichnamsgleich“) brandmarken⁶.

In der Mediävistik verfügt die Ansicht, der lebende Leichnam und die Angst vor ihm habe zu den Grundfesten der Überzeugung zumindest breiterer Bevölkerungsschichten gehört, trotz der relativen Offenheit solcher Quellenpassagen über eine lange Tradition⁷; oftmals wird diese Vorstellung dabei direkt oder indirekt auf das Überleben „germanischer“ Vorstellungen zurückgeführt⁸. Ein Beispiel bietet die verbreitete Inter-

⁴ Vgl. hierzu die ausführliche Behandlung bei SCHMITT, *Revenants*.

⁵ „Sepultus dictus, eo quod sit sine palpatione, vel sine pulsu, id est, sine motu.“ ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum libri XX* 395, sowie praktisch wörtlich erneut ebda 419. Vgl. RADER, *Grab* 26.

⁶ LIUTPRAND VON CREMONA, *Legatio* 584.

⁷ So sieht es etwa Norbert Ohler in seinem Überblickswerk zum Sterben im Mittelalter: „In erster Linie sollten nicht die Toten ihre Ruhe haben, sondern die Lebenden wollten in Ruhe gelassen werden; sie wollten in Sicherheit vor den unheimlichen Verstorbenen leben, deren Stimmen, deren Geister den Menschen überall, vorzugsweise im Schlaf und auf dem Friedhof, schrecken konnten.“ OHLER, *Sterben* 152. Und ähnlich zuvor: „Der Tote sollte Ruhe finden, und die Lebenden wollten vor ihm sicher sein.“ Ebda 90. Ohler steht damit im Einklang mit einem Großteil der historischen und volkswissenschaftlichen Forschung zum Tod im Mittelalter. BERGER, *Brauchtum* 19, verweist darauf, dass der Glaube an den lebenden Leichnam nicht nur die Abwehr der Toten zur Folge haben müsse, sondern auch auf dessen Pflege Anwendung finden könnte: „Der Glaube vom Lebenden Leichnam hat besonders zwei Erscheinungsformen, die Totenabwehr und die Totenpflege.“

⁸ So etwa besonders prononciert in jüngerer Zeit bei Rudolf Simek: „Seit der Christianisierung sollte diese Furcht vor den Toten eigentlich aufgehoben sein, und die (Mess-)Feiern an den Gräbern der Verstorbenen in den Katakomben der frühchristlichen J(ahr)h(undert)e belegen eindrücklich die vom Christentum postulierte ‚Gemeinschaft der Lebenden und der Toten‘. Im germanischen Raum jedoch (wie auch im slawischen und teilweise im keltischen) hat das Christentum den germanischen Volksglauben nicht überwinden können. Gespenstergeschichten und die ganze ‚gotische‘ Schauerliteratur belegen für die Moderne bis heute eine Geisteshaltung, die den altnordischen Geschichten von den im Grabhügel lebenden Toten näher steht als dem christlichen Ideal, das sich allenfalls in der monastischen Kultur, aber nicht im Volksglauben durchgesetzt hat.“ SIMEK, *Germanen* 207. „Im Bereich von Seelenglauben und vor allem Totenkult hat das Christentum zwar nicht direkt Vorstellungen des germanischen Heidentums übernommen, konnte sich aber vor allem im Volksglauben nie gegen diese germanischen Konzepte durchsetzen.“ Ebda 261. Gerade „dort, wo der christliche Volksglaube auf apotropäische (Schaden abwehrende) Maßnahmen nicht verzichten zu können glaubte“, hätten germanische Vorstellungen – etwa von Wiedergängern – überlebt; ebda 261. Eine oberflächliche Christianisierung des Sterberituals ist vor allem in der älteren volkswissenschaftlich ausgerichteten Forschung häufig angenommen worden, so bei Heinrich Leonhard Cox: „Die Traueritten – zum Teil bis ins 20. Jahrhundert von archaischen bzw. nur blass christlich überlieferten Vorstellungen bestimmt – wurden spätestens seit der Aufklärung zunehmend mit dem einhergehenden Zerfall der Einheit von religiöser bzw. volksreligiöser und gesellschaftlicher Welt von Säkularisierungstendenzen erfasst.“ Cox, *Sterberitten* 11. Dem widerspricht jedoch der Befund aus den Gräbern selbst, der immer deutlicher zeigt, dass es sich vielleicht nicht einfach um eine Tradi-

pretation von Kirchhöfen und deren Gestaltung, die direkt von dieser Furcht der Lebenden vor den Toten geprägt worden sei: So hat man beispielsweise die Totenleuchte und die Lichtsymbolik am Friedhof als Verteidigungsmaßnahme nicht nur gegen die die Toten bedrohenden Dämonen, sondern auch gegen die die Lebenden bedrohenden Toten interpretiert; der Umfriedung mit dem Beinbrecher am Eingang (einem Rost im Boden) kommt die Funktion des Schutzes gegen die Toten zu, und auch bildliche Darstellungen wie etwa der Totentanz würden die Furcht vor dem Tod und eben konkreter vor den Toten thematisieren⁹. Solche Zeichen sind jedoch immer ambivalent und folglich auch ganz anders interpretierbar: Das Licht vertreibt die Dämonen und hält die Toten in Andenken, die Friedhofsmauer umzieht den geschützten, sakralen Bereich der christlichen Gemeinschaft und ist der sichere Ort im Verhältnis zur bösen Außenwelt, was sich etwa im Asylrecht oder den Gerichtsverhandlungen am Kirchhof, auf denen im Idealfall die rechte Ordnung wieder hergestellt wird, niederschlägt; der Beinbrecher am Eingang stellt eine wichtige Voraussetzung für die (im Mittelalter an vielen Orten nachweisbare) Nutzung des Friedhofs als Viehweide dar¹⁰; und warum sollte man einen Totentanz nicht einfach als ein „Memento mori“ verstehen, das zwar die Angst vor dem eigenen Tod thematisiert (ähnlich wie der vor dem plötzlichen Tod beschützende Hl. Christophorus an der Kirchenwand), aber doch gerade im Zusammenhang auf dem Friedhof den Christen auch beruhigt oder mahnt, weil solche Darstellungen die Endlichkeit der leidvollen Existenz im Diesseits gegenüber dem ewigen Lohn im Jenseits betonen. Und schließlich liegt der Friedhof selbst in der Siedlung; und warum sollte sich der Kirchhof im Laufe des Früh- und Hochmittelalters durchgesetzt haben, wenn der Großteil der Bevölkerung die Toten derart fürchtete¹¹? Geister und wiederkehrende Tote überqueren in mittelalterlichen Darstellungen die niedrigen Mauern des Friedhofs in der Regel völlig problemlos¹²; und auch wenn „volkstümliche Ausdrücke wie Laurentiusrost oder Hexengitter auf ein symbolisches und magisches Bedeutungsspek-

tionslinie handelt, die archaische Vorstellungen – wenngleich mit leichter christlicher Verbrämung – bewahrte. Im Gegenteil, gerade die in mittelalterlichen und neuzeitlichen Gräbern aufgefundenen Grabbeigaben zeigen, dass die Vorstellung vom Toten als Wiedergänger zumindest im Grabitus mehreren grundlegenden Veränderungen unterworfen gewesen zu sein scheint: Während die Grabbeigaben der heidnischen Antike und des Frühmittelalters in der Regel recht eindeutig den Zweck erfüllten, dem Toten bei seinem Weiterleben im Grab nützlich zu sein, dienten die hochmittelalterlichen Grabbeigaben vor allem der Anzeige des Status des Toten und seiner Identifikation; vgl. die Überlegungen bei MITTERMEIER, Diesseits, sowie ausführlich Kap. V.2.

⁹ So etwa SÖRRIES, Monopol. Diese Sichtweise entspricht durchaus der Herangehensweise gerade der älteren Volkskunde; vgl. beispielsweise zur Konstruktion des „lebenden Leichnams“ die Ausführungen bei GEIGER, Leiche 1025–1028.

¹⁰ Zu diesen Nutzungen des Friedhofs vgl. Kap. VI.2.c).

¹¹ Diese Entwicklung sah bereits ARIÈS, Geschichte 43–47, als Zeichen der im Mittelalter sinkenden Furcht vor den Toten.

¹² So etwa in einer Buchillumination aus einer „Legenda aurea“ des 15. Jahrhunderts, die sich heute in der Bibliothèque municipale in Mâcon befindet: Sie zeigt die aus ihren Gräbern aufsteigenden, die Lebenden heimsuchenden Toten (nach der „Legenda aurea“ verteidigten Tote einen für sie regelmäßig betenden Mann, worauf sich die Miniatur bezieht); zwei der Lebenden fliehen dabei vor den Toten über die Mauer des Kirchhofs, die damit als kaum höher als Hüfthoch gekennzeichnet ist. Vgl. die Abbildung bei SCHMITT, Revenants Abb. 29. Offenbar ging es bei der Umfriedung zunächst vor allem um die Beschränkung des heiligen Raumes um die Kirche herum, um eine Beschränkung auch der mit dem Friedhof verbundenen Rechte, weniger aber um die Furcht vor den Toten, die durch die Mauer doch nur wenig abgeschreckt wurden; wenn die Mauern höher ausfielen, so gab es zumeist andere praktische Gründe dafür, etwa wenn der Friedhof zur Verteidigung diente, wie dies in manchen europäischen Regionen (etwa

trum“ für den Beinbrecher am Friedhofseingang verweisen¹³, so bleibt doch unklar, von wann diese Ausdrücke stammen; sehr wahrscheinlich handelt es sich um deutlich spätere, neuzeitliche Bezeichnungen eines aus praktischen Gründen eingeführten Gegenstands. Dafür spricht schon alleine der Umstand, dass die Toten im Mittelalter sehr konkret und analog zu den Lebenden gedacht worden sind; die Verbrennung ihres Leichnams zerstört beispielsweise ihre Bewegungsmöglichkeiten – wenn dem aber so ist, wäre ein Gitter, das die Lebenden doch kaum aufhält, auch für das Aufhalten der Toten ungeeignet. Gitter, Friedhofsleuchte und Mauer könnten zudem nicht dem Schutz der Lebenden vor den Toten, sondern der Leichen vor den Dämonen dienen¹⁴.

So schließt man vielleicht besser mit Gerhard Oexle kritisch, dass die Vorstellung vom „lebenden Leichnam“ besser nicht überzustrapazieren sei, und sieht hierin nicht den archimedischen Angelpunkt allen mittelalterlichen Totenkults¹⁵. Für eine solche Sicht spricht, dass die mittelalterlichen Rückkehrer den Lebenden eben persönlich bekannt waren, und nicht immer endet die Begegnung mit ihnen tödlich. Zwar handelt es sich bei ihrem Auftauchen um ein schlechtes Omen, aber die Toten sind eben nicht zwingend auf das Töten oder den Schaden der Lebenden aus, wie dies die literarischen Figuren des 19. und 20. Jahrhunderts oft nahelegen. Vielmehr steht die Gemeinschaft mit den Toten im Zentrum mittelalterlicher Glaubensvorstellungen; die Furcht vor den Toten ist als Zug der mittelalterlichen Mentalität auf der Basis einer Forschungstradition des ausgehenden 19. Jahrhunderts konstruiert worden, die von einer „germanischen“, vom „einfachen“ Volk getragenen Totenfurcht einerseits und der kirchlich-christlichen, aber nur von einer theologischen Elite propagierten Einheit von Lebenden und Toten andererseits ausging. Bereits Oexle hob hervor, dass die Ausschweifungen an den Gräbern der Toten, gegen die sich die kirchenrechtlichen Vorschriften richteten, einer antik-römischen Tradition entstammten, was die Quellenbasis für spezifisch „germanische“ Vorstellungen (neben der bereits angesprochenen Ungenauigkeit des ethnischen Begriffs) erheblich reduziert¹⁶.

Dies alles mahnt zur Vorsicht im Umgang mit dem Begriff des „lebenden Leichnams“ und insbesondere der vermeintlichen „germanischen“, aber auch „slawischen“ oder generell heidnischen Ursprünge mittelalterlicher Totenfurcht¹⁷. Im Folgenden wird demgegenüber die These verfolgt, dass die mittelalterliche Furcht vor dem Toten sich allgemein anthropologisch und ihre spezifischeren Ausformungen sich weitgehend christlich erklären lassen. Bei aller Skepsis darf man jedoch die ambivalente Gleichzeitigkeit von Vorstellungen über Tod und Leiche nicht übersehen, und Hinweise auf eine Furcht vor einem „lebenden Leichnam“ lassen sich für das Mittelalter ebenso finden. Sie erbt das Mittelalter von der römisch-antiken Welt, die mit ihrer klaren Trennung von Lebenden und Toten eine deutlich handgreiflichere Furcht vor dem Toten aufwies¹⁸,

in Kärnten und Siebenbürgen) üblich war; vgl. etwa SÖRRIES, Ruhe sanft 64–65 und SÖRRIES, Bestattungs- und Friedhofskultur 1, 381.

¹³ So SÖRRIES, Monopol 30, vgl. ausführlicher ebda 40–41. Vgl. auch ILLI, Wohin 42, sowie die ausführliche Aufstellung bei RUOFF, Gätter, der vor allem die praktische Funktion der Bodengitter zur Verhinderung des Eindringens von Tieren auf dem Friedhof nennt.

¹⁴ Zu den die Leichen bedrohenden Dämonen vgl. unten.

¹⁵ Die ausführliche Kritik findet sich bei OEXLE, Gegenwart.

¹⁶ OEXLE, Gegenwart 58–65. Zur Schwierigkeit einer Definition von „germanisch“ und „slawisch“, vgl. Kap. I.2.a).

¹⁷ Auf die slawischen Wurzeln der Maßnahmen gegen den Wiedergang hob etwa jüngst SCHOLK-MANN, Archäologie 104, ab. Kritisch hingegen STEFAN, Sonderbestattungen.

¹⁸ Vgl. Kap. I.2.d), sowie etwa auch HENSEN/LUDWIG, Jenseits 369–370 und BECHERT, Römisches Germanien 245–255. Dabei erscheint jedoch auch hier im Lichte jüngerer Studien das Grab weni-

womit eine gerade für die Städte und die Gebiete der ehemaligen Provinzen des römischen Reiches wirkmächtige – und verschriftlicht nachwirkende – Vorlage für das Mittelalter gegeben war. So lässt sich die Vorstellung, dass der schlecht begrabene Tote zu den Lebenden zurückkehrt, nicht nur in der frühmittelalterlichen Hagiographie finden¹⁹, sondern zugleich auf die Vorlage bei Plinius dem Jüngeren zurückführen²⁰. Und auch im späteren Mittelalter versuchte man, den Toten möglicherweise zugefügte Ungerechtigkeiten sicherheitshalber durch Stiftungen zu deren Seelenheil aus dem Weg zu räumen²¹.

Das Verhältnis zu den Toten ist in den meisten Kulturen ambivalent: Sie sind zugleich gut und böse; die Abschieds- und Funeralriten dienen der Ehrerweisung den Toten gegenüber wie der Abwehr und Befriedung der Toten²². Das Mittelalter machte hier keine Ausnahme, doch betonte man offensichtlich die Abwehr weniger als die Integration der Toten in die Gemeinschaft der Lebenden²³. Die Vorstellung eines Weiterlebens des Toten fügte sich in die Sicht des Leichnams als Teil des Individuums, der einst mit der Seele wieder im Auferstehungsleib vereint werde. Diese Körperlichkeit in der Vorstellung des jenseitigen Schicksals stützte die Annahme, es gäbe eine latente Verbindung von Seele und Leiche nach dem Tod, die sich in den Geistergeschichten des Mittelalters ebenso wie im archäologisch belegbaren Umgang mit der Leiche gut nachweisen lässt²⁴. Der Tote ist in seinem Grab gegenwärtig, und insofern auch latent handlungs-

ger als „Haus des Toten“, das der Abgrenzung vom Toten diene, wie etwa KÖTTING, Reliquienkult 10, meinte, als vielmehr als Ort der rituellen Begegnung mit dem Toten, das einer eigenen, von römischen Häusern durchaus abweichenden architektonischen Logik folgte, wie zuletzt WALLACE-HADRILL, *Housing the Dead*, zeigte.

¹⁹ So in der Vita des Heiligen Germanus von Auxerre aus der Feder des Constantius von Lyon aus dem 5. Jahrhundert; CONSTANTIUS VON LYON, *Vie de saint Germain* 138–142 [II,10]. Vgl. zu dieser Geschichte ausführlicher Kap. VIII.3.c). Leicht modifiziert kehrt diese Episode in der karolingischen Vita des Heiligen Eptadus von Autun wieder: „ubi sequenti die sanctus Eptadius id perpetratum fuisse lugubri praesentiae agnitione est expertus; qui cum ad locum sepulturae fuisset directus, membra defuncti linteis ambiuntur, humo superjecta, oratio intercessionis impenditur; quam tamen puellam, Dei opitulante auxilio, ut reliquos pristinae reddidit sanitati.“ AASS Augusti IV, 779–780. Vgl. TREFFORT, *Mort* 121–122.

²⁰ So TREFFORT, *Mort* 121, die auf PLINIUS DER JÜNGERE, *Epistolae* VII,27, verweist.

²¹ So gelobten Rat und Bürger von Braunschweig anlässlich der Hinrichtung von elf Gildemeistern im Jahr 1299 „für jeden von ihnen hundert Fürbitter, Seelenmessen, Vigilien und Totenlichter, weiters die Finanzierung von elf Kreuzfahrern“; DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 274. Diese Kreuzfahrer wurden nach Riga gesandt; SCHMITZ, *Einfluß* 90.

²² „Die Angst vor den Toten spielt in vielen Kulturen eine bedeutsame Rolle. Manche Autoren meinen auch, daß teilweise die Entstehung von Göttern dadurch zu erklären ist, d. h. daß mächtige, gefürchtete Tote vergöttlicht wurden. Die Wiederkehr der Toten wird als eine reale Möglichkeit in vielen Kulturen angesehen. Trauerarbeit ist auch Abwehr der Toten.“ FELDMANN, *Tod* 36. Zur Ambivalenz des Toten vgl. etwa BERGMANN, *Patient* 49, mit Verweis auf MEULI, *Grundzüge* 304–305, sowie ANGENENDT, *Heilige* 112.

²³ Neben der Lage der Kirchhöfe in den Siedlungen und den ausgedehnten Memorialpraktiken ließen sich hier auch die längeren Bestattungsfristen der Vormoderne als Belege für eine geringere Scheu vor dem Toten und seiner physischen Präsenz deuten, wie von archäologischer Seite bereits BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 67, bemerkten.

²⁴ „Tous les revenants, pourtant, ne s'affranchissent pas si aisément de leur tombe. Nombreux sont ceux qui apparaissent dans le cimetière, près de leur tombe, ou qu'on ne peut apaiser qu'en intervenant physiquement sur le cadavre lui-même, comme dans le Yorkshire ou en Bretagne.“ SCHMITT, *Revenants* 205–206. In den von Schmitt zitierten Berichten aus Yorkshire aus der Zeit um 1400 greift der Verstorbene körperlich die Lebenden an, kommt aus seinem Grab; ebda 227. Die Geister werden mitunter als körperlich angesehen, die im Fegefeuer Qualen erleiden, wobei eine Verbindung zum Leichnam mitunter berichtet wird; ebda 225–229. „loin d'être totalement détachées du corps du mort, elles peuvent, dans le cas de l'apparition d'un mort, entretenir des

fähig und mit Sinnen begabt²⁵. Vorstellungen aller heidnischen Kulturen Europas von einem Weiterleben des Toten konnten an diese Grundannahme christlichen Jenseitslebens angeknüpft werden, ohne dass man daraus einen Gegensatz konstruieren müsste. Eine Erklärung über „germanische“ oder „slawische“ Volksbräuche und die Annahme eines grundsätzlichen Gegensatzes zwischen christlicher Theologie und Kirche auf der einen, alten Volksbräuchen auf der anderen Seite, wie sie den romantischen Volkstumsideen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts entsprach, ist also nicht nötig.

Ein kritischer Blick auf Sonderbestattungen im archäologischen Befund aus dem westslawischen Bereich, die man als Hinweise auf Vampirismusbildungen verstanden hat, ergibt, dass diese Abweichungen vor allem im urbanen Raum – und damit den Zentren der Christianisierung – zu finden sind, während sie auf dem Land relativ selten beobachtet werden können²⁶, was gegen einen einfachen Dualismus heidnischer und christlicher Vorstellungen spricht. Für diese kritische Sichtweise spricht auch der Umstand, dass die Berichte über die Rückkehr der Toten nicht nur von Klerikern berichtet, sondern auch selbst mitgetragen wurden; so ist bei Thietmar von Merseburg die Beichte zu lesen, dass er auf Bitten seines Bruders das Grab seines Vorgängers, Bischof Willigis, leer räumte, um seine Schwägerin dort beisetzen zu können; dabei fand er einen silbernen Kelch im Grab, den er Armen als Almosen zukommen lassen wollte, doch verschwand der Kelch – Thietmar spekuliert, Willigis selbst habe sein Eigentum zurückgenommen, und bei einer Pilgerfahrt nach Köln erschien ihm Willigis unter schweren Vorhaltungen, dass er nun durch Thietmars Schuld ruhelos umherirren müsse²⁷.

relations avec le cadavre“; ebda 226. Die Geister sind jedoch nicht der Leichnam, auch wenn ein Verhältnis zwischen Leichnam und Geist gedacht worden ist, das aber nur in wenigen Geisterberichten des Spätmittelalters greifbar wird, etwa wenn der Leichnam Zeichen zeigt, die auf die Handlungen des Geistes zurückzuführen sind; es handelt sich also eher um eine der Realpräsenz des Heiligen vergleichbare Vorstellung – der Heilige kann auch unabhängig von seinen Reliquien erscheinen, ist aber zugleich in seinen Reliquien (freilich heilswirksam) gegenwärtig gedacht. Dazu passt auch die Beobachtung von Schmitt: „À l'arrière-plan de ces pratiques et de ces récits se laisse deviner l'idée que la malédiction qui pèse sur un mort mal-faisant atteint d'abord son cadavre. Non seulement le mort revient hanter l'espace des vivants, mais le cadavre – et c'est tout un – est condamné à ne pas se décomposer dans le sol.“ Ebda 228. Die Unverweslichkeit ist jedoch auch gerade ein Zeichen der Heiligkeit.

²⁵ Vgl. etwa ANGENENDT, Heilige 111, sowie die bereits besprochenen Beispiele in Kap. II.1. und VI.2.b). Die Vorstellung, der Tote verfüge über Sinne, lässt sich kunsthistorisch recht gut fassen, wobei hier stets ein direkter Bezug zur christlichen Ikonographie und Lehre gezogen wird: So bildet ein deutsches Totenoffizium des 15. Jahrhunderts einen Leichnam mit einem Spruchband unter der Hand Gottes ab, das ein Bibelzitat nach dem Buch Hiob trägt: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche“. Im hoch- und spätmittelalterlichen Flandern gab es die regionale Tradition, die Grabplätze innen auszumalen, wobei vor allem Christus am Kreuz oder die thronende Mutter Gottes dargestellt wurden; ein Brauch, der entweder auf die Bestattungssituation und deren Teilnehmer oder den eben doch sichtbegabt gedachten Toten gerichtet war; vgl. hierzu DE WITTE, Peindre. Einen entfernt verwandten Fall könnte man vielleicht im Grabdenkmal der Alice de la Pole, Herzogin von Suffolk, erkennen, die 1475 in Ewelme (Oxfordshire) bestattet wurde; ihr Grab weist eine Malerei mit der Verkündigung an Maria an der Deckplatte direkt über dem Gesicht des Transi auf; vgl. BADHAM, Medieval Church 8–9, mit Abbildung. Auch die Vorstellung vom Grab als Haus des Toten lässt sich zumindest für die Frühe Neuzeit greifen: „Dem auf antiken Wurzeln fußenden, im Mittelalter latent nachwirkenden Verständnis des Grabes als Haus des Toten trugen einzelne explizite Formulierungen frühneuzeitlicher Grabinschriften Rechnung.“ ZAJIC, Jahrtag 93. Vgl. hierzu ausführlich auch ANGENENDT, Haus.

²⁶ ŠTEFAN, Sonderbestattungen 152–154.

²⁷ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 330 [VI,45]. Vgl. OHLER, Sterben 151.

Deutlicher wird ein Gegensatz kanonistischer Vorgaben mit verbreiteten Totenbräuchen hingegen vor allem bei den seit karolingischer Zeit vielfach belegbaren Einschärfungen gegen Ausgelassenheit, Fröhlichkeit und damit zusammenhängende Riten (Klatschen, Tanzen, Masken tragen und Singen) bei der Totenwache und am Grab²⁸. Mit Oexle scheint sich hier am ehesten der Gegensatz zwischen einer klerikalten Bildungskultur und einer Laienkultur greifen zu lassen, die unterschiedliche Umgänge mit dem Toten praktizierten; dabei fügen sich die Bestimmungen in den Versuch, den sakralen Raum klarer abzugrenzen, der schließlich in der Durchsetzung des Kirchhofs kulminieren sollte. Doch deshalb muss man hinter den Verboten der Kanonisten nicht zwingend eine Reglementierung heidnischer Praktiken vermuten. Wenn etwa Burchard von Worms bemerkt, dass manche die Erschlagenen mit einer Salbe bestatteten, die nachträglich ihre Wunden heilen solle, ließe sich etwa auf die Parallele zu den in der Hagiographie eingeschränkten Idealen der nach dem Tod heilenden Wunden der Märtyrer hinweisen, so dass man hier keine ins 11. Jahrhundert geretteten heidnischen Vorbilder suchen muss²⁹. Die Betrachtung des größeren Kontexts der abendländischen Leichenbehandlung kann hier manche vorschnelle Zuschreibung zu revidieren helfen.

In diesem Kapitel liegt das Augenmerk vor allem auf den körperlichen Zeichen des Weiterlebens. Dabei fallen Parallelen zu Vorstellungen vom Leichnam der Heiligen auf. Es wurden die gleichen Zeichen, die im Falle der Heiligen als Belege von deren glücklichem Status im Jenseits geschätzt wurden und die man in der sozialen Oberschicht durch die Einbalsamierung anstrebte (vor allem der Wohlgeruch und die Unverwestheit der Leiche) bei jenen Toten, die keine besondere gesellschaftliche Rolle einnahmen, als Hinweise auf deren Verwerflichkeit und Schädlichkeit verstanden. „Valde boni“ („sehr Gute“) und „valde mali“ („sehr Schlechte“) lassen sich durch dieselben Zeichen erkennen, doch der daraus folgende Umgang war diametral entgegengesetzt, wenn man die unverwesten Toten vernichtete, sie fesselte oder pfählte, um sie am Wiedergang zu hindern. Dabei zeigt sich vor allem eine soziale Vorauswahl der Toten: Während die Leichname der Kleriker und der Herrscher daraufhin aufmerksam begutachtet wurden, ob sie Zeichen der Heiligkeit zeigten, unterlagen die Leichname der sozial Schwachen und insbesondere der körperlich Gezeichneten und Behinderten dem Verdacht, als böswillig wiederkommende Tote zurückzukehren und damit eine potentielle Gefahr für die Lebenden darzustellen.

²⁸ So etwa bei REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 200 [I,398], sowie in einer Bestimmung nach Hinkmar von Reims, die Regino ebenso aufnimmt, dass Priester, die zu einer Gedenkfeier für einen Toten eingeladen sind, auf eine Unterlassung von Ausschweifungen zu achten haben; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 120 [I,216]. Das Konzil von Nantes bestimmte, unnützes Gelächter und Zank, Saufen und ähnliche Vergnügungen bei frommen Pflichten zu unterlassen, zu denen ausdrücklich das Begräbnis von Verstorbenen gehöre; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 460 [II,441]. Zur Vorlage Hinkmars vgl. *Capitula episcoporum* 2, 43–44 [16]. Papst Leo IV. verbot in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts teuflische Gesänge, die man zu nächtlicher Stunde bei den Toten vortrage; in seinen Homilien findet sich die Passage: „Carmina diabolica, quae super mortuos vulgus facere solet, & cachinnos, quos exercent, sub contestatione omnipotentis Dei prohibete.“ MANSI, *Collectio* 14, 895 [40]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 71–72 und OEXLE, *Mahl* 412–419.

²⁹ „Fecisti aut consensisti, quod quidam faciunt homini occiso cum sepelitur? Dant ei in manum vnguentum quoddam, quasi illo vnguento post mortem vulnus sanari possit, et sic cum vnguento sepeliunt.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 195v [XIX,5]. Zur wundersamen Heilung der Wunden der Heiligen vgl. Kap. II.3.

1. Der schlafende Tote und sein physisches Weiterleben

Eines der beliebtesten kulturellen Bilder für den Tod stellt seine Gleichsetzung mit dem Schlaf dar. Bereits im frühen Christentum lässt sich die Verwendung dieses Bildes gut belegen; vor allem der erste Paulusbrief an die Thessaloniker lieferte eine entsprechende Vorlage³⁰. In der Liturgie führte dies zur bis heute gebräuchlichen Einführung der Bitte für die „in friedlichem Traum Schlafenden“ („qui dormiunt in somno pacis“) beim Totengedächtnis³¹, und auch das Schließen der Augen der Verstorbenen könnte mit dieser Vorstellung des schlafenden Toten zusammenhängen³². Das lateinische Wort für den Friedhof, „coemeterium“ oder „cimiterium“, bezeichnet etymologisch eine Schlaf- oder Ruhestätte, verweist also ebenso auf die Vorstellung vom Leichnam als schlafender Person³³.

Die Formulierung, dass der Tote einfach schlafe, begegnet in der mittelalterlichen Hagiographie, so etwa wenn Gregor von Tours eine Jungfrau in ihrem Sarg in Clermont beschreibt³⁴ oder Bernhard von Clairvaux den verstorbenen Heiligen Malachias in dessen Vita als Schlafenden bezeichnet³⁵. Entsprechend konnte das Wort „dormire“ etwa bei Helmold von Bosau im 12. Jahrhundert überhaupt für „verstorben sein“ stehen³⁶. Die hinter solchen Formulierungen durchscheinende Vorstellung fand größere Verbreitung durch die seit dem Frühmittelalter bekannte Legende von den Siebenschläfern, den sieben schlafenden Ephesern, die mehrere Jahrhunderte geschlafen hätten, bis sie Gott kurz aus dem Schlaf erweckte, um beim Kaiser die Auferstehung der Toten zu bezeugen und die Leugnung der Auferstehung als Irrlehre zu brandmarken³⁷. Gerade für die Heiligen musste das Bild des schlafenden Toten besonders geeignet erscheinen, denn sie verfügten über einen lebendig gedachten Leichnam. Die Etablierung der Vorstellung vom schlafenden Toten implizierte jedoch, dass auch andere Tote – wie die schlafenden Epheser – wiederkehren konnten; und auch wenn diese Erweckung eigentlich erst bei der Wiederkehr Christi vollbracht werden sollte, so konnten sich hieraus Legenden speisen, die die Rückkehr schlafender Krieger und Könige für die Zuhörer durchaus plausibel berichteten³⁸. Der Tote befand sich nach christlicher Vorstellung eben nur in einem Zwischenzustand, der eine gewisse Aktivität von Körper und Seele mit einschloss.

³⁰ Hier spricht Paulus von jenen, die für Christus schlafen; 1 Th 4,12–17. Vgl. ARIÈS, *Au-delà* 78.

³¹ LÜDERS, *Tod auf Samt* 96, mit Verweis auf ANGENENDT, *Haus*.

³² So zumindest BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 382–383.

³³ SÖRRIES, *Monopol* 27.

³⁴ „Quid plura? Ita apparebat integra, ut dormiens potius quam mortua putaretur.“ GREGOR VON TOURS, *Liber in gloria confessorum* 319 [34]. Vgl. zu dieser Quellenpassage Kap. III.1.c).

³⁵ „Et revera quid rationis habet immoderatus plangere Malachiam, quasi non sit pretiosa mors eius, quasi non sit magis somnus quam mors, quasi non sit mortis portus et porta vitae? Malachias amicus noster dormit, et ego lugeam?“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Vita sancti Malachiae* 596 [XXXI,75].

³⁶ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 93–94 [I,47]. Vgl. DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 275, der zugleich bemerkt: „Nur gelegentlich hat sich ins Mittelalter die in der Alten Kirche verbreitete Vorstellung vom Seelenschlaf, der Psychopannychie oder Hypnopsychie, gerettet.“ Er bietet zugleich mit dem „Väterbuch“, einem verbreiteten Legendar der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, eine ähnliche Passage, die den Tod als Schlaf interpretiert; ebda.

³⁷ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 748–753. Die „Legenda aurea“ korrigiert dabei in einem Akt kritischer Überprüfung die verbreiteten 372 Jahre Schlaf aufgrund der Regierungszeit der in der Legende vorkommenden Kaiser auf 196 Jahre. Vgl. ARIÈS, *Geschichte* 36–37.

³⁸ Vgl. ARIÈS, *Geschichte* 35–37 und BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 68.

Nun hat man gerade das Motiv, Könige und Kaiser schliefen bis zu ihrer Rückkehr in Bergen, das sich in den Sagen seit dem Hochmittelalter etabliert, auf ältere germanische Vorstellungen zurückgeführt, würden doch gerade die nordischen Sagas vom Weiterleben der Toten im Grab bzw. Grabhügel berichten, wo der Tote isst, trinkt und kämpft. Der Tote sei der germanischen Vorstellung nach physisch aktiv und könne in die Welt der Lebenden zurückkehren³⁹. Dieses sehr physische Weiterleben des Toten wurde bei der Betrachtung der Geister- und Wiedergängergeschichten des Hoch- und Spätmittelalters auch in jüngerer Zeit als germanisches Element in den Legenden des Hochmittelalters verstanden, das sich vor allem in Nordeuropa gegen christliche Vorstellungen durchgesetzt habe⁴⁰. So sei es schließlich sogar zur Aufnahme dieser aus der Sagaliteratur bekannten Vorstellungen bei christlichen Autoren gekommen, wie die bei Saxo Grammaticus berichtete Geschichte von Aswid und Asmund zeige: Nach dem Tod Aswids habe sich Saxo zufolge sein Freund Asmund in dessen Grab mit einschließen lassen; schließlich befreite er sich daraus und man fand ihn schwer verletzt – er erzählt von der Rückkehr Aswids, der ihn in seinem Grabhügel angegriffen und schwer verletzt habe, worauf Asmund ihm den Kopf abschlug und ihn pfahlte, um ihn so an der Wiederkehr zu hindern⁴¹. Dieser Brauch ist auch archäologisch gut fassbar, wie noch zu zeigen sein wird. Es mag sein, dass sich hierin ein Reflex auf die in den germanischsprachigen Kulturen des Nordens verbreiteten Glauben an das physische Weiterleben des Toten findet, wie er sich in den Sagas greifen lässt; so berichtet etwa die Erzählung von der Einhügelung des isländischen Siedlers Ásmundr Atlason aus der *Landnámabók*, der mit einem Sklaven beigelegt worden war, dass ein Mann an seinem Grabhügel vorbeigegangen sei, und der Passant vernahm einen Gesang, in dem sich der Bestattete über das schlechte Gefolge beschwerte, das man ihm mitgegeben habe; daraufhin entnahm man den Leichnam des Sklaven aus dem Grab⁴².

Doch widersprechen diese Berichte wirklich einem christlichen Verständnis des Jenseits? Blickt man einmal weniger auf die frühchristliche Diskussion um die Frage der Auferstehung, sondern stärker auf die sich seit dem 5. Jahrhundert verbreitende Hagiographie, erkennt man deutliche Parallelen: Auch hier leben die Toten im Grab weiter, können dabei sogar handeln und jedenfalls sprechen; die bei Gregor dem Großen gegen die Kirchenbestattung vorgebrachten vier Geschichten berichten zudem von den ganz physischen Folgen für die Leichen der Unwürdigen, die fälschlicherweise im Kirchenraum ihre Bestattung finden. Im Rahmen der Christianisierung des Nordens im Laufe des späteren Früh- und Hochmittelalters fanden also gerade die Vorstellungen von der physischen Belebtheit der Leichen Eingang in diese Kultur, weil sie nicht (oder doch nicht grundsätzlich) christlichen Glaubensvorstellungen widersprachen.

Von dieser wechselseitigen kulturellen Beeinflussung, die in Nordeuropa zu einer Betonung bereits vorhandener Vorstellungen vom physischen Weiterleben der Toten führte, scheint nach neuerer, kritischer Beleuchtung der Quellen die Verbreitung des Nachzehrer Glaubens unabhängig entstanden zu sein⁴³. Thomas Schürmann hat jüngst

³⁹ So etwa SIMEK, Germanen 201–212.

⁴⁰ Vgl. etwa SCHMITT, Revenants 15, 26–27, 31 und 34–36, mit Verweis auf LECOUEUX, Fantômes.

⁴¹ SAXO GRAMMATICUS, Gesta Danorum 135–137 [V,11]. Vgl. JOYNES, Ghost Stories 132–133 und SCHMITT, Revenants 27.

⁴² *Landnámabók* 39 [72]. Vgl. SIMEK, Germanen 198.

⁴³ Die älteren Auffassungen berufen sich nicht zuletzt in einer Rückprojektion auf die Auswertungen von Befragungen zum Todesbrauch, die 1934 im deutschen Sprachgebiet durchgeführt und 1959 bei ZENDER, Grabbeigaben, publiziert wurden; die dortigen Belege für den Wiedergänger- und Vampirglauben sind jedoch vor allem Belege für die Existenz dieser Vorstellung im 20. Jahrhundert, deren Gültigkeit für das Mittelalter fraglich bleibt.

argumentiert, dass die Idee, dass die Toten nicht nur wiederkehrten, um sich für ihnen angetanes Unrecht zu rächen oder die Hilfe ihrer Angehörigen für ihr Schicksal zu erlangen, sondern auch allgemeiner den Nachlebenden Schaden zufügen wollten und sich von deren Kraft ernährten, erst seit dem Beginn der Neuzeit belegbar sei und alle früheren Quellen zumindest doppeldeutig oder anders interpretierbar scheinen; der auf dem Grund dieser Vorstellungen entstehende Vampirglaube wäre damit nachmittelalterlich und nicht mit älteren, „germanischen“ Totenvorstellungen zu verbinden⁴⁴. Eine ähnlich kritische Neuevaluierung nahm Ivo Štefan für die Vampirismus-Belege im slawischen Raum vor, der überzeugend vorschlug, von einer parallel zur Intensivierung der Hexenverfolgung entstehenden Vampirpanik des 15. und 16. Jahrhunderts auszugehen⁴⁵. Die zentralen Zeichen der Aktivität solcher Toter – das Weiterwachsen von Haaren und Nägeln, das Schmatzen, das Wachsen der Leiche und ihre Blutabgabe – verbinden sich in dieser Sicht erst in der Frühen Neuzeit zur Vorstellung von Nachzehrern. So dringend eine kritische Neubewertung nötig ist, dürfte diese These freilich etwas zu radikal sein; wie bei der Hexenverfolgung auch sind zumindest die damit angesprochenen Motive schon deutlich früher im Mittelalter zu greifen, wenngleich diese Belege in Umfang und Komplexität nicht mit den seit dem 15. Jahrhundert auftauchenden Vampirismustheorien zu vergleichen sind. Im Mittelalter finden sich die entsprechenden Leichencharakteristiken überraschenderweise zunächst vor allem auf die sehr guten Toten, die Heiligen, bezogen, bevor man sie wohl schon seit dem hohen Mittelalter im Analogieschluss auch auf die „sehr Schlechten“ übertrug⁴⁶. Der Vampirglaube hat seine Grundlage im hohen und späten Mittelalter, auch wenn er erst am Ende der hier untersuchten Epoche besser greifbar wird; entscheidend an Schürmanns und Štefans Kritik ist jedoch die Einführung einer neuen Methodik und Perspektive, die es auch hier zu verfolgen gilt: Nicht die Rückprojektion neuzeitlicher Glaubensvorstellungen auf mittelalterliche Befunde und die möglichst nahtlose Aneinanderfügung von verstreuten Einzelbelegen kann unser Verständnis der mittelalterlichen Mentalität befördern, sondern einzig eine systematischere, jedes Einzelphänomen kritisch evaluierende Sicht führt einer solchen Lösung näher. Dabei ergibt sich überraschenderweise, dass die Vorstellung der Nachzerrer und Vampire sich nicht in einem heidnischen Umfeld entwickelte, sondern allmählich seit dem 12. Jahrhundert entstand; damit lässt sie sich in eine Parallele mit der seit dem 11. und 12. Jahrhundert greifbaren Häretikerverbrennung bringen, und tatsächlich gehörte etwa zu den Vorwürfen der Inquisition

⁴⁴ Vgl. hierzu ausführlich die Argumentation bei SCHÜRMANN, Nachzerrerglauben 33–42. Für eine kritische Neubewertung entsprechender Grabbefunde trat bereits BRATHER, Wiedergänger, ein.

⁴⁵ ŠTEFAN, Sonderbestattungen. Vgl. auch BARFORD, Slavs 199–208, der eine solche „Vampirpanik“ jedoch als Reaktion auf die Einführung christlicher Erdbestattung bei den Slawen (also zeitlich deutlich früher und allgemeiner verbreitet) interpretiert. Optimistischer in der Erkennbarkeit von Maßnahmen zur Bekämpfung von Vampiren in Grabbefunden war zuletzt hingegen SOKOL, Suicide.

⁴⁶ Wenn also beispielsweise SIMEK, Germanen 205, schließt: „Diese teilweise durch das Weiterwachsen der Haare und Nägel bei Toten gespeisten Vorstellungen finden sich auch im deutschen Volksglauben der Moderne noch als das Konzept der Nachesser oder Nachzerrer. Hier isst der Tote ebenfalls, was er im Grab findet, z. T. sein eigenes Fleisch, und noch im 17. Jh. berichtete man vom Schmatzen der Toten in den Gräbern, was auf den Versuch der Toten hinwies, andere Menschen ins Grab nachzuziehen“, so handelt es sich um einen Zirkelschluss: Nicht „noch in der Moderne“, sondern gerade in der Neuzeit findet sich dieser Glaube, der für das Mittelalter kaum sicher zu belegen ist. Eine Verbindung zu „germanischen“ Vorstellungen heidnischer Jahrhunderte erscheint damit kaum wissenschaftlich vertretbar. Zum Analogieschluss zwischen „sehr Guten“ und „sehr Schlechten“ des augustininischen Musters vgl. Kap. II.3.d.

gegenüber den Waldensern des ausgehenden Hochmittelalters deren angenommener Wiedergängerglaube⁴⁷.

2. Die Zeichen des Lebens: Sprechen, Bluten und das Weiterwachsen von Nägeln und Haaren

Dass der Tote Zeichen seines Weiterlebens aussendet, ist keine Spezialität einer europäischen Region, sondern Allgemeingut der vormodernen Mentalität. Vor allem sein Sprechen, das Bluten, Schwitzen und das Weiterwachsen von Nägeln und Haaren sind untrügliche Zeichen des Weiterlebens, die allgemein anerkannt und als Ehrfurcht einflößend verstanden wurden. Bei Heiligen zeigten sie deren glücklichen Zustand und die wundersame Wirksamkeit ihrer Körperreliquien an; bei gewöhnlichen Toten hingegen wiesen diese Zeichen den Toten als „sehr Schlechten“ aus, der die damit belegte Aktivität zum Schaden der Lebenden einsetzte. In diesem Sinne bestätigte man aus denselben wahrgenommenen Verwesungszeichen des Leichnams diametral entgegengesetzte Identitäten.

Das Bluten der Leiche gilt in den hagiographischen Berichten als eines der häufigen Zeichen, dass der heilige Tote über Lebensenergie verfüge. Der Leichnam des Bonifatius blutete trotz seiner Waschung aus den Wunden des Martyriums weiter⁴⁸, und der nach ihrem Tod 1450 aufgebahrten Seligen Angelina von Spoleto floss nach fünfzehn Tagen Blut aus der Nase, als wäre sie noch am Leben⁴⁹. Für die negativen Toten stellten ganz ähnliche Zeichen deren Lebendigkeit unter Beweis, wie sie seit der Frühen Neuzeit gut nachweisbar sind: Das Aussaugen der Lebenden wird durch das Rotbleiben des Gesichts oder des Körpers, durch den Austritt frischen Blutes aus Augen, Nase, Mund oder Ohren sowie eine besondere Fettleibigkeit bestätigt; alle diese Anzeichen des Wiedergangs sind aus moderner forensischer Sicht gut durch den Verwesungsprozess erklärbar⁵⁰. Auch das vermeintliche Kauen und Schmatzen der Toten lässt sich durch die Bildung und das Entweichen von Fäulnisgasen in der verwesenden Leiche gut erklären, und die Wirksamkeit des Pfählens als Methode der Verhinderung von Wiedergang und Vampirismus wird makabererweise durch die Physik des toten Körpers bestätigt: Die dabei erfolgende Zusammenpressung des Brustkorbs kann die Stimmklappen im Kehlkopf in Bewegung setzen, was dem Toten gleichsam eine Stimme verleiht⁵¹.

Doch eine rein naturwissenschaftliche Erklärung der mittelalterlichen Berichte von den „lebenden“ Leichen greift zwangsläufig zu kurz; sie kann zwar zeigen, woher sich der Glaube an die konkreten Anzeichen speiste und wie man auf dieser Ba-

⁴⁷ So soll der Waldenser Arnaud Gélis Anfang des 14. Jahrhunderts dem Inquisitionsregister des Bischofs Jacques Fourniers von Pamier folgend Kontakt mit Toten und Wiedergängern aufgenommen und zwischen Lebenden und Toten vermittelt haben; UTZ TREMP, Fegefeuer 128–132, sowie UTZ TREMP, Häresie 61–62 und 164. Vgl. Kap. VIII.5. Zu den ältesten Vampirismusbelegen vgl. die Diskussion Kap. VII.3.d).

⁴⁸ Vgl. Kap. II.2., III.4.f) und IX.

⁴⁹ IACOBILLI, Vite 1, 670. Vgl. FULCHERI, Mummies 220.

⁵⁰ Vgl. hierzu BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 68 und 72–75. Zum Ablauf der Verwesung insgesamt vgl. die konzise Zusammenstellung bei CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, Earthly Remains 12–18.

⁵¹ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 74–75.

sis das Leben des Leichnams konstruierte. Doch die spezifische Deutung und deren Entwicklung entlang der schriftlichen Weitergabe eines solchen Motivs blieben kulturelle Größen. Solch eine motivische Weitergabe illustriert das Beispiel einer Legende aus Rom, die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts greifbar ist: Ihr zufolge schwitze das Grab Papst Silvesters II. in der Lateranbasilika auf wundersame Weise Feuchtigkeit aus, wenn sich der Tod eines Papstes nähere, so dass sich eine Schlammpfütze um das Grab bilde; nur eine leichte Feuchtigkeit trete auf, wenn ein Kardinal oder hoher Prälat am Papsthof sterbe⁵². Eine neue Wendung bietet dann Martin von Troppau im 13. Jahrhundert, der neben dem aussickernden Wasser auch das Rumoren der Gebeine einfügt und sich damit eines weiteren, den aktiven Leichen zugeschriebenen Motivs bedient⁵³. Die wundersame Legende lässt sich folglich nicht einfach mit dem Leichenzerfall des 1003 verstorbenen Papstes erklären; vielmehr fällt ihre Nähe zu den hagiographischen Darstellungen der schwitzenden Toten sowie der ein Leichenöl absondernden Heiligen auf. Wenn es also bei der Herausbildung dieser Motive auch einst eine direkte Verbindung zum Verwesungsprozess gegeben haben mag, so handelt es sich hier bereits um den kreativen Einsatz dieser Topoi für ein historiographisches Ziel; so vermutete Agostino Paravicini Bagliani vor allem die Steigerung der Bedeutung des Laterans als Grablege der Päpste gegenüber der älteren Grablege in der Peterskirche als „causa scribendi“ insbesondere hinter den älteren Erzählungen der Legende⁵⁴. Ob sich also im konkreten Fall der mittelalterliche Bericht von den besonderen Zeichen der Lebendigkeit der Leichen direkt von den Verwesungserscheinungen herleiten lässt, bleibt zu hinterfragen, so deutlich umgekehrt die Entstehung dieser Topoi selbst mit den Verwesungserscheinungen in Zusammenhang zu bringen ist.

Diese Beobachtung gilt auch für eines der häufigsten Zeichen, das die Lebendigkeit sowohl der besonders guten als auch der besonders schlechten Toten in vormoderne Perspektive belegt: Das Weiterwachsen von Haaren und Nägeln. Diese Vorstellung lässt sich ebenfalls durch den Leichenverfall erklären: Zwar wachsen an der Leiche weder Haare noch Nägel, aber durch den Flüssigkeitsverlust der Leiche sinkt die Haut ein, so dass Haare und Nägel besser hervortreten; zudem kommt es rund zwei Wochen nach Fäulniseintritt zur Ablösung der Oberhaut/Epidermis, mit der zusammen sich auch die Nägel vom Körper lösen – danach liegt die „rosig und feucht anmutende“ Lederhaut samt der Nagelbetten frei, wodurch bei oberflächlicher Betrachtung der Eindruck neu gewachsener Nägel entstehen kann⁵⁵. Diese Effekte sind so komplex, dass

⁵² So in den Versionen der Chronik des Wilhelm Godell, des Walter Map und der Chronik des Alberich von Trois Fontaines; WILHELM GODELL, *Ex Chronico* 196; WALTER MAP, *De nugis curialium* 360–362 [IV,11] und ALBERICH VON TROISFONTAINES, *Chronica* 778. Im einzigen aus Rom selbst stammenden Bericht des Diakons Johannes in seiner Beschreibung der Lateranbasilika wird lediglich das Wunder des Wasserflusses an dieser extrem trockenen Stelle der Kirche berichtet, ohne dass dieses Motiv mit dem Tod der Päpste in Verbindung gebracht wird; *Descriptio Lateranensis ecclesiae* 348. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, *Leib* 34–35; OLDONI, Gerberto und OLDONI, *Fantasia*.

⁵³ MARTIN VON TROPPAU, *Chronicon pontificum et imperatorum* 432. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, *Leib* 36–37, sowie zur weiten Verbreitung dieser Geschichte ebda Anm. 66. Hier erklärt Paravicini Bagliani die Entstehung der Legende, die Knochen würden einen Klang geben, durch eine Fehlesung des Epitaphs am Grabe Silvesters II., das bemerkt, „venturo Domino conferet ad sonitum“, wobei man den Klang der Gebeine nicht auf Gott und den jüngsten Tag, sondern den kommenden Papst bezogen habe.

⁵⁴ PARAVICINI BAGLIANI, *Leib* 35–36.

⁵⁵ BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 75 und 91, die dies ebda 68, mit den Zeichen der Wiedergänger (frische Haut, Wachsen von Haar und Bart, Abfallen der alten und Wachsen neuer Nägel) vergleichen.

selbst ein Arzt des 16. Jahrhunderts wie Ambroise Paré, der bereits experimentelle Beobachtungen an verwesenden Leichen durchführte, auf seiner empirischen Basis das Weiterwachsen der Nägel am Leichnam sogar bestätigte⁵⁶. Haare gehören zudem neben den Knochen zu den relativ zerfallsbeständigen Bestandteilen des menschlichen Leichnams und finden sich gerade bei Sarkophag- und Gruftleichen sowie bei Mumien; nur in der Erdlagerung (mit der Ausnahme von Moorleichen) zerfallen sie üblicherweise relativ rasch⁵⁷. Dass die Haare zudem als ein Sitz der Potenz angesehen worden sein könnten⁵⁸, ließe sich zumindest für das Frühmittelalter gut belegen, wo das Schicksal des letzten Merowingers Hilderich, der von den Karolingern abgesetzt, geschoren und in ein Kloster verbannt wurde, die besondere Bedeutung der langen Haare für den Besitz der Herrschaft zeigt⁵⁹.

Eine solche Zuschreibung an das Haar mittelalterlicher Leichen teilte man noch im 20. Jahrhundert, wenn sich mit einer Locke vom vermeintlichen Leichnam Heinrichs des Löwen ausgerechnet dessen Haar im persönlichen Besitz Adolf Hitlers befand⁶⁰. Für die Gedankenwelt des Mittelalters entscheidender ist der Hinweis auf die Kombination zwischen der Scherung Hilderichs und seiner Verbannung ins Kloster, denn gerade als Mönch musste er ja eine Tonsur erhalten; der Akt der Tonsurierung ließe sich in diesem Licht als gezielter, demütiger Verzicht auf Macht und Herrschaft verstehen, wie er einem Kleriker und insbesondere einem Mönch aus christlicher Sicht zukäme⁶¹. Aus diesem Umfeld stammen die ältesten Beschreibungen der nach dem Tode weiterwachsenden Haare; bei den Leichen heiliger Kleriker wird deren Bart- und Haarwuchs seit dem Frühmittelalter als Zeichen von deren Lebendigkeit besonders hervorgehoben, zumal ihnen dem Bestattungsbrauch folgend vor der Grablegung nochmals die Tonsur nachgeschnitten und der Bart abrasiert wurde. So bemerkt die Vita des Heiligen Eligius, dass seiner Leiche Haare und Bart weitergewachsen seien, obwohl man sie ihm vor der Bestattung „dem Brauch folgend“ abrasiert hatte⁶². Wachsende Nägel und Bärte werden

⁵⁶ PARÉ, *Embaumer les corps morts* 1104. Er beobachtete dieses „Weiterwachsen“ der Nägel an der Leiche eines 25jährigen Hingerichteten, den er zur Probe des Verlaufs des Leichenverfalls verwesen ließ, und ihm schien dieser Effekt ein wahres „Wunder der Natur“.

⁵⁷ BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 29–30.

⁵⁸ Auf heidnische Wurzeln wollte diese Vorstellungen etwa Ohler zurückführen: „Möglicherweise wirkten beim Abschneiden und Verstümmeln von Haaren, Nägeln und Brüsten vor- und außerchristliche Wachstums- oder Fruchtbarkeitskulte nach; in den Pyrenäen galten Haare und Nägel als Sitz des ‚Glücks‘ der Verstorbenen.“ OHLER, *Sterben* 100.

⁵⁹ Am Anfang seiner Vita Karls des Großen bedenkt Einhard die Absetzung der Merowinger mit folgenden Worten: „Gens Meroingiorum, de qua Franci reges sibi creare soliti erant, usque in Hildricum regem, qui iussu Stephani Romani pontificis depositus ac detonsus atque in monasterium tursus est, durasse putatur.“ Als Zeichen seiner Absetzung wurde der Merowinger Hilderich also geschoren und musste ins Kloster gehen; EINHARD, *Vita Karoli* 2–3 [1]. Vgl. hierzu etwa ERLANDE-BRANDENBURG, *Mort* 7 und RADER, *Grab* 82.

⁶⁰ Das entsprechende Behältnis für die Haare Heinrichs des Löwen wurde in der Ausstellung „ZeitSchichten. Erkennen und Erhalten – Denkmalpflege in Deutschland“ 2005 im Residenzschloss Dresden gezeigt, fand jedoch keinen Eingang in den Katalog; nach SCHMIDT, *Grablege* 25, sandte Hitler nach einem Streit um die anthropologischen Ergebnisse die ihm dedizierte Locke zurück. Im Frühjahr 1946 wurden zudem zwei Haarlocken, die der Herzogsfamilie übergeben worden waren, bei nochmaliger Graböffnung zu den beiden Skeletten zurückgelegt; STRAUSS, *Neues* 163.

⁶¹ Vgl. hierzu zusammenfassend RÜTHER, *Tonsur*.

⁶² *Vita Eligii* 728 [II,48]. Vgl. zum wörtlichen Zitat Kap. II.3.a), sowie zu dieser Quellenstelle BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 387 und KYLL, *Tod* 20–21. Das Nachschneiden der Tonsur und die Rasur des Gesichts bei den frisch verstorbenen Klerikern beschreibt auch etwa SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 671, um auch ein hochmittelalterliches Beispiel für diesen Brauch zu nennen. Eine paral-

auch bei den bereits genannten Beispielen der Leichen Karls des Großen und Cuthberts als Zeichen der Lebendigkeit berichtet, und auch spätmittelalterliche Beispiele lassen sich leicht beibringen; so sollen der unverwest aufgefundenen Leiche der Klarissin Katharina Vigri die Finger und Haare weiter gewachsen sein, so dass die Schwestern ihres Konventes diese mehrfach nachschnitten⁶³. Aus der Sicht der Klarissen dürfte es dabei ein angenehmer Nebeneffekt gewesen sein, dass der unverweste Leichnam auch ohne seine Zerstückelung damit regelmäßig Körperreliquien nachproduzierte; dass gerade die Nägel, Haare (und freilich auch die Zähne) beliebte Reliquien waren, die man unverwesten Leichen der Heiligen entnahm, zeigen zahlreiche Berichte entsprechender Graböffnungen⁶⁴. Zudem kam den Haaren auch ein symbolischer Wert zu, der sich aus der biblischen Vorgabe erklärte: Wenn die Vita des Heiligen Severin nicht auf das Wachsen, sondern die Erhaltung der Haare ohne jeden Schaden verweist⁶⁵, spielt ihr Autor damit auf das Lukasevangelium an, nach dem den Toten kein Haar verloren gehen werde⁶⁶.

3. Totenbrauch zur Verhinderung des Wiedergangs

Die Vorstellung vom Toten als Nachzehrer, der aus dem Grab heraus die Lebensenergie der Lebenden in einer Art Fernzauber absaugt, fand Eingang in den berühmten Hexenhammer des Heinrich Kramer von 1487: Demnach sei in einem Ort das Gerücht entstanden, eine Frau fresse ihr Leichentuch und die grassierende Pest in dem Ort werde erst aufhören, wenn diese das Tuch ganz verschlungen habe; man öffnete das Grab, sah das Tuch durch die Tote schon halb verschlungen, worauf man ihr den Kopf abschlug und ihn aus der Grube warf – die Pest hörte auf und der Inquisitor kam bei einer Untersuchung zu dem Schluss, dass die Tote zu Lebzeiten eine Wahrsagerin und Zauberin gewesen sei⁶⁷. Doch wann war diese spezifische Ausformung der Nachzehrer Vorstellung entstanden? Die jüngere archäologische Forschung hat darauf verwiesen, dass die hoch- und spätmittelalterlichen Geistergeschichten zwar die Wiederkehr der Toten berichten, doch bleibt fraglich, inwiefern damit vor dem Ende des 15. Jahrhunderts auch Nachzehrer zu greifen sind. Dass Wilhelm von Newburg einen Toten als „Blutsauger“ bezeichnet, scheint zumindest einen Beleg für diese Vorstellung bereits aus der Zeit um die Jahrhundertwende vom 12. zum 13. Jahrhundert zu liefern⁶⁸. Es bleibt damit aber

lele Legende bietet die Vita des Heiligen Jodocus, dem man noch vierzig Jahre nach seinem Tod wöchentlich den Bart rasiert und die Nägel und Haare geschnitten haben soll; KNUST, Zähne 37.

⁶³ KRASS, Heiligenkörper 268–269.

⁶⁴ Hier sei lediglich auf die bereits genannte Graböffnung Karls des Großen durch Kaiser Otto III. sowie die Leichenplünderungen Hedwigs von Schlesien, Elisabeths von Thüringen und der Agnes von Böhmen verwiesen; vgl. Kap. IV.1. und II.2.a).

⁶⁵ „Deinde unanimiter aestimantes ossa funeris inveniri disiuncta (nam annus sextus depositionis eius effluxerat) integram corporis compagem reperimus. Ob quod miraculum immensas gratias retulimus omnium conditori, quia cadaver sancti, in quo nulla aromata fuerant, nulla manus accesserat condientis, cum barba pariter et capillis usque ad illud tempus permansisset illaesum.“ EUGIPIUS, Vita sancti Severini 29 [44].

⁶⁶ Vgl. Kap. II.3.a).

⁶⁷ KRAMER, Hexenhammer 317–318. Vgl. SCHÜRMANN, Schmatzende Tote 236–237.

⁶⁸ Vgl. Kap. VII.3.d).

kritisch zu überlegen, ob und wie die beiden Quellenpassagen miteinander zu verbinden sind.

Die methodischen Probleme werden besonders bei einem Blick auf die archäologischen Hinweise auf die Furcht vor dem wiederkehrenden Toten deutlich: So hat man in der Bestattung auf dem Bauch, der Fesselung der Leichen, der Leichenverbrennung, der Einsargung selbst, dem Pfählen der Leiche, dem Beschweren durch „Versteinung“ und dem Abschlagen des Kopfes, die sich archäologisch im Mittelalter nachweisen lassen, Maßnahmen zur Verhinderung des Wiedergangs erkennen wollen⁶⁹. Doch diese Befunde sind mit zwei Schwierigkeiten verbunden: Zum einen muss man besondere Maßnahmen in der Bestattung („Sonderbestattungen“) überhaupt erst gegen die „Normbestattung“ abgrenzen, was gerade im Frühmittelalter erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt; andererseits ist der Nachweis der Maßnahmen alleine noch kein Beleg für die dahinter stehenden Vorstellungen: Wenn etwa der Kopf entfernt wurde, so ließen sich beispielsweise Parallelen aus der Hagiographie (Hl. Edmund⁷⁰) oder aus dem Überführungsbrauch der mittelalterlichen Elite (Erzbischof Unni von Bremen⁷¹) anführen, die eine gänzlich positive Konnotation implizieren. Bei der Fesselung könnte es sich simplerweise um eine sorglose Bestattung Hingerichteter handeln – ohne dass damit auf eine Furcht vor dem Leichnam zu schließen wäre. Die Bestattung in Bauchlage könnte ähnliche Gründe haben, aber auch oftmals durch das simple Verrutschen der Toten bei der Niederlegung oder durch den Verwesungsprozeß zu erklären sein⁷². Nur mit großer Vorsicht können so die Ergebnisse der europäischen Ethnologie, der Volkskunde, auf die Befunde der Mittelalterarchäologie umgelegt werden⁷³.

⁶⁹ Vgl. etwa FELDMANN, Tod 36–37; BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 68–69; FREUDENTHAL, Feuer 101 und JUNGCLAUS, Sonderbestattungen 199–200.

⁷⁰ Vgl. Kap. II.2.

⁷¹ Vgl. Kap. X.3.

⁷² Vgl. zu diesen Schwierigkeiten auch SCHÜRMANN, Schmatzende Tote; BRATHER, Tod 103–104; EFFROS, Archaeology 168–169; WAHL, Karies 111–113 und REYNOLDS, Burial Customs 89–91, sowie Kap. I.2.a) und zur Verbrennung Kap. VIII.5. REYNOLDS, Burial Customs 89, weist allerdings mit BEHRINGER, Oberstdorf 23, auch auf den Fall des bayerischen Hirten Chonrad Stoeckhlin hin, der bei der Beschreibung seiner außerkörperlichen Erfahrungserlebnisse bemerkt, ihm sei eine Rückkehr in den Körper besonders schwer gefallen, wenn der Körper auf dem Bauch lag; allerdings stammt dieser Bericht aus dem späten 16. Jahrhundert, stellt also erneut die Frage nach der Gültigkeit dieses Erklärungsmodells für das Mittelalter.

⁷³ Kritisch beispielsweise jüngst in Bezug auf Versteinungen BRATHER, Slawen 264. Optimistischer hingegen noch Günter Fehring, wobei seinem interdisziplinären Ansatz zuzustimmen ist: „Da Sachquellen gerade der Mittel- und Unterschichten selten bis in die frühe Neuzeit, nur ausnahmsweise bis in das ausgehende Mittelalter zurückreichen, sind damit die zeitlichen Grenzen des Faches erreicht. Mit rückschreitenden Methoden Schlußfolgerungen für weiter zurückliegende Jahrhunderte zu ziehen hat sich – etwa beim Hausbau – wiederholt als problematisch erwiesen. Hier konnte die Archäologie mit ihren Methoden gesicherte Sachquellen für die mittelalterlichen Jahrhunderte erschließen. Umgekehrt haben volkscundliche Sachquellen die richtige Deutung archäologischer Fundgegenstände möglich gemacht. Die archäologischen Sachquellen des Mittelalters und die volkscundlichen der Neuzeit bieten in ihrer engen Verzahnung somit günstige Voraussetzungen für eine gegenseitige Ergänzung.“ FEHRING, Archäologie 15. Die leider weit verbreitete Methode, Rückschlüsse aus späteren Einstellungen zum Leichnam zu ziehen, soll hier deshalb nur mit größter Vorsicht gebraucht werden; ähnlich spekulativ ist übrigens auch die umgekehrte Methode, den historischen und archäologischen Befund als Einzelfall ohne Nachprüfung seines Kontexts zu beurteilen, wodurch aus jedem im Kontext historischer und archäologischer Forschung noch so wenig ungewöhnlichen Umstand ein Hinweis auf aus der Volkskunde durchaus bekannte Phänomene konstruiert wird – die so entstehenden Spekulationen erweisen sich leider nicht nur als wissenschaftliche Irrwege, sondern auch als äußerst medienwirksam. Erwähnt sei hier nur eine im September 2008 vom ZDF

Es gilt also, die Verbreitung und zeitliche Verteilung der einzelnen Phänomene im archäologischen Befund genauer einzugrenzen, bevor ein Urteil über sie gefällt werden kann; in vielen Fällen muss dabei offen bleiben, inwiefern es sich wirklich um Maßnahmen gegen den Wiedergang handelte. Deutlich zeichnet sich jedoch ab, dass vor allem im Hoch- und Spätmittelalter entsprechende Bestattungsformen zunehmen und sich ihr geographischer Schwerpunkt in Nordeuropa findet, was gut auf die bereits oben beschriebene, stärker als im mediterranen Raum auf das physische Weiterleben fokussierte Konstruktion des Toten in diesen Gesellschaften zurückzuführen sein dürfte. Dabei scheinen insbesondere aufgrund des archäologischen Zeithorizonts Verbindungen zu einer vorchristlichen Vorstellungswelt bei der Ergreifung entsprechender Maßnahmen möglich; die Beispiele stammen dabei jedoch ebenso aus germanischsprachigen wie slawischen Kulturen, die offenbar ähnliche Vorstellungen vom leiblichen Wiedergang teilten. Doch auch in den Schriftquellen sind die konkretere Furcht vor den Wiedergängern und die Maßnahmen gegen sie erst im Hochmittelalter belegbar, und nun erst scheint sich auch der Glaube an böse, nachzehrende Tote allmählich durchzusetzen, der ab dem ausgehenden 15. Jahrhundert gut greifbar wird.

Wofür die im archäologischen Befund erkennbaren Maßnahmen tatsächlich ein guter Beleg sind, wurde in Anbetracht der regen Debatte um den Nachzehrerglauben oft übersehen: Dass nämlich das konkrete Schicksal des Leichnams nach mittelalterlicher Vorstellung direkt mit der Wiederkehr zusammenhängt, ein Schaden am Leichnam folglich auch dessen Bewegungsmöglichkeiten einschränkt. Diese Maßnahmen zielten nicht auf eine Beeinflussung des jenseitigen Schicksals der Toten, sondern auf deren Fähigkeiten während des Interims, in dem Seele und Leib aneinander gebunden gedacht waren – und insofern widersprachen solche Maßnahmen nicht grundsätzlich christlichen Vorstellungen, sondern interpretierten sie nur in spezifischer, nicht explizit kanonisierter Weise. Vor allem im Reliquienkult fand sich eine Vorlage, an die solche Ideen von der Leib-Seele-Abhängigkeit direkt anknüpfen konnten; damit stünde eine christliche Vorstellung am Anfang des Nachzehrerglaubens und der besonderen Rolle der Leichname, die lebendig gedacht wurden: Waren die „sehr Guten“ aus Augustins Einteilung der Toten jedoch lebensspendend, mussten die Leichen der „sehr Bösen“ lebensvernichtende, mit den Dämonen im Bund stehende Kräfte binden, die man besser am Wirken hinderte.

a) Beschwerung des Leichnams, Abtrennung und Bruch der Beine

In Nord- und Mitteleuropa lassen sich mehrere Bestattungen des Mittelalters finden, die sich durch die Beschwerung der Leiche mit größeren Steinen auszeichnen. Ein solcher Fund trat etwa in einem wikingerzeitlichen Doppelgrab im dänischen Geldrup zutage, in dem ein Mann und eine Frau bestattet wurden; dabei hatte man einen Stein über Brust-, Schulter- und Halsbereich sowie neben dem linken Arm und über den Beinen der Toten platziert⁷⁴. Besonders zahlreiche Beispiele für solche „Versteinerungen“ bot der

in der Reihe „Terra X“ ausgestrahlte Folge unter dem Titel „Die Vampirprinzessin“, die ein Musterbeispiel bietet, wie man durch Ignorierung des größeren Kontexts und der (vermeintlichen) Unbildung der Zuseher auf Basis des archäologischen und historischen Befunds zu populären Spekulationen über den vormodernen Totenglauben gelangen kann, die jedoch letztlich als historische Tatsache verkauft werden sollen.

⁷⁴ BENNIKE, Danish Skeletons 117. Die Archäologen schlossen zudem aus Anomalien im Bereich der Wirbelsäule des männlichen Skeletts, dass es sich um einen Erhängten gehandelt habe; letz-

Friedhof der brandenburgischen Wüstung Diepensee aus dem 13. und 14. Jahrhundert, die die untersuchenden Archäologen mit der Verhinderung der Wiederkehr erklären möchten: Hier wurden insgesamt 21 Tote beider Geschlechter mit „Versteinungen“ vorgefunden; einen Leichnam belegte man gleich mit vier Steinen an der Schulter, dem rechten Oberschenkel und dem linken Knie, ein anderes Skelett fand man mit einem Stein auf dem Kopf. Dazu kamen ein Toter, dem man offenbar postmortal ein Bein abtrennen wollte. Die meisten dieser Maßnahmen schienen mit Verletzungen und Krankheiten der jeweiligen Toten zu korrelieren. Allerdings machen einige Aspekte des Befunds stutzig: Zum einen die ungewöhnlich hohe Zahl der „Versteinungen“ auf einem einzigen, so kurze Zeit genutzten Friedhof; zum zweiten die von den Archäologen an einer Stelle selbst angestellte Überlegung, ob die Steine nicht auch auf dem Sarg platziert worden sein dürften, also nicht am Leichnam direkt niedergelegt wurden; und dass schließlich eines der Individuen zwar in das besprochene Muster passte (eine anthropologisch verifizierbare Erkrankung des rechten Schienbeins samt Stein auf diesem Fuß), sich aber im Kircheninneren fand, was ein sehr prestigereicher Bestattungsort gewesen sein muss⁷⁵. Handelt es sich also wirklich um Maßnahmen des Ausschlusses – oder um eine lokale Praxis mit uns unbekanntem Hintergrund? Das Diepenseer Beispiel deutet somit einmal mehr auf die Interpretationsschwierigkeiten, doch lassen sich auch eindeutige Beispiele anführen: So fand sich am Friedhof von Neubrandenburg ein Toter mit schweren Steinen im Bauchbereich, zwischen dessen Unterschenkelknochen sich zudem ein Vorhängeschloss fand⁷⁶. Zahlreichere, ähnlich gelagerte Fälle finden sich zudem im westslawischen Gebiet⁷⁷. Ein zeitlich wie räumlich entfernteres Beispiel bietet der mit einem schweren Bollenstein auf dem Bauch bestattete Tote auf der frühneuzeitlichen Richtstätte von Emmen im Kanton Luzern⁷⁸, und „Versteinungen“ sowie die Abtrennung von Körperteilen lassen sich auch in angelsächsischen Gräbern in England belegen⁷⁹.

Gibt es hinter diesen Bestattungen eine gemeinsame Vorstellung? Es scheint schwierig, die Verwendung der Steine im Bestattungsbrauch (Auflegen auf den Sarg) von der „Versteinung“ bei Hingerichteten und kranken Personen zu trennen⁸⁰; alle „ver-

terer Schluss muss insofern fraglich bleiben, als in jüngster Zeit von anthropologischer Seite überhaupt in Frage gestellt wurde, ob der Erhängungstod am Skelett nachweisbar ist; WALDRON, Trauma, sowie Kap. VIII.3.c).

⁷⁵ Zu den Befunden vgl. EICKHOFF, Zwischenlandung und JUNGKLAUS, Sonderbestattungen 204–211. Zu den grundsätzlichen Schwierigkeiten bei der Befundauswertung gerade der Versteinungen, die beispielsweise auch durch die Bestattungsumstände (vor allem die Zusammensetzung der Erde am Beisetzungsort) bedingt sein kann, vgl. die kritischen Anmerkungen bei REYNOLDS, Burial Customs 81–82.

⁷⁶ PREHN, Totenkronen 460, der hierin eindeutige Maßnahmen zur Verhinderung der Wiederkehr erkennt. Vgl. JUNGKLAUS, Sonderbestattungen 205.

⁷⁷ JUNGKLAUS, Sonderbestattungen 205. Ein Beispiel stellt die Versteinung einer 45–50-jährigen Frau auf dem spätslawischen Gräberfeld von Neumeichow in der Uckermark dar, deren Skelett auffällige Osteome am Stirnbein aufwies, die vielleicht ein Grund für die Angst vor der Frau gewesen sein könnten; JUNGKLAUS, Sonderbestattungen 205–206. Kritisch zur Deutung solcher Befunde jüngst etwa BRATHER, Slawen 264.

⁷⁸ Vgl. ILLI, Wohin 62. Ein schweizerisches Beispiel nennt zudem SCHOLKMANN, Archäologie 103, derzufolge man in Elsau das Grab einer Frau aus dem 9. Jahrhundert fand, in dem sich mit der Pfote eines Fuchses und dem Fuß eines Steinadlers „magische“ Beigaben finden ließen, die die zudem vorgefundenen Steine als Maßnahme gegen den Wiedergang erkennen ließen.

⁷⁹ Vgl. ausführlicher REYNOLDS, Burial Customs 81–88.

⁸⁰ Eine kreative Verbindung der beiden Funktionen schlug allerdings Peter Dinzelbacher vor: Selbst die „über jeden praktischen Zweck hinaus schweren Grabsteine“ in mittelalterlichen Kirchen und Kirchhöfen könnte man als Mittel deuten, die Leichen an einer Wiederkehr zu

steinen“ Bestattungen mit sozialen Randgruppen zu identifizieren, verbietet jedoch der Fund solcher Personen in prestigereichen Grablegen. Die Auflegung von Steinen auf die kranken Glieder einzelner Individuen scheint zudem durchaus nicht zwingend mit dem Wiedergängerglauben zusammenzuhängen. Doch es gibt auch suggestivere Funde wie jenen von zwei in Mecklenburg aufgefundenen Skeletten des 11. Jahrhunderts, bei denen einem Toten ein Feldstein unter das Kinn, einem anderen ein Stein in den Mund gelegt wurde⁸¹. Suchte man nach einem archäologischen Nachweis für den Nachzehrerglauben, so scheint man ihn am ehesten in solchen Belegen erkennen zu können; doch ohne Schriftquellen bleibt man auch hier auf Rückschlüsse aus einer erst später greifbaren Praxis angewiesen.

Diese Interpretationsproblematik lässt sich an zwei Schriftquellen illustrieren, die beide den hoch- und spätmittelalterlichen Glauben an die Wiederkehrer behandeln. Das erste Beispiel stammt aus einem französischen Exemplum in einer Sammlung von Predigten vom Beginn des 15. Jahrhunderts. Darin wird von einem Bäcker berichtet, der als Wiedergänger in die Backstube zurückkehrte und daran nicht gehindert werden konnte, bis man sein Grab öffnete und dem Leichnam die Beine brach⁸². Also glaubte zumindest der spätmittelalterliche Verfasser, seine Zuhörer würden an Wiederkehrer glauben und die physische Versehrung des Leichnams könnte diesem Spuk ein Ende bereiten.

Doch Befunde wie jene von Diepensee könnten auch in das Licht eines ganz anderen Berichtes gestellt werden, den Wilhelm von Malmesbury bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasste. Ihm zufolge habe eine Hexe aus Berkeley in ihrem Wissen um die eigenen zahlreichen Sünden vor dem Tod ihre zwei Kinder, einen Mönch und eine Nonne, gebeten, ihren Leichnam auf besondere Weise zu schützen: Man solle sie in Hirschleder einnähen, dann den Leichnam mit dem Kopf nach oben in einen Steinsarkophag legen, den sie mit Blei und Eisen abdecken und dessen Deckel sie mit drei Eisenketten festzurren sollten; zudem erbat sich die Mutter, ihre Kinder mögen in jeder Nacht zu ihrem Seelenheil fünfzig Psalmen singen und jeden Tag Messen lesen lassen. Somit sicher für die ersten drei Tage aufbewahrt, möge man sie am vierten Tag bestatten, obwohl die Hexe fürchtete, selbst die Erde werde die Aufnahme ihres sündigen Leichnams verweigern. Der Leichnam wurde nach dem Tod der Frau dementsprechend präpariert, und tatsächlich erschienen die Dämonen, um ihn zu holen, doch sie können die Tür der Kirche in den ersten zwei Tagen nicht überwinden; in der dritten Nacht aber öffnete ein besonders großer und schrecklicher Dämon die Tür, woraufhin den Priestern, die die Psalmen sangen, die Stimme versagte, und der Dämon die Ketten vor dem Sarkophag gesprengt habe, um die Frau zur ewigen Verdammnis mitzunehmen. Wilhelm ergänzt, dieser Ausgang der Geschichte könne niemanden verwundern, der die Dialoge Papst Gregors kenne, die eine ähnliche Geschichte erzählten; und er führt überdies die Geschichte Karl Martells an, der einer verbreiteten Erzählung zufolge zur Bezahlung seiner Soldaten die Kirchen habe ausplündern lassen, weshalb

hindern; erst nach und nach würden sie dann jedoch als Bildträger zunehmend im Sinne der Memoria der Toten umfunktioniert; DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 274. Damit hätten Grabplatten eine ähnliche Funktion wie die beschwerenden Steine aus Diepensee, doch müsste man diese (Gegen-)These zunächst noch systematischer untermauern, unterstellte sie doch jeder Herstellung von Grabplatten eine Motivation durch die Furcht vor den Toten.

⁸¹ Vgl. SCHÜRMANN, Nachzehrerglaube 41, der auch weitere Beispiele für Steinbeschwerden liefert.

⁸² MARTIN, À la recherche (samt Edition der Quellenpassage). Vgl. SCHMITT, Revenants 173–174.

später sein Leichnam aus seinem Grab in Saint-Denis verschwunden und nie mehr gefunden worden sei⁸³.

In dieser hochmittelalterlichen Perspektive könnten „Versteinungen“ beispielsweise von der Beschwerung des Sarges oder einer Leichenumhüllung stammen, die zum Schutz – nicht zum Schaden – der Toten und vielleicht sogar auf eigenen Wunsch als Eingeständnis eigener Schuld und damit als Zeichen der christlichen Bußfertigkeit erfolgte. Dass mit einem Mönch und einer Nonne die Maßnahmen einen deutlich christlichen Kontext aufweisen und die Bedrohung der Sünder durch die Dämonen zudem durch einen Kirchenvater abgesichert wurden, zeigt die denkbare christliche Interpretation solcher Maßnahmen. Auch Details wie die Hirschhaut lassen sich weniger als heidnische Hexenmittel interpretieren, sondern fügen sich als eine der modernsten Bestattungsmethoden des Hochadels im 12. Jahrhundert relativ problemlos in die Lebenswelt des Wilhelm von Malmesbury⁸⁴. Diese Interpretation der „Versteinungen“ beansprucht nicht, richtig zu sein; sie soll nur aufzeigen, wie ambigue und interpretationsoffen die archäologisch erschlossenen Handlungen im Bestattungsbrauch bleiben, solange sie nicht durch die mittelalterlichen Schriftquellen eindeutiger erschlossen werden können. Die Angst vor der Wiederkehr ist nur eine Interpretationsmöglichkeit – man sollte nicht zu rasch zu ihr greifen⁸⁵.

b) Enthauptung

Die im archäologischen Befund nachweisbare⁸⁶ Enthauptung von Individuen kann zahlreiche Gründe haben; auch hier sollte man mit der Erklärung einer Verhinderung des Wiedergangs vorsichtig sein. Bereits erwähnt wurden jene Beispiele, in denen sich eine durchaus positive Interpretation anbietet: Wenn der Kopf fehlt, so liegt bei Heiligen die Entnahme der Schädelreliquie nahe, und auch ein Transport lediglich des Kopfes zu einer entfernten Bestattungsstelle lässt sich für die mittelalterliche Elite gelegentlich nachweisen⁸⁷. Im Frühmittelalter ist daneben auch der Schädelraub zu kultischen Zwecken denkbar, wie man es etwa für awarische Begräbnisstellen überlegt hat, und auch Grabraub kann den Eindruck der Zerteilung des Leichnams nach sich ziehen⁸⁸. Daneben gibt es jedoch auch die Beispiele der Enthauptung, die sich nicht in dieses Schema einfügen lassen. Dabei kommt der Frage, ob der Kopf peri- oder postmortal abgetrennt wurde, eine wichtige Bedeutung zu: Bei postmortaler Entfernung handelt es sich vielleicht um Exhumierungen, die zur Verhinderung des vermuteten Wiedergangs

⁸³ WILHELM VON MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum* 1, 253–256. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 78–80.

⁸⁴ Vgl. Kap. III.3.h).

⁸⁵ Ein weiteres Beispiel: Jüngst hat man versucht, die in frühneuzeitlichen Särgen auftauchenden, über dem Leichnam befestigten und gespannten Stoffstreifen als Maßnahme gegen den Wiedergang zu erklären; sie können nämlich nicht das Verrutschen der Leiche im Sarg verhindern, da dazu in anderen Sargkonstruktionen – technisch im Gegensatz zu den Stoffstreifen effektiv – Holzbretter Verwendung fanden, was nur eine apotropäische Interpretation zuließe; STRÖBL/VICK, *Hopfenbett* 321–323. Das würde jedoch umgekehrt bedeuten, dass man glaubte, dass die Bänder eine Leiche vom Wiedergang abhalten konnten, obwohl man wusste, dass sie sie schon nicht einmal am Verrutschen im Sarg hinderten; der unerfreuliche Teil des Einwands besteht freilich darin, dass damit die Funktion der Stoffstreifen weiterhin offen bleibt.

⁸⁶ Zu den in jüngerer Zeit zunehmend diskutierten Problemen beim anthropologischen Nachweis der Enthauptung in archäologischen Fundzusammenhängen vgl. Kap. VIII.3.c).

⁸⁷ Vgl. Kap. X.3.

⁸⁸ KOVRIG, *Gräberfeld* 71–73 und SCHÜRMANN, *Nachzehrer glaube* 37–38.

der Leiche durchgeführt wurden; perimortale Enthauptungen sind hingegen Hinrichtungen des Lebenden, die zwar im Grabbefund deutlich hervortreten, nicht jedoch zwingend einen Hinweis auf die Absicht der Verhinderung des Wiedergangs bieten⁸⁹. Das entscheidende Indiz für die Intention scheint dabei die Lage des Kopfes zu sein; vor allem seine Dislozierung und Platzierung zwischen den Beinen des Individuums hat man als recht sicheren Hinweis für den Versuch gewertet, den Toten am Wiedergang zu hindern.

Der Brauch der Schädelabschlagung zur Verhinderung des Wiedergangs nach diesen Kriterien erscheint vor allem in Nordeuropa, wobei er ebenso im germanischsprachigen wie im slawischsprachigen Raum archäologisch nachweisbar wird⁹⁰. Zeitlich erstrecken sich die Belege vom ausgehenden Frühmittelalter bis ins 20. Jahrhundert; noch 1913 wurde die erfolgte Exhumierung eines vermeintlichen Nachzehrers aus der Nähe von Danzig bekannt, dem man zur Lösung des Problems den Kopf abgetrennt hatte⁹¹. Auf den ersten Blick scheint es naheliegend, den Danziger Fall mit Grabbefunden zu vergleichen, wie sie etwa im Lumbe Garten der Prager Burg gemacht wurden, wo man eine ältere Frau von etwa 60 Jahren vorfand, die bei der Taille ein Messer und 15 Zähne von mindestens vier unterschiedlichen Individuen bei sich trug und deren Schädel sekundär verlagert wurde; die Ausgräber dachten dabei an die postfunerale Dekapitation einer Magierin⁹². Doch eine Magierin ist keine Nachzehrerin, und die Beigabe der Zähne würde einen ihrer magischen Gegenstände der Toten mit ins Grab geben, was wenig überzeugend scheint, wenn man sich vor ihrer Rückkehr fürchtete; ein bislang in archäologischen Interpretationen von „magischen“ Grabbeigaben wenig beachteter Gedanke⁹³. Ein anderes mittelalterliches Beispiel für die Abschlagung des Kopfes und die Beisetzung des Kopfes zwischen den Beinen des Toten fand man auf einem Gräberfeld in Tissø/Vestseeland in Dänemark aus der Zeit um 1030/40⁹⁴; aus etwa demselben Zeitraum stammt der Fund von zwei geköpften Skeletten in Kalmergården⁹⁵. Dass dabei einer der beiden Männer ein Hüftleiden hatte, das eine Fehlstellung des Beines zur Folge hatte, scheint nach den Beobachtungen der „Versteinungen“ in Diepensee zumindest erwähnenswert⁹⁶. Die Schwierigkeiten der Interpretation werden jedoch deutlicher, wenn man einen weiteren wikingerzeitlichen Befund heranzieht: Ein in Lejre gefundenes, enthauptetes Skelett war mit dem Bauch nach unten und mit dem Kopf neben der Schulter beigesetzt worden, so dass es sich wohl – anders als in Kalmergården? – um die Bestattung eines Hingerichteten handelte⁹⁷. Man hat argumentiert, dass es sich auch bei den Toten von Kalmergården um Kriminelle gehandelt und dass deren Enthauptung und Deplatzierung des Kopfes der Verhinderung des Wiedergangs gediente habe⁹⁸; warum verzichtete man auf diese Maßnahme dann aber in Lejre? Jedenfalls lässt sich auch an in jüngeren und geographisch deutlich getrennten Bereichen die Bestat-

⁸⁹ Zur Bestattung Hingerichteter vgl. Kap. VIII.3.c).

⁹⁰ Systematisch erforscht liegen vor allem die Befunde aus dem angelsächsischen England vor; vgl. REYNOLDS, *Burial Customs* 76–81.

⁹¹ HARTINGER, *Religion* 179.

⁹² Vgl. zu diesem Befund STEFAN, *Sonderbestattungen* 149.

⁹³ Vgl. etwa die entsprechende Interpretation eines Grabes aus dem schweizerischen Elsau bei SCHOLKMANN, *Archäologie* 103.

⁹⁴ Vgl. SIMEK, *Germanen* 206. Zu slawischen Beispielen vgl. JUNGKLAUS, *Sonderbestattungen* 201–202.

⁹⁵ BENNIKE, *Danish Skeletons* 106–108 und BENNIKE, *Trauma* 320.

⁹⁶ BENNIKE, *Danish Skeletons* 106.

⁹⁷ BENNIKE, *Danish Skeletons* 108–109 und BENNIKE, *Trauma* 320–321.

⁹⁸ BENNIKE, *Danish Skeletons* 117.

tung Enthaupteter an der Richtstätte mit dem Kopf zwischen den Beinen festmachen, so etwa am Galgenbichl bei Imst in Tirol⁹⁹.

Handelt es sich bei solchen Bestattungen also um Hinweise auf den Nachzehrerglauben? Auch wenn die modernen Belege – wie der Danziger Fall – einen solchen Bezug herstellen, so entwickelte sich der Nachzehrerglaube doch aus der älteren Vorstellung von Wiedergängern; und für diese weisen die mittelalterlichen Schriftquellen den Glauben daran aus, dass eine Enthauptung die Aktivität des Leichnams unterbinden könne. Bereits genannt wurde die Episode bei Saxo Grammaticus, in der Asmund seinem verstorbenen Freund Asvith den Kopf abhieb und ihn mit einem Stab pfählte, nachdem dieser ihn angegriffen hatte; dargestellt ist also kein Nachzehrer, sondern ein physisch aktiver Toter. Ganz ähnlich verhält es sich bei einer von Walter Map für England erzählten Episode, derzufolge ein Ritter den Bischof von Hereford um Hilfe gegen einen bösen Menschen aus Wales gebeten habe, der in seinem Hause verstorben sei und nun nachts wiederkäme, um die Hausbewohner beim Namen zu nennen, worauf diese schwach würden und binnen dreier Tage stürben. Auf Anraten des Bischofs enthauptete man den Leichnam und besprengte sein Grab mit Weihwasser; allein, der Tote kehrte zurück und nannte nun den Ritter selbst beim Namen, der ihm jedoch mit seinem Schwert den Schädel bis zum Hals spaltete, worauf der Spuk sein Ende gefunden habe¹⁰⁰. Das Motiv des Toten, der den Lebenden erscheint und damit deren Ableben vorankündigt, ist vielleicht nicht so ungewöhnlich, dass man hier zwingend von einem Beleg für den Nachzehrerglauben ausgehen müsste¹⁰¹, wenngleich der Bericht gerade aufgrund der Erwähnung einer Schwächephase der Opfer von drei Tagen eine solche Vorstellung auch nicht ausschließen muss; in jedem Falle wird in dieser hochmittelalterlichen Erzählung deutlich, auf welchem Grund sich der spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Nachzehrerglaube entwickelte.

c) Pfählen, Annageln und Beisetzen an Kreuzungen

Eine Maßnahme, die man als gegen den Wiedergang gerichtet auch in den mittelalterlichen Schriftquellen belegen kann, stellt das Pfählen der Toten dar; bereits in der Episode bei Saxo Grammaticus ist sie vorgekommen. Ein weiteres, etwas früheres Beispiel bietet Burchard von Worms, der im 11. Jahrhundert Bestimmungen gegen die Pfählung der rasch nach der Geburt und ungetauft verstorbenen Kinder notiert¹⁰². Handelte es sich um heidnische Praktiken? Man hat gerade archäologische Funde aus dem slawischen Raum des 10. Jahrhunderts in dieser Richtung interpretiert¹⁰³, doch fällt es auch hier schwer, Herkunft, Verbreitung und Nachwirkung dieser Vorstellung sicher zu belegen.

⁹⁹ Vgl. BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 53, die auch Beispiele aus dem Bereich der Grafen von Egmont und Hoorn anführen.

¹⁰⁰ WALTER MAP, *De nugis curialium* 202–204 [II,27]. Vgl. SCHÜRMANN, Nachzehrerglauben 34.

¹⁰¹ Kritisch hier einmal mehr SCHÜRMANN, Nachzehrerglauben 36, der nicht zuletzt nach Betrachtung dieser Passage bei Walter Map radikal schließt: „Es sind dagegen aus dem Mittelalter keine Schriftzeugnisse bekannt, die uns erlauben, von einer Tradition der Nachzehr- oder Vampirvorstellungen auszugehen.“

¹⁰² Vgl. Kap. VIII.1.b).

¹⁰³ Zu Pfählungen in slawischen Gräbern vgl. SCHOLKMANN, Archäologie 104. Die Angst vor der Wiederkehr rasch oder heimlich vergrabener Kinder, die auf keinem Begräbnisfeld ruhten, könnte so etwa eine Puppe aus Keramik belegen, die man in einem beim Liutizenaufstand 983 abgebrannten Haus in Oldenburg gefunden hat; sie lag in der Nähe der Bestattung von Zwillingen und einer Frühgeburt unter Flechtwerkmatten an einer Außenwand des Hauses; GABRIEL,

Das Pfählen als Strafe zur Verhinderung der Wiederkehr des Toten erschien zumindest der älteren Forschung aufgrund des frühneuzeitlichen Befundes in Zusammenschau mit den genannten Hinweisen aus dem Hochmittelalter zwingend¹⁰⁴, und auch moderne archäologische Befunde lassen sich am einfachsten in dieser Perspektive erklären. So fand man beispielsweise in Baden-Württemberg (und vielleicht auch in Sachsen) in Gefäßen vergrabene Nachgeburten, wobei in Bönningheim fünf solche Nachgeburtstöpfe in der Mitte gepfählt vorgefunden wurden, von denen zudem zwei umgekehrt auf dem Rand standen; eine Interpretation als Nachgeburten ungetauft verstorbener Kinder scheint in der Zusammenschau mit Burchard von Worms zunächst naheliegend¹⁰⁵. Ebenso könnte in dieser Perspektive die gepfählte Moorleiche, die sich heute im Museum im schwedischen Varberg findet, ein Beispiel für den Schutz vor der Wiederkehr des Toten bieten¹⁰⁶. Damit würden auch die frühmittelalterlichen Gesetze, die die lebendige Bestattung des gefesselten Vergewaltigers noch mit dem Zusatz vorsehen, dass er in der Grube mit einem Holzpfehl durchbohrt werden solle, auf den das Opfer der Tat den ersten Schlag ausführe, nicht nur als Beendigung der Qualen des Delinquenten, sondern auch zur Verhinderung seiner Wiederkehr zu verstehen sein¹⁰⁷. Doch wie sicher sind solche Zuschreibungen angesichts der überschaubaren sowie geographisch und zeitlich diffusen Belege? Es scheint, als hätte sich im nördlichen Europa die Vorstellung, dass das Pfählen gegen den Wiedergang helfe, zumindest seit dem Hochmittelalter herausgebildet; die genaue Verbreitung dieser Vorstellung bleibt jedoch bis ins ausgehende Mittelalter unklar.

Noch deutlicher wird das beim Brauch der Annagelung der Toten. Die ältere Forschung hat auch hier eine Verbindung zum Vampirglauben der frühen Neuzeit gezogen¹⁰⁸. Doch frühe Beispiele für Schädelnagelungen, wie man sie etwa in Dyhernfurth in Niederschlesien oder im polnischen Petrikau gefunden hat, lassen sich ebensogut als Merkmale einer Hinrichtung verstehen und müssen nicht durch die Annagelung des somit lebendig gedachten Leichnams am Boden erklärt werden¹⁰⁹. Schwieriger erscheint ein solcher Widerspruch in den seltenen, vor allem spätmittelalterlichen Fällen, in denen andere Körperteile, etwa die Schulter, mit einem Nagel vorgefunden wurden, doch bleibt hier zumeist der direkte Bezug zwischen Nagelung und Bestattung zu beweisen¹¹⁰.

Besonders ambivalent erscheint auch die Interpretation von besonderen Graborten, denen man eine Verhinderung der Wiederkehr nachsagt. Insbesondere Wegkreuzungen hat man einem gängigen Verständnis folgend als Grabplätze für Exkommunizierte, Selbstmörder und Hingerichtete verwendet, da ihnen eine Rückkehr von einem solchen

Zauberpuppe. Ob es sich freilich wirklich um eine Zauberpuppe und nicht um ein Spielzeug handelt, scheint sich alleine aus den Fundumständen nur schwer belegen zu lassen.

¹⁰⁴ Vgl. etwa die einschlägigen „Klassiker“ von GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 271; HIS, Strafrecht 1, 497–500 und MÜLLER-BERGSTRÖM, Pfählen, sowie in jüngerer Zeit OHLER, Sterben 219–220 und GITTINGS, Death 72–74.

¹⁰⁵ Vgl. MATTHES, Zeicha 171.

¹⁰⁶ DAXELMÜLLER, Tote 893.

¹⁰⁷ So etwa OHLER, Sterben 219–220. Zu diesen Bestimmungen vgl. GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 270–271.

¹⁰⁸ Vgl. etwa GRENZ, Vampirbefunde.

¹⁰⁹ So bereits SCHÜRMANN, Nachzehrer Glaube 37. Vgl. Kap. VIII.4.b).

¹¹⁰ So fand man etwa im Zisterzienserkloster in Hiddensee in einem spätmittelalterlichen Grab einen Mann mit einem starken Nagel im rechten Schultergelenk, für den man eine Annagelung annehmen könnte, so BIERMANN, Sonderbestattungen 6–7. Ein paralleler Fall fand sich bei einem im englischen Southwell gefundenen Skelett, dem eiserne Nägel durch die rechte Schulter, das linke Fußgelenk und das Herz geschlagen wurden; GILCHRIST, Medieval Life 195.

Ort mit mehreren Wegen schwerfalle¹¹¹. Die mittelalterlichen Schriftquellen sind jedoch durchaus nicht so eindeutig. Zwar besteht kein Zweifel daran, dass die Kreuzungen als Bestattungsorte für solche Bevölkerungsgruppen gewählt wurden: So berichtet Roger von Wendover für das Jahr 1229 über einen Wucherer, dessen Leichnam der Pfarrer aufgrund seiner Exkommunikation nicht bestatten wollte. Der Priester schlug deshalb der Witwe vor, ihn an einer Wegkreuzung zu bestatten¹¹². Und bereits die frühmittelalterliche „Lex Ribuaria“ schrieb vor, Hingerichtete mit gebundenen Gliedmaßen an einer Kreuzung zu bestatten¹¹³. Doch es scheint, als habe man die Bestattung an Weggabelungen vor allem als von der Gemeinschaft ausschließend angesehen¹¹⁴; in direkten Referenzen lässt sich der Glauben daran finden, dass öffentliche Wege böse Orte seien, an denen teuflische Erscheinungen, Dämonen und Geister hausten¹¹⁵. Die Kreuzung war also aus mittelalterlicher Perspektive ein dezidiert schlechter Bestattungsplatz, deshalb aber noch nicht zwingend ein Ort, von dem die Toten nicht wiederkommen konnten.

Dass es zumindest nicht um die Verhinderung der Wiederkehr alleine ging, zeigen die anderen Bestattungsorte, die einem ähnlichen Zweck dienen konnten. Jede Bestattung außerhalb des Friedhofs schloss den Toten sozial und religiös aus, so verwendete man etwa alte Friedhöfe (beispielsweise ehemalige Pest- oder Judenfriedhöfe), Strände¹¹⁶, Moore¹¹⁷, Hauskeller¹¹⁸ oder Hinrichtungsstätten¹¹⁹ für solche Bestattungen; diese Orte scheinen aber gerade keine geeignete Maßnahme zur Verhinderung der Wiederkehr zu implizieren. Zudem eröffnen die liturgischen Bestimmungen des Hochmittelalters ganz andere Erklärungshorizonte: Unbekannte, die man verstorben auffand, sollte man aufgrund ihres nicht bezeugbaren Glaubens und der fraglichen moralischen Qualität nicht am Friedhof, sondern an dem Ort, an dem man sie auffand, beisetzen¹²⁰. Letztlich konnte man die Toten wohl überall verscharren, und innerhalb des breiten Spektrums zeichnen sich lediglich bevorzugte Stellen ab, zu denen die Kreuzwege zählten; eine genauere Bewertung wird zudem von archäologischer Seite dadurch erschwert, dass oberflächlich und verstreut bestattete Leichen eine sehr viel geringere Erhaltungswahrscheinlichkeit und eine geringere Chance auf ihre Auffindung haben als die Bestattungen an einem kontinuierlich genutzten Friedhof. Erst langsam ändert sich hier das Bild, wie die in jüngerer Zeit immer intensivere archäologische Untersuchung

¹¹¹ So argumentierten etwa OHLER, *Sterben* 219–220 und GITTINGS, *Death* 72–74. Jüngst überlegte REYNOLDS, *Burial Customs* 52, ob die vor allem für das Spätmittelalter nachweisbaren Bestattungen an Kreuzwegen nicht deutlich frühere, angelsächsische Vorbilder hätten.

¹¹² ROGER VON WENDOVER, *Flores historiarum* 2, 380–381. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 212.

¹¹³ Vgl. Kap. VIII.3.c), sowie GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 326–327, der hier u. a. auch ein Beispiel für 1385 liefert.

¹¹⁴ So soll ARIÈS, *Geschichte* 59, zufolge der Bischof von Saint-Brieuc 1128 die Bestattung zu Füßen der Kreuze an Weggabelungen verteidigt haben; leider bietet Ariès dafür jedoch kein Zitat.

¹¹⁵ Entsprechend äußert sich im 13. Jahrhundert der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne; zit. bei MEISEN, *Sagen* 53–55. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 212.

¹¹⁶ Vgl. Kap. VIII.2.c).

¹¹⁷ Moore stellen spektakuläre Fundorte für in besonderem Ausmaß konservierte Leichen dar, doch finden sich unter den Moorleichen nur wenige mittelalterliche Fälle; auch hier lässt sich bei genauerer Betrachtung hinterfragen, ob tatsächlich heidnische Motive und die Verhinderung des Wiedergangs die zentralen Aspekte solcher Bestattungen gewesen sind, wie oftmals angenommen. Die kanonische Bestimmung, die seit dem Hochmittelalter die Bestattung unbekannter Personen am Ort ihrer Auffindung vorschreibt, könnte eine ebensogute Erklärung für diese wenigen Fälle bieten, wie das Beispiel der Moorleiche von Peiting zeigt; vgl. Kap. VIII.3.a).

¹¹⁸ Vgl. Kap. VIII.1.b).

¹¹⁹ Vgl. Kap. VIII.3.c).

¹²⁰ Vgl. Kap. VIII.3.a).

von Hinrichtungsstätten zeigt¹²¹. Entscheidend bleibt, dass eine einseitige Interpretation solch ungewöhnlicher Beisetzungsorte mit der Verhinderung des Wiedergangs nicht genügt; in jedem dieser Fälle handelte es sich jedoch sehr wohl um einen symbolisch-physischen Ausschluss der Leiche aus der Gemeinschaft der gläubigen Christen¹²².

d) Vampire im Mittelalter? Die Verbrennung von Wiedergängern

Die archäologischen Belege für die Furcht vor den Toten sind bei einem genaueren Blick also nicht zahlreich, denn oftmals bieten sich andere, plausible Begründungen für die Befunde an. An der Existenz des Glaubens, dass die Leichen der Bösen als Nachzehrer den Lebenden die Lebensenergie abziehen, könnte man für das Mittelalter überhaupt zweifeln, wäre da nicht der Bericht von vier ungewöhnlichen Ereignissen in der „*Historia rerum Anglicarum*“ des Augustinerchorherren Wilhelm von Newburg aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert.

Wilhelm berichtet zunächst über einen Vorfall in der Gegend von Buckingham, wo ein nach regulärem Brauch bestatteter Mann als Geist zurückkehrte und seine Frau, Verwandte und die Dorfbewohner samt ihres Viehbestands durch sein Auftauchen verängstigte, so dass man sich schließlich an den Bischof von Lincoln wandte, um von ihm Hilfe zu erbitten. „Der Bischof“, so Wilhelm von Newburg, „war wahrlich überrascht darüber, doch bemerkten einige seiner Ratgeber, dass solche Dinge häufiger in England vorkämen, und dass solche Fälle zeigten, dass man dem Volk keinen Frieden geben könne, wenn man nicht den Körper des armseligen Menschen ausgrabe und verbrenne. Eine solche Lösung schien dem Bischof jedoch unwürdig, und so bereitete er eigenhändig eine Absolutionsurkunde vor und gab sie dem Erzdiakon mit der Anweisung, das Grab des toten Mannes zu öffnen und die Urkunde darin auf seiner Brust zu platzieren und das Grab erneut zu verschließen; in dieser Weise könne der tote Mann von den Handlungen der Gläubigen profitieren. Das Grab wurde also geöffnet, der Leichnam vorgefunden wie man ihn dort hineingelegt hatte; man platzierte die bischöfliche Absolutionsurkunde auf dessen Brust und schloss erneut das Grab, und man sah ihn nicht mehr zurückkehren oder irgendjemanden weiterhin belästigen oder terrorisieren.“¹²³

In einer zweiten Geschichte berichtet Wilhelm von Newburgh von dem Geist eines Sünders, der im schottischen Berwick verstorben war und ebenfalls die Bevölkerung der Stadt heimsuchte, wobei die einfacheren unter den Einwohnern fürchteten, von dem Wiederkehrer physisch angegangen zu werden; „die Klügeren fürchteten, dass wenn nicht rasch ein Heilmittel gefunden würde, die durch den Leichnam verpestete zirkulierende Luft vielen Krankheit und Tod bringen würde. [...] Man brachte also zehn junge, kühne Männer zusammen, die den abscheulichen Körper ausgruben, ihn zerstü-

¹²¹ Vgl. Kap. VIII.3.c).

¹²² Vgl. Kap. VIII.1.

¹²³ „Episcopo vero stupente super hoc, et subtilem habente tractatum cum suis, fuere qui dicerent talia saepius in Anglia contigisse et crebris clarere exemplis, quietem populo dari non posse nisi miserrimi hominis corpore effosso et concremato. Indecorum nimis atque indignum hoc visum est venerando pontifici: moxque cartulam absolutionis manu sua conscriptam archidiacono dirigens, ut quomodo illius hominis se corpus haberet oculata fide claresceret, sepulchrum ejus aperiri, et supposita pectori ejus eadem cartula, rursum claudi praecepit. Aperto ergo sepulchro, corpus ita inventum est sicut ibidem fuerat collocatum; pontificalis vero absolutionis cartula pectori ejus apposita, et clauso rursum sepulchro, nec oberare deinceps visus est, nec alicui molestiam vel terrorem inferre permissus.“ WILHELM VON NEWBURGH, *Historia rerum Anglicarum* 2, 182–184 (Zitat 183–184) [V,22]. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 135–136.

ckelten und verbrannten. Als dies getan worden war, hörte die Unruhe auf.“ Trotzdem, so fügt Wilhelm von Newburg hinzu, habe kurze Zeit später eine Epidemiewelle, die freilich ganz England erfasste, in diesem Ort besonders hart gewütet¹²⁴.

In einer dritten Episode erfahren wir von dem Kaplan einer edlen Dame, der in der Abtei Melrose beigesetzt wurde und der sich im Leben so wenig um seine klerikalen Pflichten kümmerte, dass man ihn „Hundepriester“ genannt habe. Im Tod blieb er nun nicht im Grab, sondern wanderte nachts umher und verschreckte durch seine Laute seine ehemalige Herrin; diese wandte sich an die Mönche des Klosters, und schwer bewaffnet rüsteten sich zwei Priester und zwei junge Männer zur Wache auf dem Friedhof, auf dem der „Hundepriester“ begraben lag. Als drei der Männer in der Nacht eine Pause machten, um sich aufzuwärmen, erschien der Tote und griff den zurückgebliebenen Priester an, der sich mit einer Streitaxt wehrte, worauf der Wiederkehrer in sein Grab zurückkehrte. Nach der Rückkehr der drei anderen Wachen entschieden die Männer, das Grab mit dem „verfluchten Leichnam“ bei Morgengrauen zu öffnen. „Nachdem sie die Erde fortgeschafft hatten, fanden sie ihn im Grab mit der Wunde, die er erhalten hatte, und eine Menge Blut, das aus der Wunde geflossen war, vor. Sie brachten ihn also vor das Kloster, verbrannten ihn und verstreuten die Asche. Dies haben mir Mitglieder des Konvents selbst berichtet, und ich habe es in einfachen Worten nacherzählt.“¹²⁵

Diese drei Berichte belegen den Wiedergängerglauben; in einer vierten Erzählung geht Wilhelm jedoch noch weiter und drückt die Vorstellung von einem blutsaugenden Toten aus. Hier ist es der Verwalter der Burg Anant, der ohne Beichte verstarb und bestattet wird, aber jede Nacht wieder gekommen sei; dabei verbreitete der Leichnam einen tödlichen Geruch, der die Bevölkerung krank machte und auszurotten drohte. Zwei Brüder, deren Vater durch die Krankheit verstorben war, schlugen nun vor, den Leichnam zu exhumieren und zu verbrennen: „Mit robusten Hacken ausgestattet gingen sie zum Friedhof und begannen zu graben. Nach kurzer Zeit legten sie den Leichnam frei, der nicht von viel Erde bedeckt gewesen war, der enorm an Umfang zugenommen hatte, mit einem geschwellenen, geröteten Gesicht. Man sah, dass das Leichentuch, in das man ihn eingewickelt hatte, ganz zerissen war. Die davon unbeindruckten Jungen, die der Hass antrieb, schlugen auf den unbelebten Körper ein, aus dem solch ein un-

¹²⁴ „Cumque hoc per dies fieret plurimos, et nullus jam auderet post vesperum foris inveniri, dum omnes exitialis monstri formidarent occursum, uidnam agendum esset necessarium inter se majores simul et mediocres habuere tractatum, metuentes scilicet simpliciores ex ipsis, si forte negligentius ageretur, ab exanimi prodigio maturius sugillari; prudentiores vero caute reputantes ne forte, tardante remedio, ex crebro pestiferi cadaveris circumactu infectus corruptusque aer, morbos et mortes gigneret plurimorum: quod utique praecavendum crebris in re consimili clarebat exemplis. Conduxerunt itaque decem juvenes audacia insignes qui corpus infandum effoderent, et membratim exsectum redigerent in combustionem et cibum ignis. Quod et factum est et cessavit quassatio. Nam et ipsum monstrum, dum circumferentur a Sathana, sicut dictum est, quibusdam forte obvium dixisse prehibetur quod eo incombusto populus requiem habiturus non esset. Eo ergo combusto data quidem videbatur populo requies: sed exorta consequenter lues majorem illius populi partem absumpsit. Nusquam enim alibi tam dire desae-viit, cum in cunctis ipso tempore extiterit Angliae finibus generalis, ut suo loco plenius exponetur.“ WILHELM VON NEWBURGH, *Historia rerum Anglicarum* 2, 184–185 [V,23]. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 136–137.

¹²⁵ „Quibus actis, qui nocturni frigoris impatientes ad ignem secesserant vel sero accurrunt, et auditus quae acciderant ad effodiendum tollendumque de medio cadaver maledictum summo mane necessarii cooperatores fuerunt. Quod cum egesta humo nudassent, ingens in eo vulnus quod acceperat, et cruoris plurimum qui ex vulnere fluxerat, in sepulchro invenerunt. Sublatum igitur extra septa monasterii comburentes, cineres quoque disperserunt. Haec nimirum prout a viris religiosis accepi, simplici narratione digessi.“ WILHELM VON NEWBURGH, *Historia rerum Anglicarum* 2, 186–188 (Zitat 187–188) [V,24]. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 137–139.

ablässiger Blutstrom floss, dass sie erkannten, dass es sich um einen Blutsauger handeln müsse, dem viele Menschen [zum Opfer gefallen] waren. Sie zogen ihn aus der Siedlung und errichteten rasch einen Scheiterhaufen. Als der eine von ihnen bemerkte, dass der krankheitserregende Leichnam nicht verbrennen könne, wenn sein Herz nicht entnommen wäre, öffnete der andere dessen Seite mit einem Schlag seiner Hacke und entnahm mit der Hand das verfluchte Herz. Nachdem sie das Herz zerstückelt und den Körper verbrannt hatten, verkündeten sie den Lebenden, was sie getan hatten, und diese rannten herbei, um das Geschehene mit eigenen Augen zu sehen. Das teuflische Wesen somit zerstört, hörte die Krankheit, die unter der Bevölkerung wütete, auf, so wie das Feuer den grausigen Leichnam entfernte und die Luft reinigte, die er mit Krankheit verdorben hatte.“¹²⁶

Thomas Schürmann hat argumentiert, dass man in diesen Berichten Wilhelms von Newburgh keine Vampirsagen erkennen dürfe, wie dies in der üblichen Sicht der Forschung geschehe; sie spiegelten letztlich nur den Glauben an Wiedergänger, auch wenn die vierte Geschichte rund um den Verwalter der Burg Anant der Vorstellung vom Vampirismus am nächsten käme¹²⁷. Unzweifelhaft ist größere Vorsicht in der Interpretation angebracht, und die ersten drei Geschichten lassen sich tatsächlich kaum als Vampirsagen klassifizieren; doch die in allen vier Geschichten vorsichtig gewählte Wortwahl Wilhelms ist gerade beim Verwalter der Burg Anant recht präzise: Es handle sich um einen „Blutsauger“, der schon „Viele“ ausgesaugt habe („ut intelligeretur sanguisuga fuisse multorum“); es handelt sich folglich um einen Nachzehrer, der das Blut der Lebenden aussaugt. Doch Schürmanns Einwand gegen eine solche Interpretation legt den Finger in die Wunde: Ist diese Vorstellung wirklich schon weit verbreitet, oder wird sie hier zum ersten Mal in einer Schriftquelle greifbar, da sie überhaupt neu ist?

Im Lichte bisheriger Interpretationen überraschend, scheint dieser Gedanke bei genauerer Betrachtung eine Überlegung wert. So bemerkt Wilhelm von Newburgh selbst, dass die von ihm berichteten Geschichten zwar nur eine kleine Auswahl aus den unzähligen Berichten darstelle, die ihm zu Ohren gekommen seien; zugleich habe er jedoch keine solche Erzählung in den alten Büchern finden können – es handle sich also zu Wilhelms Überraschung offenbar um ein gänzlich neues Phänomen, ein für das traditionsbewusste, oftmals typologisch denkende Mittelalter durchaus bemerkens-

¹²⁶ „Arrepto itaque ligone satis retunso coemiterium adeuntes fodere coeperunt. Cumque se altius fossuros esse crederent, repente cadaver non multa humo egesta nudaverunt, enormi corpulentia distentum, facie rubenti turgentique supra modum. Sudarium vero quo obvolutum fuerat conscissum penitus videbatur. Nec territi juvenes, quos ira stimulabat, vulnus exanimi corpori intulerunt: ex quo tantus continuo sanguis effluxit ut intelligeretur sanguisuga fuisse multorum. Trahentes autem illud extra vicum, rogum celeriter construxerunt. Cumque unus ipsorum diceret, cadaver pestiferum ardere non posse nisi corde extracto, alius crebris ictibus retunsi ligonis latus aperuit, et manu injecta cor maledictum extraxit. Quo minutatim discerpto et corpore jam ardente, nunciatur convivantibus quod gerebatur; et accurrentes, rei gestae testes in reliquum esse notuerunt. Porro infernali illa belua sic deleta, pestilentia quoque quae grassabatur in populo conquievit, tanquam igne illo qui dirum cadaver absumpserat aer jam esset purgatus, qui ejus fuerat pestilenti motu corruptus.“ WILHELM VON NEWBURGH, *Historia rerum Anglicarum* 2, 188–190 (Zitat 190) [V,24]. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 139–142.

¹²⁷ SCHÜRMANN, *Nachzehrerglauben* 34–36. Wilhelm von Newburgh liefere aber eben „keinen Hinweis auf eine Tradition vampirischer Vorstellungen“: „Wäre eine solche Tradition im England des 12. Jahrhunderts verbreitet gewesen, so hätte ein entsprechendes Deutungsmuster schon vor der Exhumierung des Übeltäters vorhanden gewesen sein müssen. Auch deutet das zerissene Tuch nicht auf postmortales Zehren hin (wovon bei Wilhelm von Newburgh auch nicht die Rede ist), sondern allgemein auf den Zerstörungsdrang und damit auf die Gefährlichkeit des Verstorbenen.“ SCHÜRMANN, *Nachzehrerglauben* 36.

werter Hinweis¹²⁸. Ist Wilhelm hierin vielleicht wörtlich zu nehmen? Es scheint nicht undenkbar, dass gerade im 12. Jahrhundert ein Mentalitätswandel greifbar wird, der die Vorstellung der negativen Wirksamkeit der Toten betonte; das passt gut zu den Beobachtungen der Häretikerverbrennung und ihres Aufkommens¹²⁹. Wie dort wird hier die zurückhaltende Einstellung im Klerus deutlich: Der Bischof von Lincoln und der berichtende Wilhelm von Newburgh selbst scheinen der Verbrennung der Leichen im Gegensatz zu den Laien kritisch gegenüber zu stehen¹³⁰. So rät man dem Bischof in der ersten Erzählung, den Leichnam zu verbrennen, weil es das Volk befriede – und nicht weil dies ein wirksames Mittel sei.

Doch auch wenn die Verbrennung als Mittel der Wahl vom gebildeten Klerus kritisch gesehen wurde, so entstammten die Vorstellungen von Wiedergang und Nachzehrern doch einer christlich geprägten Gesellschaft; sie werden im England des 12. Jahrhunderts viele Jahrhunderte nach der Christianisierung der Insel greifbar. Welcher Grundzug christlicher Laienfrömmigkeit liegt aber diesen Vorstellungen zugrunde? Wie bereits gezeigt wurde, verband sich die Durchsetzung der Reliquienverehrung mit der Vorstellung von der Realpräsenz der Heiligen in ihren Reliquien; diese Vorstellung musste umgekehrt in einem dualistischen Weltverständnis gerade von den Laien auch auf die „sehr Schlechten“ des augustinischen Jenseitsmodells umgelegt werden, die bereits im Interim beim Teufel in der Hölle gedacht wurden. In der Folge entwickelte man vor ihren Leichen Angst, denn sie konnten in jenem Ausmaß in negativer Weise handeln wie dies die „sehr Guten“, die bei Gott eingegangenen Heiligen, in positiver Weise zu tun in der Lage waren.

Zu einer solchen Sicht passen mehrere Einzelheiten in den Berichten Wilhelms von Newburgh. Seine Bemerkungen verweisen auf die Verbindung der Seele der „sehr Schlechten“, die in der Gegenwart des Teufels in der Hölle schmorten, mit dem Leichnam dieser Toten; diese Leichen würden „durch das Wirken Satans in der Nacht aus dem Grab steigen“, wie er in zwei der vier Geschichten die Geschehnisse wörtlich beschreibt; das einmal beigefügte „wie man glaubt“ („ut creditur“) verweist zudem auf seine eigene Skepsis und schreibt diesen Glauben den handelnden Laien zu¹³¹. Eine direkte Verbindung zum Heiligenkult stellt zudem die Methode dar, mit der den Leichen das Töten gelingt: Trotz ihrer physisch gedachten Präsenz sind es nicht so sehr ihre

¹²⁸ „Sepulchris egredientia nescio quo spiritu ad viventium vel terrorem vel perniciem circumferantur, et ad eadem sepulchra sponte se illis aperientia revertantur, non facile in fidem recipetur nisi et crebra nostri temporis exempla suppeterent et testimonia abundarent. Mirum plane si talia olim contingere, cum nihil tale in libris veterum reperiatur, quibus utique ingens studium fuit memorabilia quaeque litteris mandare. Cum enim quaedam etiam modica conscribere nequaquam neglexerint, quomodo rem tanti stuporis simul et horroris, si forte illo seculo contigit, suppressimere potuerunt? Porro si velim omnia huiusmodi scribere quae nostris contigisse temporibus comperi, nimis operosum simul et onerosum erit.“ WILHELM VON NEWBURGH, *Historia rerum Anglicarum* 2, 185–186 [V,24]. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 137–138.

¹²⁹ Vgl. Kap. VIII,5.

¹³⁰ Das wird etwa im Umstand deutlich, dass Wilhelm die Methode des Bischofs, eine Absolutionsurkunde auf die Leiche zu legen, in der ersten Erzählung problemlos funktionieren lässt, während die Verbrennung des Leichnams in der zweiten Geschichte aus Berwick jedoch nicht gleichgültig hilft, sondern die Pest den Ort trotzdem heimsucht; vielleicht denkt Wilhelm hier die Epidemie und den Einfluss der Leiche überhaupt unabhängig voneinander, doch hält er bei seiner Wortwahl die Interpretation wohl gezielt offen. In jedem Fall scheint seine Zurückhaltung und Kritik an der Verbrennung deutlich durch.

¹³¹ „operatione, ut creditur, Sathanae, noctibus egrediebatur ex tumulo“; WILHELM VON NEWBURGH, *Historia rerum Anglicarum* 2, 184 [V,23]. „Noctibus enim operatione Sathanae de sepulchro egredient“; ebda 2, 189 [V,24].

direkten Taten, sondern vor allem ihr Gestank. So wie die Leichen der Heiligen durch ihren Duft heilen, so verdirbt der Gestank der bösen Leichen die Lebenden. Dieses bei Wilhelm von Newburgh sehr prominente Motiv stellt zugleich einen geschickten Versuch des Chronisten dar, einen Anschluss an die Medizin seiner Zeit zu finden und damit eine Art wissenschaftlicher Erklärung einzufügen, die der Miasmen-Theorie entspricht und somit einen gelehrten Ausweg aus dem Dilemma darstellt, das die Vorstellungen der Laien für den gebildeten Kleriker aufwerfen¹³². Der Geruch der Bösen macht also krank und die direkte Anwesenheit Satans und der Dämonen in diesen Leichen verursacht die (oft handfest) schadhafte Handlungen der Wiederkehrer; damit ist die Grundlage des Vampirglaubens aus einer christlichen Vorstellungswelt heraus erklärbar, und sie greift die Verbrennung der Ketzer als Ende des 12. Jahrhunderts bereits „erprobte“ Maßnahme zur Vernichtung der schadhafte physischen Existenz der „sehr Bösen“ auf; dies wird in der dritten Geschichte Wilhelms besonders deutlich, in der der Leichnam nicht nur verbrannt, sondern wie bei den Häretikern auch seine Asche verstreut wird¹³³.

Die These, dass es sich um ein genuin hochmittelalterliches Phänomen handelte, das die Berichte von Wilhelm von Newburgh fassten, wird noch weiter gestützt, wenn man sich die bislang wenig beachtete Akuratesse dieser Erzählungen vor Augen führt. Blicken wir auf die erste Geschichte, die den Bischof von Lincoln prominent einen Fall von vermuteter Wiederkehr durch ein Absolutionsschreiben lösen lässt. Ein ganz ähnliches Ereignis berichtet auch ein Mönch der Zisterze Byland in Yorkshire im 14. Jahrhundert, bei dem der Geist eines Verstorbenen dadurch von der Rückkehr abgehalten werden kann, dass der Schneider namens Schneeball, dem der Tote erschien, seinen Anweisungen folgt und ihm eine Absolutionsurkunde in das Grab legt; der Geist erschien Schneeball darauf erneut, und frohlockt: „Gott sei gepriesen! Ich stand hinter Dir in der Mittagsstunde, als Du so ängstlich die Absolution in meinem Grab bestattet hast. Es ist nicht verwunderlich, dass Du Angst verspürtest, denn drei Teufel waren an diesem Ort anwesend, die mich mit allen Arten von Folter für die Absolution, die Du für mich erlangtest, bestraften, da sie erkannten, dass sie mich danach nur mehr kurze Zeit in ihrer Gewalt hätten. Wisse, dass ich und dreißig andere nächsten Montag in die ewigen Freuden eingehen werden.“¹³⁴ Da sich die Beigabe von Absolutionssprüchen gerade für die Zeit ab dem 11. Jahrhundert und im englischen und französischen Raum nachweisen lässt¹³⁵, scheinen diese Geschichten tatsächlich an eine zeitgenössische Praxis anzuknüpfen, die jedoch keine älteren Vorstellungswelten spiegelt.

Blickt man auf die Leichenbeschreibung in der vierten Geschichte Wilhelms, so fällt die Präzision auf, mit der der aufgedunsene Körper, die rötliche Gesichtsfarbe und die (als Blut interpretierten) Leichenflüssigkeiten beschrieben werden, die mit modernen forensischen Kenntnissen der Leichenverwesung übereinstimmen. Dies dürfte dar-

¹³² Zum krankmachenden Geruch der Leichen und der Miasmen-Theorie vgl. Kap. I.2.c), III.5.b) und III.7.b).

¹³³ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. VIII.5.

¹³⁴ „Laudetur deus quod sic. et steti ad dorsum hora nona quando infodisti absolucionem meam in sepulcro et timuisti. nec mirum, quia tres diaboli fuerunt ibidem presentes, qui omnimodis tormentis puniebant me postquam coniurasti me prima vice vsque ad absolucionem meam, suspicantes se permodicum tempus me in sua custodia habituros ad puniendum. Scias igitur quod die lune proxime futura ego cum aliis triginta spiritibus ibimus in gaudium sempiternum.“ *Twelve Medieval Ghost Stories* 417. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 168–170; SCHMITT, *Revenants* 168–173 und LECOUEUX, *Fantômes* 111.

¹³⁵ Der Nachweis liegt direkt mit entstprechenden Bleitafeln vor, indirekt durch im Grab erhaltene Siegel; vgl. Kap. V.2.a).

auf deuten, dass der Bericht auf einem realen Ereignis basierte – Wilhelm schreibt hier offensichtlich keine Fiktionen auf, sondern bietet einen recht akkuraten Einblick in die Geschehnisse und die Vorstellungswelt im England des ausgehenden 12. Jahrhunderts.

e) Leichenpfennig und Auszahlung der Toten:
Grabbeigaben als One-Way-Ticket ins Jenseits?

Unter den Grabbeigaben des Mittelalters ist kaum eine andere Beigabe in gleichem Umfang mit der Vorstellung von der Wiederkehr der Toten verbunden worden wie die Beigabe vereinzelter Münzen, die in der Regel im Mund oder in der Hand oder einer Tasche des Toten zu liegen kamen. Im archäologischen Befund sind solche gezielten Münzbeigaben mitunter schwierig von Münzen zu unterscheiden, die ungeplant (etwa weil sie in der Kleidung des Toten übersehen wurden, da sie darin eingenäht waren) ins Grab gelangt sind¹³⁶. Davon sind wiederum substanzielle Münzfunde zu unterscheiden, die den Toten offenbar absichtlich mitgegeben wurden¹³⁷.

Die Münzbeigabe im Mund der Toten lässt sich auf einen antiken Brauch zurückführen; hier galt die Münze als Obolus für den Totenfährmann Charon, der die Toten in der Unterwelt über den Styx führen sollte¹³⁸. Trotz dieses Bezugs zu antik-römischen Jenseitsvorstellungen gab man die Sitte nicht mit der Christianisierung auf, sondern sie erhielt sich bis ins Frühmittelalter hinein; dabei scheint sich in manchen Regionen der Brauch sogar mit der Christianisierung gemeinsam etabliert zu haben¹³⁹. Mit der

¹³⁶ Besonders schwierig fällt auch die Bewertung von Münzen, die offensichtlich als Schmuckbestandteile dienten und somit auch als persönliche Gegenstände gewertet werden könnten, wie sie häufiger mitgegeben wurden; so fand man etwa in einem Grab in Ketzendorf im Kreis Harburg einen Denar Ludwigs des Frommen, der vermutlich als Schmuck an der Pelzmütze des Toten ins Grab gekommen war, und silberne Schmuckbrakteaten des 10. und 11. Jahrhunderts fanden sich in hochmittelalterlichen Gräbern; VEIT, Münze 102. Schließlich scheinen Schatzfunde in Friedhofskontexten einer gänzlich diesseitigen Logik zu folgen; so nennt JESSE, Münzfunde 87, drei solche Beispiele: 1848 fand man im holsteinischen Farve in einem bronzezeitlichen Grabhügel einen Silberfund aus dem 10./11. Jahrhundert; 1845 einen um 1335 vergrabenen Münzschatz im schleswig'schen Fohl, 1912 einen Brakteatenhort in Meckelstedt im Kreis Wesermünde.

¹³⁷ Vgl. JESSE, Münzfunde 87 und VEIT, Münze 102–105, der konkret das Beispiel eines Bestatteten aus dem 12. Jahrhundert am Kirchhof des mittelfränkischen Emskirchen nennt, neben dem man 1927 einen Münzschatz von 14 Pfennigen und Pfennigbruchstücken gefunden hat. Zu diesem Fund vgl. auch ERLANGER, Pfennigfund. Denkt man an die Vorgabe der hochmittelalterlichen Liturgiker, den auf See Verstorbenen ihr Geld mit in ein Beiboot zu legen, damit sie von den Findern an Land bestattet würden, scheint eine Beigabe der Barschaft des Toten nicht unmöglich; zwar ist es hier die Notsituation, die eine Entlohnung des Finders für die Mühen der Bestattung besonders angebracht erscheinen ließ, doch erkennt man hinter einer solchen Bestimmung eben auch die Vorstellung, dass der Tote einen Anspruch auf einen Profit aus dem eigenen Besitz haben solle; SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 675 und JOHANNES BELETH, *Summa* 307. Vgl. für die ausführlichen Zitate Kap. I.1.c).

¹³⁸ Der Brauch wird bereits in den „Fröschen“ von Aristophanes [1,2] vom Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. kommentiert; ARISTOPHANES, *Frösche* 13. Vgl. YOUNG, *Paganisme* 40–41 und SCHADE, *Hadesfahrten* 32.

¹³⁹ BRATHER, *Tod* 100; YOUNG, *Paganisme* 40–43 und FRIEDENSBURG, Münze 224. Offenbar setzten sich in merowingischer Zeit aufgrund des Mangels einer einheitlichen christlichen Bestattungspraxis ältere heidnische Elemente insofern durch, als sie in den allgemeinen Grabbrauch auch neu konvertierter christlicher Gemeinschaften übernommen wurden, wie bereits ANNAERT/VERSLYPE, *Dispositifs* 110 annahmen, die einen gewissen Ekklektizismus in den merowingischen Bestattungsriten erkennen wollen. Zu den Beispielen aus merowingischer Zeit gehören

Aufgabe der reichen Grabbeigabensitte des Frühmittelalters kam es zwar immer seltener zur Beigabe solcher Münzen, doch der Brauch scheint nie ganz abzureißen; auch in karolingischer Zeit ist er gut belegbar¹⁴⁰. Dabei verlagert sich der geographische Schwerpunkt der Münzbeigabe stetig, ohne dass die Übertragungswege der dahinter liegenden Vorstellung ganz klar würden; offenbar gibt es aber „cum grano salis“ eine Wanderung von West nach Ost: So beginnt die Sitte etwa im Burgund des 8. Jahrhundert und ist im Hochmittelalter in Mitteleuropa weit verbreitet, um in der Frühen Neuzeit bis ins Baltikum hinein praktiziert zu werden¹⁴¹. So soll sich beispielsweise in einem dem 1170 verstorbenen Markgrafen Albrecht dem Bären zugeschriebenen Grab ein Brakteat aus seiner eigenen Prägung befunden haben¹⁴²; und in einem 1766 in der Kathedrale von Winchester entdeckten Grab, das man dem 1035 verstorbenen König Knut zuschrieb, hielt der Leichnam unter anderem eine Silbermünze in der Hand¹⁴³. Umfangreicher werden die Belege ab dem 15. Jahrhundert, wo sich etwa eine Reihe von Trierer Bestattungen mit Silbermünzen in den Mundhöhlen der Schädel nennen ließen¹⁴⁴, und in der Frühen Neuzeit wird die Sitte zwar nie allgemein praktiziert, lässt sich aber häufiger belegen¹⁴⁵.

Bereits das diffuse Verbreitungsgebiet und die mangelnde allgemeine Durchsetzung lassen daran zweifeln, dass eine monokausale Erklärung den Brauch der Münzbeigabe befriedigend interpretieren kann; so verwundert es nicht, dass sehr unterschiedliche Versuche unternommen wurden, den in den Schriftquellen praktisch unkommentierten Brauch zu erklären. Die naheliegendste Herleitung besteht dabei darin, die Verbindung zum antiken Charonspfennig zu ziehen. Zweifellos nahm der Brauch hier seinen Anfang, doch ist am archäologischen Befund alleine schwierig zu erkennen, ob und wann sich die Zuschreibungen an die Münzbeigabe veränderten; einzig die Ausweitung der Münzbeigabe auf die Hand oder die Tasche der Toten könnte eine solche Veränderung anzeigen, ohne dass sich hier über deren Signifikanz mehr als spekulieren ließe. Der antike Brauch und seine Bedeutung waren jedenfalls einer gebildeten Elite der mittelalterlichen Gesellschaft bekannt; Egbert von Liège bemerkt im 11. Jahrhundert zum Tod seines Schülers, diesem liege der Charonspfennig im Mund¹⁴⁶. Doch es scheint schwierig, den damit nur einer gebildeten Schicht zugänglichen anti-

beispielsweise die Münzen in zwei baiuwarischen Frauengräbern bei Thalmässing, die in die zweite Hälfte des 6. oder das 7. Jahrhundert datiert werden können; VEIT, Münze 102, 104.

¹⁴⁰ TREFFORT, Mort 181, mit einer Auflistung entsprechender französischer Funde. Für Beispiele aus Westfalen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts vgl. GRÜNEWALD, Westfalen 20.

¹⁴¹ MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, Life 440; BRATHER, Slawen 344; SCHÜRMANN, Nachzehrer glaube 39 und SCHOLKMANN, Archäologie 119.

¹⁴² Vgl. VEIT, Münze 103, 105 und JESSE, Münzfunde 87, sowie die kritische Einschätzung in der Zuschreibung des Grabes bei BAHRFELDT, Münzwesen 79–81.

¹⁴³ „In June 1766, some workmen, who were repairing Winchester cathedral, discovered a monument, wherein was contained the body of king Canute. It was remarkably fresh, had a wreath round the head, and several other ornaments of gold and silver bands. On his fingers was a ring, in which was set a large and remarkable fine stone; and in one of his hands was a silver penny.“
AYLOFFE, Account 17.

¹⁴⁴ VEIT, Münze 103.

¹⁴⁵ So etwa am Friedhof der Heilig-Geist-Kapelle in Berlin Mitte, bei dessen archäologischer Untersuchung sich unter den 500 Individuen neben einer Frau mit zahlreichen Münzen auch zwei Individuen finden ließen, die eine bzw. zwei Silbermünzen aus der Zeit Kurfürst Joachims I. (1499–1535) im Mund beigegeben bekommen hatten; LANGE, Massengräber 116 und HESSE, Friedhof 76. Für das brandenburgische Strausberg vgl. WITTKOPP, Dominikanerfriedhof 187.

¹⁴⁶ „Immaturus abit, qui ceditur, iste misellus, / Ante diem referens ad porthmea in ore trientem, / Soluitur in cineres, olim qui profore posset“; EGBERT VON LÜTTICH, Fecunda ratis 180 [v. 1270–1272]. Vgl. RICHÉ, De l'éducation 103 und TREFFORT, Mort 181. Zur Herkunft der Münzbeigabe vom Charonspfennig vgl. zudem beispielsweise SCHÜRMANN, Nachzehrer glaube 39;

ken Brauch, der zudem auf einer heidnischen (wenn auch mit christlichen Ideen nicht unvereinbaren¹⁴⁷) Jenseitsvorstellung basierte, als einzigen Grund für die Verbreitung der Münzbeigabe in mittelalterlichen Gräbern zu postulieren. Überzeugender erschien vielen Forschern deshalb die Überlegung, die Münzbeigabe sei ein Produkt der Totenfurcht: Sie verhindere den Wiedergang des Toten und sei mit dem Brauch, die Augen und den Mund der Verstorbenen zu schließen, verwandt¹⁴⁸. Man hat überlegt, ob die Münzen nicht überhaupt auf Augen und Mund gelegt worden seien, um diese geschlossen zu halten¹⁴⁹. Das wichtigste Argument für eine solche Deutung der Münzbeigabe setzt jedoch eine erhebliche Rückprojektion deutlich jüngerer Erklärungsmuster dieser Sitte voraus: Der Atlas der deutschen Volkskunde, der 1934 dem Zeitgeist entsprechend im aktuellen Bestattungswesen Hinweise auf das germanische Brauchtum erkennen wollte, belegte für über 1.000 deutsche Ortschaften den Brauch, den Toten eine Münze in den Mund, unter den Kopf, in die Hände oder eine Tasche des Toten mitzugeben. Zwei Erklärungsmuster ergaben sich dabei: Einmal deuteten Sprüche, die bei der Übergabe der Münze gesprochen werden sollten, auf die Vorstellung eines Geschäfts mit dem Toten, dem ein Zehr- oder Totenpfennig mitgegeben wird, wofür der Verstorbene seinen restlichen Besitz an die Erben abtritt: „Hier hast Du das Deinige, laß mir das Meinige“ oder „den Zehrpennig, laß mir meinen Nährpennig“¹⁵⁰. Auf dieser Beobachtung aufbauend ließe sich schlussfolgern, dass der Tote bei Verweigerung der Münze widerkehre und Schaden stifte; die Beigabe der Münze in den Mund wäre dann vielleicht zugleich eine Maßnahme gegen das Nachzehren und vergleichbar mit der Beigabe von Ziegelscherben, Metallteilen oder Steinen in den Mund der Toten¹⁵¹. Doch anders als bei diesen Gegenständen, die vielleicht tatsächlich mit dem Nachzehrergedanken zu erklären sein könnten, bleibt die Münzbeigabe schon deshalb ambivalenter, als sie in Mittelalter und Neuzeit eben nicht auf den Mund beschränkt blieb¹⁵².

Mag somit der Nachzehrerglaube nicht die Münzbeigabe in mittelalterlichen Gräbern erklären, so ließe sich der für die Neuzeit belegbare Gedanke, es handle sich um eine Ablöse für die Toten¹⁵³, auch für das Mittelalter untermauern. So wäre es denkbar,

MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 440–441; BIERMANN, *Sonderbestattungen* 5; HARTINGER, *Religion* 178–179; DERWEIN, *Friedhof* 28–29 und *LORANS*, *Monde* 224.

¹⁴⁷ Das belegt etwa die Aufnahme des Charon in Dantes Göttlicher Komödie, in der der Dichter dem Fährmann der Toten in der Hölle begegnet; DANTE, *Inferno*, Canto III, v. 82–129.

¹⁴⁸ „Lit(erarisch) wie archäolog(isch) gut bezeugt ist im MA der Brauch, dem T(ote)n eine Münze in die Hand, in den Mund (insbes. unter die Zunge) zu legen oder Augen und Mund sorgfältig zu schließen, um sein Wiederkehren zu verhindern.“ DAXELMÜLLER, *Tote* 893. Die Formulierung, der Brauch sei in Literatur und Archäologie für das Mittelalter gut nachweisbar, findet sich auch bei HARTINGER, *Religion* 178; in beiden Fällen beziehen sich die Autoren jedoch auf den Aufsatz von ZENDER, *Grabbeigaben*, und lassen konkrete, eindeutig mittelalterliche Belege vermissen. Die Interpretationslinie gaben zudem bereits GEIGER, *Leiche* 1033–1035, im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens und SARTORI, *Totenmünze* 208–209 und 217–225, vor.

¹⁴⁹ VEIT, *Münze* 104 und SARTORI, *Totenmünze* 217–225. Diese Erklärung hat freilich den Nachteil, dass das Auflegen einer Münze auf dem Mund diesen kaum geschlossen halten kann, wenn die bei Leichen nach dem Abklingen des „rigor mortis“ eintretende Entspannung der Muskeln auch die Gesichtsmuskeln lockert, was in der Regel die Öffnung des Mundes zur Folge hat.

¹⁵⁰ ZENDER, *Grabbeigaben* 43–49.

¹⁵¹ So argumentierte in jüngerer Zeit beispielsweise JUNGKLAUS, *Sonderbestattungen* 209, sowie zuvor LECOUTEUX, *Vampire* 123 und HARTINGER, *Religion* 179, der jedoch nur auf den befürchteten Wiedergang (nicht das Nachzehren) der Toten abhebt. Vgl. auch hier bereits SARTORI, *Totenmünze*.

¹⁵² Vgl. hierzu auch die Kritik bei SCHÜRMANN, *Nachzehrerglaube* 40.

¹⁵³ MEIER/GRAHAM-CAMPBELL, *Life* 441; VEIT, *Münze* 103–104; SCHÜRMANN, *Nachzehrerglaube* 39–40 und BIERMANN, *Sonderbestattungen* 5.

dass die Aufgabe der umfangreichen Beigabensitte im Laufe des Frühmittelalters, in deren Zuge der Tote nicht mehr erhebliche Teile seines Besitzes ganz konkret mitgegeben bekam, durch die Beigabe von Einzelmünzen ersetzt wurde¹⁵⁴. In diesem Zusammenhang könnte eine Bestimmung aus den cluniazensischen Klostervorschriften des 11. Jahrhunderts erklärbar werden, die sich auf den Brauch beim Versterben eines Mitbruders bezieht: Ihr zufolge erhält der die Leiche waschende Mitbruder einen Denar für diese Tätigkeit¹⁵⁵. Warum wird hier eine Rekompensation vorgesehen? Andere Dienste wurden schließlich nicht persönlich vergolten; eine symbolische Erklärung (etwa als monastische Variante der sonst in den Mund gelegten Münze) scheint naheliegender, doch Schweigen sich die *Consuetudines* dazu aus. Auch die Beigabe von Schlüsseln, wie sie im Frühmittelalter in fränkischen und alemannischen Gräbern, aber auch im späteren Mittelalter nachweisbar ist, könnte auf eine Vorstellung der Abgabe von Rechten an den Toten deuten¹⁵⁶; allerdings kann diese Interpretation zumindest nicht in jedem Fall vollends überzeugen: So fand man auf dem Kirchhof von Saints-Côme-et-Damien in Montpellier Schlüssel als typische Beigabe von Frauen, obwohl man die Besitzablösung doch eher bei Männern erwarten würde. Die Schlüssel könnten also weniger auf den Besitz, als vielmehr auf eine jenseitige Funktion, wohl die erhoffte Öffnung des Himmelstores, hinweisen¹⁵⁷.

Die Erhebung von 1934 ergab noch ein weiteres Motiv für die Münzbeigabe, die mit dieser Beobachtung für die Schlüssel korrespondieren würde. Der Brauch der Münzbeigabe wurde im Deutschland der Zwischenkriegszeit zumeist als Wegegeld bezeichnet, das dem Toten im Jenseits als *Obolus* diene und dem Heiligen Petrus an der Himmelspforte übergeben werden sollte¹⁵⁸. Hierbei könnte es sich tatsächlich um ein älteres, vielleicht wirklich mittelalterliches Motiv für die Münzbeigabe handeln, zumal sich die antike *Obolus*-vorstellung somit recht problemlos mit dem christlichen Jenseitsverständnis verband. Anders als bei einer Erklärung über die symbolische Ablösung des Besitzes wäre damit auch verständlich, warum die Münzbeigabe als Ausdruck der persönlichen Jenseitshoffnung ähnlich wie etwa Pilgerzeichen und Rosenkränze nicht systematisch verbreitet war.

Weitere symbolische Dimensionen der Münzbeigabe erschließt der Gedanke, dass die konkreten Münzmotive eine Rolle gespielt haben könnten. Auf einer persönlichen Ebene konnten die Münzen zur Identifikation der Toten dienen; aufgrund der weiten Verbreitung des Münzmotivs und der damit zwingenden Voraussetzungen, dass es sich beim Toten zugleich um einen Münzherren handelte, scheint eine solche Verwendung von Münzen analog zu den Bleitafeln oder Siegeln jedoch kaum vorgekommen zu sein. Vor allem die Anfertigung von nicht für den Umlauf bestimmten Medaillen in der Renaissance bot bessere Ausgangsbedingungen für einen solchen Brauch; so fand man im Grab des Sigismondo Malatesta sieben Portraitmedaillen, die man kreuzförmig unter dem Toten in sein Grab gelegt hatte¹⁵⁹. Die Beigabe von Münzen könnte im Mittelalter zudem als politischer Treuebeweis verstanden worden sein, wenn die Münze

¹⁵⁴ So VEIT, Münze 101–102 und bereits SARTORI, Totenmünze 205–208.

¹⁵⁵ „Uestimenta autem eius deferantur ad famulos abluenda. De his autem qui lauator fuerit unum denarium accipiat.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 277 [33, Nr. 195/7].

¹⁵⁶ So COLARDELLE, *Sépulture* 373, leider jedoch nur mit Hinweisen auf frühmittelalterliche Beispielen ohne genauere Verfolgung der späteren Belege. Zu spätmittelalterlichen Beispielen vgl. Kap. V.2.b).

¹⁵⁷ ABEL/DUCHESNE, *Mobilier* 314–315. Eine Deutung ähnlicher englischer Befunde als Hinweis auf Buße oder Keuschheit erwog hingegen GILCHRIST, *Medieval Life* 195.

¹⁵⁸ VEIT, Münze 103 und HARTINGER, *Religion* 179. Vgl. auch SARTORI, Totenmünze 210–215.

¹⁵⁹ VEIT, Münze 103.

den Münzherren zeigte¹⁶⁰. Wie persönlich die Münzbeigabe im Grab mitunter gedacht gewesen sein mag, verdeutlicht eine Fundmünze aus einem Antwerpener Massengrab, das wohl für einige der Opfer der Plünderung Antwerpens 1576 angelegt wurde; hier fand sich eine Goldmünze aus der Zeit Ferdinands II. von Aragon und der Isabella von Kastilien, die die Inschrift trägt: „Was Gott vereinigt hat, soll der Mensch nicht trennen“. Die Münze war wohl entsprechend ihrer Abnutzungsspuren rund fünfzig Jahre im Umlauf, bevor sie in diesem Kontext einer sehr jungen, wohl etwa fünfzehnjährigen Frau auf der Brust ins Grab beigegeben wurde; es liegt nahe, in ihr ein Zeichen besonderer Affektion und einen Hinweis auf eine enge Paarbeziehung erkennen zu wollen¹⁶¹. Von diesen letztlich seltenen Beispielen abgesehen, scheint vor allem die christliche Symbolik der meisten mittelalterlichen Münzen ein wichtiges Motiv bei ihrer Beigabe ins Grab gewesen zu sein: Heilige, Kreuze oder andere christliche Motive machten sie zum Ausdruck persönlichen Frömmigkeit¹⁶². Man hat auch überlegt, ob die Beigabe der Münzen in der Mundhöhle mit dem Kranken- oder Sterbesakrament in Verbindung zu bringen sein könnte¹⁶³; dies scheint aber schon aufgrund des Verbots des Eucharistieempfangs der Toten¹⁶⁴ und dem Materialwechsel wenig überzeugend.

Zusammenfassend lässt sich kein ganz klares Muster hinter den Gründen der Münzbeigabe im Mittelalter erkennen; eine monokausale Erklärung des Brauchs scheint jedenfalls zu kurz zu greifen. Allerdings dürfte die Vorstellung von der Wiederkehr der Toten und insbesondere der Nachzehrerglaube eine allenfalls untergeordnete Bedeutung eingenommen haben. Überzeugender scheint die Annahme, dass das einstmals antike Motiv des Totenobolus zunächst unreflektiert ins Frühmittelalter übertragen und daraufhin seine Erklärung verchristlicht wurde, indem man den Obolus nun für Petrus reservierte; zudem bot die christliche Symbolik der Münzen, deren eingehendere systematische numismatische Untersuchung lohnenswert wäre, ein Mittel zur Darstellung der Frömmigkeit und Auferstehungshoffnung der Toten. Wann und ob während des Mittelalters die Ablösung des Besitzes der Verstorbenen durch die Münze ausgedrückt wurde, lässt sich kaum bestimmen und bleibt trotz einiger mittelalterlicher Hinweise letztlich auf der methodisch problematischen Rückprojektion jüngerer Erklärungsmuster basierende Spekulation.

¹⁶⁰ Das überlegte TREFFORT, Mort 181. Ein Beispiel dafür bietet etwa die Bestattung Florian Waldaufs, in dessen Grab in Hall in Tirol man bei einer Graböffnung 1763 eine Münze mit dem Bildnis seines Herrn Kaiser Maximilians I. vorfand; GARBER, Heiltumbuch XXII.

¹⁶¹ Tys/MINSAER/DAUVEN, Soupçon d'émotion 85–86 und 92, sowie Abb. S. 89. Die Inschrift auf diesem Münztyp lautet (nach Mt 19,6): „+ QVOS DEVS CONIVNGIT OMO NO(N) SEP(ARET)“. Die Lesung folgt einer der Beschreibung der Fundmünze (samt deren Inschrift) entsprechenden Münze, die unter http://www.coingallery.de/Varia/AnWappen/_varia_4a_D.htm eingesehen wurde (letzter Zugriff am 26. August 2012).

¹⁶² Dies bemerkten bereits SARTORI, Totenmünze 215–216 und DERWEIN, Friedhof 28–29, sowie in jüngerer Zeit TREFFORT, Mort 181 und LORANS, Monde 224, die bemerkt: „Même si la signification de l'obole à Charon est bien connue des lettrés du Moyen Âge, on doit plutôt voir dans la persistance de cet usage, maintenu jusqu'à l'époque moderne, le désir de protéger les morts grâce aux devises religieuses et aux motifs chrétiens que portent nombre de monnaies: croix, Agnus Dei, figure de saint, crosse épiscopale, etc.“ HARTINGER, Religion 179, nennt konkreter die Münzauswahl, verweist damit allerdings bereits auf spätmittelalterliche bzw. frühneuzeitliche Münzen: „Dieser Wesenszug der Anverwandlung an christlichen Geist wird auch spürbar, wenn verlangt wird, daß die Totenmünze ein Kreuzer sein müsse oder ein sog. Frauen-Taler, ein Geldstück also mit dem christlichen Heilszeichen oder einem Bildnis der Gottesmutter.“

¹⁶³ WITTKOPP, Dominikanerfriedhof 187–189.

¹⁶⁴ Vgl. Kap. V.2.b).

4. Der von Dämonen belagerte Leichnam

Die Furcht der mittelalterlichen Zeitgenossen galt insbesondere den Gefahren, die dem Leichnam selbst drohten, und gerade hierin äußert sich die Vorstellung, dass ihm eine Form des Lebens inhärent sei. Insbesondere in einer Übergangszeit zwischen Leben und Tod, die mehrere Tage oder Wochen dauern konnte, war der Leichnam besonders gefährdet, da seine Gegner, die allgegenwärtig gedachten Dämonen, auf ihn lauerten¹⁶⁵. Insbesondere im Prozess des Sterbens, also in den Tagen unmittelbar vor wie eben auch unmittelbar nach dem Tod, bedrohten sie die Christen; so besingt Cantiga 123 aus den in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts am Hofe Alfons X. von Kastilien entstandenen „*Cantigas de Santa Maria*“ ein Wunder, bei dem die Gottesmutter einen Minoriten im Moment seines Todes gegen die ihn bedrängenden Dämonen beschützt¹⁶⁶. Und in einer der Visionen der Elisabeth von Schönau aus der Mitte des 12. Jahrhunderts wird die Sterbestunde einer betagten Ordensschwester wie folgt geschildert: „Da überfiel mich also dort ein sehr großes Leiden, und ich brach zur Erde nieder, und die Schwestern sammelten sich um mich mit Gebeten. Nachdem ich eine geringe Zeit über wie leblos gelegen war, wachte ich plötzlich auf und sagte: Salbt sie! Sie war nämlich noch nicht mit Öl gesalbt worden. Dies gesagt, war ich sogleich im Geiste. Wieder aber, nach kurzem erwachend, bevor ich ganz zu mir kam, verkündete ich allen Zuhörenden die Vision, die ich gesehen hatte, und sagte: Unsere Herrin war mit unserem seligen Vater Benedikt herabgestiegen, und ich weiß nicht, aus welchem Grunde sie plötzlich wieder nach oben zurückgingen. Und da waren hier sehr viele böse Geister, von denen noch viele wie Hunde in unserer Umgebung umherwandeln und sich wie Geier auf die Dächer setzen. Es standen aber beim Lager unserer Schwester zwei Engel, die zu jenen sagten: Weichet von hinnen, diese Schwester hat noch eine Lebenszeit erhalten.“¹⁶⁷ Selbst eine Heilige wie Elisabeth von Thüringen musste am Totenbett „fuge, fuge, fuge!“ („weiche, weiche, weiche!“) rufen, um sich vor den Dämonen zu schützen¹⁶⁸. Die hier ausgedrückte Vorstellung, dass die Dämonen stets und insbesondere in der Todesstunde auf der Lauer lägen, um die Seele zu greifen oder nach dem Tod den Leichnam zum Foltern fortzuschleppen, konnte man einer mittelalterlichen Leserschaft sogar als Vergleich vorlegen; so verwendet Johannes von Plano Carpini das Bild im 13. Jahrhundert für die Charakterisierung der Europa bedrohenden Mongolen: „Unsere Heerführer müssen Tag und Nacht das Heer bewachen lassen, damit die Tartaren es nicht plötzlich und überraschend überfallen können, denn wie Dämonen ersinnen sie viele schädliche Listen.“¹⁶⁹ Die Mongolen sind also unberechenbar, können immer und über-

¹⁶⁵ Zur im Mittelalter gedachten Allgegenwart der Dämonen vgl. DINZELBACHER, Realität. Zur Rolle der Dämonen beim Sterben und nach dem Tod in frühchristlicher Perspektive vgl. zudem STUBER, *Refrigerium interim* 81–88. Vgl. auch Kap. I.1.a).

¹⁶⁶ *Cantigas de Santa Maria* 2, 63–64 [123]. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 239–240.

¹⁶⁷ ELISABETH VON SCHÖNAU, *Werke* 38 [Visionenbuch 64].

¹⁶⁸ So berichtet es CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Vita Sancte Elyzabeth* 84–86 [30]. Die Vita des sog. Astronomus berichtet bereits für Kaiser Ludwig den Frommen, er habe am Sterbebett ähnliche Worte geäußert: „bis dixit ‚hutz! hutz!‘ quod significat foras“; ASTRONOMUS, *Vita Hludowici* 380 [64]. Zur Sterbeszene Ludwigs und diesem Zusammenhang vgl. ausführlicher nunmehr GEARY, *Death* 14–19.

¹⁶⁹ „Duces etiam nostri debent die noctueque facere exercitum custodire, ne repente et subito iruant super eos, quia Tartari ut demones, multas excogitant artes nocendi.“ JOHANNES VON PLANO CARPINI, *Ystoria* 99 [VIII,11].

all zuschlagen und warten nur auf die Unaufmerksamkeit ihrer Opfer – insofern sind sie den Dämonen gleich, die auf die rechte Zeit der Versuchung des Menschen warten.

Bereits die von Gregor dem Großen berichteten Beispiele für die im Kirchenraum bestatteten Sünder, die von Dämonen aus dem heiligen Gebäude gezerzt wurden, mussten belegen, wie fragil es deshalb selbst in einem derart geschützten Rahmen wie der Kirche um die Sicherheit des Leichnams bestellt sein konnte¹⁷⁰. Die weite Verbreitung dieser Geschichten, die etwa bei Burchard von Worms im 11. Jahrhundert und als Paraphrase bei Johannes Beleth im folgenden Jahrhundert Aufnahme fanden¹⁷¹, führte zu der Übernahme des mit ihnen verbundenen Urteils: So bemerkt Honorius Augustodunensis unter Anspielung auf Gregor, dass die Dämonen die Sünder an den geheiligten Orten oftmals ausgraben und von diesen Plätzen entfernten¹⁷². Dabei ist es nicht die Tugendhaftigkeit der Toten alleine, sondern zumindest nach hochmittelalterlicher Auffassung offenbar auch der physische Schutz, der den Leichnam vor den Dämonen bewahrt: So versuchte die bereits erwähnte Hexe von Berkeley, von der Wilhelm von Malmesbury berichtet, durch besonderen Verschluss ihres Sarges und die Aufstellung in der Kirche gerade die kritischsten ersten drei Tage nach dem Tod den Dämonen zu entkommen¹⁷³.

Die Dämonen bedrohen in dieser Perspektive die Leichen der frisch Verstorbenen, und eine Reihe von Schutzmaßnahmen lässt sich für das Hoch- und Spätmittelalter gut greifen. Die hochmittelalterlichen Liturgiker Sicard von Cremona, Johannes Beleth und Wilhelm Durandus bemerken, dass Weihwasser in die Grabgrube der Toten beigegeben werde, da es die Dämonen vertreibe, die oftmals nun zu vollbringen trachteten, was ihnen zu Lebzeiten nicht gelang¹⁷⁴. In dieser Formulierung zeigt sich, dass das jenseitige Schicksal eben nicht nur von den Taten der Lebenden abhing, sondern auch die Ereignisse rund um und am Leichnam weiteren Einfluss darauf nehmen konnten; der Prozess des Sterbens erschien somit weniger als ein einmaliger Zeitpunkt, sondern das Ausmaß jenseitiger Qualen konnte auch postmortal entschieden werden. Das setzte die Vorstellung eines in gewisser Weise lebenden Leichnams voraus, dessen Schicksal im Interim nachhaltige Folgen für das Individuum haben konnte.

Eine zweite von den Liturgikern vorgeschlagene Schutzmaßnahme stellte die Aufstellung eines Kreuzes am Kopfende des Grabes dar, das insbesondere auch dann aufzustellen sei, wenn man den Christen außerhalb eines Friedhofs bestatte; erneut wird die Vorgabe explizit damit begründet, dass die Dämonen das Kreuz mieden¹⁷⁵. Bereits die *Consuetudines* aus Cluny bestimmten im 11. Jahrhundert, dass bei der Aufbahrung

¹⁷⁰ Zu den einschlägigen Geschichten aus den Dialogen Gregors des Großen vgl. ausführlicher Kap. V.1.a).

¹⁷¹ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 71v [III,155 und 156]. Bei Johannes Beleth heißt es in Anspielung auf eine der Geschichten Gregors: „Quidam enim prophanus sepultus erat in ecclesia quadam, ut legitur, et uox audita est cuidam religioso, forte angelus fuit, et ait: Vade et dic illi episcopo, ut prophanum illum in ecclesia sepultum eiciat extra ecclesiam. Ille hec retulit episcopo, sed non acquieuit, quare trecesimo die mortuus est. Item legitur de alio, qui sepultus fuit in ecclesia, postea inuenta sunt ossa sepulti extra ecclesiam mane, lintheamina uero remanserunt in loco.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 306.

¹⁷² HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium* 1156. Vgl. SCHELER, Verweigerung 160 und ILLI, *Wohin* 12.

¹⁷³ Vgl. Kap. VII.3.d).

¹⁷⁴ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 672; JOHANNES BELETH, *Summa* 318 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99. Zu den Zitaten vgl. Kap. V.2.b), sowie zur Bedrohung der Toten durch die Dämonen auch SCHELER, Verweigerung 158–159.

¹⁷⁵ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 675 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99. Dazu passt auch die Bemerkung Wolframs von Eschenbach, dass man ein Kreuz am Grabe Gahmurets aufgestellt

verstorbenen Mönche im Kloster ein Kreuz neben deren Kopf zu stellen sei¹⁷⁶; ganz ähnlich forderte Erzbischof Lanfranc von Canterbury die Aufstellung eines Kreuzes beim Kopf des aufgebahrten Toten¹⁷⁷. Es liegt nahe, jeweils eine ähnliche Begründung für den Brauch wie bei den etwas später schreibenden Liturgikern des 12. und 13. Jahrhunderts anzunehmen. Entsprechend dieser Symbolik wurden Kreuze auch bereits seit dem Frühmittelalter in verschiedensten Formen (Goldblattkreuze, Brustkreuze, Bleikreuze, aber auch als – leicht vergängliche – Textilkreuze) ins Grab mitgegeben¹⁷⁸. Auch die zentrale Aufstellung eines Friedhofskreuzes dürfte diesem Schutz der Toten gegolten haben; allerdings lässt sich nur schwer bestimmen, ob solche Kreuze bereits vor dem 15. Jahrhundert aufgestellt wurden¹⁷⁹.

Eine dritte Maßnahme zum Schutz der Toten stellte die Segnung ihrer liturgischen Räume dar, also die Weihe von Kirchen und Friedhöfen; dass die Furcht vor den Dämonen offenbar seit dem Hochmittelalter zunahm, lässt sich somit gut mit der Durchsetzung der Friedhofsweihe und des Kirchhofs seit dem frühen Hochmittelalter erklären¹⁸⁰. So versucht die Hexe von Berkeley eben durch die Aufbahrung in der Kirche besonderen Schutz für ihren Leichnam zu erlangen; und entsprechend bemerkt beispielsweise die „Glossa ordinaria“ des Johannes Teutonicus und des Bartholomeus Brixiensis aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zur Passage „Wem es nützt, in der Kirche begraben zu werden“ des „Decretum Gratiani“, dass die Toten „dort weniger von den unreinen Geistern gequält werden, von denen man sagt, dass sie auf den Friedhöfen die Könige der Verstorbenen seien“¹⁸¹. Auf die Möglichkeit, auch bauliche Ausstattungen der Friedhöfe (Ummauerung, Roste an deren Eingang, Totenleuchten) als Schutzmaßnahmen gegen die Dämonen zu verstehen, ist bereits hingewiesen worden¹⁸²; das apotropäische Läuten der Glocken für den Verstorbenen, das zumindest den gängigen Glo-

habe „im ze tröste, / ze scherm der sêle, überz grap“; WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Parzival* 1, 184 [107,12–13].

¹⁷⁶ „Ponatur a capite crucifixus, hinc et inde candelabra quousque ibi permanserit corpus.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 274 [33, Nr. 195,2].

¹⁷⁷ LANFRANC VON CANTERBURY, *Decreta* 511 [23]. Vgl. MURCIER, *Sépulture* 21 und MEIER, *Archäologie* 115–116. Bei Lanfranc fehlt jedoch eine ähnliche Bestimmung in Bezug auf die Bestattung.

¹⁷⁸ Vgl. hierzu ausführlicher MEIER, *Archäologie* 104–126, sowie knapp FEHRING, *Missions- und Kirchenwesen* 549–553. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass das Aufkommen der relativ beständigen Bleikreuze seit dem 12. Jahrhundert nicht nur mit der Beigabe von Bleitafeln im Grab, sondern auch mit dem Aufkommen der kanonistischen Bestimmungen korreliert, die ein Kreuz am Kopfende der Bestattung fordern. Es scheint, als wäre die Emphase auf der Beigabe des Kreuzes seit dem Hochmittelalter gestiegen.

¹⁷⁹ Vgl. hierzu SÖRRIES, *Monopol* 46, der das Kreuz von 1467 auf dem Friedhof von Baden-Baden als das älteste erhaltene Friedhofskreuz benennt und auf die Kreuzigungsgruppen des 16. Jahrhunderts in Stuttgart, Frankfurt und Mainz verweist; zwar weist auch der Klosterplan von St. Gallen aus dem frühen 9. Jahrhundert ein Kreuz auf, doch ist unklar, ob es sich dabei um einen Hinweis auf die physische Existenz eines solchen Kreuzes handelt.

¹⁸⁰ Vgl. Kap. I.2.e) und VIII.1. Die Friedhofsweihe bringt etwa Gervasius von Tilbury in Beziehung mit der Heilung Besessener und verweist somit auf die dämonenabwehrende Wirkung des liturgischen Aktes; vgl. hierzu SCHELER, *Verweigerung* 159–160. Wenn die hier gegebene Interpretation der Totenleuchten als eine Maßnahme zum Schutz vor den Dämonen korrekt ist, so fällt deren Auftauchen im 11./12. Jahrhundert nicht zufällig in denselben Zeitraum; ihren symbolischen Charakter hat bereits SÖRRIES, *Monopol* 30 und 45–46, bemerkt, da sie Tag und Nacht am Brennen gehalten wurden (also nicht nur dem Zweck der Beleuchtung gedient haben können).

¹⁸¹ „Tertia ratio est quia minus ibi vexantur a spiritibus immundis, unde in cimiterijs dicuntur esse reges defunctorum.“ Zit. nach SCHELER, *Verweigerung* 159.

¹⁸² Vgl. Kap. I.2.b).

ckeninschriften zufolge ebenfalls der Abschreckung der Dämonen dienen sollte und das bereits die hochmittelalterlichen Liturgiker vorschreiben, lässt sich ebenfalls in diese Gruppe von Maßnahmen zum Schutz der Leichen einordnen¹⁸³.

Der Leichnam ist in hoch- und spätmittelalterlicher Perspektive nicht nur bedroht, weil der den Dämonen zum Opfer fallende Mensch Qualen im Interim auszustehen hat; die Dämonen bemächtigen sich darüber hinaus des Leichnams als Hülle für ihr eigenes Unwesen. Wie die Engel sind die Dämonen eigentlich körperlose Wesen, doch erschienen sie in den verbreiteten Geschichten über ihr schadhaftes Wirken den Menschen zugleich physisch. Im Hochmittelalter konkurrierten vor allem zwei Theorien dazu miteinander: Neben der Verdichtung von Luft in Menschengestalt nahm man auch an, dass die Dämonen Leichen in Besitz nahmen. Raoul Ardent, ein Pariser Theologe des 12. Jahrhunderts, präzisierte dabei, dass es sich dafür um sehr frische Leichen handeln müsse¹⁸⁴. Dahinter verbirgt sich die bereits angesprochene Vorstellung, dass der Übergang von der Gemeinschaft der Lebenden zu den Toten sich länger hinziehe und die Übergangszeit vor und nach dem Tod die höchste Gefahr für das Heil des Christen biete; Leben und Tod trennten sich im Mittelalter nicht an einem Zeitpunkt, sondern in einer Frist¹⁸⁵.

5. Der handelnde Leichnam

Die Lebenszeichen des Leichnams konnten nicht nur auf die Präsenz des Bösen, sondern ebenso auf die besondere Gnade, die der Seele bereits im Interim wiederfuhr, zurückzuführen sein. Die Lebenszeichen waren somit ambivalent, und der mittelalterliche Umgang mit ihnen lässt sich auch in einer christlichen Perspektive erklären, die nicht mit der Verhinderung des Wiedergangs in Verbindung steht. Wie bei der Verteidigung der Leiche gegen die Dämonen tritt damit ein positiver Zug im Verhältnis von Lebenden und Toten zutage.

Dass tatsächlich der ältere, im Frühmittelalter verbreitete Gedanke darin bestand, die Zeichen des Lebens vor allem als göttliche Wunder zu verstehen, macht ein Bericht bei Thietmar von Merseburg deutlich. Er berichtet von einer Frau in Schwaben Folgen-

¹⁸³ JOHANNES BELETH, *Summa* 317 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 98. Zum apotropäischen Charakter von Glockeninschriften vgl. etwa KLOOS, *Epigraphik* 80–83.

¹⁸⁴ „tam boni quam mali naturalem scientiam habent et secundum illam scientiam corpora ex aere sibi fabricant [...]. Et sciendum quod demones corpora mortuorum assumunt“; aus den „Sententie Magistri Gisleberti“, zit. nach VAN DER LUGT, *Démons* 205. „Tradunt autem diabolus hoc dumtaxat in corporibus noviter defunctis agere posse nam in corporibus iam resolutis hoc minime valet“; aus dem „Speculum universale“ [III,25] des Raoul Ardent, zit. nach VAN DER LUGT, *Démons* 205.

¹⁸⁵ Neben den bereits bemerkten Sterbeszenen, in denen die lauenden Dämonen anwesend geglaubt wurden, und den nach dem Tod als besonders wesentlich gedachten Übergangszeiträumen (vgl. Kap. I.1.a) ließen sich hier ARIÈS, *Geschichte* 15–16, folgend auch jene mittelalterlichen Erzählungen anschließen, die vom Erscheinen der Verstorbenen berichten, die somit die (gerade noch) Lebenden bereits auf ihre künftige Gemeinschaft verweisen, in die sie nach dem kurze Zeit später erfolgenden Tod aufgenommen werden. Hierfür gab es allerdings mit dem Geist Samuels, den die Hexe von En Dor heraufbeschwört und der Saul seinen kommenden Tod vorhersagt, auch ein biblisches Vorbild; 1 Sam 28, sowie 1 Chr 10, 13–14. Vgl. dazu ausführlicher SCHMITT, *Revenants* 28–31.

des: „Hingerafft durch plötzlichen Tod war eine verheiratete Frau verstorben. Ihre Leiche wurde gewaschen, ordentlich besorgt und dann vom Trauergesolge in die Kirche überführt. Hier richtete sie sich plötzlich von der Bahre empor, so dass alle Anwesenden fortliefen; sie aber rief ihren Mann und ihre übrigen Angehörigen herbei, trug ihnen ein ganz besonderes Anliegen auf und tröstete sie mit sanften Worten. Dann erst fand sie Ruhe und Frieden. Mein Bericht ist merkwürdig, aber ich erkenne darin nur ein Werk unseres wunderbaren Gottes. Damit niemand an der Wahrheit dieses Vorfalls zweifeln kann, will ich einen unanfechtbaren Zeugen dafür nennen: Der Graf [Berthold von Breisgau] hat es dem Kaiser als Tatsache berichtet, und der selbst hat es mir in Anwesenheit vieler Mitbrüder erzählt. Es kommt wohl oft vor, dass der böse Feind dem Menschen in der Gestalt von Toten erscheint und versucht, ihn auf die verschiedenste Art zu berücken. Alle Toren meinen, hier sei es auch so gewesen. Doch ich verkündige allen Gläubigen die Wahrheit, dass der entseelte Leib nach der Rückgabe seiner Seele und nach sorgsam erfüllter Christenpflicht der Bestattung sich niemals mehr vor der unbezweifelbaren künftigen Auferstehung allen Fleisches erheben kann, es sei denn um gerechter Verdienste willen aus besonderem Anlass. Das aber geschieht nur dann, wenn sie die Welt durch ihren glorreichen Wandel zum Blühen gebracht haben. Ich glaube, diese Frau war viel wert, da ihr, nachdem sie schon den Tod geschmeckt hatte, ein berechtigter Wunsch erfüllt wurde; dann aber durfte sie von neuem ohne Klage in den Schlaf des Friedens zurücksinken.“¹⁸⁶ Der Bericht von der kurzzeitigen Wiederbelebung des Leichnams ist also von Thietmars Zeitgenossen an der Jahrtausendwende ambivalent wahrgenommen worden: Er konnte ebenso auf göttliche Intervention wie auf dämonischen Einfluss zurückgeführt werden. Dabei charakterisiert Thietmar die letztere Auffassung jedoch als die Vorstellung von Toren, und es liegt nahe, hier einmal mehr einen Niederschlag des neuen, in der Laienwelt des 11. Jahrhunderts sich soeben entwickelnden Glaubens an die Wirksamkeit der Leichen der „sehr Bösen“ zu erkennen. Der vom Klerus beförderte Reliquienkult, der die Vorstellung von einer Wirksamkeit der bei Gott weilenden Seelen in ihren Leichen voraussetzte, wurde in einer dualistischen Perspektive seit dem Hochmittelalter auf die beim Teufel weilenden Bösen umgesetzt. Die gebildete Elite der Gesellschaft stand dieser zunächst vor allem von Laien getragenen Auffassung sehr skeptisch gegenüber¹⁸⁷, wie es hier auch Thietmar von Merseburg ausdrückt.

Dieser Mentalitätswandel ließ jedoch nicht den Glauben an die positive Wirksamkeit der Leichen guter Christen verschwinden, sondern setzte ihn eben gerade voraus; die Handlungsfähigkeit der Reliquien war ja seine entscheidende Grundlage. Entspre-

¹⁸⁶ „Una mulier maritata subitaneae mortis nexibus depressa obiit. Huius corpus post lavacionem et debitam procuracionem ad aecclesiam a merentibus sociis delatum est. Haec a feretro se ex improvviso erigens ac presentes cunctos fugans evocat ad se virum suimet cum familiaribus caeteris ac hiis specialiter munus singulare ascripsit, verbis consolata dulcibus; ac post haec in pace quievit. Mirum est, quod dico, sed mirabilis Domini haec solum opera cognosco; et ne quis haec vera esse diffidat, testimonium hiis haud vituperabile profero: predictus comes hoc imperatori pro vero retulit, et ille mihi coram multis confratribus id intimavit. Sepe contigit, quod in imagine mortuorum callidus homini apparet inimicus hunc modis temptans deludere variis; et stulti quique sic esse autumant. Ego autem veraciter innotesco cunctis fidelibus, quod post commendacionem animae ac debitum sepeliendi officium more christiano diligenter completum corpus illud exanime numquam ante universae carnis resurrectionem absque omni ambiguitate complendam resurgit, nisi meritis iustorum ad tempus fiat; quod tunc solum accidit, cum mundus ista eorum inclita conversacione floruit. Puto predictam mulierem multum valuisse, cui post mortem gustatam iustum complere desiderium et tunc sine gemitu denuo licuit somno pacis obdormire.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 436–438 [VII,32].

¹⁸⁷ Vgl. Kap. VIII.5.

chend kursierten im Hoch- und Spätmittelalter zahlreiche Wundergeschichten, die nicht nur den bereits betrachteten Leichen der Heiligen selbstbestimmtes Handeln zur Durchsetzung eigener Interessen unterstellten; auch gute Christen konnten gegen das der Person zur Lebzeit und dem Leichnam nach dem Tod angetane Unrecht sehr wirksam protestieren¹⁸⁸.

Der nach seiner Absetzung 965 oder 966 in Hamburg verstorbene Papst Benedikt V. soll Thietmar zufolge auf dem Totenbett so beispielsweise vorausgesagt haben, dass sein Leib sich in dieser entlegenen Gegend der Welt auflösen werde, woraufhin die Heiden das Gebiet heimsuchen würden, bis seine Gebeine nach Rom überführt würden; dann würde er selbst durch seine Fürbitte die Heiden zur Ruhe bringen, was schließlich auch geschah¹⁸⁹. Diese Fähigkeit blieb nicht auf Kleriker beschränkt. Im Gründungsbericht des Klosters S. Vicente in Lissabon aus dem Jahr 1188 findet sich ein Kapitel, in dem sich ein Toter über den Bestattungsort seines Untergebenen beschwert und für dessen Umbettung in seine Nähe sorgt: „Nach wenigen Tagen geschah es nun, dass ein Knappe dieses Ritters im Kampf fiel. Seine Landsleute nahmen ihn und begruben ihn etwas weiter weg vom Grab seines Herrn. Daher erschien der Streiter Christi Heinrich im Schlaf dem, der in der Vorhalle der besagten Kirche S. Vicente Wache hielt und den wir soeben erwähnt haben. Und er rief ihn bei seinem Namen, flehte ihn an und bat ihn inständig, aufzustehen und nachts seinen Knappen von dem Ort zu holen, an dem er sich befand, und ihn an seine Seite zu legen. Dies geschah das eine und das andere Mal, und als jener den Flehenden nicht erhörte, kam er zum dritten Mal und machte ein zorniges und sehr furchterregendes Gesicht und schon bedrohte er ihn, für den Fall, dass er weiterhin die Bitte nicht erfülle. Deswegen stand der Aufgeweckte zitternd und voller Angst auf – er war nämlich alleine an diesem Platz – und ging dahin, wo jener Knappe begraben war. Er hob ihn auf und begrub ihn bei seinem Herrn, allerdings getrennt in einer eigenen Grabesstätte. Als er morgens erzählte, was geschehen war, sagte er, er habe keine Mühe und keine Beschwerden empfunden, als er den Leichnam hochhob und niederlegte.“¹⁹⁰ Die Leichtigkeit, mit der sich der Leichnam bewegen lässt, ist ein eindeutiges Zeichen für das Einverständnis des Toten in die Umbettung, das sich auf die entsprechenden hagiographischen Vorbilder zurückführen lässt¹⁹¹.

¹⁸⁸ Bereits bei der Behandlung des Leichnams im Recht ist dieser Zug mittelalterlicher Mentalität zu Tage getreten; vgl. Kap. VI. Für die Heiligen vgl. Kap. II.1.a).

¹⁸⁹ „Razo autem iussu dilecti senioris sui ossa supra dicti papae Benedicti, sicut ipse prelocutus est, de Hammaburg Romam reduxit. Namque pater venerabilis, domnus inquam apostolicus, dum in exilio esset in Christi servitio studiosus cumque adhuc aquilonaris haec pars optata pace gauderet: ‚Hic, inquit, fragile corpus meum debet resolvi; et post haec omnis ista regio gentili gladio desolanda ferisque inhabitanda relinquitur, et ante translationem meam non videbit indigena pacem firmam. Quandocumque vero domi resideo, apostolica intercessione paganos quiescere spero.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 202 [IV,40].

¹⁹⁰ „Post paucos uero dies accidit ut armiger eius cecidisset in bello, quem tollentes contribules eius sepelierunt aliquantulum longius a sepulcro domini sui. In somno, itaque, Christi miles Henricus adit eum qui excubabat in atrio prefate basilice sancti Vincentii, de quo paulo ante fecimus mentionem, et, uocans eum nomine suo, rogat multumque precatur ut surgat tollatque de nocte armigerum suum a loco in quo est et ponat eum iuxta se. Quod factum est semel et bis. Cumque ille deprecanti non acquievisset, uenit tertio, uultum gerens quasi iratum multumque ter[r]ribilem, et iam minabatur ei si ultra differet impere rogata. Quamobrem ille expergefactus surrexit tremens, pauensque, erat enim solus in loco, uentique ubi humatus erat armiger ille. Quem leuans sepeliuit circa dominum suum, seorsum tamen in proprio monumento. Qui, narrans de mane quod acciderat, dicebat se nullum in leuando uel deponendo sensisse laborem, nullamque molestiam.“ *Indiculum foundationis* 292.

¹⁹¹ Vgl. Kap. II.1.a).

Gervasius von Tilbury berichtet an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert in seinen „*Otia imperialia*“ von einem besonderen Friedhof in Aliscamps, im Süden der Stadt Arles, der letztlich auf einen Apostelschüler namens Trophimus zurückgehe und auf dem wahre Gläubige begraben werden sollten; nicht zuletzt habe man – eine Anspielung auf das Rolandslied – die berühmten Adeligen, die in den spanischen Kriegen gegen die Muslime fielen, über die Pyrenäen hierher gebracht. Wundersam ist die Kraft der Leichen oder des Ortes: Keine der Leichen dieser Adeligen, die auf der Rhône gefloßt worden waren, folgte dem Strom über Arles hinaus, sondern, egal wie stark die Strömung war, hielten sich die Särge auf dieser Höhe, bis sie zur Bestattung auf diesem Friedhof an Land gebracht wurden. Dabei sei es üblich, den auf diesem Friedhof zu bestattenden Särgen auch Silber für den Bestattungsort mitzugeben¹⁹²; so sei vor zehn Jahren einer dieser Särge von einigen Jungen an Land gezogen worden, und ohne den Leichnam zu berühren entnahmen sie dem Sarg das Silber; doch als sie den Sarg in den Strom zurückstießen, blieb dieser im Strom stehen, ohne dass ihn die Diebe oder die Strömung hätten bewegen können. Der Kastellan einer nahegelegenen Burg erkannte durch göttliche Eingebung, dass dem Leichnam ein Unrecht geschehen sein musste; er ließ die Sache untersuchen, fand die Schuldigen, restituierte das Silber in den Sarg und ließ die Diebe hart bestrafen, woraufhin sich der Sarg ohne menschliche Beihilfe rasch nach Arles treiben ließ, um dort beigesetzt zu werden¹⁹³.

Die Vorstellung eines lebenden, handelnden Leichnams lässt sich also in vielen Lebensbereichen weit über die Hagiographie hinaus greifen; offenbar ist sie überhaupt von der Reliquienverehrung herzuleiten, und die Angst vor den Leichen stellt erst eine relativ junge, sich mit dem Hochmittelalter langsam etablierende, die dualistische Reaktion auf die Heiligenverehrung darstellende Vorstellung dar, die nicht am Anfang aller Einstellung zu den Leichen des Mittelalters steht.

Zusammenfassung

VII.1. Das Konzept vom „lebenden Leichnam“, das auf der seit dem 19. Jahrhundert tradierten Vorstellung einer mittelalterlich-volkstümlichen, angeblich auf heidnische Ursprünge zurückgehenden Angst vor dem wiederkehrenden Leichnam basiert, lässt sich bei einem genaueren Blick auf den mittelalterlichen Umgang mit dem Leichnam kaum halten; eine kritische Kontextualisierung in seine Entstehungszeit hinterfragt auch beliebte Hilfsmittel wie das „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens“ auf die Gültigkeit der darin implizierten Urteile.

VII.2. Demgegenüber bieten christliche Vorstellungen erstaunlich weitgehende Analogien und Erklärungsmöglichkeiten: Was bei Heiligen als erwünschtes Zeichen ihrer Realpräsenz galt – Bluten, Wachsen der Haare und Nägel –, wies gewöhnliche Tote als schadenbringend und schlecht aus; ein- und dieselben, aus moderner Sicht mit dem

¹⁹² Eine deutliche Anspielung auf die Vorgabe hochmittelalterlicher Liturgiker, den auf See verstorbenen Leichen ihre Barschaft in ein Beiboot mitzugeben; vgl. Kap. I.1.c).

¹⁹³ GERVASIVUS VON TILBURY, *Otia imperialia* 258–262 [III,90]. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 107–109.

Verwesungsprozeß erklärbare Zeichen lagen also der Zuschreibung ganz unterschiedlicher Identitäten zu Grunde.

VII.3. Die Wurzeln des seit dem 15. Jahrhundert deutlich belegten Nachzehrerglaubens sind nicht leicht faßbar. Der archäologische Befund belegt zwar eine Reihe von Maßnahmen, deren Ziel die Verhinderung des Wiedergangs der Toten gewesen sein könnte; dazu gehört die Beschwerung des Leichnams durch Steine, die Enthauptung oder das Pfählen und Annageln von Leichen – jedoch ist der Befund selbst nicht eindeutig und die Interpretation in mehrfacher Hinsicht offen. Die vier bei Wilhelm von Malmesbury überlieferten und von ihm ausdrücklich als neuartig bezeichneten Geschichten über schadvolle Wiedergänger könnten Anhaltspunkte für einen im 12. Jahrhundert einsetzenden Mentalitätswandel sein, der eine zur Vorstellung von der Realpräsenz der Heiligen in ihren Gräbern analoge Vorstellung der Präsenz der Bösen in ihren Gräbern entwickelt – womit der Glaube an Nachzehrer und in weiterer Folge auch Vampire also auch aus einer christlichen Vorstellungswelt heraus erklärbar wäre. Die Grabbeigabe von Münzen entzieht sich ebenfalls monokausaler Erklärung, könnte eine Umdeutung des antiken Charons- zu einem Petrus-Obulus sein, jedoch wären vielleicht auch die christlichen Münzmotive ein hinreichender Grund ihrer Verwendung.

VII.4. Auch die angenommene Notwendigkeit, Dämonen in der Zeit kurz vor und kurz nach dem Tod abzuwehren, setzte die Vorstellung eines gewissermaßen lebenden Leichnams voraus. Diese Abwehr konnte physische Maßnahmen (Aufstellung eines Kreuzes, Abschluss des Sarges) erfordern.

VII.5. Ganz ähnlich wird die Vorstellung eines lebenden Toten auch in den Geschichten über den handelnden Leichnam guter Christen als Zeichen der bereits im Interim erfahrenen Gnade Gottes greifbar.

VIII. Leichenvernichtung und Leichenschändung

„Tout ce qui est au delà de la mort simple, me semble pure cruauté: nostre justice ne peut experer que celui que la crainte de mourir et d'estre decapité ou pendu ne gardera de faillir, en soit empesché par l'imagination d'un feu languissant, ou des tenailles, ou de la roue.“

MONTAIGNE, Essais 700–701 [II,27]

In dem Ausmaß, in dem die mittelalterliche Gesellschaft Regeln für den Umgang mit dem Toten aufstellte und Maßnahmen zur Erhaltung des Leichnams ergriff, schuf sie auch Raum für den gezielten Ausschluss von dieser „richtigen“ Behandlung der Verstorbenen. Definierte man den sakralen Raum des Friedhofs, so dass sich seit dem 10./11. Jahrhundert ein klar umgrenzter Platz um die (Pfarr-)Kirche als Mittelpunkt der Gemeinschaft der Gläubigen herausbildete, eröffnete dies zugleich die Möglichkeit, Personen von einer Bestattung innerhalb dieses Raums auszuschließen. Während der Friedhof der Antike die Toten unabhängig von ihrer Religion und sozialen Herkunft an einem Ort versammelte, stellte der Kirchhof des Hochmittelalters nur einen Begräbnisort für die christliche Gesellschaft dar, in der alle Andersgläubigen – insbesondere Juden und Muslime – ausgeschlossen blieben¹. Die Grenzlinie für den Ausschluss sollte die Rechtgläubigkeit der Toten sein, und vor allem im Hochmittelalter stritt man immer detaillierter um Bestimmungen, die definierten, wer eine kirchliche Bestattung verdiene – und wer nicht. Dabei erscheint das Hauptziel dieses Diskurses über den Ausschluss von der christlichen Bestattung überraschenderweise weniger im Ausschluss selbst als in der Selbstvergewisserung der eigenen Rechtgläubigkeit innerhalb der mittelalterlichen Elite gelegen zu haben, wie sich im Anschluss an die diskurstheoretische Methode Foucaults überlegen ließe. In diesem Licht erscheint der Ausschluss erst relativ spät als ein Phänomen, das tatsächlich größere Kreise der mittelalterlichen Gesellschaft betraf; erst langsam wurde das Verbot der Bestattung auch jenseits von Adel und Klerus besprochen, und im Laufe dieses Prozesses der Adaption in der Mentalität der Gesellschaft veränderte es sich selbst allmählich, bis schließlich im 15. Jahrhundert eine strikte Durchsetzung auch in der Praxis nicht so sehr vom Klerus als vielmehr von den Gläubigen in den spätmittelalterlichen Städten selbst eingefordert wurde.

Hatte man die Unversehrtheit des Leichnams nach dem Vorbild der unverwesten Körper der Heiligen zu einem wünschenswerten Zustand erhoben und drückte sich das Ansehen der Verstorbenen sowohl der weltlichen als auch der religiösen Elite nicht zuletzt im Grab am Ruheort der Leiche aus, so bot ihre Zerstückelung und Schändung eine Möglichkeit, Prestige, Ehre und Nachruhm eines Toten nachhaltig zu erschüttern. Damit stand ein Instrumentarium zur Verfügung, die Rechtgläubigkeit einer Person

¹ Vgl. dazu LAUWERS, Naissance 166–176.

auch über ihren Tod hinaus kenntlich zu machen. Daran änderte auch der Umstand nichts, dass Maßnahmen der Leichenschändung theologisch gesehen keinerlei Einfluss auf das jenseitige Schicksal nahmen; solche Leichenschändungen richteten sich nicht auf das Nachleben der Personen im Jenseits, sondern waren sehr weltliche, diesseitige Maßnahmen. Der Reliquienkult hatte nicht nur die Verehrung von Leichnamen der Heiligen etabliert, sondern jedem noch so kleinen Partikel des Heiligenkörpers Wirkmächtigkeit attestiert und darüber hinaus eine Theologie entwickelt, die deren Wunderwirksamkeit erklärte. Dieses logische System legte umgekehrt den Analogieschluss nahe, dass auch den Leichen jener, die mit dem Antichrist im Bund standen, besondere Fähigkeiten zuzuschreiben waren, und dass nur eine sehr gründliche Vernichtung vor diesen fürchtenswerten Eigenschaften schützte.

Die Vernichtung des Körpers nach dem Tod stellt sich zugleich als ein Phänomen mit größter zeitlicher Kontinuität in der europäischen Geschichte dar. Offenbar genügte es oftmals nicht, einen Feind nur umzubringen oder hinzurichten – verkörperte er das Böse in hinreichendem Maße, so musste man auch die Vernichtung seines Körpers durch dessen Verbrennung sicherstellen. Was ist das Ziel eines solchen Vorgehens? Die Dauer des Phänomens führt einmal mehr von einer rein logischen, theologisch-philosophischen Reflexion fort und zeigt, dass die Mentalität (nicht nur) des Mittelalters weniger vom intellektuellen Diskurs als vielmehr von viel konkreteren Vorstellungen der Zeitgenossen abhängt, deren Urgründe nur schwer zu greifen sind; der praktische Umgang mit dem Leichnam eröffnet den einzigen Blick auf dahinterliegende Überzeugungen, sofern sie in Widerspruch zu den Lehren der Religion der Zeitgenossen stehen. Trachtet die Leichenvernichtung nach der bildlich-symbolischen Auslöschung des Lebenden durch die Austilgung des Körpers? Auch wenn die Fortschritte gerade im Bereich der Anatomie im Laufe des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit auf eine Objektivierung in der Einstellung zum toten Körper verweisen, so belegt die zeitgleiche Hexenverfolgung, dass stets auch dieses magisch-rituelle Verständnis weiter bestand. Zugleich trifft die Verbrennung durch die Vernichtung des Grabes auch ganz praktisch das Gedenken an den Toten, der nun zumindest diesen Erinnerungsort verliert, wie auch die parallelen Fälle aus dem 20. Jahrhundert und der Gegenwart immer wieder zeigen. Die Vernichtung der Leiche deutet damit auf eine tiefere Bedeutung des toten Körpers, der sich auch in der Erhaltung des Leichnams spiegelt: Im Anschluss an die Theorien von Jan und Aleida Assmann ließe sich formulieren, dass nicht nur die Schrift als Stabilisator der Erinnerung auftritt², sondern in einem erheblichen Ausmaß auch der Leichnam. An ihn bindet sich die mündliche Tradition, von ihm geht (in Form der Historiographie) Schriftlichkeit aus, er selbst konserviert grundlegende Informationen über den Toten (etwa in Form der Inschrift am Grab). Eine Zerstörung des Leichnams führt also auch zu einem Verlust von kulturellem Gedächtnis.

Doch nicht nur negative Zuschreibungen konnten zu einer Leichenschändung führen. Da einerseits die Demut („humilitas“) eine der christlichen Grundtugenden darstellte, andererseits die Praxis des Mittelalters der Erhaltung des Leichnams und seiner standesgemäßen Bestattung eine wichtige repräsentative Rolle beimaß, ließ sich der gezielte Verzicht auf diesen Umgang als besonderes Zeichen der eigenen Qualitäten verstehen. Dabei variierte der Ausdruck solcher Haltung: Von der Bettung des Toten auf Asche über die Liegeposition der Leiche und deren Begräbnisort bis hin zur handfesten Schändung des Leichnams nutzte man viele Möglichkeiten, durch Anweisungen im Umgang mit dem eigenen Körper auch über den Tod hinaus die christliche Demut

² ASSMANN, Schrift und ASSMANN, Erinnerungsräume.

zu unterstreichen. Nicht zuletzt im hagiographischen Schrifttum haben entsprechende Anweisungen im gesamten Mittelalter einen festen Platz gefunden, und auch die im Spätmittelalter aufkommenden bildlichen Darstellungen der Verwesung lassen sich in diesen Zusammenhang einordnen.

1. Abweichung im Beerdigungsritual als Strafe und Ausschluss

Der christliche Bestattungsbrauch bei oder in einer Kirche hatte aufgrund seiner eingängigen Symbolik gemeinschaftsstiftende Funktion für die Gesellschaft des Mittelalters. Wer auf dem Kirchhof bestattet wurde, lag nicht nur bei den Heiligen, sondern auch in der Gemeinschaft von Lebenden und Toten. Die Ecclesia selbst war hier versammelt, und zwar im polysemischen Sinn des Wortes: Das Kirchengebäude war der Ort der Zusammenkunft des Kirchenvolkes, das die „Kirche“ konstituierte; Lebende und Tote waren dabei gleichermaßen Teil derselben Gemeinschaft.

Wenn die Umstände der Bestattung als wesentlich angesehen wurden, bedeutete dies aber zugleich, dass – anders als es etwa das augustinische Modell von der geringen Bedeutung des letzten Ruheplatzes anlegte – ein Ausschluss von einem christlichen Begräbnis zugleich den Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen darstellte. Dabei konnte es religionsphänomenologisch betrachtet durchaus um eine Frage von Leben und Tod gehen, folgt man hierin Hans-Peter Hasenfratz: „Wer in Gemeinschaft mit anderen steht, lebt, mag er biologisch tot sein; wer dieser Gemeinschaft entbehren muss, ist tot, sei er biologisch so lebendig wie auch immer.“³

Die Angst vor dem Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen findet sich so entgegen der theologischen Position bereits im frühen Christentum, wo man das Fehlen des Grabes als Hindernis bei der Auferstehung empfand, wenn es etwa drohend den Grabfrever adressierend in Grabinschriften heißt: „Unbestattet möge er bleiben, nicht auferstehen“, oder: „Wer dies Grab schändet, ergreift die Partei des Verräters Judas und wird am Tag des Gerichts nicht auferstehen.“⁴ Im Mittelalter fand diese Vorstellung in der Verfluchungsformel bei Ausspruch des Anathems Eingang in die Liturgie, wenn es dort etwa in einer frühmittelalterlichen Formulierung unmissverständlich heißt: „Mögen sie mit Hunden und Eseln bestattet werden: Ihre Leichen mögen gierige Wölfe verschlingen, der Teufel mit seinen Anhängern möge sich auf immer zu ihnen gesellen“⁵. Die biblische Vorlage dafür fand sich in den Drohungen an den ungerechten Herrscher

³ HASENFRATZ, Die toten Lebenden 11. Vgl. ANGENENDT, Heilige 112.

⁴ Die erste Inschrift stammt aus den römischen Katakomben, die zweite aus Etrurien: „INSEPVLTVS IACEAT NON RE/SVRGAT“; „SI QVIS HVNC SEPVLTCHRVN VOLAVE/RIT PARTEM HABEAT CVM IVDA TRADITOREM / ET IN DIE IVDICII NON RESVRGAT“; zit. nach LECLERCQ, Ad sanctos 484 und 485. Vgl. auch ARIÈS, Geschichte 46, Anm. 8.

⁵ „Fiat illorum sepultura cum canibus et asinis: Cadavera illorum lupi rapaces devorent, diabolus cum angelis semper comitetur.“ MARTÈNE, De antiquis ecclesiae ritibus 2, 911. Nach Martène stammt diese Formel aus einem vor 600 zusammengestellten Codex aus St. Ouen in Rouen; er bietet mehrere ähnliche, weitere Formeln; vgl. ebda 903–912. Vgl. zu den Fluchformeln bei der Exkommunikation auch MICHEL, Anathème 1931, der sich auf das gegebene Zitat bezieht, sowie ARIÈS, Geschichte 46, allerdings mit irreführendem Zitat.

im Buch Jeremia: „Ein Eselsbegräbnis wird er bekommen. / Man schleift ihn weg und wirft ihn hin, / draußen vor den Toren Jerusalems.“⁶

Um eine Exklusion durchzuführen, musste jedoch zunächst einmal überhaupt ein gesellschaftlicher Konsens darüber herrschen, wie ein christliches Begräbnis auszusehen habe; wie bereits bemerkt, herrschte etwa in der Frage, was einen Friedhof ausmache, schließlich bis zum Ende des Frühmittelalters noch keine Einigkeit, und erst das Aufkommen der Friedhofsweihe an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert konnte folglich auch die Androhung der Exklusion nach sich ziehen⁷. So verwundert es nicht, dass einer der frühesten Belege für einen Ausschluss von einem geweihten Friedhof erst aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts stammt. Der angelsächsische König Aethelstan erließ ein Gesetz, Eidbrecher nicht auf einem geweihten Friedhof („in sanctificato atrio“) beizusetzen⁸.

Diese Bestimmung aus einer weltlichen Gesetzgebung hatte Vorläufer in der Kanonistik. „Ihr Fall muss dem Urteil Gottes vorbehalten werden, in dessen Hand es gelegen hätte, dass der Tod solcher Leute bis zum Empfang des Heilmittels der Kommunion aufgeschoben worden wäre“, zitiert Regino von Prüm aus einem Brief Papst Leos I. über die exkommuniziert Verstorbenen; und er führt fort: „Wir aber können mit denen im Tod keine Gemeinschaft haben, mit denen wir im Leben keine hatten.“⁹ Damit erweist sich die Vorstellung vom Ausschluss von der Gemeinschaft bestatteter Christen bereits als eine im Frühmittelalter verbreitete Ansicht, die sich auf die Autorität Papst Leos des Großen aus dem 5. Jahrhundert berufen konnte. Vor diesem Hintergrund verwundert es wenig, wenn bereits in einer der frühesten Beschreibungen einer Friedhofsweihe bemerkt wird: „Wer immer das Sakrament der Taufe empfing und den katholischen Glauben bis zum Ende seines Lebens bewahrte, der übergebe auch seinen Körper bis zum Ende dieses Zeitalters zur Bestattung auf diesem Friedhof.“¹⁰ Damit wird freilich umgekehrt der Ausschluss jener, die nicht in dieses Schema passen, impliziert. Doch auch die Gegenposition trat mindestens ebenso prominent hervor. So diskutierte man im kanonischen Recht noch im Hochmittelalter die Schwierigkeit, ob die dem Petrus – und damit der Kirche – übertragene Binde- und Lösegewalt überhaupt für die Toten gelte¹¹. Dennoch gehörte der Ausschluss vom christlichen Begräbnis auf einem Kirchhof zum Alltag der mittelalterlichen Gesellschaft – das gilt zumindest für den durchgehend geführten Diskurs über den Ausschluss, weniger vielleicht für dessen konkrete Umsetzung, wie die folgenden Ausführungen untermauern sollen.

⁶ Jer 22,19. Vgl. LAUWERS, Naissance 167–168.

⁷ So bereits TREFFORT, Consécration 288–289.

⁸ „Qui falsum iuramentum iurabit, et convictus inde fuerit, nunquam postea iuramento dignus sit, nec in sanctificato atrio aliquo jaceat, si moriatur“; *Legum ecclesiasticarum Aethelstani* 468 [10]. Vgl. TREFFORT, Cimiterium 61 und TREFFORT, Mort 142, sowie ZADORA-RIO, Churchyards 12, die dieses Zitat jedoch für den ältesten Beleg einer solchen Stelle in den normativen Quellen hält. Vgl. dagegen die folgenden Quellenpassagen.

⁹ „Horum causa Dei iudicio reservanda est, in cuius manu fuit, ut talium obitus usque ad communionis remedium differretur. Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.“ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 86–87 [I,116].

¹⁰ „Et quicumque baptismi sacramentum perceperint et in fide catholica usque ad vite terminum perseverantes fuerint atque de curso huius evi termino corpora sua in hoc cimiterio requiri commendaverint.“ Zit. nach TREFFORT, Cimiterium 61, die auf das von ihr eingesehene Ms. 1686 aus der Bibliothèque Nationale de France in Paris verweist.

¹¹ Vgl. etwa das Unterkapitel im „Decretum Gratiani“, das die Befugnisse der Schlüsselübergabe an Petrus im Wesentlichen auf die Lebenden beschränkt; *Decretum Magistri Gratiani* 984–987 [p. II, c. XXIV, q. II].

Der Frage der Abweichung vom Beerdigungsritual kommt insbesondere in der archäologischen Forschung erhebliche Bedeutung zu. So hat man von dieser Seite jüngst bemerkt: „Die Abwesenheit formaler Bestattung weist oftmals auf Tötung, Ausgrenzung oder einen mit sozialen Brüchen in Verbindung zu bringenden Zusammenbruch der Sitten, die das Bestattungswesen regeln, hin. Neben Waffenverletzungen sind Konfliktopfer oftmals durch ihre ungewöhnliche, informelle Bestattung identifizierbar.“¹² Zu rasch werden dabei jedoch immer wieder Schlüsse vom archäologischen Material auf die Gründe des Ausschlusses gezogen, und sehr gerne haben Historiker einer volkswissenschaftlichen Argumentation folgend die Verhältnisse des Spätmittelalters auf das gesamte Mittelalter verallgemeinert, obwohl eine genauere Betrachtung zahlreicher Phänomene (etwa der Bestattung von Kleinkindern oder von Hingerichteten) einen Bruch um die Mitte des 15. Jahrhunderts errahnen lassen, die einen Rückschluss aus der Praxis des ausgehenden Mittelalters verbieten – oder doch zumindest zu erheblicher Vorsicht mahnen. Entsprechend sollte man auch die vorsichtigeren Stimmen hören, die darauf verweisen, dass abweichende Bestattungen gerade vor dem 11. Jahrhundert vielleicht weniger auf einen sozialen Ausschluss, sondern wahrscheinlicher auf ältere Bestattungsformen des sich erst langsam durchsetzenden gemeinschaftlichen (Pfarr-) Friedhofs verweisen können¹³.

Die archäologischen Befunde werden noch schwieriger zu interpretieren, wenn man die Aufmerksamkeit nicht auf den Ausschluss von einer christlichen Bestattung richtet, sondern auf Abweichungen vom Bestattungsritual innerhalb geregelter Bestattungsgemeinschaften. Ausgehend von diesen Befunden hat sich eine intensive Debatte entwickelt, wie etwa Hinweise auf Fesselungen, niedrige Grabtiefen oder Bestattungen in Bauchlage auf christlichen Friedhöfen zu interpretieren seien¹⁴. In diesen Kontext ließen sich die sogenannten „Sonderfriedhöfe“ einfügen, auf denen eine christliche Bestattung erfolgte, aber ganze Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft zugleich vom Pfarrfriedhof ausgeschlossen blieben: So entstanden ab dem 12. Jahrhundert eigene Friedhöfe bei Spitälern, die verstorbene Kranke aufnahmen; über einen Friedhof verfügten analog auch die Leprosenhäuser¹⁵. Doch es bleibt durchaus unklar, ob man in diesen Fällen überhaupt von einem sozial degradierenden Ausschluss von einer (allzu durchgängig gedachten?) Norm der Bestattung sprechen kann. Der Ausschluss konnte im Mittelalter also viele Formen annehmen, die zwischen der grundsätzlichen Verweigerung und einer „normalen“ Beisetzung am Kirchhof stattfand. Die Frage nach dem Ausschluss zu diskutieren stellt damit aber zugleich einen Beitrag zum Verständnis dar, was im Mittelalter überhaupt als normale Bestattung gegolten haben mag; dass da-

¹² „The absence of formal burial is often indicative of homicide, ostracism, or a breakdown in the mores governing burial treatment due to a rupture in the social fabric of society. Victims of conflict are often identified by their unusual, informal burials, in addition to weapons injuries.“ KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185. Besorgt um die Schwierigkeit der Interpretation archäologischer Befunde aus devianten Gräbern auch Isla Fay: „The infamous, distinctive practices adopted in the burial of suicides and criminals suggests, however, that we must take seriously the idea that spiritual and personal status also influenced the exact form of an individual's final interment.“ FAY, Text 197. Zur Frage nach der Abweichungen der Begräbnisriten aufgrund von Notzeiten (etwa während Epidemien oder Kriegen) vgl. Kap. I.3.

¹³ So LORANS, Monde 182–186, die auf die Ausgrabungen in Saleux (Somme) verweist, die unter den rund 1500 bestatteten Individuen des Früh- und Hochmittelalters nur sechs Bestattungen außerhalb des Friedhofes ergab, deren Gräber jedoch bis auf den Platz durch nichts von den anderen Bestattungen abwichen, was gegen einen sozialen Ausschluss spräche.

¹⁴ Vgl. dazu unten Kap. VIII.3.c).

¹⁵ Vgl. Kap. V.1.b).

bei die Antwort offener ausfällt, als es einem klassifizierenden Blick recht ist, mag dabei nur wenig überraschen.

a) Die Verweigerung der Bestattung in geweihter Erde

Man kann die Personen, denen man einen Ausschluss von der christlichen Bestattung androhte, in drei Gruppen zusammenfassen. Zunächst einmal lag die Grundvoraussetzung in der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft, und Andersgläubige waren von einer Bestattung am geweihten Friedhof ausgeschlossen. So hatten insbesondere Juden und Muslime eigene Friedhöfe und die Toten lagen somit nach Religionsgemeinschaften getrennt zur ewigen Ruhe. Da sich jedoch schon seit den Beginnen des Christentums die Auffassung durchsetzte, dass nur die Taufe die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft begründen konnte, zählte man zu den Nichtchristen auch die ungetauft verstorbenen Kinder christlicher Eltern. Eine zweite Gruppe bildeten die Getauften, die aber vom Glauben abgefallen (der Häresie beschuldigt) oder ausgeschlossen (exkommuniziert) worden waren. Die dritte Gruppe schließlich umfasste die in ihrer moralischen Integrität für ungenügend befundenen Christen, und schließlich zählte man hierzu sogar die in dieser Hinsicht lediglich fragwürdigen Gläubigen. Mit der Androhung des Ausschlusses wollte man letztlich eine Disziplinierung der Gemeinschaft im Rahmen eines Grundkonsenses innerhalb der Gesellschaft – etwa zur Friedenswahrung, zum jährlichen Empfang der Sakramente – verbinden. Zu diesem Personenkreis gehörten aus Sicht der Kanonisten beispielsweise Adelige, die in einer ungerechten Sache Waffengewalt einsetzten und dabei umkamen.

Die Gruppe jener, die man nach dem kanonischen Recht nicht christlich bestattete, ist also durchaus umfangreich. Das „*Rituale Romanum*“ nennt im 17. Jahrhundert die vollständige Liste: „Die kirchliche Bestattung wird Heiden, Juden und allen Ungläubigen, Häretikern und ihren Anhängern, jenen, die den christlichen Glauben ablehnen, Schismaticern und öffentlich Exkommunizierten unter großer Exkommunikation, Interdizierten und jenen, die an einem interdizierten Ort sind, so lange [die Interdiktion] währt, verweigert; [ebenso] den Selbstmördern, die sich aus Verzweiflung oder Jähzorn umbrachten (nicht aber wenn sie dies aus geistiger Verwirrung heraus taten), wofern sie nicht vor dem Tod Zeichen der Reue zeigten; den im Duell Gefallenen, auch dann, wenn sie vor dem Tod Zeichen der Reue zeigten; jenen, von denen öffentlich feststeht, dass sie nicht zumindest einmal im Jahr das Sakrament der Beichte und die Kommunion zu Ostern empfangen, und die ohne jedes Zeichen der Reue versterben; die Kinder, die ohne Taufe starben. Wo in den vorhergegangenen Fällen Zweifel auftauchen, ist der Ordinarius zu befragen.“¹⁶ Die moralische Integrität des Toten und sein Verbleib im katholischen Glauben bis zur letzten Stunde sind also die Richtlinien, an denen sich die Priester bei der Entscheidung, am Kirchhof zu bestatten oder einen Toten davon auszu-

¹⁶ „Negatur igitur Ecclesiastica sepultura Paganis, / Iudaeis, & omnibus infidelibus, haereticis, & eorum fautoribus; apostatis à Christiana fide; schismaticis, & publicis excommunicatis majori excommunicatione; interdictis nominatim, & iis, qui sunt in loco interdicto, eo durante. Se ipsos occidentibus ob desperationem, vel iracundiam (non tamen si ex insania id accadat) nisi ante mortem dederint signa poenitentiae. Morientibus in duello, etiamsi ante obitum dederint poenitentiae signa. Manifestis & publicis peccatoribus, qui sine poenitentia perierunt. Iis, de quibus publicè constat, quòd semel in anno non susceperint Sacramenta Confessionis & Communionis in pascha, & absque ullo signo contritionis obierunt. Infantibus mortuis absque Baptismo. Vbi verò in praedictis casibus dubium occurrerit, Ordinarius consulatur.“ *Rituale Romanum* 163–164, im Kapitel „Quibus non licet dare Ecclesiasticam sepulturam“.

schließen, orientieren sollten¹⁷. Der Geist, den diese nachtridentinischen Bestimmungen atmen, hat seine Wurzeln im Mittelalter; vor allem im Hoch- und Spätmittelalter wurde die Liste geprägt, auf die man sich im 17. Jahrhundert mit gegenreformatorischem Festlegungseifer zurückbesann. Zugleich zeigt jedoch auch die Aufzählung des „*Rituale Romanum*“ mit ihrem Hinweis auf die Zweifelsfälle und die „weichen“ Kriterien der gezeigten oder nichtgezeigten Reue im Moment des Todes die größte Schwäche in der Diskussion um den Ausschluss von der Bestattung: Er war schwierig in der pastoralen Praxis umzusetzen – und wurde zumindest im Mittelalter wohl auch nur selten konsequent und dauerhaft durchgesetzt.

Das erklärt sich nicht zuletzt aus dem Umstand, dass die Verweigerung der Bestattung im Mittelalter eine außergewöhnliche Bestrafung darstellte, denn jeder Christ hatte eigentlich ein Anrecht auf ein liturgisches Begräbnis auf einem geweihten Friedhof¹⁸, und bereits Burchard von Worms zitiert im 11. Jahrhundert ausdrücklich die kirchenrechtliche Bestimmung, dass auch ein plötzlicher Tod, der die Einnahme der Kommunion unmöglich machte, einem guten Christen nicht zum Nachteil gereichen und er regulär bestattet werden solle¹⁹. Auch Sicard von Cremona schränkte seine Forderung nach Ausschluss von Häretikern, Exkommunizierten und Selbstmördern von der christlichen Bestattung insofern ein, als dass man dieses Vorgehen nur dann befürworten könne, wenn diese Sünder nicht zuvor bewiesenermaßen ihre Vergehen bereut hätten²⁰. Bereits am Ende des 9. Jahrhunderts soll Flodoard von Reims zufolge Erzbischof Fulko von Reims seinem Suffragan, Bischof Dido von Laon, befohlen haben, dass er den aufgrund von Hochverrat verurteilten Walcher, dem er im Sterben Viaticum, Beichte und christliche Bestattung samt dem liturgischen Gedächtnis verweigert hatte, „von dem Ort, an dem man ihn nicht bestattete, sondern hingeworfen hatte, zum Friedhof transferiere“²¹.

Umgekehrt ist sich die Kanonistik des Mittelalters in augustinischer Tradition darin einig, dass die Bestattung außerhalb des Friedhofs keinen Schaden für den Toten darstelle²². Auch für das Seelenheil der außerhalb eines Friedhofs Bestatteten dürfe man beten, wie etwa Petrus Cantor Ende des 12. Jahrhunderts argumentiert²³. Diese Bestimmungen sind bemerkenswert, denn sie zeigen, dass das Fehlen einer christlichen Bestattung in der theologischen Theorie des Mittelalters keine Konsequenzen nach sich

¹⁷ Deutlich wird dies etwa auch an anderer Stelle im „*Rituale Romanum*“: „Nullum corpus sepe-liatur, praesertim si mors repentina fuerit, nisi post debitum temporis intervallum, ut nullus omnino de morte relinquatur dubitandi locus.“ *Rituale Romanum* 161.

¹⁸ ANGENENDT, Heilige 112, sowie KYLL, Tod 114, der dabei auf das Spannungsfeld dieses Anspruchs mit dem Platzmangel auf dem Kirchhof zu sprechen kommt.

¹⁹ „Eorum, qui poenitentia accepta in bono vitae cursu sine communione moriuntur, oblationem recipendam, et eorum funera, ac deinceps memoriam ecclesiastico effectui prosequendam.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 185v [XVIII,24].

²⁰ SICARD VON CREMONA, *Mitralis* 674–675.

²¹ „eumque de loco pervio, in quo non sepultus, sed proiectus erat, ad cimiterium trasferat“; FLODOARD VON REIMS, *Historia Remensis ecclesiae* 393 [IV,6]. Vgl. TREFFORT, *Consécration* 293 und TREFFORT, *Mort* 160.

²² Vgl. die Quellenpassagen bei KRÜGER, *Turnierverbot* 405.

²³ „Item. Tirocinatori morienti occasione uulneris habito in tirocinio, penitenti et renuntianti tirocinio, communicuimus uiuo, ergo eidem debemus communicare mortuo? Non. Immo ecclesia omnem talem quamuis recte penitentem solet arcere a christiana sepultura quamuis admittat eum in orationibus et suffragiis, et hoc ad terrorem aliis incutiendum. Cum talibus tamen dispensat ecclesia quandoque rediens ad sepulturam christianam. [...] Tirocinatori seni qui diu abstinent a tirocinio, non penitenti, impendit ecclesia christianam sepulturam; quod tamen non deberet fieri.“ PETRUS CANTOR, *Summa* 446. Vgl. KRÜGER, *Turnierverbot* 405.

zog, während die konkrete Maßnahme zum Ausschluss bestimmter Personen von einem solchen Begräbnis zugleich in den kanonistischen Vorschriften und in den Liturgiehandbüchern gefordert wurde – und somit zumindest Teil der pastoralen Praxis sein sollte. Diese Bestimmungen waren also nicht durch die gelehrte Theologie nachvollziehbar, doch sie trafen in ihrer rituellen Eindeutigkeit zweifellos eine Furcht vor dem postmortalen Ausschluss aus der Gemeinschaft, die einerseits von den Zeitgenossen verstanden und andererseits selbst von in der Theologie bewanderten Liturgen und Kanonisten in ihren Vorschriften aufgegriffen werden konnte.

Diese Ambivalenz, die sich auch immer wieder in den konkreten Formulierungen der normativen Quellen äußert, eröffnete ein Aushandlungsfeld, das den Ausschluss von der Bestattung nicht als unumstößliche Gewissheit zeigt, die zwangsläufig auf ein bestimmtes Verhalten folgen musste. Diese Charakteristik im Umgang mit der Exklusion der Toten und ihrer Leichen, an denen diese Maßnahme durchgeführt werden musste, wird sich an mehreren Stellen des folgenden Kapitels zeigen. Im Gegensatz zu den kanonistischen Bestimmungen und den Liturgiehandbüchern, die einen Ausschluss in bestimmten Fällen seit dem Hochmittelalter strikt forderten, zeigt sich in der Praxis fast durchgehend ein relativ breites Aushandlungsfeld, das in den meisten Fällen zu einer nachträglichen Aufnahme der Ausgeschlossenen führte. Lediglich diejenigen, die aktiv von der Glaubenslehre abfielen, konnten auf solch eine Gnade kaum hoffen. Im Licht dieser Erkenntnis erscheint der Ausschluss von der Bestattung im mittelalterlichen Alltag eher ein Sonderfall gewesen zu sein, der mehr theoretisch diskutiert als in letzter Konsequenz fürchtet und mehr fürchtet als tatsächlich durchgeführt wurde.

Dabei muss zudem darauf verwiesen werden, dass auch die Verweigerung der Bestattung in sehr verschiedener Weise und mit sehr unterschiedlichen Folgen für die Ehre des Betroffenen durchgeführt werden konnte. Die Verweigerung selbst betraf zunächst nur die Bestattung auf einem Kirchhof oder in einer Kirche, woraus umgekehrt aber nicht ein grundsätzlicher Ausschluss von der Bestattung an sich folgte, der noch seltener als Strafe verhängt wurde. Damit war in der Regel der Übergang zu jenen Christen fließend, die man etwa aufgrund widriger Umstände nicht auf einem Friedhof bestatten konnte. So sollten Adelige, die beispielsweise im Rahmen von Kriegshandlungen starben, nicht zwingend auf einem Kirchhof beigesetzt werden, wie es mehrere hochmittelalterliche Liturgiehandbücher implizieren²⁴. Vor allem aber zeigt das Vorhandensein von Bestimmungen über die Beisetzung von Christen außerhalb von Friedhöfen, dass dieser Fall durchaus als realistisch angesehen wurde: So bestimmen etwa Johannes Beleth, Sicard von Cremona und Wilhelm Durandus gleichermaßen, dass dem Christen, der außerhalb des Friedhofs bestattet wird, stets ein Kreuz am Kopfende des Grabes aufzustellen sei²⁵. Wenn alle drei diese Bestimmung noch mit der Begründung versehen, dass dies geschehe, weil die Dämonen dieses Zeichen fürchteten, zeigt

²⁴ Vgl. Kap. I.3.a).

²⁵ JOHANNES BELETH, *Summa* 307; SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 674–675 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99. Ganz ähnlich argumentiert auch noch das „*Rituale Romanum*“ im 17. Jahrhundert: „Ceterum nemo Christianus in communione fidelium defunctus, extra Ecclesiam aut coemeterium ritè benedictum sepeliri debet: sed si necessitas cogat ex aliquo eventu aliquando ad tempus aliter fieri, curetur, ut quatenus fieri poterit, corpus in locum sacrum quamprimum transferatur, & interim semper Crux capiti illius apponi debet, ad significandum illum in Christo quiesuisse.“ *Rituale Romanum* 163. Eine leichte Veränderung lässt sich jedoch zwischen der hochmittelalterlichen und der frühneuzeitlichen Argumentation erkennen: Während man im Hochmittelalter versuchte, die Bestattung von Nichtchristen am geweihten Friedhof zu vermeiden, wurde in der Gegenreformation die Bestattung auf dem katholischen Friedhof allen Gläubigen vorgeschrieben.

sich, dass auch die besondere Schutzfunktion des Kirchhofs nicht als Einzigartigkeit dieses Platzes wahrgenommen wurde.

Umgekehrt schärften die Liturgiehandbücher ein, dass nur Christen auf den Kirchhöfen bestattet werden dürften: „Auf dem Friedhof der Christen darf niemand bestattet sein, der kein Christ ist, also nicht jeder“, heißt es bei Johannes Beletth kurz und unzweideutig²⁶. Der Friedhof sei, so Beletth und mit ihm Durandus weiter, ein „locus religiosus“, und, anders als die Gesetze der Römer dies festlegten, gelte dies aus kanonischer Sicht nur für jene Friedhöfe, auf denen lediglich getaufte Christen bestattet werden²⁷. Zur Einschärfung des Ausschlusses rekurrierte man dabei auch auf jene Episoden aus den Dialogen Gregors des Großen, die auch bei der Wahl der Kirche als Bestattungsort zur Argumentation dienten, nur würdige Personen dürften hier beige-
setzt werden²⁸.

Die Darstellung der Exklusion von der christlichen Bestattung darf sich jedoch nicht nur in einer Aufzählung der kanonischen oder theologischen Überlegungen des Mittelalters dazu erschöpfen und diesen den archäologischen Befund vergleichend zur Seite stellen. Das illustriert der Blick auf die Frage, wer eigentlich derjenige gewesen ist, der in der mittelalterlichen Gesellschaft den Ausschluss forderte, und wer ihn durchführte. Es gibt nämlich durchaus Hinweise, dass dies oftmals nicht die kirchliche Hierarchie gewesen ist, an die sich die zitierten Autoren wandten; auch eine breitere, theologisch und juristisch ungebildete Schicht in der Gesellschaft verlangte immer wieder den Ausschluss. So schreibt Johannes von Salisbury über den Tod Thomas Becketts in dessen Vita, die unerhörte Ermordung des Heiligen in der Kathedrale von Canterbury habe den Mördern noch nicht gereicht: „Damit war die Wut seiner Verfolger noch nicht befriedigt; sie sagten, dass der Körper eines Verräters nicht unter heiligen Bischöfen bestattet werden sollte, sondern in ein Moor geworfen oder aufgehängt gehöre.“²⁹ Zur Bestattung von Selbstmördern in geweihter Erde lassen sich mehrere Beispiele anführen, bei denen die kirchlichen Autoritäten ihre milde Entscheidung aufgrund von Protesten der Gläubigen zugunsten der Härte kanonischer Vorschriften wieder revidieren mussten – mit entsprechenden Folgen für die Leichen der Toten³⁰. Norbert Ohler ging sogar so weit, im Ausschluss selbst „tradierte vor- und außerchristliche Vorstellungen“ zu erkennen, gegen die sich die theologische Norm nicht habe durchsetzen können³¹. An der Praxis des Mittelalters gemessen ist jedoch keine Extremposition richtig: Der Ausschluss musste in jedem Fall ausgehandelt werden, und die Chancen für eine Umgehung der gesetzten kanonischen Vorschriften standen in den meisten Fällen nicht schlecht.

²⁶ „In cimiterio Christianorum non nisi Christianus sepeliri debet, nec tamen omnis.“ JOHANNES BELETH, Summa 308.

²⁷ JOHANNES BELETH, Summa 304 und WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 57–58. Ähnlich auch: SICARD VON CREMONA, Mitrale 674.

²⁸ WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 60–61. Vgl. zu Gregor das Kap. V.1.a).

²⁹ „In his omnibus persecutorum non quievit furor dicentium corpus proditoris inter sanctos pontifices non esse humandum, sed projiciendum esse in paludem vilioiorem vel suspendendum patibulo.“ JOHANNES VON SALISBURY, Vita sancti Thomae 208. Dieser Plan wurde freilich von „heiligen Männern“ abgewandt, die Thomas Becket rasch in der Krypta beige-
setzt hätten, so Johannes weiter.

³⁰ Vgl. unten den Abschnitt zur Bestattung von Selbstmördern.

³¹ OHLER, Sterben 134.

b) Von „Traufkindern“ und Wallfahrtsstätten:
Die ungetauft Verstorbenen und die Kinder im archäologischen Befund

Ein erstes Beispiel dafür stellt die Bestattung ungetaufter Kinder christlicher Eltern dar. Hier ist es die pastorale Not, die einerseits zu einer oftmals nicht strikten Auslegung des kanonischen Rechts, andererseits zu Formen der Frömmigkeit führte, die von der Amtskirche zwar bekämpft wurden, aber sich dennoch im Spätmittelalter zunehmend durchsetzten. Zugleich zeigt dieses Beispiel exemplarisch, wie problematisch eine Argumentation anhand der archäologischen Funde mitunter ist, wenn diese mit den normativen Vorstellungen der Epoche verglichen werden. Insbesondere Kindergräber (und nicht zuletzt auch deren Fehlen) führten immer wieder zu Diskussionen, die auch und gerade die Frage der Behandlung ungetaufter verstorbener Kinder betreffen.

Das Schicksal ungetaufter Kinder wurde bereits früh im Christentum diskutiert; die Vorstellung, die Taufe sei für die Erlangung des Heils unabdingbare Voraussetzung, führte dazu, dass schon die ersten Christen die Taufe des Leichnams in Erwägung zogen. Dass Paulus im ersten Korintherbrief diese Praxis verbot und seit dem Konzil von Karthago 393 gleich mehrfach ein solches Verbot bis in karolingische Zeit ausgesprochen und wiederholt wurde, zeigt nur, dass solche Taufen nach dem Tode zumindest unter den Christen der Spätantike auch vorkamen³². Bereits Augustinus sah das Schicksal ungetaufter Kinder aufgrund der Erbsünde des Menschen besiegelt: Sie gelangten nach dem Tod in die Hölle, in der sie jedoch nur leichte Qualen erlitten. „Die Kinder werden besprochen und exorziert (exsufflantur et exorcizantur), damit von ihnen die feindliche Kraft der Teufels vertrieben wird, die den Menschen betrügt.“³³ Entsprechend war bereits seit dem 3. Jahrhundert der Exorzismus Teil der Taufe, der schließlich auch bei Kindern angewandt wurde³⁴. Über die Frage der Auferstehung verstorbener Föten reflektierte unter Rekurs auf Augustinus auch Julian von Toledo, der allerdings darauf hinwies, dass der Kirchenvater sich in Bezug auf die Folgen für die Auferstehung in solchen Fällen mit seinem Urteil zurückhaltend zeige³⁵. Klare Worte findet hingegen Bischof Fulgentius von Ruspe im 6. Jahrhundert: „Auch wenn jemand zu Lebzeiten Willen und Frömmigkeit eines Gläubigen besaß, so kann er doch, wenn er ohne das Sakrament der Taufe verstarb, nicht als Toter getauft werden, denn von seinem Leib hat sich die Seele, zu der Willen und Frömmigkeit des Gläubigen ja gehörten, getrennt“³⁶.

Diesen Vorstellungen stand jedoch nicht nur in der Zeit des frühen Christentums, sondern auch das gesamte Mittelalter hindurch der Versuch betroffener Eltern gegenüber, im konkreten Fall doch eine Lösung für ihr Kind zu finden; so hielt es der Hagiograph des Hl. Wilfried von York am Beginn des 8. Jahrhunderts für sinnvoll, in seine Vita des Heiligen die Geschichte einer Frau einzufügen, die versuchte, ihr totgeborenes

³² „Wie kämen sonst einige dazu, sich für die Toten taufen zu lassen? Wenn Tote gar nicht auf-erweckt werden, warum lässt man sich dann taufen für sie?“ 1 Kor 15,19. Vgl. dazu TREFFORT, Mort 38.

³³ „parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae decept hominem, ut possideret homines.“ AUGUSTINUS, De symbolo 628 [I,1]. Vgl. FORGET, Exorcisme 1778.

³⁴ FRANZ, Benediktionen 2, 530–531.

³⁵ „non tam disserens quam proponens“, wie Julian sich ausdrückt; JULIAN VON TOLEDO, Prognosticorum 100–101 [III, 27].

³⁶ „Igitur etsi fuit cuiusquam uiuentis uoluntas fidelisque deuotio, qui tamen defunctus est sine baptismatis sacramento ideo mortuus baptizari non potuit, quia ab illo corpore anima cuius fuit uoluntas fidelis deuotioque discessit.“ FULGENTIUS VON RUSPE, Opera 1, 374. Vgl. TREFFORT, Mort 38–39.

Kind unter die zu taufenden Kinder zu legen, um es am Heil des Sakraments partizipieren zu lassen³⁷. Dennoch übernahmen auch die karolingischen Theologen die Haltung, dass letztlich ohne die Taufe keine Rettung erfolgen könne³⁸. Die erhebliche Sorge um das Seelenheil von neugeborenen Kindern zeigt etwa für die spätkarolingische Zeit Regino von Prüm: Er schärfte die Nottaufe ein und nannte „aufgrund der Verdammnis der Seele“ des Kindes Strafen für jene Priester, die eine Taufe verabsäumten³⁹ – eine Bestimmung, die eine wachsende Sorge um die rechtzeitige Taufe von Kindern in karolingischer Zeit widerspiegelt, die sich bereits seit dem 8. Jahrhundert gut greifen lässt⁴⁰. Burchard von Worms wiederholte im 11. Jahrhundert unter Berufung auf Gregor den Großen, dass die ungetauften Kinder aufgrund der Erbsünde vom Heil ausgeschlossen seien⁴¹; und auch Burchard schärft die rasche Taufe ein und zitiert einen Konzilsbeschluss, der auf die Dringlichkeit des sakramentalen Aktes bei schwachen Kindern verweist, die die Muttermilch ablehnen⁴². Solche und ähnliche Bestimmungen wurden auch auf späteren Konzilien wiederholt⁴³. Das „*Decretum Gratiani*“ stellt beispielsweise fest, dass jeder Mensch mit Sünde befleckt zur Welt komme und nicht ohne Taufe gerettet werden könne, was ausdrücklich auch für die Kinder gelte⁴⁴.

In Bezug auf die drängende Frage der ungetauft verstorbenen Kinder versuchte man seit dem Hochmittelalter mit der Vorstellung von einem „*limbus puerorum*“ eine theologische Antwort zu finden; man etablierte die Vorstellung von einem Platz am Rande der Hölle, an dem die Kinder zwar nicht litten, aber von einer Schau Gottes ausgeschlossen waren⁴⁵. Dabei könnte es sich um eine Reaktion auf eine langsame Mentalitätsveränderung handeln, die schon etwas früher, seit der späten Karolingerzeit, im archäologischen Befund sichtbar wird: Hatte man zuvor die Kinder bei der Familie bestattet, so finden sich nun zunehmende Bestattungen der Kinder an der Außenseite

³⁷ Das Kind wird wundersam zum Leben erweckt und daraufhin getauft; STEPHANUS, *Vita Wilfridi* 213–214 [18]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 38.

³⁸ Vgl. hierzu TREFFORT, *Mort* 35–38.

³⁹ „*Pariens femina, cuius filius per negligentiam non baptizatus obierit, annum unum poeniteat et nunquam sit sine aliqua poenitentia. Si sacerdos, ad quem pertinebat, vocatus fuerit ad baptizandum infantem et venire neglexerit, ipse secundum damnationem animae iudicio episcopi sui castigetur.*“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 92 [I,130]. Vgl. auch die Bestimmung: „*Cuius parvulus in negligentia sine baptismo mortuus fuerit, tres annos poeniteat, unum ex his in pane et aqua.*“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 94 [I,132]. Die beiden Bestimmungen finden sich auch in frühmittelalterlichen Bußbüchern, namentlich dem *Poenitentiale* des Pseudo-Beda-Egbert und bei Excarpus Cummeani; SCHMITZ, *Bussbücher* 2, 624 [VI,19] und 2, 691 [17].

⁴⁰ Vgl. hierzu die Aufstellung bei TREFFORT, *Mort* 39–41.

⁴¹ Dort heißt es etwa: „*Sed quum hoc sit, incertum non est, quia nisi sacra baptismatis gratia fuerit renatus homo, omnis anima originalis peccati vinculis est obstricta.*“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 87r [IV, 52].

⁴² „*De paruulis vero qui nuper materno vtero aediti sunt placuit constitui, vt si infirmi, vt assolet, fuerint, et lac maternum non appetunt, etiam eadem die qua nati sunt, si oblati fuerint, baptizentur.*“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 85r [IV, 32].

⁴³ So ermahnt das Konzil von Canterbury 1236, werdende Mütter vor der Geburt zur Beichte zu bewegen, und Hebammen sollten Wasser für eine mögliche Nottaufe bereitstellen; HEFELE, *Histoire des conciles* 5/2, 1575–1576. Vgl. BLUMENFELD-KOSINSKI, *Caesarean Birth* 26.

⁴⁴ Vgl. insbesondere die Bestimmungen: *Decretum Magistri Gratiani* 1362–1364.

⁴⁵ Zur Entwicklung des „*limbus puerorum*“ vgl. PAHUD DE MORTANGES, *Himmel* 24–38, sowie zur hochmittelalterlichen theologischen Diskussion MOWBRAY, *Pain* 81–103. Vgl. auch ILLI, *Wohin* 58; DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 266; DINZELBACHER, *Die letzten Dinge* 121–125 und SCHELER, *Verweigerung* 162. Unter mittelalterlichen Theologen war es allerdings strittig, inwiefern die Kinder hier aufgrund der Erbsünde auch Qualen erlitten; vgl. zusammenfassend auch DINZELBACHER, *Eschatology* 519, mit weiterer Literatur.

des Chors; bei diesen sogenannten „Traufkindern“ könnte es sich um ungetauft verstorbene Kleinkinder gehandelt haben, wobei das Ziel ihrer Bestattung an dieser Stelle wohl zunächst eher die Nähe zum Altar und zum Heiligen darstellte und weniger eine Art nachträgliche „Taufe“ durch das herabströmende Traufwasser vom Kirchendach⁴⁶. In dieser Sicht handelt es sich also um eine Reaktion auf die immer weiter verbreitete Vorstellung, dass ein ungetauft verstorbene Kind in seinem Seelenheil besonders gefährdet sei. So weist beispielsweise der Zürcher Münsterhof in den Zeitschichten aus dem 9./10. Jahrhundert noch eine gleichmäßige Verteilung der Kinder im Bestand auf, wie sie auch bei Vergleichsfällen vom Kohlmarkt in Braunschweig oder im älteren Friedhofsbeufund von Västerhus vorgefunden wurde. Ab etwa dem Jahr 1000 mit dem Bau der Immunitätsmauer kamen die Kinder in Zürich dann jedoch vornehmlich in der Nordwestecke des Friedhofs zu liegen. Sie wurden damit noch im geweihten Bezirk bestattet, eines allerdings unter der Mauer in einer eigens herausgebrochenen Nische⁴⁷. Ähnliche Befunde haben sich bei der Stadtkirche St. Johann in Schaffhausen ergeben, wo für den Zeitraum zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert ein eigener Friedhofsteil für Neugeborene an der Westwand des Friedhofs nachgewiesen wurde; in Biberach lag ein solcher Bereich hinter dem Beinhaus am Rande des Friedhofsbezirks⁴⁸. Auch für Frankreich und England lässt sich auf ähnliche Befunde verweisen: In der englischen Wüstung Wharram Percy setzte man im Hochmittelalter die Kinder entlang der Nordmauer der Kirche bei⁴⁹; in Raunds (Northamptonshire) kamen Kinder im 11. Jahrhundert unter der Dachtraufe zu liegen⁵⁰; im südfranzösischen Dassargues bestattete man im 12. Jahrhundert offenbar bei der Geburt gestorbene Kinder außen vor der Apsis der Kirche, während die Kinder zwischen einem Monat und sieben Jahren vor der Vorhalle zur Ruhe gelegt wurden⁵¹. Allerdings zeigen diese Befunde ebenso wie jene aus Zürich, Schaffhausen und Biberach zugleich, wie schwierig eine Interpretation archäologischer Funde ist: Schließlich weisen die Skelette von Kindern nicht aus, ob diese getauft gewesen sind oder nicht, und ihre Bestattung in einem eigenen Bezirk des Friedhofs bedeutet ja gerade nicht ihren Ausschluss vom christlichen Begräbnis – mit einer besonderen Nähe zum Altar und zum Kirchengebäude belegen Kinder sogar relativ prestigereiche Plätze innerhalb des Friedhofs. Zudem fordern die normativen Quellen erst seit dem 12. Jahrhundert ausdrücklich auch den Ausschluss der Ungetauften, so dass die Funde am Zürcher Großmünster höchstens als Vorstufe zu dieser Praxis gewertet werden können. Und selbst noch in der Gegenreformation finden sich immer wieder regionale Lösungen, die den ungetauften Kindern trotz des geforderten Ausschlusses zumindest einen semisakralen Raum zugestehen: So wurde der frühmittelalterliche Friedhof bei St. Prokulus in Naturns bei Meran im 17. Jahrhundert als Pestfriedhof wiederbelebt und nach dem Ende der Epidemie als Bestattungsort der ungetauft verstorbenen Kinder bei-

⁴⁶ So bereits BRATHER, Tod 105 und GRABMAYER, Diesseits 72 (Anm. 178), sowie als Ergebnis ausführlicher Auswertungen von Kindergräbern im archäologischen Befund ULRICH-BOCHSLER, Befunde 144–145. Vgl. auch LOHRKE, Kinder 166. Zu den „Traufkindern“ vgl. ausführlicher unten.

⁴⁷ ILLI, Wohin 57. Illi bemerkt hier, dass die Kinder nicht mehr konsequent nach Osten ausgerichtet wurden, „weil man glaubte, die Ungetauften würden nicht an der Gottesschau am jüngsten Tag teilhaben“; ebda. Dieser Schluss erscheint jedoch wenig zwingend: Bei der Auferstehung werden ja alle auferstehen, doch gelangen die Kinder auch nach dem Gericht nicht zur Schau Gottes. Sicher jedoch zeigt die fehlende Ostung eine durchaus bemerkenswerte geringere Aufmerksamkeit in der Bestattung der Kinder.

⁴⁸ ILLI, Wohin 57 und GRABMAYER, Diesseits 72.

⁴⁹ BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, Organisation 50.

⁵⁰ BODDINGTON, Raunds.

⁵¹ BOISSAVIT-CAMUS/ZADORA-RIO, Organisation 50.

behalten⁵²; auch frühneuzeitliche Visitationsprotokolle verzeichnen den Brauch, ungetaufte Kinder in einem eigenen Areal am Friedhof zu bestatten⁵³.

Ein systematischer Ausschluss der ungetauften Kinder ist also im archäologischen Befund nicht nachweisbar, und selbst die Schriftquellen lassen bei einem zweiten Blick an einer allzu konsequenten Umsetzung zweifeln. Dies gilt weniger für die Bestimmung des Ausschlusses an sich – da sind die normativen Texte sich einig – als für den Fall der ungeborenen Föten. Die zu dieser Frage von Historikern immer wieder herangezogenen Kanones und Liturgiehandbücher des 13. und 14. Jahrhunderts lassen an der Konsequenz beim Ausschluss der Ungeborenen durchaus zweifeln, handelt es sich bei ihnen doch offenbar vor allem um Anweisungen, die aus Sorge um das durchaus reale (Über-)Leben des Ungeborenen in die pastorale Praxis eingefügt werden sollten. Ausgehend von der kanonischen Vorschrift, Ungetaufte vom christlichen Begräbnis auszuschließen, und der Annahme, dass bereits bei der Empfängnis im Mutterleib das Leben anfangen, kamen Theologen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wie Johannes Beletth zu einem harten Schluss: „Wenn die Mutter bei der Geburt stirbt,“ solle man sie als Christin bestatten, „aber das Kind soll man aus ihrem Unterleib entfernen und außerhalb des Friedhofs beisetzen.“⁵⁴ Eine ähnliche Bestimmung findet sich auch bei Sicard von Cremona⁵⁵. Doch schon im 13. Jahrhundert lässt sich ein gewisser Widerspruch gegenüber dieser harten Ausdeutung feststellen: Wilhelm Durandus bemerkt die Bestimmung, fügt aber hinzu, dass es auch die Meinung gäbe, das Kind sei im Mutterleib noch ein Teil der Mutter, was also ein gemeinsames Bestatten auf dem Friedhof begründbar mache⁵⁶. Diese relativierende Haltung setzte sich offenbar bereits im 13. Jahrhundert durch, wie der Blick auf die stärker auf pastorale Nöte ausgerichteten Bestimmungen mehrerer Konzilien des 13. und 14. Jahrhunderts zeigt; hier kommt jedoch die Sorge um das Leben des Kindes hinzu. So legt man 1236 in Canterbury fest, dass der Unterleib einer schwanger Verstorbenen dann geöffnet werden solle, wenn man glaube, dass das Kind noch lebe⁵⁷; in Trier wird 1310 der Zusammenhang der Bestattung mit dieser Bestimmung noch deutlicher: Man solle den Leib der Mutter öffnen, wenn man das Kind für lebendig halte; wenn es aber tot ist, so solle es außerhalb des Friedhofs bestattet

⁵² GEBAUER/KERSTING/NOTHDURFTER, Grabung insbesondere 60–71 und 97–98; SÖRRIES, Pestfriedhöfe 58. Zu den Epidemien, die Tirol insbesondere um die Mitte des 17. Jahrhunderts heimsuchten, vgl. MANG, Pesterinnerungen. Zum eigenen Komplex der in diesem Zusammenhang als Parallelfälle anführbaren irischen Cillíní, die gesonderte Bestattungsplätze für auffällige Personen und ungetaufte (?) Kinder darstellten und unter anderem auch ausgediente Friedhöfe belegten, aber eine komplexere Diskussion erfordern, als hier sinnvoll erscheint, vgl. etwa PINHASI/BOURBOU, Assemblages 35–36 und HURL/MURPHY, Life.

⁵³ Das kann etwa aus den Visitationsprotokollen für die Pfarren der Diözese von Bordeaux für das 17. und 18. Jahrhundert geschlossen werden; vgl. LORANS, Monde 205. Zu diesem Komplex vgl. auch KYLL, Tod 120–126.

⁵⁴ „Mulier si moriatur in partu, non debet poni in ecclesia, sed extra ecclesiam dicatur ei obsequium et postea sepeliatur in cimiterio, sed puer extrahatur de uentre eius et sepeliatur extra cimiterium.“ JOHANNES BELETH, Summa 309. Zu diesem Zitat vgl. etwa: DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 266 und SCHELER, Verweigerung 163, sowie allgemeiner LAUWERS, Naissance 168–171.

⁵⁵ „At si cum puero in uentre decesserit, de uentre puer abstrahatur, et mortuus extra cimiterium sepeliatur.“ SICARD VON CREMONA, Mitrale 675.

⁵⁶ „Partus tamen de uentre ipsius extractus mortuus et non baptizatus extra cimiterium sepeliatur. Sunt tamen quidam qui dicunt quod partus debet una cum muliere in cimiterio sepeliri, eo quod pars uiscerum esse censetur.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 62. Vgl. SCHELER, Verweigerung 163, der diese Vorstellung auf Bestimmungen bei Ulpian, also im römischen Recht, zurückführt.

⁵⁷ HEFELE, Histoire des conciles 5/2, 1575. Vgl. SCHÄFER, Geburt 33.

werden. Wenn das Kind aber schon im Mutterleib für tot gehalten werde, solle man die Mutter nicht öffnen und beide in geweihter Erde bestatten⁵⁸. Dass man grundsätzlich den Leib der Mutter zu öffnen habe, wie man immer wieder lesen kann⁵⁹, lässt sich aus den mittelalterlichen Schriftquellen damit also gerade nicht ableiten.

Ziel dieser Bestimmungen war es vielmehr, das Leben des Kindes zu schützen, falls die Mutter verstarb; so liest sich auch die vielleicht früheste derartige Bestimmung durch den Pariser Bischof Odon de Sully (1196–1208), der bemerkt: „Die bei der Geburt Verstorbenen sind aufzuschneiden, wenn man das Kind für lebendig hält; allerdings muss der Tod [der Frau] sicher feststehen.“⁶⁰ Das Wohl des ungeborenen Kindes – nicht zuletzt sichergestellt durch die Taufe als Vorbereitung auf das Jenseits – erscheint in diesem Licht also Anlass der Kanones gewesen zu sein, nicht die Reinheit des Friedhofs. Der ungeborene Fötus wurde also zumindest im Spätmittelalter üblicherweise nicht von einer Bestattung auf dem Friedhof ausgeschlossen, sofern er im Mutterleib verblieben war und man keinen Kaiserschnitt zur Rettung von dessen Leben vorgenommen hatte. War er aber einmal vom Leib der Mutter getrennt – sei es durch einen solchen gescheiterten Rettungsversuch oder durch eine Totgeburt – setzte die Strenge des kanonischen Rechts den Ausschluss von der Bestattung am Friedhof als Folge fest. Der archäologische Befund stützt diese Beobachtungen. Der Fund von Müttern, die das Kind noch im Leibe tragen oder den Säugling im Arm halten, ist hier nicht so selten, wie man ihn bei einem grundsätzlichen Ausschluss erwarten müsste⁶¹. Das Beispiel illustriert das Spannungsfeld zwischen theologischer Stringenz, wer zur Kirchengemeinschaft gehöre, den Bedürfnissen der Praxis mit nach Erlösung für ihr Kind suchenden Eltern und weit verbreiteten Vorstellungen von der Wiederkehr falsch begrabener Toter, was stetigen Raum für Aushandlungen im jeweiligen Fall eröffnete.

Umgekehrt darf man aus den aufgezeigten Widersprüchen, die sich bei einer Betrachtung der Bestattung ungetaufter Kinder ergeben, nicht schließen, dass ein Ausschluss grundsätzlich nicht auch durchgeführt wurde. Deviante Bestattungen lassen sich archäologisch nachweisen, auch wenn der konkrete Nachweis, dass diese Abweichung mit den Bestimmungen zum Ausschluss Ungetaufter zusammenhängt, nur schwer zu erbringen ist. So fand man bei Ausgrabungen in Dover unter dem Boden in

⁵⁸ HEFELE, *Histoire des conciles* 6/1, 620. Vgl. dazu auch BLUMENFELD-KOSINSKI, *Caesarean Birth* 26.
⁵⁹ So etwa: ANDERSON/PARFITT, *Dover* 123, sowie diesen folgend GILCHRIST, *Medieval Life* 209 und SLOANE/MALCOLM, *St John* 185, die zugleich verwundert den abweichenden Befund in ihrer Grabung bemerkten. Etwas neutraler formuliert Katharine Park, die bemerkt: „this procedure was strongly promoted by the Church in the late thirteenth and fourteenth centuries, in connection with the salvation of infant souls“; PARK, *Secrets* 15 und 64 (Zitat 64). Thomas von Aquin behandelt den Fall und liefert eine Abwägung zwischen Leben der Mutter, das in jedem Fall zu schützen sei, und der Entnahme bzw. Taufe des Kindes; THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia* 5, 387–388 [III,68,11]. Vgl. insgesamt zum Kaiserschnitt im Mittelalter SCHÄFER, *Geburt* 26–37.

⁶⁰ „Mortuae in partu scindantur, si infans credatur vivere; tamen si bene constiterit de morte earum.“ ODON DE SULLY, *Synodicae constitutiones*, 63. Vgl. SCHÄFER, *Geburt* 32–33 und BLUMENFELD-KOSINSKI, *Caesarean Birth* 26.

⁶¹ Vgl. etwa GILCHRIST, *Medieval Life* 60 und 209–210; BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 19; SELLEVOLD, *Children's Skeletons* 23–24 und ILLI, *Wohin* 57, sowie ULRICH-BOCHSLER, *Befunde* 43–49, die hier jedoch auch die Bestattung solcher Frauen in Friedhofsarealen betont, die man als wenig prestigereich deuten könnte. Auch für die Provence legt eine statistische Berechnung anteiliger Fälle von Frauengräbern mit Föten, die ohne postmortale Entnahme der Ungeborenen im archäologischen Befund zu erwarten wären, mit dem tatsächlichen Befund nahe, dass die Entnahme nicht umgesetzt wurde; vgl. MAFART, *Pathologie* 99–100. Bestattungen einer Frau mit einem Fötus im Uterus sind beispielsweise auch vom Friedhof der Hospitaliter-Kommende von London aus dem 15. Jahrhundert und vom Friedhof von Saint-Rombaut in Malines aus dem 17. Jahrhundert belegt; SLOANE/MALCOLM, *St John* 185 und STABEL, *Moufir* 21, mit Abb. (Grab 811).

zwei Häusern aus dem 12. Jahrhundert jeweils Bestattungen eines Kindes, obwohl der mittelalterliche Friedhof nur etwa 100 Meter entfernt gelegen hatte. Die Skelette gehören zu Föten oder Neugeborenen, die keinerlei Beeinträchtigung an den Knochen aufweisen, so dass es sich um Totgeburten oder ungetauft verstorbene Kinder handeln dürfte. Die Archäologen spekulierten, dass die Stadtarmen, die in diesen Behausungen wohnten, sich entweder eine Beisetzung nicht leisten konnten oder den ungetauften Kindern das Begräbnis untersagt war⁶². Allerdings war die Armenfürsorge gerade im Bestattungswesen üblicherweise ausgeprägt und die Bestattung Toter gehörte zu den Werken der Barmherzigkeit⁶³, so dass mangelnde finanzielle Mittel alleine kaum eine befriedigende Erklärung liefern. Vielleicht können wir im Falle der Kinder von Dover eher den Fall erkennen, den bereits Regino von Prüm für die späte Karolingerzeit belegt: Ihm zufolge gäbe es Frauen, die ihre Kinder verscharrten oder ins Wasser wüfren, um sich die Schande der unehelichen Geburt zu ersparen⁶⁴. Dieses Phänomen kommt auch heute noch häufig vor; solche Neonatizide, wie der rechtsmedizinische Fachausdruck lautet, gehen bei ihrer Entdeckung häufig durch die Medien, werden in ihren Ursachen – wie etwa 2008 – kontrovers diskutiert und sind offenbar trotz moderner Verhütungsmethoden nicht allzu selten⁶⁵. Dass es sich in Dover zudem um Kinder aus ärmlichen Verhältnissen zu handeln scheint, könnte eine prekäre gesellschaftliche Situation der Mutter, wie sie bei Neonatiziden häufig ist, zusätzlich wahrscheinlich machen.

Dazu passt auch eine Geschichte, die ein Mönch der Zisterze Byland in Yorkshire im 14. Jahrhundert berichtet: Demnach verließ ein Mann seine schwangere Frau, um nach Santiago zu pilgern; auf dem Weg begegnete ihm ein Kind, das er ansprach und das sich als sein eigenes Kind zu erkennen gab, das ohne Namen und ohne Taufe begraben worden sei. Der Mann benennt es und behält das Kleid des Kindes als Beweis, kehrt nach Hause zurück und lässt sich dort die Kleider seines Kindes vorzeigen: Es fehlt gerade das Kleid, das er mitgebracht hat. Ihm wird darauf die Geschichte der zu frühen Geburt seines Kindes und seiner Bestattung erzählt, woraufhin er sich von seiner Frau scheiden lässt, die das Kind abgetrieben habe⁶⁶.

Dass es in der Vorstellung des Mittelalters große Bedenken gegen die Sonderbestattung von Kindern gab, lässt sich zumindest seit dem Hochmittelalter belegen. Nicht nur der Wille der Eltern, ihren Kindern doch noch einen sicheren und unter Umständen heilsversprechenden Ruheplatz in der Gemeinschaft der Gläubigen zu sichern, sprach für eine nach den gewohnten „rites de passage“ durchgeführte Bestat-

⁶² ANDERSON/PARFITT, Dover. Vgl. auch die Diskussion dieses und ähnlicher Fälle bei GILCHRIST, *Medieval Life* 220–222.

⁶³ Vgl. hierzu Kap. I.1.

⁶⁴ „Sunt quaedam mulieres, ut ad notitiam sancti concilii pervenit, quae ex fornicatione concipientes, metuentes, ne scelus, quod occulte perpetrarunt, manifestum fieret, infantes, quos pepererunt, occiderunt, et terrae congerie cooperuerunt aut in aquas proiecerunt“; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 282–284 [II,67].

⁶⁵ erinnert sei nur an die vom damaligen Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, Wolfgang Böhmer, ausgehende Diskussion über Kindstötungen in der ehemaligen DDR. Böhmer hatte 2008 in einem Focus-Interview bemerkt: „Ich erkläre mir das vor allem mit einer leichtfertigeren Einstellung zu werdendem Leben in den neuen Ländern. [...] Es kommt mir so vor, als ob Kindstötungen von Neugeborenen – die es allerdings immer schon gab – für manche ein Mittel der Familienplanung seien.“ http://www.focus.de/politik/deutschland/periskop-leichtfertiger-einstellung_aid_262643.html (zuletzt eingesehen am 1. Juni 2011). Dass diese Äußerungen schon alleine aufgrund mangelnder statistischer Aussagemöglichkeiten letztlich jeder Grundlage entbehren, bemerkte etwa der bekannte Berliner Rechtsmediziner Michael Tsokos; Tsokos, *Totenleser* 127–128.

⁶⁶ *Twelve Medieval Ghost Stories* 421. Vgl. JOYNES, *Ghost Stories* 172–173.

tung, sondern auch die Furcht vor dem nicht richtig beigesetzten Toten mag hier eine Rolle gespielt haben. So verbot Burchard von Worms im 11. Jahrhundert, ungetaufte Kinder an versteckten Orten zu vergraben oder diese gar zu pfählen⁶⁷, und ihm zufolge gäbe es zudem einen (von ihm ebenso bekämpften) Brauch, die bei der Geburt verstorbene Mutter mitsamt dem Kind in ihrem Grab zu pfählen⁶⁸. Wenn man einen solchen Umgang mit den ungetauften Kindern jedoch bekämpfte, musste man auch Alternativen anbieten. Die Lösung scheint im Alltag in einer Art Kompromiss bestanden zu haben, bei dem man die ungetauften Kinder wenigstens an der Innenseite der Mauer des Friedhofs bestattete⁶⁹. So war zwar kein Ausschluss aus der christlichen Bestattung erfolgt, doch die Wiederkehr der Kinder verhindert, ohne auf zweifelhafte Riten wie das Pfählen zurückgreifen zu müssen. Zu diesen Lösungen in der Praxis gehörte auch die Bestattung der Kinder in bestimmten Arealen am Friedhof. Unter diesen ist oben bereits kurz die Beisetzung unter der Dachtraufe der Kirche genannt worden; hierin hat man immer wieder eine Möglichkeit nachträglicher Taufe durch das vom Kirchendach herabfließende Wasser erkennen wollen⁷⁰. Eine solche volkskundliche Erklärung bezieht sich insbesondere auf die „Traufkinder“ als ein Phänomen der Frühen Neuzeit, wo der Brauch archäologisch vermehrt insbesondere seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar ist⁷¹. Doch lässt sich dieses Raisonnement auch für frühere Fälle nachvollziehen? Zwar gibt es tatsächlich Fälle von Kinderbestattungen gerade am Kirchengebäude schon seit dem 9. Jahrhundert; doch der Zusammenhang mit dem vom Kirchendach herabfließenden Wasser als Ersatz für die nicht erfolgte Taufe ist in den Schriftquellen nicht belegbar. Sie legen eher eine kompliziertere Entwicklung der Interpretation solcher Bestattungen bis hin zum Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit nahe.

Ein wesentliches Argument dafür, in der „Taufe“ durch das Kirchwasser eine nachträgliche Erklärung für den Brauch der Kinderbestattung an der Kirchenmauer zu sehen, stellt der Umstand dar, dass die Überschwemmung des eigenen Grabes mit Wasser, die nach der Annahme dieses Brauches heilsbringend war, in den früh- und hochmittelalterlichen Quellen immer wieder auffallend negativ konnotiert wird. So baten etwa die Grafen Riwin und Hubald den Hl. Ulrich seiner Vita zufolge nach Wittislingen (im Kreis Dillingen an der Donau), damit er ihnen zeigen könne, „wie sie die dort gelegene Kirche, wo die Leiber ihrer Eltern begraben lagen, in Ordnung bringen und wie sie sie vergrößern sollten; wegen dieser hatte er sie zuvor oftmals ermahnt, dass sie sie in

⁶⁷ „Fecisti quod quaedam mulieres instinctu diaboli facere solent? Cum aliquis infans sine baptismo mortuus fuerit, tollunt cadauer paruuli, et ponunt in aliquo secreto loco, et palo corpusculum eius transfigunt, dicentes, si sic non fecissent, quod infantulus surgeret, et multos laedere posset?“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 200r [XIX,5]. Vgl. DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 266 und SCHELER, Verweigerung 163.

⁶⁸ „Fecisti quod quaedam facere solent, diaboli audacia repletae? Cum aliqua foemina parere debet, et non potest, dum parere non potest, in ipso dolore si morte obierit, in ipso sepulchro matrem cum infante palo in terram transfigunt.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 200v [XIX,5].

⁶⁹ Vgl. dazu DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 266; DINZELBACHER, *Die letzten Dinge* 124; ILLI, *Begräbnis* 60–61 und ILLI, *Wohn* 57–58, sowie die Ausführungen am Anfang des Kapitels.

⁷⁰ ULRICH-BOCHSLER, *Von Traufkindern*; DIERKENS, *Avant-Corps* 498; SCHOLKMANN, *Archäologie* 118; DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 266 und ILLI, *Begräbnis* 61, sowie ÖHLER, *Sterben* 146, der ergänzt, auch verstorbene Wöchnerinnen seien hier beigesetzt worden, damit sie gereinigt werden. Auf solche Sonderbestattungen verweist auch Scheler, der dabei jedoch seinerseits auf Lauwers rekurriert, der keine entsprechenden Belege bietet, sondern allgemein auf die Einteilung der Verstorbenen am Friedhof eingeht; SCHELER, *Verweigerung* 162 und LAUWERS, *Naissance* 171–172.

⁷¹ So bereits: ULRICH-BOCHSLER/GUTSCHER, *Wiedererweckung* 266.

besseren Stand bringen und die [Ruhestätte der] Leiber in sie einbeziehen sollten, damit sie nicht mehr vom Regenwasser der Gebäude übergossen würden.⁷² Und unter den Beschwerden, die Liutprand von Cremona zufolge die Römer gegen Papst Johannes XII. vor Kaiser Otto I. vorgebracht hätten, findet sich auch ein Verweis auf den desolaten Zustand der römischen Kirchen: „Wir berufen uns auf die Kirchen der heiligen Apostel, welche das Regenwasser nicht etwa tropfenweise, sondern durch das ganze Dach den Platzregen sogar auf die geheiligten Altäre einlassen.“⁷³ Der 1025 verstorbene Bischof Durandus von Lüttich sei nach der oft Rupert von Deutz zugeschriebenen Chronik nicht in der Laurentiuskirche, sondern außerhalb bestattet worden, „wo er nackt und ohne Dach lag“, weshalb man die Kirche erweitert habe, so dass er „nun innerhalb der Mauern und unter dem Dach“ des Gebäudes liege⁷⁴. Die Feuchtigkeit des Bestattungs-ortes wurde auch noch in der Frühen Neuzeit sehr negativ vermerkt: Selbst in Notzeiten konnte man einen nassen Acker nicht ohne Weiteres zu einem Friedhof machen⁷⁵. Und als den Nonnen von Frauenwörth im Chiemsee 1631 im Traum die Seelige Irmen-gard im Wasser stehend erschien, zögerten sie nicht, die Umbettung der Reliquien zu veranlassen und fanden dabei die vom Hochwasser überschwemmten Knochen vor; allerdings füllte sich das neue Grab bei Regen ebenfalls mit Wasser, weshalb man aus Angst, „dem Seeligen geben“ könne „ein schadt beschechen“, die Knochen 1641 in die alte Grablege zurücktransferierte⁷⁶. Offenbar war also die Kirchtraufe zumindest zu-nächst ein nicht rein positiv besetzter Platz, der gerade aufgrund des Regenwassers nicht vorteilhaft erscheint.

Die Positionierung der Kinder an der Kirchwand hingegen hatte durch die Nähe zu den im Kircheninneren ruhenden Heiligen auch eine positive Seite. In merowin-gischer Zeit scheint eine Bestattung „sub stillicidio“ sogar für Mitglieder der Königs-familie angemessen gewesen zu sein, wie es Gregor von Tours in Bezug auf den 585 ermordeten Chlodovech behauptet⁷⁷. Auch der Heilige Lupus von Sens sei seiner Vita zufolge „in stillicidio basilicae“ zu Füßen der Heiligen Columba bestattet worden⁷⁸, und dass dieser Grabort auch in karolingischer Zeit sogar für Heilige taugen konnte, zeigt

⁷² „[aecclesiam,] ubi corpora suorum parentum terrae commendata fuerant, de qua ipse saepe eos antea praemonuit ut eam meliorarent, et eadem corpora in illam includerent, ne ultra a pluviis domatum infunderentur“; GERHARD VON AUGSBURG, Vita 266.

⁷³ „Testes sunt sanctorum apostolorum ecclesiae, quae non stillatim pluuiam, sed totum per tec-tum intrinsecus, supra ipsa etiam sacrosancta altaria imbrem admittunt.“ LIUTPRAND VON CRE-MONA, Liber de Ottone rege 500 [4].

⁷⁴ „Ibi tamdiu nudus et sine tecto iacuit, donec ecclesia nova fundaretur, et tunc ampliata domo muro inclusus et sub tectum admissus est, et hanc sepulturam quae hactenus cernitur, abbas Stephanus pro veneratione episcopii super illum composuit.“ *Ruperti chronica sancti Laurentii Leodiensis* 270 [25]. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 148. Um die Autorschaft der Chronik durch Ru-pert von Deutz wurde heftig gestritten, vgl. etwa SILVESTRE, Chronicon, und ENGEL, Rupert von Deutz.

⁷⁵ So belegt etwa für Reute bei Mittelbiberach, wo Anfang des 17. Jahrhunderts ein Argument ge-gen die Einrichtung eines lokalen Pestfriedhofs die Begründung war, der vorgesehene Acker sei dafür zu feucht; vgl. SÖRRIES, Pestfriedhöfe 59–60.

⁷⁶ Vgl. dazu ausführlicher DOPSCH, Spiegel 196 und WEITLAUFF, Damenstift 329.

⁷⁷ „Nam quando Chlodovechus interfectus est ac sub stillicidio oraturii cuiusdam sepultus, me-tuens regina, ne aliquando inventus cum honore sepeliretur, iussit eum in alveum Matronae fluminis proici.“ GREGOR VON TOURS, Libri historiarum 377 [VIII,10]. Vgl. TREFFORT, Mort 147. Chlodovech wird schließlich aus dem Fluss gefischt und vorläufig bestattet; bei der Öffnung dieses Grabes findet man seinen Leichnam unverwest vor.

⁷⁸ „Corpus inpositum feretro, divinis canticis circumdatum, caterva sequebatur plangentium; atque iuxta praeceptum ipsius viri sancti in stillicidio basilicae ad pedes sanctae Columbae tra-diderunt corpusculum claustra sepulchri, verentes transcendere iussa magistri: ubi manus Do-

die Vita des 841 verstorbenen Aldric von Sens⁷⁹. Allerdings ist es nicht ganz klar, was genau unter dem „stillicidium“ einer Kirche zu verstehen ist; nach Treffort bezeichnet der Begriff wohl am ehesten als Ausweitung des Atriums den Raum direkt um die Kirche herum, was freilich keine allzu genaue Lokalisierung zulässt⁸⁰. Gemeint wäre also eher eine Bestattung im Schutze des Daches, also nicht unter der Dachrinne im engeren Sinne; hieraus ließe sich dann jedoch gerade keine besondere Bedeutung der Dachrinne und des daraus herabfließenden Wassers schon in merowingischer und karolingischer Zeit schließen. Noch überzeugender scheint das Argument, in der Bestattung unter dem „stillicidium“ einen besonders ungünstigen Platz zu sehen, der gerade deshalb als Selbstdemütigung und Zeichen besonderer christlicher Demut gewählt wurde, was sich auch gut in das Gesamtbild der Bestattungen vor dem Kirchenportal einfügen würde⁸¹.

Die Bestattung unter der Dachrinne hatte also im ausgehenden Frühmittelalter zunächst eine eher ambivalente Zuschreibung: Ihr Vorteil war die Nähe zum Heiligen; sie konnte die Hoffnung auf dessen Schutz gerade für die besonders bedürftigen Ungetauften aufrecht erhalten, die damit nicht ausgeschlossen wären, sondern geradezu zu den ersten Schutzsuchenden der christlichen Gemeinschaft am Jüngsten Tag gehört hätten. Andererseits fand ihre prekäre Situation eben darin Ausdruck, dass sie mit dem Ort, an dem das Regenwasser den Boden besonders feucht machte, einen eher ungünstigen Grabplatz zugewiesen bekommen hatten, der für eine ehrenvolle Bestattung nicht ohne Weiteres taugte. Es liegt also nahe, eine Entwicklung in der Zuschreibung an diese Art der Kinderbestattung anzunehmen: Die Wahl des Ortes unter dem Kirchdach war vielleicht zunächst eine Entscheidung in der Tradition der getrennten Bestattung von ungetauften Kindern am Friedhof an einem gezielt ambivalenten Ort, der zugleich Schutz des Heiligen und Absonderung (jedoch nicht Ausschluss) von der Gemeinschaft bedeutete; nachträglich kam diesem Brauch dann eine positive Deutung zu, die schließlich zu dessen Verbreitung in der Frühen Neuzeit führte. Hier erfüllte er eine wichtige Funktion, denn gerade in der Gesellschaft der Zeit um 1500 handelte man eingehend die Möglichkeiten für die Rettung ungetaufter Kinder aus. Nun entstand auch die Zuschreibung eines Zusammenhangs zwischen nicht erfolgter Taufe und dem herabströmenden Regenwasser des Kirchendachs.

Dass der Klerus mit den „Traufkindern“ eine Lösung des Problems von Eltern, die ungetaufte Kinder möglichst richtig bestattet sehen wollten, zumindest duldete, mag damit zusammenhängen, dass diese Problematik im Spätmittelalter einen Typus von Wallfahrtsorten geschaffen hatte, den man von Seiten der kirchlichen Hierarchie ebenfalls energisch bekämpfte. Diese Heiligtümer waren dafür bekannt, dass hier tote Kinder kurzzeitig auferweckt und deren rasche Taufe vor dem erneuten Hinscheiden damit ermöglicht wurde. Den Kinderleichnam legte man hierzu am Wallfahrtsort nieder und erwärmte ihn, um die kleinste Regung der Leiche sogleich als wundersame

mini virtutum multiplicavit congeriem.“ *Vita Lupi episcopi Senonici* 186. Zum Heiligen Lupus von Sens vgl. auch Kap. II.3.b).

⁷⁹ „Finita autem praedicatione, locum idoneum sepulturae eligit, scilicet coenobium Ferrariense, quo corpus suum deferri, ejus et animae celebrato divortio; et in stillicidio ecclesiae tumulari praecipit.“ *Vita sancti Aldrici* 806 [18]. Und erneut kurz darauf: „et in stillicidio juxta oratorium beati Andreae in lapideo tumulo, quem vivus sibi construxerat, honorifice sepultus est: ubi non minus post mortem suam quam in vita sua, quanti meriti fuerit servus ejus, Dominus per plurima virtutum et miraculorum declaravit indicia.“ *Vita sancti Aldrici* 807 [19].

⁸⁰ Vgl. TREFFORT, *Mort* 148.

⁸¹ Vgl. ANGENENDT, *In porticu* 75, der dies insbesondere für die Bestattung des Bischofs Lupus von Sens annimmt, sowie zur Bescheidenheitssymbolik einer Bestattung vor dem Kircheneingang Kap. VIII.6.c).

Wiederbelebung zu werten, die eine Taufe erlaubte⁸². Als klassisches Beispiel sei die umfassend archäologisch erforschte Marienkirche von Oberbüren bei Bern genannt, in der alleine bis 1486 laut einem Brief des Konstanzer Bischofs, der die Wallfahrt bekämpfte, 2 000 solche Leichen präsentiert worden sein sollen, was den archäologischen Funden von rund 260 belegten Kinderskeletten bei der Kirche zumindest nicht zwingend widerspricht⁸³. Allerdings haben die Untersuchungen zu entsprechenden Wallfahrtsorten deutlich gezeigt, dass sich keine belastbaren Beispiele für die Zeit vor der Mitte des 15. Jahrhunderts beibringen lassen⁸⁴. Entsprechende Wallfahrtsorte müssen somit als eine Erscheinung des ausgehenden Spätmittelalters angesehen werden. Schon aufgrund der chronologischen Entwicklung liegt es nahe, eine Parallele zwischen diesen Wallfahrtsorten und der Sitte einer Bestattung von Kindern bei den Dachtraufen von Kirchen anzunehmen. Beide Bestattungssitten unterstreichen zugleich, dass die im Hochmittelalter entwickelte Vorstellung vom „limbus puerorum“ im 15. Jahrhundert jedenfalls nicht als Lösung der Probleme der Gläubigen akzeptiert wurde⁸⁵. Umgekehrt endete die Geschichte zumindest des Oberbürener Wallfahrtsortes mit dessen radikaler Unterdrückung durch die Berner Obrigkeit nach der Reformation um 1530, als man nicht nur das Marienbild zerstörte, sondern die Kirchengebäude insgesamt bis auf die Grundmauern abreißen ließ; ironischerweise waren es zwei Generationen zuvor gerade die Berner gewesen, die aus ökonomischen Gründen die Wallfahrt etabliert hatten⁸⁶. Es handelte sich also um ein kurzzeitiges Phänomen der „devotio moderna“ vor allem der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vor der Reformation, wobei die „wiederbelebenden“ Wallfahrtsorte für die Taufe verstorbener Kinder im 16. Jahrhundert mit der reformatorischen Kritik einen Einbruch erlitten, während die Bestattung unter der Kirchtraufe in der Neuzeit üblich blieb⁸⁷.

⁸² VASELLA, Taufe und DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 266. Für den Wallfahrtsort Oberbüren beschreibt Otto von Sonneburg, der Bischof von Konstanz, in einem Brief an den Papst von 1486 die Vorgänge wie folgt: „Gewisse [...] Frauen erwärmen die toten Kinder zwischen glühenden Kohlen und ringsum hingestellten brennenden Kerzen und Lichtern. Dem warm gewordenen toten Kinde oder der Frühgeburt wird eine ganz leichte Feder über die Lippen gelegt und wenn die Feder zufällig durch die Luft oder die Wärme der Kohle von den Lippen weg bewegt wird, so erklären die Weiber, die Kinder und Frühgeburten atmeten und lebten und sofort lassen sie dieselben taufen unter Glockengeläute und Lobgesängen. Die Körper der angeblich lebendig gewordenen und sofort wieder verstorbenen Kinder lassen sie dann kirchlich beerdigen“; zit. nach: ULRICH-BOCHSLER/GUTSCHER, Wiedererweckung 260. Vgl. auch ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 299–300.

⁸³ ULRICH-BOCHSLER/GUTSCHER, Wiedererweckung 263–264; ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 305 und ULRICH-BOCHSLER, Jenseitsvorstellungen. Vgl. auch SCHELER, Verweigerung 162.

⁸⁴ VASELLA, Taufe und PAHUD DE MORTANGES, Himmel. Frühere Fälle lassen sich eher als „klassische“ Erweckungswunder bezeichnen; so reiste eine Frau 1236 aus Turin nach Lausanne, um die Gottesmutter um die Wiederbelebung ihres Sohnes zu bitten, die dann auch eintrat. Doch eine Verbindung solcher Wunder mit einer entsprechenden Wallfahrt erscheint unwahrscheinlich, zumal in Lausanne kein solcher Wallfahrtsort aus der Zeit vor der Reformation bekannt ist; VASELLA, Taufe 2–3.

⁸⁵ Ein „Scheitern der Idee des limbus puerorum in der Volksfrömmigkeit“ konstatiert bereits: PAHUD DE MORTANGES, Himmel.

⁸⁶ ULRICH-BOCHSLER, Totgeborene 300 und 306–307.

⁸⁷ Reiner Sörries vermutete überhaupt, dass der Ausschluss der ungetauften Kinder und die Pfählung als Leichenabwehr „sich erst im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit verfestigten“; SÖRRIES, Monopol 51. Zwar lässt sich dieser Befund differenzieren, denkt man etwa an die oben bereits bemerkten Hinweise auf Pfählungen bei Burchard von Worms, doch scheint sich im 15. und 16. Jahrhundert eine Veränderung in der Haltung gegenüber den ungetauften Kindern abzuspielen, die nicht nur mit der Reformation in Zusammenhang zu bringen ist.

c) Die Selbsttötung und die Leichen der Selbstmörder

Eine Neuerung, die das Christentum in die spätantiken Gesellschaften einführte, stellte die strikte Ablehnung der Selbsttötung dar. Aus christlicher Sicht verstößt der Selbstmörder gegen den göttlichen Willen, indem er sich dem von diesem gewünschten Lebenslauf entzieht; bereits bei Laktanz und Johannes Chrysostomos, aber vor allem auch bei Augustinus wird diese Sichtweise eingeschärft⁸⁸. Es lag in der Natur des Delikts, dass eine Bestrafung des Beschuldigten, sofern man sie in dieser Welt durchführen wollte und sich nicht mit dem jenseitigen Urteil Gottes begnügte, nur in Form einer Bestrafung des Leichnams erfolgen konnte. In dieser Sicht lag es nahe, dass mittelalterliche Kanonisten die Selbsttötung als Abfall vom Glauben werteten, diese mit der Exkommunikation und, in weiterer Folge, mit dem Ausschluss vom christlichen Begräbnis ahndeten⁸⁹. Das bereits zitierte „*Rituale Romanum*“ fügte die im Mittelalter entstandene Rechtsauffassung in die Worte, dass man all jene, „die sich aus Verzweiflung oder Jähzorn umbrachten (nicht aber wenn sie dies aus geistiger Verwirrung heraus taten), wofern sie nicht vor dem Tod Zeichen der Reue zeigten“⁹⁰, nicht bestatten dürfe.

Damit war freilich die Grundschwierigkeit verbunden, wie man die Zeichen der Reue an einem verstorbenen Selbstmörder, ja überhaupt seine Intention und seinen Geisteszustand im Moment der Selbsttötung einschätzen konnte. Erneut zeichnen die kanonistischen Quellen ein sehr striktes, normierendes Bild von einer Welt, die in anderen Quellengattungen sehr wohl auch um die Schwierigkeiten einer solchen Bewertung der Handlungen Verstorbener wusste. So berichtet etwa Otloh von St. Emmeram im 11. Jahrhundert von einem Mönch in Fulda, der versehentlich ertrank; der Kellerer des Klosters hielt dies für einen Selbstmord und bestattete den Bruder außerhalb des Friedhofs der Mönche – worauf ihm der tote Mitbruder erschienen sei, um ihm mitzuteilen, nur Gott dürfe richten⁹¹. Diese Aufforderung zur Milde in Zweifelsfällen weist voraus auf die hochmittelalterliche Lehrposition, Leichen könnten nur von Gott gerichtet werden⁹².

Der Ausschluss ließ sich erst durchsetzen, seitdem es auch klare Vorstellungen von der Örtlichkeit einer christlichen Bestattung und einen geweihten Friedhof gab. Im Frühmittelalter ließ sich jedoch bereits in zweierlei Hinsicht eine Abgrenzung zu jenen treffen, die durch Selbsttötung aus dem Leben geschieden waren: Einerseits konnte man sie auch schon vor der klaren Abgrenzung des Gräberfelds abseits der normalen Bestattungsorte beisetzen; andererseits ließen sich liturgische Handlungen für den Verstorbenen einschränken. So berichtet bereits Gregor von Tours von einem Grafen Palladius von Clermont, der sich selbst getötet habe und deshalb im Kloster von Cournon nicht an der Seite von Christen bestattet wurde; er habe es nicht einmal verdient, dass für ihn eine feierliche Messe gelesen werde⁹³. Das impliziert freilich umgekehrt, dass man den Toten überhaupt bestattete. Die Vorstellungen Gregors von Tours stehen dabei ganz im Einklang mit mehreren Konzilien und Synoden des 6. Jahrhunderts, die zwar die Begräbnisfeierlichkeiten für Selbstmörder einschränkten, nicht jedoch die Bestat-

⁸⁸ Vgl. dazu VANHEMELRYCK, *Rituels* 128–130

⁸⁹ Vgl. dazu ausführlich MURRAY, *Suicide*, sowie zusammenfassend WACKE, *Selbsttötung*; WACKE, *Selbstmord* 1617.

⁹⁰ Vgl. zum Zitat Kap. VIII.1.a).

⁹¹ OTLOH VON ST. EMMERAM, *Liber visionum* 89–90 [16]. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 64.

⁹² Vgl. Kap. VIII.2.d).

⁹³ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 171 [IV,39]. Vgl. TREFFORT, *Cimiterium* 58 und TREFFORT, *Mort* 157.

tung an sich verwehren; ihre Bestimmungen werden bis ins 11. Jahrhundert hinein wiederholt⁹⁴. Entsprechend schränken Bestimmungen aus karolingischer Zeit sehr wohl Riten und Gesänge für den Selbstmörder ein, untersagen selbst die Bestattung aber in keiner Weise⁹⁵. Papst Nikolaus I. antwortet in einem Brief an die Bulgaren aus dem Jahr 866, man solle Selbstmörder zwar ohne christliche Obsequien begraben, sie jedoch bestatten, denn „zu bestatten sind sie deshalb, damit sie nicht den Lebenden durch ihren Geruch zur Last fallen“⁹⁶. Der Leichengeruch ist hier also der praktische Grund für die letztlich doch erfolgende Bestattung. Erst mit der Entstehung des Friedhofs im 10. und 11. Jahrhundert scheint sich ganz langsam im Laufe des Hochmittelalters auch der Ausschluss der Selbstmörder von der Bestattung entwickelt zu haben.

Eingefordert wurde das Verbot jedoch erst seit dem 15. Jahrhundert, und hier ist es vor allem die Stadtbevölkerung, die gegenüber der gemäßigten Haltung des eigenen Klerus dessen Umsetzung forderte. Anders als bei den ungetauften Kindern drehte sich hier das Verhältnis zwischen Laien und Klerikern auffällig um: Bei den Selbstmördern stieg der Druck der Gesellschaft kontinuierlich, das kanonische Recht auch durchzusetzen; eine gewisse pastorale Milde des Klerus wurde hier nicht selten mit Missbehagen oder Aufruhr quittiert. Vor allem im Spätmittelalter werden immer wieder bereits bestattete Selbstmörder auf den Druck einer aufgebrauchten Menge hin exhumiert, um sie von einem christlichen Begräbnis auszuschließen. Diese Angst vor dem Leichnam des Selbstmörders⁹⁷ lässt sich gut erklären, wenn man die Art des Verbrechens genauer betrachtet: Da die Beendigung des eigenen Lebens als Missachtung Gottes und Verlust des christlichen Glaubens angesehen wurde, ließ sich dieses Delikt mit der Häresie oder der schwarzen Magie vergleichen. Selbstmörder waren somit Gesellen des Teufels, die schon während des Interims zwischen Tod und jüngstem Gericht direkt in die Hölle gekommen waren. Judas Ischariot, der Verräter Christi, konnte dabei durch seine Selbsterhängung als Prototyp des Selbstmörders erscheinen, der eine Besserung, Reue oder Sühne seiner Taten verhinderte: In Dantes Göttlicher Komödie findet sich Judas im untersten Kreis der Hölle direkt in Satans Gesellschaft⁹⁸. Es erscheint nur konsequent, dass unter den Behandlungen, die man im Spätmittelalter den Leichen der Selbstmörder angedeihen ließ, auch das Verbrennen zu finden war – die klassische Strafe für Hä-

⁹⁴ „Oblationem defunctorum, qui in aliquo crimine fuerint interempti, recipi debere censuimus, si tamen non sibi ipsi mortem probentur propriis manibus intulisse.“ *Conciles mérovingiens* 1, 202 [15]. Ähnlich auch auf der Synode von Auxerre: „Quicumque se propria uoluntate aut in aqua iactauerit aut collum ligauerit aut de arbore praecepitauerit aut ferro percusserit aut qualibet occasione uoluntate se morti tradiderit, istorum oblata non recipiatur.“ *Conciles mérovingiens* 2, 492 [17]. Sowie schließlich auf dem Konzil von Braga 561/563; vgl. zu dessen Wortlaut unten Kap. VIII.3.c). Die letzten beiden Bestimmungen werden bis hin zu Burchard von Worms mehrfach wiederholt; BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 216v [XIX,130–131].

⁹⁵ So etwa im Egbert-Poenitentiale aus der Mitte des 8. Jahrhunderts: „Si quis seipsum occidit armis, vel aliis rebus diversis, diaboli instinctu, non est permissum ut pro tali homine missa cantetur, vel cum aliqua psalmodia corpus terrae committatur. Idem jus faciendum est illi qui pro delictorum suorum tormento vitam suam amittit.“ EGBERT, *Poenitentiale* 416. Oder mit noch deutlicherem Hinweis auf die von den liturgischen Einschränkungen unbeeinflusste Bestattung im Kapitular Herrads von Tours aus dem Jahr 858: „De his, qui sibi quacunq[ue] negligentia mortem inferunt, aut pro suis sceleribus puniuntur, nulla pro eis fiat oblatio, nec cum psalmis ad sepulturas ducantur.“ HERRAD VON TOURS, *Capitula* 774 [134]. Vgl. dazu auch TREFFORT, *Mort* 159.

⁹⁶ „Si sit sepeliendus qui se ipsum occidit vel si sit pro eo sacrificium offerendum, requiritur. Sepeliendus est quidem, ne viventium odorati molestiam ingerat“; NICOLAUS I., *Epistolae* 598 [99,98]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 120 und 158; HEISER, *Responsa* 200–205.

⁹⁷ So auch VANHEMELRYCK, *Rituels* 130.

⁹⁸ DANTE, *Inferno*, Canto XXXIV, v. 61–63.

retiker, Hexen und Zauberer⁹⁹. Die Angst vor dem Leichnam hatte in allen diesen Fällen dieselbe Wurzel: Die Nähe des Toten zum Teufel und das Schicksal dieser Seelen im Interim in der Hölle. Demgegenüber mussten die Seelen der ungetauft verstorbenen Kinder, die – wenn überhaupt – nur am äußersten Rand der Hölle gedacht wurden, nicht nur viel unschuldiger, sondern vor allem viel ungefährlicher wirken.

Doch die Leichenschändung und der Ausschluss vom christlichen Begräbnis konnte im Falle der Selbstmörder viele Formen annehmen; eine feste Strafform scheint es bis in die Frühe Neuzeit hinein nicht gegeben zu haben. So bestimmte etwa die Tiroler Halsgerichtsordnung von 1499 die Konfiskation der Güter von Selbstmördern und deren Bestattung durch den Scharfrichter, und schon im 16. Jahrhundert präzisierte man, dass die Leiche zu verbrennen oder auf dem Wasser zu verschicken sei; jedoch lässt sich in Tirol kein konkreter Beleg für eine der beiden Strafarten finden – stattdessen scheinen die Henker Selbstmörder unter dem Galgen bestattet zu haben¹⁰⁰. Für das 15. Jahrhundert ist jedoch neben den bereits angesprochenen Verbrennungen auch gerade die Verschickung des Leichnams auf dem Wasser für den schweizerischen und österreichischen Bereich in einigen spektakulären Beispielen gut belegt¹⁰¹. So nennen die Zürcher Stadtbücher für 1417 den Fall des Pfarrers Schänis, dessen Todesumstände von der Propstei verheimlicht wurden und den man am Kirchhof begraben hatte; doch es kam zu Aufständen, weil man diese Bestattung in geweihter Erde als Ursache für ein Unwetter annahm: „dann dar ummb d(a)z unser eidgnossen und gemein land dar uf schryen und meinen, das sy das groß unwetter, so ietz lang zit gewesen ist, da von haben, d(a)z man einen sölichen mönschen, der sich selb ertödet hât, in dem gewichten ertrich ligen lassen“¹⁰². Der Leichnam des Pfarrers wurde ausgegraben, in ein Fass geschlagen und in die Limmat geworfen – ein offensichtlich nicht ganz unübliches Verfahren¹⁰³. Dabei half auch wenig, wenn das kanonische Recht eigentlich Milde vorsah: Als 1439 eine wahnsinnige Frau in Basel von einem Hausdach sprang und man sie folglich durchaus nicht im Widerspruch mit den kanonischen Regeln in St. Leonhard begrub, fiel ein außergewöhnlicher Regen, den man mit der Bestattung in Verbindung

⁹⁹ Zur Verbrennung von Selbstmördern vgl. SCHUBERT, Räuber 80, der bemerkt, es habe im Spätmittelalter anscheinend zu den Aufgaben des Gehilfen des Henkers gehört, die Verbrennungen der Leichen von Selbstmördern durchzuführen, sowie FREUDENTHAL, Feuer 102, der die Verbrennung von Selbstmördern im frühneuzeitlichen Schaffhausen nennt, und MURRAY, Suicide 2, 44. Zur Verbrennung der Häretiker vgl. Kap. VIII.5.

¹⁰⁰ MOSER, Scharfrichter 116. Auch im Falle der Ausgrabungen der frühneuzeitlichen Richtstätte in Emmenbrücke (Kanton Luzern, Schweiz) hat man von archäologischer Seite überlegt, ob die im Gegensatz zu anderen Verlochungsmöglichkeiten immerhin mit Kleidung und Grabbeigaben bestatteten Individuen nicht am ehesten als Selbstmörder zu identifizieren sein könnten; GENESIS, Bestattung 338 und AULER, Nachträge 288–292, sowie ausführlich MANSER, Richtstätte. Freilich bleibt das argumentative Problem, dass man auch einfach die Hingerichteten unterschiedlich behandelt haben kann.

¹⁰¹ Vgl. hierzu neben den folgenden Beispielen auch die Aufstellung bei GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 325–327, der Beispiele des 15. und 16. Jahrhunderts bietet und den Brauch belegt, dass der Selbstmörder vor seiner Verschickung auf dem Wasser unter der Türschwelle durchzuziehen sei.

¹⁰² Zürcher Stadtbücher 2, 85. Vgl. ILLI, Wohin 63.

¹⁰³ So bereits ILLI, Wohin 63. Die Bilderchronik des Diebold Schilling bietet etwa ein weiteres Beispiel für diese Behandlung der Leiche eines Selbstmörders: Hier ist es der Erzbischof Andreas Jamometić von Krain, der in Basel am Strick, an dem er sich erhängte, aus dem Gefängnis gezogen, in ein Fass geschlagen und in den Rhein geworfen wird; SCHILLING, Bilderchronik 148–149. Vgl. auch ENNINGER/SCHWENS, Friedhöfe 158. Zur Inhaftierung Jamometićs in der Engelsburg in Rom einige Jahre zuvor und seinem Verhältnis zu Sixtus IV. vgl. PETERSOHN, Kaiserlicher Gesandter.

brachte; die Tote wurde exhumiert und in den Rhein geworfen¹⁰⁴; 1498 schlug man einen Wollweber, der sich das Leben genommen hatte, in derselben Stadt in ein Fass und übergab ihn ebenfalls dem Fluss¹⁰⁵.

Die kirchlichen Autoritäten scheinen folglich im Spätmittelalter eher für eine Bestattung in solchen Fällen eingetreten zu sein; sie führten mit Hinweis auf die Geisteskrankheit oder den verwirrten Zustand von Personen oftmals ein Begräbnis durch, wobei diese Entscheidungen nicht selten an der Gegenwehr der Bevölkerung scheiterten¹⁰⁶. Dabei versuchten auch die weltlichen Autoritäten, die Entscheidung beim Klerus zu belassen; 1486 entschied so etwa der Rat von Nürnberg, dass es dem jeweiligen Priester obliege, den Grund für den Selbstmord einzuschätzen und entsprechend ein Begräbnis zu verweigern oder zu gewähren¹⁰⁷. Schließlich gehörte die Entscheidung über die christliche Bestattung im Mittelalter zu den kirchenrechtlichen Fragen; bereits die hochmittelalterlichen Liturgiker hatten auf der Basis kanonischer Vorschriften festgehalten, dass man Selbstmörder von der Bestattung auszuschließen habe¹⁰⁸.

2. Exkommunizierte Leichen und der interdizierte Tod

Der bekannteste Fall, in dem das kanonische Recht einen Ausschluss vom christlichen Begräbnis forderte, stellen die bereits zu Lebzeiten Exkommunizierten dar. Während die Selbsttötung durch die Tat selbst zur Exkommunikation – und damit in der Praxis zu einem nachträglichen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen – führte, stellte sich die Frage, wie mit den bereits zu Lebzeiten Ausgeschlossenem bei deren Tod vor einer Rekonziliation mit der Kirche umzugehen war. Auch hier führen die Anfänge des Ausschlusses ins Frühmittelalter, und erneut findet sich zunächst ein durchaus gemäßigter Ansatz im Umgang mit solchen Toten. Eine im Hoch- und Spätmittelalter weit verbreitete Geschichte geht auf Gregor den Großen zurück, der in seinen Dialogen vom Heiligen Benedikt erzählt, wie er zwei Nonnen zu Lebzeiten mit der Exkommunikation bedroht habe; als man sie nach ihrem Tod in der Kirche bestattete, erschienen sie regelmäßig ihrer Amme: Dabei stiegen die beiden Nonnen aus dem Grab und gingen aus der Kirche hinaus. Erst als der Heilige die Exkommunikation löste, hörten auch die Erscheinungen auf¹⁰⁹. Neben der Vorstellung eines Ausschlusses von Exkommunizier-

¹⁰⁴ HEROLD, Grundsatz 260.

¹⁰⁵ HAGEMANN, Rechtsleben 1, 286 und HEROLD, Grundsatz 260.

¹⁰⁶ So bereits ILLI, *Wohin* 63–64, sowie DANIELL, *Death* 35, der schließt: „With these safe-guards and potential for leniency it was exceptional for the Church to refuse Christian burial to a baptised member.“ Tatsächlich scheint dies im Falle der Selbsttötung für die Kirche und ihre Vertreter zu stimmen; aber gegen den Widerstand der Laien ließ sich diese verhältnismäßig milde Haltung nur schwer durchsetzen.

¹⁰⁷ KNAPP, *Nürnberger Kriminalrecht* 100–101.

¹⁰⁸ „Qui mortem propria manu asciscunt, non debet in cimiterio habere sepulturam.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 309. Ähnlich auch bei SICARD VON CREMONA, *Mitræ* 674 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 62.

¹⁰⁹ GREGOR DER GROSSE, *Dialogues* 2, 204–210 [II,23]. Vgl. dazu ausführlicher SCHMITT, *Revenants* 236–237, der auch auf eine Illustration dieser Geschichte in einem Codex aus Fleury/Saint-Benoît-sur-Loire aus der Zeit um 1071 verweist. Im frühen 16. Jahrhundert bildet auch Sodoma diese Episode als Teil des Benediktszyklus in der Abtei Monte Oliveto Maggiore bei Siena ab.

ten war damit zugleich den mittelalterlichen Theologen ein Beispiel vorgegeben, in dem dieser Ausschluss nachträglich gelöst werden konnte – ja, eigentlich sogar nie physisch durchgeführt worden war, lagen die Nonnen doch bereits seit ihrem Tod in der Kirche bestattet.

Das kontrastiert freilich mit den harschen Forderungen nach der kompletten Verweigerung der Bestattung Exkommunizierter, wie sie etwa ein Konzil in Reims im Jahre 900 bestimmt: Exkommunizierte seien mit Verweis auf Jeremias 22,19 mit einer Eselsbestattung zu bestrafen, also nicht zu bestatten¹¹⁰. Ademar von Chabannes bemerkt diesen Umgang mit Exkommunizierten und ergänzt, diese Behandlung des Leichnams geschehe „öffentlich vor aller Augen“, in den im Jahr 1030 interdierten Diözesen von Poitiers und Angoulême habe man ganz konkret die Toten nicht bestattet, so dass ihre Leichen von den Tieren gefressen wurden¹¹¹. Ein solcher Ausschluss konnte Ademar zufolge auch nachträglich erfolgen. Über Theodatus, einen Vorsänger der Kirche Sainte-Croix in Orléans, den man nach seinem Tod der Häresie beschuldigte, berichtet er zum Jahr 1022, man habe seinen Leichnam drei Jahre nach seinem Tod ausgegraben und an unwegsamer Stelle („invium“) fortgeworfen¹¹². In Anbetracht solcher Härte könnte man Cécile Treffort folgend sogar die Kausalitäten umdrehen: Der geweihte Friedhof entsteht vielleicht gerade, um ausschließen zu können und damit als Durchsetzungsmittel bischöflicher Gewalt¹¹³.

Sicher ist jedoch, dass bereits mit dem 11. Jahrhundert, als der geweihte Friedhof sich schon längere Zeit durchzusetzen begonnen hatte, auch die Durchlässigkeit der Regeln zum Ausschluss Exkommunizierter immer deutlicher in den Quellen zu greifen ist. So kam es zwar auf einem Konzil in Limoges 1031 zu Klagen über den Abt von Uzerche, der einen Adligen, der bei einer Plünderung getötet und damit exkommuniziert verstorben war, beigelegt habe, obwohl doch bekannt sei, dass nur ein Bischof diese Personen nach dem Tode von der Exkommunikation lösen könne¹¹⁴; doch dabei stand weniger der Ausschluss im Zentrum des Streits, sondern die Frage, wer die Lösung vornehmen dürfe. Monastischen Gemeinschaften kam hier vor allem dann eine Schlüsselstellung zu, wenn sie über das Privileg verfügten, Personen, die in interdierten Gebieten verstarben, trotzdem zur Bestattung aufzunehmen. Als Papst Johannes XIX. im Jahr 1024 dieses Recht für die Abtei Cluny vergab, formulierte seine Kanzlei

¹¹⁰ „sed sepultura asini sepeliantur, & in sterquilinum super faciem terrae sint, ut sint in exemplum opprobrii & maledictionis praesentibus generationibus et futuris.“ MANSI, Collectio 18/1, 184. Vgl. TREFFORT, Consécration 293 und TREFFORT, Mort 601–602.

¹¹¹ So bemerkt Ademar von Chabannes: „aut extra cimiterium despective sepeliantur sine sacerdote et sine divino officio, aut super faciem terrae coram oculis omnium ita ponantur insepulti“; DELISLE, Notice 52. Sowie über das Interdikt von 1030 in den Diözesen von Poitiers und Angoulême: „Omnium qui ibi nunc moriuntur insepulta super terram per plateas vulgo cadavera jacent; multa jam facta sunt in escam volatilibus caeli et bestiis terrae, quia non est qui abigat.“ Ebda 55. Vgl. TREFFORT, Consécration 293–294.

¹¹² „Quidam etiam Sancte Crucis Aurelianensis canonicus cantor, nomine Theodatus, qui mortuus erat ante trennium in illa haeresi, ut perhibebant heretici ipsi, religiosus visus fuerat. Cujus corpus, postquam probatum est, ejectum est de cimiterio, jubente episcopo Odolrico, et projectum in invium.“ ADEMAR VON CHABANNES, Chronicon 180 [III,59]. Vgl. FICHTEAU, Professoren 35–36; LAMBERT, Häresie 11; TREFFORT, Consécration 294 und OLDRIDGE, Strange Histories 48.

¹¹³ Vgl. TREFFORT, Consécration.

¹¹⁴ „Omnes enim noverunt, in sanctis conciliis sic institutum, ut si quis ab episcopo suo excommunicatus, interfectus, aut obitu proprio mortuus absque reconciliatione fuerit, nullatenus Christianorum sepultura sepeliatur, nisi episcopus, satisfaciens pro eo amicis vel parentibus, absolutionem & licentiam ex hoc concesserit.“ MANSI, Collectio 19, 539. Vgl. TREFFORT, Consécration 294.

dieses Privileg sogar als eine heilige Pflicht: Die Bestattung Interdizierter sei durch die Mönche nicht zu verweigern¹¹⁵. Auch andere Orden versuchten, ähnliche Privilegien zur Bestattung Exkommunizierter oder unter der Interdiktion Verstorbener für sich zu beanspruchen. So enthält Kanon Neun des Dritten Laterankonzils von 1179 Bestimmungen gegen die Templer und Hospitaliter, die sich über päpstliche Privilegien hinwegsetzen würden; ein Vorwurf war dabei, sie würden Exkommunizierte und Interdizierte zum christlichen Begräbnis zulassen. Man beschloss deshalb, dass Angehörige dieser Orden nicht die Messe lesen oder bestatten dürften, wenn sie zu einer interdizierten Kirche kämen¹¹⁶. Wenn also die hochmittelalterlichen Liturgiker die Entfernung Exkommunizierter vom Friedhof forderten¹¹⁷ und etwa im Supplement zu Thomas von Aquins „*Summa theologica*“ darüber sinniert wird, dass die große Exkommunikation den Ausschluss aus der Gemeinschaft der Gläubigen meine¹¹⁸, was letztlich nur die theologische Begründung für diese Praxis darstellt, steht das doch in erheblichem Kontrast zum konkreten Umgang mit den Leichen der Exkommunizierten, deren Schicksal in einer wesentlich flexibleren Realität ausgehandelt wurde.

a) Das Beispiel Kaiser Heinrichs IV.

Die Darstellungen vom Nachleben Heinrichs IV. stellen ein Paradebeispiel für die historische Vereinfachung dar, die eine allgemeine Kenntnis der kanonischen Vorschriften über die Behandlung Exkommunizierter einerseits bei gleichzeitiger philologisch-kompilatorischer Sichtung der Quellen aus gleich zwei Jahrhunderten andererseits ergibt¹¹⁹. Das versperrte der Forschung den Blick darauf, wie wesentlich dieser Fall für die theo-

¹¹⁵ „Obtineat in eo locum iustus, nec repellatur poenitere volens iniquus. Prebeatur innocentibus caritas mutue fraternitatis nec negetur offensis spes salutis et indulgentia pietatis. Et si aliquis cuiuscunque obligatus anathemate eundem locum expetierit sive pro corporis sepultura seu alterius sue utilitatis et salutis pro gratia, minime a venia et oblata misericordia excludatur, sed oleo medicamenti salutaris fovendus benigniter colligatur. Quia et iustum sic est, ut in domo pietatis et iusto prebeatur dilectio sanctae fraternitatis et ad veniam fugienti peccatori non negetur medicamentum indulgentie et salutis.“ *Papsturkunden* 2, 1053–1054 [Nr. 558]. Vgl. TREFFORT, Consécration 295; TREFFORT, Mort 179 und IOGNA-PRAT, An Mil 61.

¹¹⁶ Der Vorwurf lautete, dass Templer und Hospitaliter „excommunicatos et interdictos ad ecclesiastica sacramenta et sepulturam admittant“; deshalb beschloss man: „Si vero Templari sive Hospitalarii ad ecclesiam interdictam venerint, non nisi semel in anno ad ecclesiasticum admittantur officium nec tunc ibi corpora sepeliant defunctorum.“ *Conciliorum oecumenicorum decreta* 216.

¹¹⁷ „Et si excommunicatus sit ibi sepultus, extrahatur et extra cimiterium eiciatur.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 304. Vgl. auch SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 674. Ähnliche Vorgaben lassen sich im Spätmittelalter auch auf der kirchlichen Verwaltungsebene nachweisen, etwa wenn 1440 der Kölner Official seinen Lütticher und Cambraier Amtskollegen den Auftrag erteilt, die Leiche eines wegen Ungehorsam Exkommunizierten auszugraben, und fordert, dessen sterbliche Überreste „in sterquilinio seu prophano loco“ zu bestatten; vgl. dazu HASHAGEN, *Sittengeschichte* 126, Anm. 35.

¹¹⁸ „Respondeo dicendum, quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad coetum fidelium, et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et haec erit excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque; et sic erit excommunicatio major, quae hic definitur.“ THOMAS VON AQUIN, *Opera omnia* 5, 660 [Suppl. III, 21, 1].

¹¹⁹ Ein Beispiel einer solchen Behandlung bietet die Darstellung in den Jahrbüchern zur deutschen Geschichte, so zum Tod Heinrichs IV. bei MEYER VON KRONAU, *Heinrich IV.* 5, 314–315, sowie

retische Reflexion über den Ausschluss der Exkommunizierten gewesen ist; gerade er löste eine rege Debatte unter gelehrten Klerikern aus, die das sich im 12. Jahrhundert neu formierende kanonische Recht nachhaltig beeinflusste. Dabei griffen beide Seiten auf dieselben Argumente zurück, kamen jedoch zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen¹²⁰. Heinrich war 1106 exkommuniziert in Lüttich verstorben, und seine diversen, von unterschiedlichen Quellen berichteten Bestattungen in Lüttich und später in Speyer haben zu anhaltender Verwirrung in der Forschung geführt.

Ausgangspunkt der meisten Überlegungen ist eine Lesart der Quellen, derzufolge man den toten Heinrich IV. im Dom von Lüttich bestattet, darauf nach Speyer überführt und dort 1111 erst fünf Jahre nach seinem Tod auch formal bestattet habe¹²¹; somit stellte sich die Frage, wo man in Speyer den Leichnam in der Zwischenzeit habe aufbahnen können. Das Augenmerk der Historiker fiel dabei auf die noch ungeweihte Afrakapelle des Speyrer Doms¹²². Auf dieser Identifizierung aufbauend, hat man die damit entscheidende Frage aufgeworfen, ob nicht die Kapelle bereits vor dem Tod Heinrichs geweiht gewesen sein müsste, denn er selbst habe sich schließlich erfolgreich um die Erlangung von Reliquien der Hl. Afra aus Augsburg bemüht, was ihm auch gelungen sei; das lasse auf die Niederlegung dieser Reliquien in der Kapelle sowie auf deren Weihe schließen – und eröffne somit erneut das Rätselraten, wo man Heinrichs exkommunizierten Leichnam in Speyer zwischengelagert habe¹²³. Diese Überlegungen könnte man nun weiterführen, indem man die Möglichkeit einer zwischenzeitlichen Aufbewahrung der Reliquien im Kathedralschatz in Erwägung zieht oder andere, ungeweihte Orte bei und im Dom vorschlägt. Zwei der Grundvoraussetzungen des hier zusammengefassten Raisonnements lassen sich jedoch grundsätzlich hinterfragen: Zum einen ist eine Anwendung des kanonischen Rechts, das den Ausschluss von der Bestattung zwingend fordert, in der Praxis nicht ebenso zwingend erfolgt; auch eine geweihte Kapelle könnte den Sarg mit dem Kaiser zwischenzeitlich aufgenommen haben – nicht zuletzt seine spätere, äußerst ehrenvolle Bestattung im Dom an der Seite seiner salischen Verwandten weist bereits auf die Auflösung solcher Ausgrenzung hin, die sich mit der Überführung nach Speyer unzweifelhaft abgezeichnet hat. Sie erscheint nur sinnvoll, wenn man die Aufhebung der Exkommunikation bereits als sicher eintretendes Ereignis erwartete. Warum hätte man einen Leichnam, den man gar nicht bestatten konnte oder wollte, ansonsten überhaupt überführen sollen? Zum anderen hat Gerd Althoff jüngst die Auffassung vertreten, dass Heinrich den Quellen zufolge in einer ungeweihten Kapelle in Lüttich bestattet wurde¹²⁴; seine Überführung nach Speyer fand demnach also erst statt, als man ihn dort nach fünf Jahren auch wirklich formal bestatten wollte – die Afrakapelle in Speyer spielte in diesem Szenario keinerlei Rolle in Behandlung, Transport und Lagerung der Leiche Heinrichs IV.

Letztlich lässt sich die Verwirrung nur durch einen Blick auf die einschlägigen Quellenpassagen verstehen. Sie geben letztlich keine eindeutige Antwort auf die Frage, wie Heinrichs Leichnam behandelt wurde, sondern erzählen aus sehr verschiedenen Perspektiven jeweils ihre eigene Geschichte. Besonders deutlich wird das im Falle der „Vita Heinrichi IV“, die zwar ausführlich vom Leben Heinrichs berichtet, aber in ihrer Par-

zur Bestattung des Kaisers ebda 6, 6–10. Allerdings ist die Zusammenstellung der Quellen hier umfassend. Zur Überführung Heinrichs IV. nach Speyer vgl. vor allem EHLERS, Corpus.

¹²⁰ Vgl. Kap. VIII.2.d).

¹²¹ So bei SCHÄFER, Überführung 481.

¹²² So etwa OHLER, Sterben 147.

¹²³ PÄFFGEN, Bischofsgräber 112–113; vgl. auch ebda 116.

¹²⁴ ALTHOFF, Heinrich IV. 250.

teinahme für den Kaiser vor allem die Trauer der Bevölkerung Lüttichs über den Tod des Protagonisten hervorhebt – und dadurch letztlich die Schwierigkeiten bei der Bestattung unspezifiziert lässt¹²⁵. Hilfreicher ist der Bericht des Ekkehard von Aura, der in seiner Chronik berichtet, Bischof Otbert von Lüttich habe den Kaiser „in monasterio“ bestattet, womit sich bereits die erste Frage verbindet, ob damit der Lütticher Dom oder doch ein Kloster (etwa das Laurentiuskloster) gemeint ist. Doch bereits am folgenden Tage exhumierte man den Kaiser aufgrund der Exkommunikation, und „kurz nachdem man dieses getan hatte, überführte man dessen Leichnam in einem steinernen Sarkophag unter Zustimmung des Königs in die Stadt Speyer, und dort verblieb er unbestattet für fünf Jahre außerhalb der Kirche.“¹²⁶ Die Annalen von Hildesheim sind noch ausführlicher; sie berichten vom Wunsch Heinrichs am Totenbett, in Speyer bestattet zu werden. Danach sei er vom Bischof von Lüttich ehrenvoll im Dom bestattet worden, doch nach einer Beratung der Reichsfürsten habe man sich dafür entschieden, den Toten zu exhumieren, ihn in ein ungeweihtes Gebäude zu legen („aedem non consecratam“) und Gesandte nach Rom zu senden, um die päpstliche Lösung von der Exkommunikation zu erwirken. Der Leichnam sei daraufhin auf eine Insel der Maas („quandam Mosae insulam“) verbracht worden, von wo ihn jedoch der neue König, Heinrich V., habe nach Speyer verbringen lassen; dort jedoch ließ ihn der Bischof nicht bestatten und verweigerte jede Messe. Den Leichnam lagerte man „außerhalb der Kirche in einer ungeweihten Kapelle“ („sic extra monasterium fecit corpus statui in capella nondum consecrata“); erst 1111 sei er dann schließlich im Dom bestattet worden¹²⁷. Diese Version wird von Gottfried von Viterbo in seinem „Pantheon“ bestätigt, jedoch um eine entscheidende Präzisierung ergänzt: „Afras Kapelle war es, die die Knochen des Vaters aufnahm“ („Afra capella fuit, que patris ossa tulit“)¹²⁸. Diese Ergänzung taucht damit aber in einem Gedicht auf, das erst achtzig Jahre nach dem Tod Heinrichs entstanden war; welcher Quellenwert dieser Bemerkung also zukommt, bleibt schwierig zu entscheiden.

Die oral tradierten Erinnerungen der Zeitgenossen, die sich in den Quellen des 12. Jahrhunderts spiegeln, scheinen vor diesem Befund in den Details bereits rasch nach den Ereignissen rund um den Tod und die Bestattung Heinrichs auseinandergegangen zu sein: Man war sich weder ganz sicher, wo der Kaiser von Bischof Otbert in Lüttich bestattet wurde (im Dom oder in einem Kloster?), noch war klar, welche Kapelle zur Zwischenlagerung diente – neben der in den Hildesheimer Annalen genannten Maasinsel kommt auch eine Identifizierung der Stätte in Lüttich mit „einem Cornillon genannten Hügel“ in mehreren späteren Quellen vor und geht wohl auf eine Überlieferungsvariante der Chronik des Sigebert von Gembloux zurück, die diese Erhebung als

¹²⁵ *Vita Heinrici IV. imperatoris* 43. Zu dieser Quellenpassage vgl. ausführlicher ALTHOFF, Heinrich IV. 251.

¹²⁶ „Leodiensis autem Otbertus caeterique coepiscopantes hac inter caetera recipiuntur in communionem poenitentiae conditione, quo cadaver ipsius excommunicati per se pridie in monasterio tumulatum effoderent, et absque ullo sepulturae vel exequiarum communione in loco non consecrato deponerent, comprobantibus his qui aderant archiepiscopis et episcopis, quia quibus vivis aeclesia non communicat, illis etiam nec mortuis communicare possit. Quo facto, paulo post corpus ipsum Spirensi civitati est in sarcofago lapideo regis consensu delatum, sique extra aeclesiam ibidem per quinquennium mansit inhumatum.“ EKKEHARD VON AURA, *Chronica* 239.

¹²⁷ *Annales Hildesheimensis* 57 ad a. 1106 (dieser Teil der *Annales Hildesheimenses* nach den *Annales S. Albani*) sowie 60 ad a. 1106 und 62 ad a. 1111 (nach den *Annales Patherbrunnenses*). Vgl. OHLER, *Sterben* 54 und ALTHOFF, Heinrich IV. 250. Den Dom als erste Grabstätte Heinrichs bestätigt auch eine Überlieferungsvariante des Sigebert von Gembloux; SIGEBERT VON GEMBOUX, *Chronica* 371 (im Variantenapparat unter d).

¹²⁸ GOTTFRIED VON VITERBO, *Pantheon* 253.

Ort der ungeweihten Kapelle nennt¹²⁹. Die Zwischenlager der Kaiserleiche hatten offenbar keinen besonderen Wert, memoriert zu werden, was zusätzliche Zweifel an der präzisen Lokalisierung Gottfrieds von Viterbo nährt. Ob Heinrichs Körper in Lüttich, einer Maasinsel, am Cornillonhügel oder in Speyer lag, lässt sich nur mehr vermuten, wobei einer Speyrer Kapelle beim dortigen Dom eine gewisse Wahrscheinlichkeit zukommt. Wenn jedoch die Überführung der Leiche nach Speyer schon 1106 vollzogen wurde, so hatte zumindest Heinrich V. keine wirkliche Sorge, dass sein Vater in absehbarer Zeit nachträglich von der Exkommunikation gelöst würde.

Der unklare Ereignisablauf und die offensichtlich letztlich ehrenvolle Behandlung des Leichnams führte Otto von Freising später in seinen „Gesta Friderici“ folgerichtig – wenn auch faktisch unrichtig – zusammen: Ihm zufolge seien Heinrichs Eingeweide in Lüttich, der kaiserliche Leichnam aber im Speyrer Dom bestattet worden¹³⁰. Das verweist vielleicht weniger auf den tatsächlichen Ereignisablauf als vielmehr auf die Vorstellungen, die sich Otto von Freising in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts von einer königlichen Bestattung machte¹³¹. Die Unsicherheiten im Wissen der Zeitgenossen spiegelt auch das Zeugnis Helmolds von Bosau, der seine Chronik zwei Generationen nach dem Tod Heinrichs verfasste. Er schreibt: „Zu der Zeit aber starb der Kaiser in Lüttich und sein Leichnam stand unbestattet fünf Jahre lang in irgendeiner einsamen Kapelle. Denn der Papst und seine anderen Gegner rächten sich mit solcher Strenge an ihm, dass sie nicht einmal erlaubten, den Toten zu begraben. Welch großes Gericht Gottes hat sich an einem so mächtigen Helden vollzogen! Doch es ist zu hoffen, dass diese Glut der Trübsal ihn von Schlacken gereinigt und von Rost befreit hat; immer wenn wir hienieden gerichtet werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtigt, auf dass wir nicht mit dieser Welt verdammt werden.“¹³² Helbold umgeht also die Frage, wo genau die Kapelle lag, in der der kaiserliche Leichnam zwischengelagert wurde. Vor dem Hintergrund der kanonistischen Vorgaben scheint jedoch die offene Kritik am Papst bemerkenswert, die hier geäußert wird: Die Vorstellung, der Leichnam eines Exkommunizierten sei grundsätzlich auszuschließen, erscheint hier nicht, sondern Helbold impliziert stattdessen, es handle sich um eine politische Maßnahme zum Schaden des kaiserlichen Andenkens. Zugleich belegt das Zitat einmal mehr, wie verbreitet die Vorstellung gewesen ist, dass insbesondere ein schändender Umgang mit dem Leichnam als Sühne für die Sünden vor Gott angerechnet werden könne¹³³.

¹²⁹ „Quod in aecclesia nondum consecrata et extra urbem in Cornelio monte sita 18. Kal. Sept. translatus et reconditus est.“ SIGEBERT VON GEMBLOUX, *Chronica* 372 (im Variantenapparat unter d der Vorseite). Vgl. MEYER VON KRONAU, *Heinrich IV.* 6, 8, mit einer Aufstellung der weiteren Quellenzitate. Sigebert bietet eine weitere, zeitnahe Quelle, die die Bestattung Heinrichs IV. beschreibt; SIGEBERT VON GEMBLOUX, *Chronica* 371–372.

¹³⁰ „Circa idem tempus imperator Heinrichus apud Leodium Belgicae urbem diem obiit; sepultisque ibidem intestinis eius, corpus in Galliae civitatem Spiram deportatur ibique in aecclesia beatae Dei genitricis semperque virginis Mariae, quam ipse miro et artificioso, sicut hodie cernitur, construxerat opere, iuxta patrem, avum imperatores cultu regio sepelitur.“ OTTO VON FREISING, *Gesta* 26 [I,10]. Vgl. SCHÄFER, *Überführung* 481.

¹³¹ Zur Eingeweidenentnahme vgl. Kap. III. und X.1.

¹³² „Mortuus est autem cesar eo tempore Leodii, stetitque corpus eius inhumatum in capella quadam deserta V annis. Tanta enim severitate dominus papa et ceteri adversarii eius in ipsum ultisunt, ut mortuum vel humari non sinerent. O magna Dei iudicia, quae completa sunt in tam prepotenti viro! Sperandum autem, quod caminus ille tribulacionis decoxerit in eo scoriam, tulerit rubiginem; quociens enim in presenti iudicamur, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo dampnemur.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 65 [I,33].

¹³³ Vgl. hierzu vor allem Kap. VIII.6.

Viele Aspekte der Bestattung Heinrichs IV. müssen auf der Basis der vorhandenen Quellen offen bleiben; so könnte man mit Gerd Althoff schließen: „Selbst im Tod scheiden sich an Heinrich IV. noch die Geister. Man kann auch sagen, dass man sich ihm gegenüber so verhielt, wie man sich gegenüber Gebannten zu verhalten hatte, denen ein Begräbnis im geweihten Raum gewiss nicht zustand.“¹³⁴ Das gilt freilich nicht nur für den Ausschluss von Heinrichs Leiche von der Bestattung, sondern auch für die mit fünf Jahren gegenüber dem Interim bis zum Jüngsten Gericht doch relativ klare zeitliche Beschränkung dieses Ausschlusses.

b) Wenige Jahre Ewigkeit –
oder: Gab es den dauerhaften Ausschluss Exkommunizierter?

Die kanonistischen Bestimmungen lassen kaum Zweifel daran, dass Exkommunizierte von einem christlichen Begräbnis auszuschließen sind¹³⁵. Der Blick auf konkrete Umsetzungen dieser Bestimmungen im Mittelalter zeigt jedoch, dass einerseits diese Bestrafung am Leichnam stets als gültige Regel beschworen wurde, im Einzelfall dieser Umgang jedoch keine dauerhafte, sondern fast immer nur abgemilderte Anwendung fand. Zwei Beispiele aus dem Zisterzienserorden mögen dies deutlich machen: Als das Generalkapitel des Ordens herausfand, dass der Abt der Zisterze Volkerode den exkommunizierten Anstifter einer Verschwörung unter den Laienbrüdern in geweihter Erde hatte bestatten lassen, richtete man ihn nur deshalb mit einer milden Strafe, weil er den Leichnam eigenhändig wieder ausgegraben hatte und die gute Absicht nachweisen konnte, versucht zu haben, durch das christliche Begräbnis die aufgestaute Erbitterung in seinem Konvent kurzfristig zu mildern. So entschied das Generalkapitel, er solle 40 Tage lang nicht den Platz des Abtes einnehmen, müsse jeden Freitag bei Wasser und Brot fasten und sich der gottesdienstlichen Handlungen enthalten; künftig sei aber jeder Abt bei vergleichbarer Schuld ohne Widerspruch abzusetzen¹³⁶. Die Regel scheint damit klar und eindeutig, doch sie wird im konkreten Fall nicht angewendet.

Diesem Vorfall von 1196 lässt sich ein Beispiel aus der Zisterze Stams in Tirol hundert Jahre später an die Seite stellen, in dem man zwar die Bestattung eines Exkommunizierten umging, aufgrund seiner Bedeutung jedoch den Ausschluss so kurz wie möglich zu halten trachtete. Der Stifter des Klosters, Graf Meinhard II. von Görz-Tirol, hatte zu Lebzeiten seine Herrschaftsrechte auf Kosten der Diözesen Brixen und Trient erheblich ausgeweitet und war dafür exkommuniziert worden. Als der Graf 1295 verstarb, stellte das die Zisterzienser vor ein großes Problem: Einerseits verbot das kanonische Recht eine formale Bestattung; andererseits wollte man den eigenen Stifter in der Stiftskirche ehrenvoll bestatten. Nicht zuletzt hatte Meinhard noch am Totenbett der Zisterze reiche Stiftungen zukommen lassen; doch wie konnten die Mönche die damit

¹³⁴ ALTHOFF, Heinrich IV. 250.

¹³⁵ Vgl. zur Entwicklung dieses Ausschlusses Kap. VIII.1, sowie allgemein OHLER, Sterben 147–148, und SÄGMÜLLER, Lehrbuch 2, 375–377. Die Beisetzung eines Exkommunizierten auf einem Friedhof bedeutete zugleich die Verunreinigung des Friedhofs, so dass noch im 20. Jahrhundert der „Codex Iuris Canonici“ bestimmte, Exkommunizierte zu exhumieren, um eine „reconciliatio“ des Friedhofs vornehmen zu können; vgl. dazu OHLER, Sterben 148. Etwas milder hören sich allerdings die hochmittelalterlichen Vorläufer dieser Bestimmungen an: Auf der 1310 abgehaltenen Synode von Trier beispielsweise bestimmte can. 88 lediglich, dass auf einem Friedhof, auf dem ein Exkommunizierter oder ein Ungläubiger bestattet wurde, niemand mehr ohne die Einwilligung des Bischofs bestattet werden dürfe; HEFELE, Histoire des conciles 6/1, 618–619.

¹³⁶ Vgl. dazu DERWEIN, Friedhof 33 und WINTER, Cistercienser 1, 111.

verbundene Memorialfunktion angemessen erfüllen, wenn der Stifter nicht einmal im Kloster bestattet wurde? Die Zisterzienser sandten also eine Gesandtschaft nach Rom, die die Lösung von der Exkommunikation erwirkte, und man bestattete Meinhard im Kloster, versehen mit einer Grabinschrift, die den Toten euphemistisch als „Schlichter der Streitigkeiten“ und „Friedensstifter“ feierte¹³⁷. Was aber geschah in der Zwischenzeit mit dem Leichnam des Toten? Nur ein einziger Stiftschronist, Wolfgang Lebersorg, berichtet darüber: Anders als Lazarus habe Meinhard „nicht nur bereits vier Tage übel stinkend im Grab [...], sondern vier Jahre und länger in diesem hartnäckigen und faulenden Übel zugebracht“¹³⁸. Wie bei Kaiser Heinrich IV. fast zweihundert Jahre zuvor wurde auch Meinhards Leichnam nach wenigen Jahren von der Exkommunikation gelöst und sogar mit größten Ehren in der Kirche der von ihm gestifteten Zisterze bestattet¹³⁹. Die „Zwischenlagerung“ von Exkommunizierten, die auf eine später Bestattung warteten, war nicht ungewöhnlich, und die Dauer der Nichtbestattung hing vor allem vom sozio-ökonomischen Druck ab, die Bestattung endlich durchzuführen.

Ein bemerkenswertes Licht auf den Umgang mit den Leichnamen Exkommunizierter werfen die Ereignisse nach dem Tod Kaiser Heinrichs VI. am 28. September 1197. In Messina verstorben, hatte ihn die Exkommunikation aufgrund der für ihn profitablen Gefangennahme König Richards I. Löwenherz auf der Rückkehr vom Kreuzzug ereilt. Die Kaiserinwitwe Konstanze erhielt durch den Erzbischof Berard von Messina Unterstützung bei ihrem Versuch, die Exkommunikation zu lösen; doch selbst die persönliche Fürsprache des Erzbischofs konnte Papst Coelestin III. nicht überzeugen; erst sein Tod am 8. Januar 1198 veränderte die Lage, und sein Nachfolger auf dem Stuhl Petri, Innozenz III., kam nach seiner Wahl im Februar dem Wunsch Konstanzes nach und löste die Exkommunikation. Nun wurde die Leiche Heinrichs aus ihrem vorläufigen Bestattungsort in Messina nach Palermo überführt und dort wohl Anfang Mai 1198, rund acht Monate nach dem Tod des Kaisers, feierlich bestattet¹⁴⁰.

Zwar konnte Coelestin III. als Papst die endgültige Bestattung eines Exkommunizierten auch effektiv verbieten, und selbst ein klerikaler Fürsprecher wie der Erzbischof von Messina konnte an dieser Umsetzung der Bestimmungen des kanonischen Rechts nichts ändern. Doch zugleich setzte man das kanonische Recht im Falle des Kaisers in seinem eigenen Königreich nicht wörtlich um: Wenn man in Übereinstimmung mit der gängigen Forschungsmeinung Otto von St. Blasien glauben schenken darf, wurde der Kaiser in Messina ausdrücklich „nach königlichem Brauch bestattet“¹⁴¹. Wenn diese Bestattung nun auch nur vorläufig war, so handelte es sich eben doch um eine Bestattung; wer aber könnte entscheiden, was eine vorläufige und was eine endgültige Bestattung

¹³⁷ Zu dieser Grabinschrift und ihrer Überlieferung vgl. SCHMITZ-ESSER, *Stift Stams* 68–73.

¹³⁸ „qui suum Lazarum, non iam quadruduanum in monumento faetentem, sed quadriennem et ultra in obstinata et faetente malitia [...] requisierit“; LEBERSORG, *Chronik* 72–73.

¹³⁹ Hierzu würde auch der Fall jenes exkommunizierten Prälaten passen, der in einem Bleisarg achtzig Jahre lang aufgebahrt verblieb, bis er das Recht zur Ruhe auf einem Friedhof erhielt, den Ariès – leider ohne genaueres Zitat – erwähnt; ARIÈS, *Geschichte* 62.

¹⁴⁰ Ausführlich schildert ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 4, 31 [ad a. 1197], die Ereignisse. Vgl. zudem DEÉR, *Prophry Tombs* 83–84, sowie diesem folgend CSENDES, *Heinrich VI.* 193–194 und die Zusammenstellung in den *RI* IV/3 Nr. 614a. Dass Heinrich gar nicht in der Exkommunikation verstorben und sofort in Palermo bestattet worden sei, argumentierte wenig stichhaltig TOECHE, *Heinrich VI.* 471–472, den bereits WINKELMANN, *Philipp von Schwaben* 1, 25, korrigierte.

¹⁴¹ „cum maximo totius exercitus lamento cultu regio sepultus“; OTTO VON ST. BLASIEN, *Chronik* 132. Unter den Historikern, die die Bestattung Heinrichs in Messina entsprechend kommentierten, mag hier das pointierte Statement Deérs genügen: „Research has long since established that this burial was only provisional.“ DEÉR, *Prophry Tombs* 83.

ist? Für die Gewissheit, die man hatte, den Kaiser ohnedies bald in Palermo bestatten zu können, sprächen die Überlegungen Deérs, der annahm, dass wohl die Verzögerung nicht zuletzt auch aufgrund der Vorbereitungen für ein würdiges Begräbnis zustande kam, denn insbesondere ein geeigneter Porphyrsarkophag sei nicht so rasch zu beschaffen gewesen¹⁴². Damit lägen noch andere Gründe für die doppelte Bestattung Heinrichs vor; in keinem Fall aber lassen sie die Sorge um die Exkommunikation als allzu virulent erscheinen: Weder wartete man mit der Bestattung des Kaisers, noch verhinderte sie die Vorbereitungen eines würdigen kaiserlichen Begräbnisses in Palermo. Der Aushandlungsraum war also zumindest im Hochadel deutlich größer, als das kanonische Recht glauben macht.

Es lassen sich sogar Beispiele anbringen, in denen Exkommunizierte nicht nur christlich bestattet, sondern sogar wie Heilige verehrt worden sind. Als Simon de Montfort als Regent von England 1265 in einer Schlacht gegen den König fiel, bestattete man ihn im Kloster Evesham¹⁴³; der Chronist von Melrose feierte ihn gar als „treuen Beschützer der Kirche Gottes in England und Schild und Verteidiger des Königreichs England“¹⁴⁴. Im Verbotsschreiben, mit dem sich König Heinrich III. um den Abbruch der Verehrung Simons bemühte, verwies er zwar auf den Umstand, dass Simon exkommuniziert verstarb; zugleich belegt der Brief Heinrichs mit seiner Zurückweisung von Wundergeschichten rund um den Leichnam des Toten aber auch die Nähe zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, den Reliquien der Heiligen und jenen der Ketzern¹⁴⁵.

Dabei war es nicht unüblich, dass die Nichtbestattung eines exkommunizierten Adligen die letzte Bestattung einige Wochen oder Monate verzögern konnte. Ein Beispiel hierfür stellt der 1278 gefallene König Ottokar II. von Böhmen dar, dessen Leichnam man vom Marchfeld nach Wien brachte, dort im Schottenkloster einbalsamierte, jedoch dreißig Wochen lang aufbahrte; dann überführte man den Leichnam nach Znaim, wo er im Minoritenkloster zunächst ebenfalls nicht bestattet worden sein soll¹⁴⁶. Ein solcher Ereignisablauf muss in der Praxis erhebliche Schwierigkeiten verur-

¹⁴² DEÉR, *Prophyry Tombs* 84–85.

¹⁴³ Zu den Quellen vgl. unter VIII.4.b).

¹⁴⁴ „Et sciendum quod nemo sani capitis debet censere neque appellare Simonem nomine proditoris. Non enim fuit proditor, set Dei ecclesie in Anglia devotissimus cultor et fidelissimus protector, regnique Anglorum scutum et defensor, alienigenarum inimicus et expulsor, quamvis ipse natione unus esset ex illis.“ *Chronica de Mailros* 195. Vgl. RUSSELL, *Twelfth Century* 248.

¹⁴⁵ „Rogantes humiliter tam dominum legatum quam dominum regem ut ipse dominus legatus sub districtione ecclesiastica prorsus inhibeat, ne Simon comes Leycestriae a quocunque pro sancto vel pro justo reputetur, cum in excommunicatione sit defunctus, sicut sancta tenet ecclesia; et mirabilia de eo vana et fatua ab aliquibus relata nullis unquam labiis proferantur; et dominus rex haec eadem sub poena corporali velit districe inhibere.“ *Select Charters* 409. Vgl. RUSSELL, *Twelfth Century* 252–253.

¹⁴⁶ „De Marheka vero ducitur in Viennam, ibique lamentabiliter suscipitur, et ad Scotos ponitur. Mane de domo Scotorum cum toto clero et religiosis sub silentio, nullo cantu premissso, nullis campanis pulsatis, ad domum fratrum minorum deportatur, ibique nuda facie omnibus ostenditur. Postea eiectis interioribus, corpus speciebus conditur, lineis mundis et purpura a regina Romanorum datis involvitur, et in capitulo fratrum minorum intumulatus, nullis fidelium pro eo exequiis celebratis, nec campanis pulsatis, nec missis dictis, fere 30 ebdomadibus in fere-tro conservatur. Deinde venientes sui Boemi receperunt eum, et assignaverunt eum fratribus minoribus in Znoyma, ibique iacet intumulatus usque in hodiernum diem; et merito divino operante iudicio, ut qui alios occidit ecclesiasticamque sepulturam negavit, ipse puniatur in eadem.“ *Continuatio Vindobonensis* 711. Ähnlich berichtet auch die Fortführung der Chronik des Magnus von Reichersberg über den Leichnam Ottokars: „Sed quia unctus Domini fuerat et inclytus valde in diebus suis, conditus aromatibus et Viennam ad fratres Minores perductus, quousque dominus papa Nycolaus de ipso dispensaret utique sicut de viro excommunicato, qui

sacht haben: Selbst die geschilderte Einbalsamierung unter Entnahme der Eingeweide wird die Verwesung nicht langfristig aufgehalten haben¹⁴⁷; vielleicht entschied man sich deshalb, den Toten nach seiner Präparierung vom Schottenkloster in das im Umbau befindliche Minoritenkloster in Wien umzulagern, wo er in der Zeit bis zum Abtransport nach Znaim im Kapitelsaal aufgebahrt gewesen sein soll.

Kreativer waren die englischen Templer, die sich des Leichnams Geoffrey de Mandevilles, des Grafen von Exeter, angenommen hatten, der 1144 exkommuniziert verstarb. Die Chronik der von ihm gegründeten Abtei Walden berichtet, sie hätten seinen Leichnam mit einem Kreuz bedeckt, ihn in den Tempel in London verbracht und in einem Bleirohr an einen Baum gehängt; als die Mönche von Walden rund zwanzig Jahre später endlich die Lösung von der Exkommunikation bei Papst Alexander III. erwirkten hatten und den Leichnam zurückforderten, hätten ihn die Templer bereits – die Nachricht von der Lösung voraussehend – in ihrem Haus bestattet¹⁴⁸. Die Episode beleuchtet einmal mehr die Rolle einer Gemeinschaft von Klerikern, die sich dem Toten aufgrund seiner Stiftungen verbunden fühlte, für die Lösung von der Exkommunikation. Die

calcaneum suum levare ausus fuit contra sedem apostolicam et regnum Romanorum.“ MAGNUS VON REICHERSBERG, *Chronica* 534.

¹⁴⁷ Vgl. hierzu Kap. III. Nach Heinrich von Mondeville, dessen Text aus dem 14. Jahrhundert stammt, wäre eine solch langanhaltende Einbalsamierung letztlich mit den mittelalterlichen Methoden nicht erreichbar. Freilich gibt es Beispiele für die Mumifizierung einbalsamierter Toter aus dem Mittelalter, doch sprach aus Perspektive der Akteure in Wien 1278 zweifellos alles gegen eine reibungslose Präservierung für ein ganzes halbes Jahr. Wahrscheinlicher ist, dass man auch über die reine Einbalsamierung hinaus Maßnahmen ergriff, die Belästigung durch den Leichengeruch einzuschränken (etwa den Einschluss in einem Bleisarg) – leider Schweigen die Quellen dazu jedoch.

¹⁴⁸ So berichtet es William, der Prior von Walden, den Geoffrey selbst eingesetzt hatte: „Illo autem in discrimine mortis ultimum trahente spiritum, quidam supervenerere Templarii qui religionis suae habitum cruce rubea signatum ei imposuerunt, ac deinde jam mortuum secum tollentes et in pomerio suo veteris scilicet templi apud London(ium) canali inclusum plumbeo in arbore torva suspenderunt. Post aliquod vero tempus, industria et expensis Willelmi, quem jam pridem in Waldena constituerat priorem, à papa Alexandro, more taliter decedentium meruit absolvi, inter Christianos recipi, et pro eo divina celebrari. Cumque prior ille corpus defunctum deponere et secum Waldenam transferre satageret, Templarii illi cautè premeditati, statim illud tollentes, et in cimiterio novi templi ignobili satis tradiderunt sepulturae“; *Monasticon Anglicanum* 4, 142. Nach der Chronik der Abtei Ramsey war Geoffreys Leichnam nicht aufgehängt, sondern an einer Stelle außerhalb des Friedhofs verscharrt worden: „Corpus vero defuncti comitis in trunco quodam signatum, et propter anathema quo fuerat innodatus Londoniis apud Vetus Templum extra cimiterium in antro quodam projectum est.“ *Chronicon abbatiae Ramesiensis* 332. Diese Chronik macht auch nicht den Abt von Walden, sondern Geoffreys Stiftungen für Ramsey und die Bemühungen seines gleichnamigen Sohnes für die Lösung vom Bann verantwortlich. Zu Geoffreys Tod und dem folgenden Streit um dessen Leichenbehandlung vgl. ausführlicher ROUND, Geoffrey de Mandeville 222–226 und LAUWERS, Naissance 173–174, sowie DEMURGER, Templer 63–64 und DEMURGER, Ritter 104, der darauf verweist, dass die Sekundärliteratur immer wieder fälschlich auf ein Sonderrecht der Templer zur Bestattung abhob, das in diesem Fall Anwendung gefunden habe, obwohl ja eine Einhaltung der Bestimmungen der Nichtbestattung aus den Quellen deutlich hervorgehe. Das Missverständnis speist sich vermutlich aus dem zweideutigen Einschub bei ROUND, Geoffrey de Mandeville 224: „Then, proud in the privileges of their order, they carried the remains to London, to their ‘Old Temple’ in Holborn.“ Zur Diskussion um die Grundthesen von Round, die jedoch letztlich nicht den Umgang mit der Leiche betrifft, vgl. DAVIS/PRESTWICH, *Treason*; PRESTWICH, *Further Comment*; PRESTWICH/DAVIS, *Last Words*. Ein ähnlicher Fall scheint mit Wilhelm, Earl von Pembroke, vorzuliegen, der 1231 exkommuniziert verstorben war und dessen Leichnam 1240 im Londoner Tempel in eine Stierhaut eingeschlagen vorgefunden worden sein soll; vgl. hierzu WESTERHOF, *Death* 19–20.

Dauer der Nichtbestattung wurde dabei gerade durch diese Konkurrenz mehrerer Ordensgemeinschaften verkürzt. Der adelige Leichnam zeigt hier seinen ganz handfesten ökonomischen und/oder politischen Nutzen; er selbst war ein soziales, religiöses oder politisches Kapital in den Händen klerikaler Gemeinschaften¹⁴⁹. Und obwohl der Ausschluss von der Bestattung zunächst eingehalten wurde, und er in manchen Quellen ausdrücklich als gerechte Strafe für die Taten Geoffrey de Mandevilles erscheint¹⁵⁰, hielt man ihn doch nicht länger als zwei Jahrzehnte durch.

c) Die letzten Staufer und die Exkommunikation:
Konrad IV., Manfred von Sizilien und Konradin

Obwohl die letzten Staufer durch ihre andauernden Konflikte mit dem Papsttum gleich eine Reihe herausgehobener Beispiele für die Behandlung exkommunizierter Toter bieten, hat man sich diesen Fällen doch stets aus den Perspektiven der einzelnen Herrscherbiographien, der Streitigkeiten zwischen Papst und Kaiser oder in einer nationalen Geschichtssicht gewidmet. Dabei stellt sich schon bei dem im Dezember 1250 gestorbenen Friedrich II. die Frage, wie seine Bestattung in Palermo zwei Monate nach seinem Tod möglich war, wenn er selbst doch exkommuniziert verstarb; immerhin hatte man seine Leiche zunächst aus der Capitanata nach Messina und dann nach Patti verbracht, bevor man ihn schließlich im Dom von Palermo zur Ruhe bettete, was auf eine gewisse Unsicherheit in der Behandlung seiner Leiche hinweist und in der Forschung durch die Verheimlichung seines Todes zur Sicherung der Nachfolge erklärt wird¹⁵¹. Den Zeitgenossen scheint die Schwierigkeit der Bestattung eines Exkommunizierten jedoch durchaus ein wichtiger Aspekt gewesen zu sein – sonst hätte es etwa der Stader Annalist nicht für nötig befinden müssen, zu behaupten, Friedrich sei „nach der Absolution durch den Erzbischof von Palermo“ verstorben¹⁵². Doch konnte nach dem Tod nicht allein der Papst von einer Exkommunikation lösen? Setzte man sich im Falle Friedrichs also über diese Bestimmung in seinem Königreich einfach hinweg?

Die Antwort auf diese Frage könnte auch bei der Klärung des Schicksals der sterblichen Hülle von Friedrichs Nachfolger, König Konrad IV., helfen, der am 9. April 1254 exkommuniziert worden war und bereits im Mai desselben Jahres verstarb. Seine Leiche wurde von seinem Sterbeort im Lager bei Lavello nach Messina überführt, doch über das Schicksal seines Körpers finden sich überraschend widersprüchliche Angaben: Manche Quellen bemerken knapp seine Bestattung in Messina¹⁵³, andere meinen, er sei hierher zwar überführt, aber nicht kirchlich bestattet worden¹⁵⁴. Salimbene von

¹⁴⁹ Vgl. Kap. IV.

¹⁵⁰ „et sicut, dum viveret, ecclesiam confudit, terram turbavit, sic, ad eum confundendum tota Angliae conspiravit ecclesia; quia et anathematis gladio percussus et inabsolutus abcessit, et terrae sacrilegum dari non licuit.“ *Gesta Stephani regis Anglorum* 106–107. Vgl. ROUND, Geoffrey de Mandeville 223–224.

¹⁵¹ Zusammengefasst in RI V, Nr. 3835a. Vgl. auch RADER, Friedrich II. 485–491 und STÜRNER, Friedrich II. 590–591.

¹⁵² „ab archiepiscopo Palormitano absolutus“, *Annales Stadenses* 373.

¹⁵³ „In mense Madii obiit, et sepultus fuit Messanae.“ *Annales Siculi* 498.

¹⁵⁴ „Conradus rex 21 madii ejusdem ind. (XII) in castris, quibus morabatur, prope civitatem Meliensem obiit. Vixit autem 26 annis et 26 diebus, cujus ossa Missanam delata sunt, et ibi, ut dicitur, sepulturam ecclesiasticam non receperunt.“ CAPASSO, Historia 69.

Parma behauptet, dass die Bürger von Messina seine Leiche ins Meer geworfen hätten¹⁵⁵, und schließlich gibt es den Bericht des Bartolomeo de Neocastro, demzufolge Konrads Leiche bei einem Feuer an ihrem Lagerort vor der Bestattung verbrannt sei¹⁵⁶. Diese Version wurde in der Forschung für besonders plausibel gehalten und die Verzögerung der Bestattung etwa jüngst mit dem Wunsch Konrads begründet, dass er in einem Porphyrsarkophag beigesetzt werden wollte¹⁵⁷. Die näherliegende Erklärung bietet die Annahme, in der Historiographie einen Reflex auf die Exkommunikation des Staufers zu sehen; musste nicht seine kirchliche Bestattung vor der nachträglichen Lösung vom Kirchenbann ein Problem darstellen? Damit ist aber noch nicht zwingend gesagt, dass der vielleicht tatsächlich zwischengelagerte und/oder nie kirchlich bestattete Leichnam des Staufers bei einem Brand vernichtet wurde. Vielmehr stellt diese Version zugleich die offenste Kritik an Konrad dar, und vielleicht greift sie dabei auf ältere historiographische Vorbilder zurück. So berichtet beispielsweise Gregor von Tours vom Schicksal des die Christen verfolgenden Kaisers Valens: „Von den Goten wurde aber ein erschreckliches Blutbad unter ihnen angerichtet und Valens floh, von einem Pfeile verwundet, und trat in eine kleine Hütte, da die Feinde ihm schon nahe waren; sie wurde ihm jedoch über dem Kopf angesteckt, und er erhielt nicht einmal ein ehrliches Grab. So brach doch endlich das göttliche Strafgericht für das Blut der Heiligen, das er vergossen, über ihn herein.“¹⁵⁸ Die Verbrennung von Konrads Leiche konnte aber auch ohne die Kenntnis solcher Vorbilder von einem mittelalterlichen Publikum als göttliche Strafe verstanden werden¹⁵⁹. Damit ist zwar der Bericht einer Verbrennung von Konrads Leichnam in Zweifel gezogen; dennoch haben in Anbetracht der Vergleichsfälle seiner unmittelbaren staufischen Verwandten sowohl das Szenario, in dem man seinen Leichnam nicht kirchlich bestattete, wie jenes, in dem er in Messina tatsächlich beigesetzt wurde, einige Wahrscheinlichkeit für sich.

Gerade bei König Manfred von Sizilien und bei Konradin wird deutlich, wie wichtig die politische Unterstützung für die Aufhebung einer Exkommunikation nach dem Tod gewesen ist; im Falle Manfreds führte die mangelnde Unterstützung zur tatsächlichen Umsetzung eines dauerhaften Ausschlusses vom Begräbnis, während bei Konradin diese Behandlung später rückgängig gemacht wurde, als das politische Hindernis weitgehend aus dem Weg geräumt war. Dabei hat die Forschung bis in jüngste Zeit vor allem auf die politische Bedeutung der Leichenbehandlung abgehoben, ja bei Konradin sogar die juristische Fundierung des Prozesses eingehend diskutiert – alleine der simple Umstand, dass beide Staufer exkommuniziert starben und damit nach den Vorstel-

¹⁵⁵ „Cumque portaretur Panormum ad sepeliendum, quia ibi est sepultura regum, et pervenisset ad Messanam civitatem, Messeni cives ossa eius sparserunt in mare in odium et in vindictam patris“; SALIMBENE DE ADAM, Cronica 444.

¹⁵⁶ „In civitate Messanae corpus regale portatur, ubi flamma ignis consumitur, priusquam debitae fuisset traditum sepulturae“; zit. nach CAPASSO, Historia 69.

¹⁵⁷ Vgl. RI V, Nr. 4632a und CAPASSO, Historia 69–70, sowie jüngst etwa bei RADER, Staufer 32, der die Verzögerung durch die Schwierigkeiten bei der Beschaffung des seltenen Porphyrs begründet sieht. Nach dem Eintrag in den RI habe der Brand „wahrscheinlich 1259“ stattgefunden. Nach THORAU, Konrad, wurde der Leichnam hingegen regulär in Messina bestattet.

¹⁵⁸ „Cumque a Gotis internitione maxima caederentur et Valens sagitta fugiret sauciatus, parvum tugurium adgressus, imminetibus hostibus, super se incensam casulam, optatam caruit sepulturam. Sicque ultio divina ob sanctorum effuso sanguinem tandem emissa processit.“ GREGOR VON TOURS, Libri historiarum X, 28 [I,41].

¹⁵⁹ Zur Symbolik der Verbrennung und der Nichtverbrennung der Heiligen vgl. Kap. VIII.5.

lungen der Zeitgenossen nicht ohne Schwierigkeiten zu einem christlichen Begräbnis zugelassen werden konnten, wurde hier zumeist übersehen¹⁶⁰.

Unzweifelhaft gab es dabei auch eine politische Dimension in der Entscheidung, Manfreds Leichnam nach seinem Tod in der Schlacht von Benevent 1266 besonders unwürdig zu behandeln; man habe ihn unter einem Steinhaufen beigesetzt, also kaum unter dem angemessenen Grab für einen König. Dante, der Manfred in seiner Göttlichen Komödie im Jenseits begegnet, berichtet darüber hinaus, man habe den Leichnam Manfreds auf Geheiß Papst Clemens' IV. auch noch dieser Ruhestätte entrissen und seine Überreste auf freiem Feld verstreut¹⁶¹. In der Zerstörung seines Leichnams zeigte Karl von Anjou mit seinen Verbündeten die eigene auch physische Überlegenheit über den unterlegenen Gegner¹⁶². Doch eine Erklärung lediglich über die politische Dimension greift bei einem genaueren Blick zu kurz: Der ausführliche Bericht des Saba Malaspina erzählt vom Auffinden der Leiche des gefallenen Königs. Karl ließ Manfred daraufhin unter einem Steinhaufen „ohne Grab“ beisetzen, doch, so ergänzt Malaspina, dies sei „bei irgendeiner verfallenen Kirche“ nahe des Schlachtfeldes geschehen¹⁶³. Manfreds Bestattung entspricht also zunächst durchaus dem Muster, das man für einen Exkommunizierten erwarten kann: Er wird an einem Ort, der über eine Aura zwischen einem geweihten Friedhof und einem ungeweihten Niemandsland verfügt, beigesetzt, vielleicht um später exhumiert und in eine Kirche transferiert zu werden. So berichtet Karl auch in einem Brief an den Papst Clemens IV., er habe Manfreds Leichnam ehrenvoll, wenn auch nicht kirchlich bestatten lassen¹⁶⁴. Erst die bei Dante nicht zuletzt auf den päpstlichen Befehl zurückgeführte Maßnahme der Zerstreuung der Leichenteile machte den Ausschluss ungewöhnlicherweise dauerhaft und unumkehrbar, was nun tatsächlich nur den außergewöhnlichen politischen Umständen geschuldet sein dürfte. Noch ein zweiter Aspekt ist insbesondere an Dantes Zitat bemerkenswert, der hier seine hohe theologische Bildung zu erkennen gibt: Zwar klagt ihm Manfred, seine Gebeine seien nun den Unbilden der Natur ausgeliefert, so dass die damit angenommene Nähe von Seele und Leib auch in der Zeit des Interims deutlich erkennbar wird; doch umgekehrt verortete der staufferfreundliche Dichter den toten König im Fegefeuer, was

¹⁶⁰ So bemerkte etwa jüngst RADER, *Staufer* 32, die Exkommunikation Manfreds nicht, obwohl er die Leichenbehandlung ausführlich bespricht. Zu den umfangreichen Überlegungen um die Rechtmäßigkeit von Konradins Prozess und Hinrichtung durch Karl von Anjou vgl. etwa NITSCHKE, *Prozeß und SCHLOSSER, Tod*.

¹⁶¹ „Se 'l pastor di Cosenza, che a la caccia / di me fu messo per Clemente allora, / avesse in Dio ben letta questa faccia, / l'ossa del corpo mio sariano ancora / in co del ponte presso a Benevento, / sotto la guardia de la grave mora. / Or le bagna la pioggia e move il vento / di fuor dal regno, quasi lungo 'l Verde, / dov'è le transmuto a lume spento.“ DANTE, *Purgatorio*, Canto III, v. 124–132. Der „pastor di Cosenza“ ist Kardinal Bartolomeo Pignatelli, Erzbischof von Cosenza, der mit Clemens IV. und Karl von Anjou zusammen gegen Manfred kämpfte.

¹⁶² In diesem Sinne etwa bei ARIÈS, *Geschichte* 59; RADER, *Staufer* 32 und RADER, *Grab* 215–216.

¹⁶³ „Iuxta cadaver Manfredi compertum est corpus domini Theobaldi de Aniballis, qui semper in pugna Manfredum e vestigio sequebatur. Formosum igitur corpus Manfredi exanime sublatum est de loco exicii et ibi de prope iuxta quandam ecclesiam ruinosam in eodem campo triumphum cum gloria depositum Gallicorum magno lapillorum et lapidum acervo congeritur, conditur et sine tumultu taliter sepelitur.“ SABA MALASPINA, *Chronik* 177 [III,13]. Der Editor sieht in der heute nicht mehr existenten Kirche S. Maria in Sableta in der Nähe des Ponte Valentino die wahrscheinlichste Identifizierung mit der verfallenen Kapelle aus Malaspinas Bericht; SABA MALASPINA, *Chronik* 177. Vgl. ZAZO, *Battaglia* 72 (hier S. Maria in Saglieta) und PRIETZEL, *Kriegführung* 143.

¹⁶⁴ Das Schreiben datiert vom 1. März 1266; vgl. RI V, 2/4, Nr. 14287.

zeigt, dass das Schicksal Manfreds im Jenseits gerade nicht von der Erhaltung seiner Knochen abhängt.

Gerne hat man Ähnlichkeiten in der Behandlung Konradins gesehen, der 1268 nach seiner Niederlage gegen Karl von Anjou auf dem Marktplatz von Neapel hingerichtet worden war; auch er war zu diesem Zeitpunkt exkommuniziert. Der junge, gescheiterte Konradin, dessen Gebeine am Strand des Meeres verscharrt und mit einem Steinhäufen wie jenem über Manfreds erster Ruhestätte gekennzeichnet worden seien, bevor sie in die neu errichtete Kirche Santa Maria del Carmine überführt wurden, hat vor allem im 19. und frühen 20. Jahrhundert ganze Historikergenerationen begeistert. Den handgreiflichsten Ausdruck dieser Begeisterung stellt dabei wohl die von dem späteren König Maximilian II. von Bayern gestiftete Statue in der Kirche dar, die nach Entwürfen Bertel Thorvaldsens 1841 durch den Münchner Künstler Peter Schöpf angefertigt wurde und in dessen Sockel man die Überreste aus Konradins Grab überführte¹⁶⁵.

Saba Malaspina berichtet, Konradin und die mit ihm verurteilten Gefolgsleute seien auf der Piazza del Mercato in der Nähe eines jüdischen Friedhofs hingerichtet worden; über deren Bestattungsort habe man einen Steinhäufen von enormer Höhe gestellt, der alle anderen Gräber überrage, und viele seien der Meinung, die Karmeliten hätten die Gebeine Konradins insgeheim und auf Anweisung seiner Mutter, der Königinwitwe, Elisabeth von Wittelsbach, ausgegraben¹⁶⁶. Ob Konradins Mutter eine wichtige Rolle beim Bau der Karmeliterkirche in Neapel als Begräbnisstätte ihres Sohnes spielte, ist letztlich mehr behauptet als belegt worden; offenbar bewilligte Karl noch zu ihren Lebzeiten den Bau der Kirche – doch er widmete sie dem Seelenheil seiner Eltern, und so bleibt nur die Spekulation über einen finanziellen Anteil Elisabeths, über den selbst die Bearbeiter der „*Regesta Imperii*“ sinnierten¹⁶⁷. Dabei verwies man immer wieder auf die parallele Memorialstiftung Elisabeths für Konradin, die man in dem von ihr und ihrem zweiten Ehemann Meinhard II. von Görz-Tirol gestifteten Zisterzienser-kloster Stams im Inntal erkennen wollte; doch scheint es sich hierbei wohl doch eher um eine barocke Stiftslegende zu handeln, so dass auch dieser Beleg der mütterlichen Fürsorge eher in den Bereich romantischer Zuschreibungen zu rücken sein dürfte¹⁶⁸.

Einem nüchternen Blick hält wohl auch die unehrenvolle Bestattung am Strand in dieser Form kaum Stand: Der Marktplatz in Neapel lag ohnedies nahe am Ufer des Mittelmeeres, und es scheint fast so, als habe an oder bei der Stelle der späteren Kir-

¹⁶⁵ Vgl. HERDE, Corradino und HERDE, Konradin, sowie HAMPE, Geschichte Konradins 318–321; SCHLOSSER, Tod 41; SCHALLER, Konradin und RADER, Grab 216–217. Zur Statue vgl. auch HAUSS-HERR, Zeit der Staufer 1, 750.

¹⁶⁶ „ibique in campo fori iuxta Heremitarum locum, cuius a sinistris via media sunt cymiteria Iudeorum, capitibus obruncantur“; SABA MALASPINA, Chronik 214–215 [IV,23]. Zum Bestattungsort heißt es dagegen: „Decori artus acephali non tumulantur, sed humanatur corpora sic obruncata. Lapidum cumulus obicitur loco tumuli, cuius eminencia usque hodie subterratorum ostendit cuiuslibet sepulturam, quamquam habeat opinio plurimorum, quod fratres illius loci vel ex devotione vel pietate materna ducti seu prece preciove commoti ossa Corradini clamdestino exhumaverint, matri miserabili destinarint.“ SABA MALASPINA, Chronik 215 [IV,23].

¹⁶⁷ Vgl. die Argumentation in RI V, Nr. 4860a, deren Bearbeiter zwar die gegenteilige Position bei Malaspina erkennen, jedoch keine grundsätzliche Ablehnung daraus formulieren. Zur Bewilligung Karls und der Stiftung der Kirche zum Seelenheil seiner Eltern vgl. *Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò* 2, 334–335.

¹⁶⁸ Besondere Vertreter der Memorialstiftungsthese sind WIESFLECKER, Meinhard 53–54 und JANOTTA, Mors. Auf ihre Überlegungen ging die Forschung häufig ein, so etwa auch der Editions-kommentar zu Saba Malaspina; SABA MALASPINA, Chronik 215. Jedoch stellt die älteste Quelle, die eine solche Stiftungsintention Elisabeths expliziert, Lebersorgs barocke Stiftschronik aus dem 17. Jahrhundert dar; LEBERSORG, Chronik 4–9.

che Santa Maria del Carmine schon zuvor eine Kapelle („Sancti Angeli ad Arenam“) existiert¹⁶⁹. In diesem Licht scheint es sich auch bei der vorläufigen Bestattung Konradins wie bei Manfred um einen semisakralen Raum gehandelt zu haben, der in der Nähe einer Kapelle und eines jüdischen Friedhofs lag, über eine klare Kennzeichnung als Grabmarker verfügte und so die Möglichkeit einer späteren christlichen Bestattung eröffnete, an der dann Karl von Anjou sogar einen wesentlichen Anteil hatte, indem er selbst die Kirche finanzierte, in der sein junger staufischer Rivale bestattet wurde. Das Bild fügt sich also gut in die Behandlung exkommunizierter Toter von adeliger Herkunft ein, das bisher gezeichnet werden konnte, und stellt jedenfalls nicht zwingend die besondere Grausamkeit Karls von Anjou heraus.

Ein ungewöhnliches Detail fällt beim Vergleich zwischen der Behandlung Manfreds und der Behandlung Konradins ins Auge: Beide wurden zunächst unter einem Steinhaufen beigesetzt; eine durchaus ungewöhnliche Kennzeichnung für ein Grab im christlichen Abendland des Mittelalters. Wie kommt es also in so kurzer Zeit zu gleich zwei Beispielen? Beide Steinhaufen sind durch denselben Autor, Saba Malaspina, verbürgt; und dieser spielt hier auf ein biblisches Vorbild an: Auch Absalom, der rebellische Sohn König Davids, wird nach dem alttestamentlichen Zeugnis in einer Grube außerhalb einer regulären Begräbnisstätte unter einem Steinhaufen beigesetzt¹⁷⁰. Saba Malaspina nutzte also geschickt die biblische Allusion, um auf den gescheiterten Versuch des Aufstands der beiden Staufer gegen Karl von Anjou zu verweisen. Ganz ähnlich hatte bereits der Autor des „Carmen de Hastingsae proelio“ im 11. Jahrhundert bemerkt, dass Wilhlem der Eroberer auf die Anfrage der Mutter nach einer Übergabe des Leichnams des in Hastings 1066 gefallenen Haralds erbst antwortete, er wolle seinen Gegner lieber unter einem Steinhaufen bestatten, als ihn seiner Mutter auszuliefern¹⁷¹. Ebenso wie die unabhängige Nennung bei Saba Malaspina nutzte auch hier ein mittelalterlicher Autor die biblische Anspielung für ein Urteil über den Gefallenen. Damit wird einmal mehr fraglich, ob der von Saba Malaspina berichtete Umgang mit dem Leichnam nur zum moralischen Urteil diene oder die Ereignisse widerspiegelt, die sich an den Leichen Manfreds und Konradins auch in der Praxis manifestierten. In letzterem Fall hätte man im Kreis Karls aufmerksam ein biblisches Vorbild gesucht, um die Unrechtmäßigkeit der beiden Opponenten auch an ihrem Leichnam über den Tod hinaus sinnfällig zu machen. Aufgrund der Überlieferung bei nur einem Autor scheint es jedoch wahrscheinlicher, dass wir es mit einer literarischen Anspielung zu tun haben, auch wenn der Text Saba Malaspinas zur Unterstreichung der Richtigkeit seiner Angaben für Konradin suggeriert, der Steinhaufen würde noch immer den Ort der Bestattung bezeichnen. Ein wahrer Kern muss jedoch auch dieser Anspielung zugrunde gelegen haben: Sowohl das Grab Manfreds als auch jenes Konradins hatte man mit einem Grabmarker gekennzeichnet, denn sonst wäre ihre spätere Behandlung (Zerstreuung der Gebeine bzw. kirchliche Bestattung) nicht möglich gewesen. Ein anonymes Verscharren kam offenbar – zumindest zunächst – in beiden Fällen nicht in Frage.

¹⁶⁹ Vgl. zu den Quellen RI V, Nr. 4860a.

¹⁷⁰ Zu Manfred: „magno lapillorum et lapidum acervo congeritur“; SABA MALASPINA, Chronik 177 [III,13]. Und ähnlich für Konradin: „Lapidum cumulus obicitur loco tumuli“; SABA MALASPINA, Chronik 215 [IV,23]. Insbesondere die Wortwahl im Falle Manfreds lehnt sich nicht nur inhaltlich direkt an das biblische Vorbild an: „conportaverunt super eum acervum lapidum magnum“; 2 Sam 18,17.

¹⁷¹ *Carmen de Hastingsae proelio* 36–38.

d) Die hochmittelalterliche Debatte um die Bestrafung von Leichen

Vor diesem Befund würde man nun schließen, dass die kanonistische Debatte des Hochmittelalters, die sich zur selben Zeit mit dem Ausschluss Exkommunizierter von der kirchlichen Bestattung beschäftigte, Reflexe auf die deutlich offenere Praxis beinhaltet, die doch in den spektakulärsten zeitgenössischen Fällen die nachträgliche Lösung mit relativer Sicherheit vollzog. Doch überraschenderweise ist gerade das Gegenteil der Fall.

So tritt das „*Decretum Gratiani*“ entschieden gegen die Wiederaufnahme von Exkommunizierten nach ihrem Tod ein. Der Schrift gemäß sei Petrus durch die Worte Christi die Binde- und Lösegewalt nur auf der Erde gegeben worden: „Über der Erde, sagt er, nicht unter der Erde“ – folglich sei eine Lösung der Exkommunikation nach dem Tod, ja überhaupt jede Richtung von Toten, nach dem kanonischen Recht nicht möglich¹⁷². Gratian widmet ein ganzes Unterkapitel dieser Frage und nennt zahlreiche Belege für diese Sicht; demnach könne die Kirche niemanden nach dem Tod von der Exkommunikation lösen, der dies während des Lebens nicht wollte¹⁷³. Unter Rückgriff auf die Argumentation des Augustinus macht Gratian jedoch eine entscheidende Ausnahme, die sogar noch eine Verschärfung des Ausschlusses darstellt: Er nimmt die Häretiker von dieser Nichtjudizierbarkeit aus, die man auch nach dem Tod verurteilen könne¹⁷⁴.

Gratians Ansicht baut auf einem Diskurs über das Recht auf, Tote aus der Gemeinschaft auszuschließen, das gerade Anfang des 12. Jahrhunderts und wohl im Rahmen des Investiturstreits diskutiert wurde. So vertritt dezidiert jener Kleriker, aus dessen Feder ein kurzer Traktat des frühen 12. Jahrhunderts in einem Bamberger Codex stammt, die bei Gratian einflussreich aufgenommene Meinung. Auch dieser Autor verweist auf die Einschränkung der Binde- und Lösegewalt nach Jesu Wort auf die Lebenden¹⁷⁵. Daneben beruft er sich jedoch auch auf weitere Autoritäten, namentlich die Päpste Vigilius, Leo und Gelasius sowie Bischof Cyrill¹⁷⁶. Ausdrücklich nennt er ein Schreiben des Papstes Vigilius, der darin deutlich macht, die Toten seien nicht zu richten und ihre Ruhe nicht zu stören¹⁷⁷. Vigilius seinerseits zitiert Papst Leo, der die Unnötigkeit jeder Überlegung über die moralische Integrität Toter betont¹⁷⁸. Auch Papst Gelasius habe in

¹⁷² „Quod autem post mortem nullus excommunicari ualeat uel absolui, ex uerbis euangelii monstratur, quibus dicitur: ‚Quodcumque ligaueris super terram etc.‘ Super terram, inquit, non sub terra; ostendens, quod uiuentes pro uarietate suorum meritorum soluere possumus uel ligare; de mortuis autem sententiam ferre non possumus.“ *Decretum Magistri Gratiani* 984 [p. II, c. XXIV, q. II].

¹⁷³ *Decretum Magistri Gratiani* 984–987 [p. II, c. XXIV, q. II, c. 1–6].

¹⁷⁴ „His auctoritatibus probatur, quod uiuentes, non mortuos soluere possumus uel ligare. Verum hoc non de omni crimine intelligendum est. Sunt enim quedam crimina, de quibus etiam post mortem accusari possunt quilibet uel dampnari, ueluti heresis.“ *Decretum Magistri Gratiani* 986–987 [p. II, c. XXIV, q. II, c. 6] (Zitat 986, vor c. 6).

¹⁷⁵ „Ne quis mortuos excommunicet uel etiam temere de his iudicet, diffinita est sententia ab apostolicis uiris, cum dominus Iesus apostolis dederit potestatem ligandi et solvendi eos tantum qui sunt super terram, id est vivos, non etiam eos qui sunt subter terram, id est mortuos.“ *De sepultura eorum* 689.

¹⁷⁶ *De sepultura eorum* 689.

¹⁷⁷ *De sepultura eorum* 689. Zu dieser Passage des Schreibens von Papst Vigilius vgl. MANSI, *Collectio* 9, 94.

¹⁷⁸ Vigilius verweist seinerseits auf ein Schreiben Papst Leos an Theodorus Foroiuliensis: „Nec necesse est nos eorum, qui sic obierunt, merita actusque discutere, cum Dominus noster, cuius iudicia nequeunt comprehendere, quod sacerdotale ministerium implere non poterat, suae iusti-

mehreren Briefen ein gleichlautendes Verdikt übermittelt, demzufolge die Toten nur von Gott gerichtet werden könnten¹⁷⁹. Wer also die Furcht vor dem Ausschluss zur Waffe mache, der stelle sich gegen eine lange Reihe päpstlicher Entscheidungen und müsse die Milde von damals in einem nicht enden wollenden Prozess rückwirkend aufrollen und Leichen in großer Zahl aus den Gräbern zerren¹⁸⁰. Als letztes Argument greift der anonyme Kleriker auf den Fall Papst Formosus' zurück, dem doch die Verurteilung und das Verbot künftiger solcher Strafbehandlung von Leichen gefolgt sei, und setzt jene, die immer noch Leichen exkommunizierter Christen ausgraben, mit dem falschen, grausamen Vorgehen Papst Stephans gleich¹⁸¹.

Ernst Dümmler, der den Traktat unter dem Titel „De sepultura eorum qui falso excommunicati dicuntur non turbanda“ im Jahr 1897 edierte, datierte ihn auf die Zeit um 1105; im Lichte des Gesamtzusammenhangs erscheint eine Datierung zwischen 1106 und 1111 treffend: Offensichtlich bezieht sich der anonyme Autor in dieser kurzen Zusammenstellung auf die Behandlung der Leiche Heinrichs IV. Gerade jetzt wurde mitten in den Polemiken des Investiturstreits die Diskussion um die Bestattung Exkommunizierter und um die Lösegewalt von dem kirchlichen Bann nach dem Tod des Betroffenen mit der Bestattung des Kaisers von einem theoretischen zu einem sehr praktischen Problem – der Ausschluss war auf höchster Ebene erfolgt und somit zu einem Streitpunkt zwischen den Parteien des Investiturstreits geworden. Die deutlich liberalere Position des Bischofs von Lüttich, der den Kaiser nach dem Tod ja bereits umgehend und ungeachtet der Exkommunikation beigesetzt hatte, erscheint in diesem Licht nicht nur als Zeichen seiner Loyalität gegenüber Heinrich IV., sondern darüber hinaus auch als ein – freilich gescheiterter – Versuch, die bischöfliche Lösegewalt für die Exkommunikation zu etablieren. Die päpstliche Position, die sich durchsetzte, behielt dieses Recht ganz der römischen Entscheidung vor; hier verfocht man eine strikte Linie gegenüber den Exkommunizierten. Der theologische Streit, der sich um die Frage ihrer Bestattung entsponnen haben muss, ist jedoch nur mehr in wenigen Quellen zu greifen. Dass Gratian eine ganz ähnliche Begründung für den Ausschluss Exkommunizierter vorbringt wie der anonyme Kleriker im Bamberger Codex, unterstreicht jedoch die gegenseitige

ciae reservavit.“ *De sepultura eorum* 689. Vgl. zu diesem Schreiben *Regesta pontificum Romanorum* [JAFFÉ] 1, 68 [Nr. 485].

¹⁷⁹ So Gelasius in einem Brief an den Bischof von Dardaniae; THIEL, *Epistolae* 1, 385 [Ep. 18]; *Regesta pontificum Romanorum* [JAFFÉ] 1, 86 [Nr. 638] und MANSI, *Collectio* 8, 48, sowie an anderer Stelle: „quos ergo non esse jam constat super terram, non humano sed suo iudicio reservavit“, THIEL, *Epistolae* 1, 446 [Ep. 30]. Vgl. die Argumentation in *De sepultura eorum* 689.

¹⁸⁰ „Ex istis verbis Vigilii papae utentes quoque auctoritatibus antecedentium patrum videlicet Cirilli episcopi, Leonis pape, Gelasii pape redarguitur et retunditur famosa temeritas eorum qui nostris temporibus de sua non divina auctoritate presumentes eliminari faciunt de sepulchris suis plerosque episcopos vel abbates iamdiu mortuos et in ecclesiis quibus prefuerunt sepultos, censentes eos excommunicatos fuisse, cum tamen omnibus comprovincialibus eorum coepiscopis et caeteris constiterit, quod dum adhuc vixerunt, nulla canonica accusatione pulsati vel deiectione fuerint.“ *De sepultura eorum* 689–690.

¹⁸¹ „Etenim Stefanus papa, tercius a Formoso, eiusdem Formosi papae cadaver de tumulo extrahi et in concilium trahi fecit, ibique eum quasi sinodally damnavit, ferroque duobus dextrae digitis amputatis, in quodam peregrinorum tumulo sepeliri iussit, nec multo post in Tiberim precipitari. Omnes quoque ab eo ordinatos ab ordinibus suis deici statuit. Sed papa Theodorus, successor Stefani, considerans nequiter actum esse cum Formoso, corpus eius cum exultatione ad apostolicam tumbam venerabiliter reduxit et ordinatos ab eo, sed iniuste depositos, ordinibus suis restituit. Si quem ergo hoc delectat quod Stefanus in Formoso fecit, illum terreat et revocet quod precedentium et subsequentium patrum auctoritas de eadem re sancivit.“ *De sepultura eorum* 690. Zum spektakulären Leichenprozess über Papst Formosus vgl. ausführlicher Kap. VIII.4.a).

Kenntnisnahme der Argumente der jeweils anderen Seite: Denn auch wenn die herangezogenen Autoritäten sich ähneln, so ergeben sich daraus für den unbekannten Kleriker und den Autor des „*Decretum Gratiani*“ doch konträre Implikationen. Während ersterer aus der Nichtjudizierbarkeit des Leichnams ableiten will, dass Tote nicht exkommuniziert werden dürften und betont, dass die Entscheidung über die moralische Qualität der Toten dem göttlichen Gericht zu überlassen sei, argumentiert das *Decretum*, der Ausschluss, der mit der Exkommunikation erfolgte, sei eben deshalb nicht mehr zurückzunehmen, weil gerade dies ein Urteil über den Toten sei – weshalb man die Leichname Exkommunizierter unbedingt vom christlichen Begräbnis ausschließen müsse.

Damit setzte sich im kanonischen Recht des 12. Jahrhunderts jene Rigidität im Ausschluss Exkommunizierter durch, gegen die der anonyme Kleriker der Bamberger Handschrift die Milde früherer Generationen ins Feld zu führen bemüht war. Das entscheidende Argument für die strenge Auslegung der Autoritäten lieferte dabei Augustinus, auf den man insbesondere im Kampf gegen die Häretiker zurückgreifen konnte. Die sich nun durchsetzende Verbrennungsstrafe ist nicht zuletzt auch ein Weg gewesen, gerade diese Personengruppe von einem kirchlichen Begräbnis so nachhaltig auszuschließen, dass sie durch einen Wiedereinschluss nicht rückgängig zu machen war¹⁸². Und, wie es der anonyme Kleriker in seiner Polemik vorausgesehen hatte, die gratianische Strenge führte in der Folge zu einer ganzen Reihe von posthumen Verurteilungen von Ketzern, an denen man den Erfolg dieser Ausweitung des Ausschlusses erkennen kann.

e) Die Exhumierung als Waffe im Kampf gegen die Katharer

Bereits vor den Diskussionen des 12. Jahrhunderts hatte es vereinzelte Exhumierungen von verstorbenen Häretikern gegeben. 1022 grub man in Orléans den Kantor Theodatus drei Jahre nach seinem Tod aus und warf ihn in die Wildnis¹⁸³. Und nach der Verbrennung von drei angeblichen Wettermacherinnen 1090 in Freising wurden deren Gebeine zunächst von einem Verwandten am Ufer der Isar beigesetzt, bevor ein Priester und zwei Mönche diese in den Vorhof des Klosters von St. Stephan umbetteten, da diese hofften, „dass sie in Wahrheit der christlichen Gemeinschaft würdig seien“, wie der *Annalist* von Weihenstephan bemerkt¹⁸⁴. Während in letzterem Falle die Hinrichtung durch den aufgebrachten Mob erfolgte und die Kleriker des Ortes nachträglich für eine Aufnahme der Gebeine in einer christlichen Bestattung Sorge trugen, war es in Orléans offenbar der Bischof Odalric selbst gewesen, der die Exhumierung des Theodatus anordnete.

Doch erst mit dem 12. Jahrhundert und wohl als direkte Folge der Verstetigung der strikten Auslegung des Ausschlusses im kanonischen Recht kam es zu einer Vielzahl tatsächlicher Ausschlüsse von Häretikern von der christlichen Bestattung; dabei fiel diese oftmals deutlich zeitverzögert nach dem Tod erfolgte Bestrafung mit der Einführung der Verbrennungsstrafe als gültiger Strafmaßnahme für die Häresie zusammen. Der letzte Kanon des Dritten Laterankonzils von 1179 legte fest, dass Häretiker nicht auf einem christlichen Friedhof bestattet werden dürften; diese Bestimmung be-

¹⁸² Zur Verbrennungsstrafe und ihrer langsamen Durchsetzung als auch offizieller Strafe gegenüber Ketzern vgl. Kap. VIII.5.

¹⁸³ Vgl. das Zitat oben Kap. VIII.2.

¹⁸⁴ „sic in igne martirizate sunt in 14. Kal. Iul., et a quodam suo consanguineo in ipsa ripa sepulte sunt. Quas postea tulerunt ibi quidam sacerdos et duo monachi et in atrio Sancti Stephani sepelierunt, sperantes, eas vere esse dignas christiane communionis.“ *Annales S. Stephani Frisingenses* 52 (Übersetzung bei BEHRINGER, Hexen 24). Vgl. zu diesem Vorfall ausführlicher Kap. VIII.5.

zieht sich vor allem auf die Katharer in Südfrankreich¹⁸⁵. Im Zuge der Verfolgung dieser Albigenenser kam es entsprechend auch zu einer ersten breiter angelegten Umsetzung der Exhumierung zur Brandmarkung der Toten als Häretiker. Als die ersten dominikanischen Inquisitoren im frühen 13. Jahrhundert im Languedoc mit starkem Widerstand zu kämpfen hatten, „mussten [sie] sich anfänglich häufig damit begnügen, die Körper von angeblichen Häretikern ausgraben und verbrennen zu lassen, denn in diesen Fällen waren die Beweise leichter zu beschaffen als in denen von lebendigen Häretikern“¹⁸⁶. Als Beispiel für dieses Vorgehen kann die Verurteilung des Guillaume Guilabert vom 5. Juli 1322 gelten, dessen Leichnam diesem Verdikt gemäß exhumiert und kremiert werden sollte¹⁸⁷. Guilabert war dabei nur einer von achtzig Toten, deren Gebeine laut dem „Liber sententiarum“ des Inquisitors Bernard Gui exhumiert und verbrannt wurden; das entspricht, wie man ausgerechnet hat, 16 % der insgesamt 501 verurteilten Katharer und Kathareranhänger¹⁸⁸. Diese Statistik lässt sich noch kleinteiliger aufgliedern: Für die 907 im Zeitraum vom 3. März 1308 bis zum 19. Juni 1323 genannten Fälle wurden folgende Strafen am Leichnam ausgeführt: 52 Leichname wurden verbrannt (8,2 %), 14 Leichname verbrannt und das Haus des Delinquenten zerstört (2,2 %), drei Überreste exhumiert (0,5 %), dagegen 41 vermeintliche Ketzer lebendig verbrannt (6,5 %); die größte Gruppe stellten mit 268 die ständig Inhaftierten dar (42,3 %)¹⁸⁹. In rund einem Zehntel der Fälle, mit denen sich Bernard Gui beschäftigte, kam es also zu Verurteilungen Verstorbener, die mit deren Leichenverbrennung endeten.

Die auf dem kanonischen Recht, der Verbreitung der Verbrennungsstrafe für Ketzerie und den patristischen Vorgaben des Augustinus in der strikten Bekämpfung der Häresie beruhende Leichenverbrennung hatte für die dominikanischen Inquisitoren vor allem zwei Vorteile: Zum einen ließ sich unter der Bevölkerung leichter Kooperation für eine Verurteilung Verstorbener erlangen; zum anderen ermöglichte die Leichenverbrennung durch den performativen Akt eine erhöhte Öffentlichkeit des Kampfes für die Orthodoxie. Die aus dominikanischer Sicht berichtende Chronik des Guillaume Pelhissou unterstreicht diesen Aspekt der Öffentlichkeit im Kampf gegen die Katharer gleich an mehreren Stellen: Die Leichen werden, wie etwa im Beispiel eines Donaten aus Saint-Sernin in Toulouse oder des Häretikers Galvanus aus derselben Gegend, aus ihren christlichen Gräbern entnommen, in einer Prozession durch die Siedlung oder Stadt geführt und dann verbrannt, wobei die Verbrennung üblicherweise vor der Stadt durchgeführt wurde¹⁹⁰. Als in Toulouse zahlreiche Bürger und Adelige als Häretiker

¹⁸⁵ „Si autem in hoc peccato decesserint, non sub nostrorum privilegiorum cuilibet indultorum obtentu nec sub aliacumque occasione, aut oblatio fiat pro eis aut inter christianos recipiant sepulturam.“ *Conciliorum oecumenicorum decreta* 224.

¹⁸⁶ UTZ TREMP, Häresie 50. Vgl. auch LAMBERT, Cathars 125–127 und KOLMER, Ad capiendas 129–130.

¹⁸⁷ JACQUES FOURNIER, Registre 2, 450–454. Vgl. UTZ TREMP, Häresie 109.

¹⁸⁸ So PALES-GOBIILLIARD, Pénalités 144–145 und UTZ TREMP, Häresie 109–110, die auch eine Begründung für die Verbrennung nennt: „Diese drakonische Strafe, mit der man die Toten wahrscheinlich um die Auferstehung bringen wollte, verlor sich im 14. Jahrhundert; bei den Hexe(r)n wurde sie nicht mehr angewandt.“ UTZ TREMP, Häresie 110. Dieser verbreiteten Ansicht sei später noch ausführlicher widersprochen; vgl. Kap. VIII.5.

¹⁸⁹ GIVEN, Inquisition 69. Vgl. ANGENENDT, Toleranz 271, mit Bezug auf diese Statistik.

¹⁹⁰ „Eodem tempore est mortuus in Burgo Tholose A. Petri, donatus Sancti Saturnini et in morte canonicatus cum superpellicio, et in clauistro sepultus, qui prius hereticatus fuerat in morte, nescientibus canonicis. Quod ut audivit magister Rotlandus, ivit cum Fratribus et clericis illuc, et eum extumulatum trahi fecerunt ad ignem et combustus est.“ GUILLAUME PELHISSOU, Chronique 42. Sowie direkt danach: „Eodem tempore est mortuus in dicto Burgo quidam hereticus, Galvannus nomine, archimandrita magnus Valdensium. Quod magistrum Rotlandum non lauit, et publice hoc retulit in sermone. Et convocatis Fratribus et clero et aliquibus de populo,

entlarvt worden seien, habe man auch mehrere Tote verurteilt, die durch die Dominikaner von den Friedhöfen entfernt wurden, durch die Stadt gezogen und unter Schmähesängen öffentlich auf „der Wiese des Grafen“ („in prato comitis“) zur Ehre der Gottesmutter und des Hl. Dominikus verbrannt worden seien¹⁹¹. Daraufhin zählt Guillaumes Chronik noch weitere verstorbene Ketzerinnen und Ketzer auf, die man etwa zur selben Zeit exhumierte und „deren Knochen man durch die Stadt führte und verbrannte“¹⁹².

Damit hatte sich seit dem Hochmittelalter die Durchsetzung des Ausschlusses von einem christlichen Begräbnis insbesondere für die Gruppe der vom Glauben abgefallenen Häretiker, in weiterem Umfeld auch Zauberer und Hexen, durchgesetzt: Sie waren unter allen Exkommunizierten diejenige Gruppe, auf die sich der Ausschluss konzentrierte; die Exhumierung wurde dabei zusammen mit der Verbrennung als Maßnahme des endgültigen Ausschlusses angewandt.

3. Die zunehmende Sorge um die moralische Integrität der Toten: Kirchenschänder, Beichtverweigerer und in ihrer Schuld Verstorbene

In der Theorie des kanonischen Rechts kam es im Hochmittelalter zu einer zunehmenden Schärfe und Präzisierung in Bezug auf die moralischen Voraussetzungen für ein

eam funditus destruxerunt, et fecerunt eam locum sterquilini, et dictum Galvanum extumularunt, et de cimiterio Villenove, ubi sepultus fuerat, extraxerunt. Corpus vero illius per villam cum ingenti processione traxerunt, et in loco communi extra villam combusserunt. Hoc ad laudem Domini nostri Ihesu Christi et beati Dominici actum est, et ad honorem Romane et catholice Ecclesie, matris nostre, anno Domini MCCXXXI.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 42–44. Ähnliches berichtet Guillaume etwa bei der Verurteilung zweier Häretiker in der Diözese von Albi: „Quosdam alios mortuos condemnavit et trahi fecit et comburi.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 46. Noch deutlicher werden die Umstände bei den Urteilen zweier Inquisitoren in Cahors: „Eodem tempore Fratres inquisitores, scilicet Frater P. Cellani et Frater Guillelmus Arnaldi, fecerunt inquisitionem in Caturco contra hereticos, et dampnaverunt ibi aliquos defunctos, quos trahi fecerunt per villam et comburi.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 56. Und ein weiterer Fall: „In illis diebus tracti fuerunt quidam mortui hereticati per villam et combusti, scilicet Bertrandus Peyriers et quidam alii, et commota est tota civitas et turbata contra Fratres propter inquisitionem, et miserunt ad Comitum.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 68.

¹⁹¹ „et quidam alii per sententiam condemnati sunt, et de cimiteriis ville a dictis Fratribus, presente viario et populo, extumulati et ignominiose eiecti, et ossa eorum et corpora fetentia per villam tracta, et voce tibicinatoris per vicos proclamata et nominata, dicentis: ‚Qui aytal fara, aytal perira.‘ Et tandem in Prato Comitum sunt combusta, ad honorem Dei et beate Virginis matris eius et beati Dominici servi sui, qui, sicut feliciter Ordinem iustum in Tholosa inchoavit contra hereticos, ita in festo suo ibidem primo celebrato et deinceps, sicut pretactum est, felicissime a Domino fieri impetravit.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 96.

¹⁹² „Tunc temporis condemnati fuerunt mortui, quia in morte fuerant hereticati: Embrinus maior et Petrus Embrini et Oliva mater eorum, et Alesta uxor dicti Embrini; et Raimundus Ysarni et due sorores eius, scilicet Dyas, uxor domini Arnaldi Barravi, et Raimunda, uxor Bertrandi de Roaxio, et quidam alii de Burgo. Et tracta fuerunt eorum ossa per villam et combusta.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 96. Es folgt eine Liste mit weiteren, verurteilten, bereits verstorbenen Häretikern, alleine elf davon werden namentlich genannt; GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 98.

christliches Begräbnis. Die damit verbundene zunehmende Vigilanz folgte der Herausbildung des geweihten Friedhofs, da mit der Definition des christlichen Bestattungsortes als sakralem Ort auch die Möglichkeit seiner Entweihe im Raum stand. Damit stieg die Angst vor dessen Verunreinigung durch die Leichen unwürdiger Personen, die sich in kanonistischen Texten und Liturgiehandbüchern niederschlägt. Die Bestimmungen werden dabei immer weitreichender, wie bereits das Beispiel der unborenen Kinder gezeigt hat. Schließlich kam an der Wende zur Neuzeit sogar die Frage auf, ob auch gewisse Berufsgruppen (wie etwa die Henker) generell vom christlichen Begräbnis ausgeschlossen werden sollten¹⁹³.

Parallel zu den ersten geweihten Friedhöfen entstanden schon im 10. Jahrhundert erste Gesetze, die Fehlverhalten mit einem Ausschluss von der christlichen Bestattungsgemeinschaft verbanden. Bereits der angelsächsische König Aethelstan hatte um 930 einen entsprechenden Ausschluss von Eidbrechern gefordert¹⁹⁴; und auf dem angelsächsischen Friedhof der Kathedrale von North Elmham in Norfolk fand man das Grab eines (ermordeten?) Opfers von Gewalteinwirkung auf dem Hinterkopf, das man direkt an oder unter der Außengrenze des Friedhofs beisetzte, was einen Ausdruck des Zweifels über die moralische Bewertung der zum Tode führenden Ereignisse darstellen könnte¹⁹⁵. Stärker in den Bereich der Exkommunikation verweisen Bestimmungen, die Regino von Prüm in seinem Sendhandbuch behandelt; dabei bezieht er sich auf Kirchenschänder, Räuber und Mörder, für die er nicht nur eine Strafe am lebendigen Leib forderte, sondern auch an den sterblichen Überresten, „ihren verfluchten Reliquien“ („*maledictae reliquiae illorum*“): „Sie sollen bestattet werden, wie ein Esel bestattet wird, und auf einem Misthaufen auf dem Angesicht der Erde liegen; und wie heute diese Fackeln aus unseren Händen zu Boden geworfen und ausgelöscht werden, so soll ihr Licht auf ewig ausgelöscht werden – es sei denn, dass sie doch wieder zur Einsicht kommen und der Kirche Gottes, die sie verletzt haben, durch Besserung und angemessene Buße Genugtuung leisten.“¹⁹⁶ Regino fordert die Eselsbestattung für diese Exkommunizierten – doch trotz der scharfen Wortwahl liefert er den Ausweg von diesem Ausschluss gleich mit. An anderer Stelle kommt Regino noch einmal auf den Tod von Exkommunizierten zurück und bestimmt entsprechend, wie seine Angehörigen den Betroffenen durch ein Opfer wieder mit der Kirche versöhnen könnten, wenn der Exkommunizierte nur kurz vor seinem Tod Bußbereitschaft bekundete¹⁹⁷. Mit dem Verweis auf ein Schreiben Papst Gelasius' I., in dem dieser zur Unzucht einiger Männer mit Nonnen Stellung nimmt, bemerkt Regino, diese seien von der Kommunion auszuschließen, bis sie Buße täten; verstürben sie während dieser Buße, so solle ihnen die Sterbekommunion nicht verwei-

¹⁹³ So wurde Henkern etwa im frühneuzeitlichen Frankfurt die Bestattung versagt; vgl. SCHUBERT, Räuber 75.

¹⁹⁴ Vgl. Kap. VIII.1.

¹⁹⁵ Zu diesem Fall vgl. REYNOLDS, Burial Customs 47.

¹⁹⁶ „*Sepultura asini sepeliantur et in sterquilinum sint super faciem terrae, et sicut hae lucernae de manibus nostris proiectae hodie exstinguuntur, sic eorum lucerna in aeternum exstinguatur, nisi forte resipuerint, et ecclesiae Dei, quam laeserunt, per emendationem et condignam poenitentiam satisfecerint.*“ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 444 [II,416]. Die Anspielung auf die Fackeln erklärt sich aus dem Ritual der Exkommunikation, bei dem Fackeln auf den Boden geworfen und ausgelöscht werden.

¹⁹⁷ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 464 [II,445]. Vgl. die entsprechende Bestimmung im Poenitentiale des Halitgar; SCHMITZ, Bussbücher 2, 299 [83].

gert werden¹⁹⁸. Die Reue vor dem Tod wird damit bereits hier als Grundgedanke für den Einschluss in die christliche Gemeinschaft der Toten greifbar.

Seit dem Hochmittelalter kam es immer häufiger vor, dass man moralische Fehlhandlungen mit der Exkommunikation bestrafte und folglich auch die christliche Bestattung verweigerte. So bedrohte man etwa auf dem Konzil von Reims 1119 jene, die den Frieden in der Diözese störten, mit der Exkommunikation und – ausdrücklich – dem Ausschluss von der christlichen Bestattung¹⁹⁹; ähnliche Bestimmungen folgten in anderen Regionen dem Reimser Vorbild, etwa in der Diözese von Thérouanne²⁰⁰.

Die so implementierte Methode versuchte man auch bei der Einschärfung neuer kirchlicher Regelungen nutzbar zu machen. Als man im 13. Jahrhundert die jährliche Beichte für alle Gläubigen vorschrieb, drohte man zugleich bei Missachtung den Ausschluss vom christlichen Begräbnis an, wie schon das Vierte Laterankonzil 1215 bestimmte²⁰¹. Dieses Verdikt wurde rasch verbreitet, wie etwa seine Aufnahme in die Bestimmungen des Konzils von Canterbury 1236 zeigt, das ebenfalls die jährliche Beichte und die Eucharistie an Ostern vorschrieb und den Ausschluss vom Begräbnis bei Missachtung einschärfte²⁰².

Mit der Beichte und der Reuebezeugung war zugleich ein neues Kriterium geschaffen, um die Gemeinschaft der Gläubigen zu definieren: Wer ohne Beichte verstarb, diese nicht in einem regelmäßigen Abstand empfangen hatte, musste einen schlechten, plötzlichen Tod fürchten, der ihm eine Buße vor dem Tod nicht mehr ermöglichte. Der deutlichste Ausdruck dieser Furcht war die spätmittelalterliche Verehrung des Hl. Christophorus, dessen Anblick vor dem plötzlichen Tod schützen sollte: Seine großformatigen Darstellungen finden sich gut sichtbar an zahlreichen Kirchenaußenwänden etwa im süddeutschen, österreichischen und italienischen Raum, und Bilder des Heiligen gehörten zu den ersten Massenerzeugnissen der Frühzeit des Druckes im 15. Jahrhundert²⁰³.

Die maßgebliche Bedeutung der Beichte und der letzten Reuebezeugung vor dem Tod fand nicht zuletzt über deren Einschärfung als Voraussetzung für die christliche Bestattung Eingang in die Mentalität des Spätmittelalters. Bereits seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert entwickelte sich allmählich die von den Liturgikern und Kanonisten geförderte Vorstellung, ein guter, gottgefälliger Tod sei nur dann möglich, wenn man ohne ungebeichtete oder ungereute Sünde sterbe. So weiten die Liturgiehandbücher des 12. und 13. Jahrhunderts die Überlegungen über den Ausschluss von der Bestattung auf alle jene Personen aus, die in der Ausübung einer Sünde versterben. Darunter fallen insbesondere alle, die in Ausübung eines Verbrechens, bei einem Diebstahl, in

¹⁹⁸ „viaticum tamen de seculo transeuntibus, si tamen poenituerint, non negari“; REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 324 [II,163]. Zum gegenständlichen Schreiben Gelasius' I. vgl. *Regesta pontificum Romanorum* [JAFFÉ] 1, 85 [Nr. 636] und THIEL, *Epistolae* 1, 373–374 [Ep. 14,20].

¹⁹⁹ „Quicumque pacem infregerit, et ante congruam satisfactionem mortuus fuerit, sepultura careat, et de domo vel de loco in quo eum mori contigerit, nullus efferre presumat. Qui vero eum exportare presumpserit, excommunicationi subiaceat.“ SOMERVILLE, Reims 44 und 49–50 [Text].

²⁰⁰ „Porro qui pro eiusdem pacis violatione excommunicatus mortuus fuerit, sepultura omnino careat. Qui vero eum qualibet temeritate sepeliri presumpserit, excommunicationi similiter subiaceat, donec digne satisfaciatur.“ SDRÁLEK, *Fragmente* 146. Vgl. SOMERVILLE, Reims 44.

²⁰¹ FOREVILLE, *Lateran* 357–358 und 417. Vgl. SCHIMMELPFENNIG, *Begräbnis* 1807; OHLER, *Sterben* 146–148 und BINSKI, *Death* 37.

²⁰² HEFELE, *Histoire des conciles* 5/2, 1575.

²⁰³ Zur Verehrung des Hl. Christophorus vgl. ROSENFELD, *Christophorus* und FUHRMANN, *Überall* 205–224, sowie zur Verbreitung in der Druckgraphik die entsprechenden Beispiele in PARSHALL/SCHOCH, *Anfänge*.

einer Todsünde, beim Ehebruch oder beim Turnier ums Leben kommen²⁰⁴. Besonders ausdrücklich wird dabei auf den Ehebruch eingegangen: Wer auf dem Wege von einem Bordell ermordet werde oder dabei auf andere Weise versterbe, solle nicht bestattet werden, sofern es Zeugen gäbe, dass es zum Geschlechtsverkehr gekommen sei, der Tote aber vor dem Sterben keine Zeichen der Reue gezeigt habe; ansonsten solle man ihn freilich bestatten, was man als eine mittelalterliche Form der Unschuldsvermutung bewerten könnte²⁰⁵. Offenbar war es gerade dieses Szenario eines Todes im sozialen Umfeld des „Rotlichtviertels“, das die Liturgiker für ein sehr wahrscheinliches Ereignis hielten, denn Wilhelm Durandus ergänzt weiter, auch jene seien von der Bestattung auszuschließen, die in einem Streit erschlagen würden, und dabei stürben, ohne vorher zu bereuen²⁰⁶.

Bereits Thomas Lacquer hat spekuliert, dass man eine Verbindung zwischen dem Aufkommen der Prostitution und der strikten kirchlichen Ablehnung des Wuchers im 12. Jahrhundert ziehen könne, da beide von der sozial gewünschten, „natürlichen“, reproduktiven Haushaltsökonomie abwichen²⁰⁷. Folgt man dieser These, so müsste man auch dieselbe Behandlung des Wucherers in Bezug auf den Ausschluss von der Bestattung vorfinden, da seine Sünde dem auf dem Heimweg von der Prostituierten Verstorbenen nicht allzu unähnlich wäre. Tatsächlich scheint diese Vorstellung der hoch- und spätmittelalterlichen Gesellschaft nicht fremd gewesen zu sein, wie eine Geschichte unterstreicht, die Caesarius von Heisterbach berichtet: Ihm zufolge sei ein Bauer namens Gottschalk, der sich gemessen an seinem erklecklichen Vermögen mit einer zu geringen Summe von seinem Kreuzzugsgelübde freigekauft habe, trotz der Ermahnung eines Priesters ohne Reue verstorben: „Und so schied er ohne Reue, ohne Beichte, ohne die

²⁰⁴ Bei Johannes Beletth heißt es entsprechend: „Nullus enim in maleficio suo interfectus sepeliri debet in cimiterio, ut latro, si interficiatur in latrocinio – et intellige maleficio, si sit mortale peccatum –, nec interfectus in adulterio, nec interfectus in ludis gentilium.“ JOHANNES BELETH, Summa 308. Ähnlich bereits bei SICARD VON CREMONA, Mitrale 674, sowie bei Wilhelm Durandus, der bemerkt: „In cimiterio autem christianorum non nisi christianus baptizatus sepeliri debet, nec tamen omnis, quoniam nullus in maleficio interfectus, si maleficio sit mortale peccatum, ut si sit interfectus in adulterio, uel in latrocinio, uel in ludis gentilium.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 61–62. Vgl. zusammenfassend DERWEIN, Friedhof 33 und ARIÈS, Geschichte 20–21, mit Hinweis auf die Bestimmungen bei Wilhelm Durandus. Die Übersetzung von „in ludis gentilium“ als „im Turnier“ ließe sich überdenken, scheint jedoch im Zusammenhang plausibel; vgl. Kap. VIII.3.b).

²⁰⁵ „Si aliquis rediens de lupanari uel de alio loco, ubi fornicatus sit, et in uia occidatur, uel aliquo casu inconfitens moriatur, si legitimis testibus potest probari eum fuisse fornicatum nec postea confessum, in cimiterio non sepeliatur. Si non potest probari, sepeliatur.“ JOHANNES BELETH, Summa 308. Ähnlich präzise geht auf diesen Fall auch Wilhelm Durandus ein, der jedoch nicht nur vom Bordell, sondern überhaupt von allen Orten spricht, an denen Unkeuschheit gepflegt wird: „Sed si aliquis rediens de lupanari, uel de aliquo loco ubi fornicatus sit, in uia occidatur uel aliquo casu inconsitens moriatur, non sepelietur in communi cimiterio, et hoc si legitime probari potest eum fornicatum fuisse, nec constat eum postea confessum uel contritum fuisse, alioquin sepeliri debet.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 62. Etwas allgemeiner noch bei Sicard von Cremona: „Similiter et quem de lupanari aut loco consimili exire constitit, si in ipso exitu moriatur, eadem sepultura, scilicet asini, sepeliatur, nisi, ut supra probatum fuerit, eum poenitentiam habuisse uel postulasse.“ SICARD VON CREMONA, Mitrale 674.

²⁰⁶ „Sed et si quis alium impetens in rixa uel tumultu impenitens moritur, nec sacerdotem petiit, non debet in cimiterio sepeliri, ut quidam dicunt“, WILHELM DURANDUS, Rationale 1, 62.

²⁰⁷ Prostituierten wurde entsprechend auch zugesprochen, nur schwer schwanger werden zu können, da ihrem sexuellen Handeln kühle Berechnung und nicht die nach Galenscher Medizin für die Empfängnis nötige Wärme zugrunde liege; LACQUER, Making Sex 230–233, mit Verweis auf BLOCH, Etymologies 164–174, der die hochmittelalterliche Kritik am Wucher bemerkt, und mit Blick auf die Veränderungen des 12. Jahrhunderts BROWN, Society.

Wegzehrung und heilige Salbung am dritten Tag dahin und wurde in der Hölle begraben. Der Priester verweigerte (anfangs) die kirchliche Beerdigung, ließ sich aber von der Frau bestechen, und so wurde der Wucherer auf dem Friedhof beigesetzt. Der Priester wurde deshalb später auf dem Sendgericht zu Utrecht angeklagt, ich weiß jedoch nicht, mit welcher Strafe er belegt wurde.²⁰⁸ In den Liturgiehandbüchern wird der Wucherer unter den vom Begräbnis Auszuschließenden nicht ausdrücklich erwähnt. Das ist durchaus verständlich, wenn man sich den Zweck dieser Quellengattung deutlich macht: Die Liturgiker haben die pastorale Praxis im Sinn und wollen Priestern dafür Handlungsanleitungen geben; dabei sind der uneheliche Geschlechtsverkehr, der Tod im Zuge von Diebstahl oder Raub als einmalige, gut nachweisbare Sündenakte wesentlich besser nachvollziehbar als der schleichende, permanente Wucher. Beim Wucherer ist somit die Art des Todes einmal mehr entscheidend, also ob die Buße im Sterben erfolgte oder nicht. In diesem Sinne konnte dem Leichnam des Wucherers wiederum eine wichtige Bedeutung bei der Feststellung der Reue zukommen, wie etwa ein Wunder des Hl. Antonius von Padua belegt, bei dem der Heilige auf das Herz des Toten in seiner Geldtruhe als Zeugnis seiner Sünde verwiesen haben soll²⁰⁹.

Der bei Caesarius von Heisterbach beschriebene Gottschalk belegt das Spannungsfeld zwischen der Praxis, in der ein Ausschluss oftmals kaum durchzusetzen war, und den gleichzeitig verschärften Vorstellungen des Kirchenrechts, die durchaus zu einem Verfahren führen konnten; doch bleibt die Bestrafung des Priesters wohl auch deshalb hier unbekannt, weil sie kaum vollzogen sein dürfte oder zumindest nicht hart ausfiel. Darauf deutet eine weitere Passage bei Caesarius, in der er den Novizen seines fiktiven Zwiesgesprächs zu Gottschalks Beispiel bemerken lässt: „Weil die Bischöfe, welche die Vorgesetzten und Aufseher der Kirchen sind, mit Wucherern verkehren und sie zum christlichen Begräbnis zulassen, darum gibt es heute so viele Wucherer.“²¹⁰

a) Im Zweifel gegen den Toten?

Die Furcht der Liturgiker vor dem Unbekannten und Fremden

Die Verschärfungen des Hochmittelalters stellten die Liturgiker zugleich vor ein in der Praxis auftretendes Problem, das sie zu lösen hatten, wollten sie brauchbare Vorgaben für die alltägliche Anwendung ihrer Handreichungen durch den katholischen Klerus liefern: Wie war zu handeln, wenn man die moralische Qualität des Toten gar nicht einschätzen konnte? Vor allem zwei Szenarien schienen hier denkbar: Entweder man kannte mangels von Zeugen und eindeutigen Belegen die Ereignisse nicht, die zum Tod geführt hatten; in diesen Fällen – etwa bei plötzlichem Tod unbekannter Ursache – sollte man die Toten am Friedhof aufnehmen und das Urteil Gott überlassen²¹¹. Oder, deut-

²⁰⁸ „Sicque sine contritione, sine confessione, sine viatico et sacra unctione tertio die defunctus, in inferno sepultus est. Sacerdos vero cum ecclesiasticam ei negaret sepulturam, ab uxore eius corruptus, in cimiterio positus est. Propter quod postea in Synodo Traiectensi accusatus, poena nescio qua mulctatus est.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* 1, 388 [II,7].

²⁰⁹ Vgl. Kap. X.2.

²¹⁰ „Quia Episcopi, qui sunt Ecclesiarum praelati et speculatores, usurariis communicant, et ad sepulturam Christianam recipiunt, idcirco multi sunt hodie.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus* 1, 392 [II,8].

²¹¹ „Si quis moriatur subito non propter aliquam causam manifestam, sed occulto Dei iudicio, honorifice sepeliatur. Iustus enim quacumque causa moriatur, saluabitur.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 309. „Si uero non propter aliquam manifestam causam, sed solo Dei iudicio quis subito moritur, potest in cimiterio sepeliri. Iustus enim in quacumque hora moritur saluatur, preser-

lich schlimmer, man kannte andererseits nicht einmal die betroffene Person, was eine Einschätzung ihres Glaubens und ihrer moralischen Integrität durch den regionalen Klerus nicht ermöglichte.

Besonders klar formuliert für diesen Fall in der Grauzone mittelalterlicher Seelenforschung Wilhelm Durandus: „Und dort, wo man den Toten findet, bestattet man ihn aufgrund der Zweifel über den Grund seines Todes.“²¹² Doch hat man diese Bestimmung, am Ort des Auffindens eines Toten diesen auch zu bestatten, wenn man sich des Todesgrundes unsicher war, auch wirklich irgendwann einmal in der Praxis umgesetzt? Es scheint eher unwahrscheinlich, dass man Tote auf Wegen, in ihren Häusern oder sonst irgendeinem denkbaren Platz einfach bestattete, nur weil man sich ihrer moralischen Integrität nicht bis ins Letzte sicher sein konnte; zudem war bei einem Tod durch äußere Einwirkung ein gar nicht unwahrscheinliches Szenario, dass man es mit dem unschuldigen Opfer einer Gewalttat zu tun hatte. Dennoch fehlen Hinweise auf die recht wörtliche Umsetzung der Bestimmungen des Durandus nicht gänzlich, was umso erstaunlicher ist, als gerade archäologische Nachweise solcher Bestattungen an ungewöhnlichen Orten letztlich seltene Zufallsfunde bleiben müssen. Ein solcher Beleg könnte jedoch mit jener Moorleiche gelungen sein, die man im oberbayerischen Peiting gefunden hat. Es handelt sich dabei um eine weibliche Tote, die in einem Holzsarg im Moor bestattet wurde und die den neuesten Untersuchungen zufolge aus dem Spätmittelalter stammen dürfte²¹³. Man hat in der Peitinger Dame – wie bei fast allen Moorleichen – zunächst an eine aus der Gesellschaft ausgestoßene Person gedacht; ein Schluss, der sich nicht ganz von der Hand weisen lässt. Weniger spektakulär, aber nicht weniger plausibel erscheint die Anwendung der Regel, unbekannte Tote bei ungeklärter Todesursache nicht in geweihtem Boden zu bestatten. Dafür spricht vor allem der Umstand, dass die Tote zwar am falschen Ort (im Moor) bestattet wurde, man sie aber durchaus ehrenvoll in einem doch recht aufwändigen Holzsarg beisetzte. Auch die ungewöhnliche Fußbekleidung in Form von Stiefeln könnten so als Zeichen einer tatsächlichen Wanderschaft, also als Beleg der Fremdheit der Person, bewertet werden. Andere Erklärungen bleiben freilich ebenso offen; so könnte man die Stiefel auch mit dem Glauben begründen, die Leiche könne so leichter dem Herren folgen bzw. dem Teufel entkommen, wie dies auch Caesarius von Heisterbach an einer Stelle seiner Dialoge berichtet²¹⁴.

tim si dabat operam alicui licite rei.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 62. Eine ähnliche Ansicht äußert bereits im 11. Jahrhundert Anselm von Laon; vgl. dazu LAUWERS, *Naissance* 172. Zur Schwierigkeit der Bestattung jener, von deren moralischer Bewertung kein klares Bild erreichbar war, hat man jüngst bemerkt: „Der kirchliche Diskurs entwickelt dazu eine reiche theologische und kanonistische Kasuistik, die aber in wichtigen Punkten für die betroffenen Angehörigen des Verstorbenen unbefriedigend blieb.“ SCHELER, *Verweigerung* 161. Darin kann man insgesamt Scheler nur zustimmen, muss jedoch auf die letztlich doch relativ limitierten Belege solcher Überlegungen hinweisen. Entsprechend scheint die Lösung, die man im hochmittelalterlichen Ungarn fand, ein praktischer Ausweg aus den immer umfassenderen Bestimmungen zum Ausschluss von der Bestattung gewesen zu sein: Hier soll man einen Geldbetrag vor der Beisetzung von durch Waffengewalt, Gift oder ähnliche äußere Einwirkung Getötete erhoben haben, wovon man auf einem Konzil in Buda 1279 ausdrücklich Unfallopfer ausnahm; das bemerkt zumindest ARIÈS, *Geschichte* 21. Zu den Beschlüssen des Konzils von Buda vgl. auch MAJOROSSY, *Body* 95–96.

²¹² „Et ideo ubi quis inuenitur mortuus, ibi sepeliatur propter dubium cause mortis eius.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 62.

²¹³ Vgl. zu diesem Fund ausführlich SCHLABOW, *Moorleichenfund*. Die Untersuchungsergebnisse und insbesondere die daraus gezogenen Schlüsse sind jedoch bei jüngeren Untersuchungen revidiert bzw. modifiziert worden, vgl. deshalb ebenso etwa HAAS-GEHBARD, *Lederschuhwerk*.

²¹⁴ Vgl. Kap. V.2.b).

Wie in ähnlichen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Fällen solcher separierter Bestattungen sind die genauen Gründe letztlich aus dem archäologischen Befund alleine nur mehr schwer zu erschließen²¹⁵. Recht sicher kann hingegen aus den Schriftquellen geschlossen werden, dass ein Ausschluss Fremder, wie er vielleicht bei der Moorleiche von Peiting vorliegt – anders als die Vorgaben der Liturgiker wie Durandus erahnen lassen – nicht die Regel im Alltag des Spätmittelalters darstellte. Die Entwicklung und Ausweitung des Pilgerwesens führte zur Einrichtung eigener Pilgerfriedhöfe im Spätmittelalter²¹⁶; und bereits für den Ende des 9. Jahrhunderts verstorbenen Papst Formosus wird berichtet, er sei zwischenzeitlich auf einem Pilgerfriedhof in Rom bestattet worden²¹⁷. Auf Friedhöfen des Spätmittelalters scheint es mitunter eigene Areale für Pilgerbestattungen gegeben zu haben, wie etwa Funde aus Moissac nahelegen²¹⁸. Dass man mitunter sogar erhebliche finanzielle Mittel zur Bestattung von Fremden aufbrachte, belegt ein Beispiel aus England: In den Rechnungen des Gemeindevorstehers von St. Mary at Hill in London lassen sich für den Zeitraum von 1477–79 die teuersten drei Bestattungen für Beisetzungen in der Kirche nachweisen; als viertteuerste folgen die Ausgaben für die Beisetzung eines Fremden auf dem Friedhof, was erstaunlich ist, sollte man einen solchen Aufwand hier doch nicht erwarten²¹⁹. Ein grundsätzlicher Ausschluss Fremder lässt sich also sowohl in der Praxis als auch in der Theorie kaum nachweisen; schließlich mussten auch nach Durandus bereits zahlreiche, eher unwahrscheinliche Faktoren für einen solchen Ausschluss zusammenkommen: die (letztlich völlige) Unbekanntheit von Person und Todesursache.

b) Der Tod mit der Lanze in der Hand: Die Bestattung von Turnierkämpfern

Das christliche Ideal neutestamentlicher Friedfertigkeit stand in der Lebenswelt des mittelalterlichen Adels einer Mentalität gegenüber, die im Krieg jenen Ort erkannte, an dem Ehre behauptet und erstritten werden konnte. Diese Ambivalenz trat umso stärker hervor, als dem Adel auch die wesentlichen personellen und ökonomischen Ressourcen zur Verfügung standen, von denen auch die kirchlichen Strukturen weitgehend abhingen. Die christliche Bestattung eines Adligen, der einen Menschen im Kampf getötet hatte, stellte somit eine schwierige Herausforderung dar. Wie in den bisher skizzierten Beispielen für den Ausschluss vom Begräbnis eröffnete sich auch hier ein Aushandlungsfeld: Durch die Rechtfertigung des Krieges und die Lehre vom gerechten Krieg ließ sich die christliche Bestattung gefallener Krieger ermöglichen. So erlaubte man die Bestattung, untersagte jedoch die Aufbahrung Gefallener in der Kirche, „damit das Blut

²¹⁵ Ein weiteres Beispiel solch einer separierten Bestattung fand sich etwa in Gielow in Mecklenburg; vgl. BIERMANN, Sonderbestattungen 3 (mit Anm. 4).

²¹⁶ HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 41.

²¹⁷ Vgl. Kap. VIII.4.a).

²¹⁸ In Moissac ließen sich neun Pilgerbestattungen des 14.–17. Jahrhunderts nachweisen, die alle in einem Winkel beim südlichen Querschiff außerhalb der Kirche lagen; sie belegten also vielleicht ein bestimmtes Areal, was „aufgrund der Lage an einer sehr bevorzugten Stelle (sub larmis, d. h. an der Dachtraufe) sehr wahrscheinlich“ sei, so HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 41–42 (Zitat 42). Zugleich findet sich häufig auch der Fall, dass sich die Pilgerbestattungen unter den anderen Beisetzungen eines Friedhofs finden, was jedoch auf die Herkunft der Toten aus den jeweiligen Gemeinden schließen lassen könnte; vgl. etwa HAASIS-BERNER, Pilgerzeichen 42, der dazu ein Beispiel aus den Grabungen von Sainte-Croix im Dept. Drôme nennt, sowie allgemein zur Kennzeichnung der Pilger im Grab Kap. V.2.b).

²¹⁹ DANIELL, Death 59–60.

nicht den Boden verunreinige“²²⁰. Doch wer bestimmte im Einzelfall, ob ein Adeliger in einer gerechten Kampfhandlung ums Leben gekommen war? Und gehörten Turniere und Kriegsspiele, die doch ihren Protagonisten als Teil der adeligen Kultur ebenso selbstverständlich wie zur Vorbereitung des Waffenganges notwendig erschienen, aus kirchlicher Sicht zu den Aufgaben des die Kirche beschirmenden Adels, oder waren sie zu sanktionieren? Tatsächlich erfasste die verschärfte Aufmerksamkeit der Kanonisten und Liturgiker des Hochmittelalters auch diesen Bereich der Gesellschaft, und im Laufe des 12. Jahrhunderts setzte sich im Kirchenrecht die Meinung durch, die im Turnier Gefallenen seien vom Begräbnis auszuschließen. Wie bei den anderen moralischen Vergehen wurde jedoch auch hier das antemortale Bereuen der Tat als eine wichtige Ausnahme eingefügt.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich eine Wundererzählung, die sich in einer Sammlung solcher Berichte zu Ehren der Hl. Fides von Conques aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts aus dem Fides-Kloster im elsässischen Sélestat erhalten hat. Demnach erschien Walter von Diebolsheim sein ehemaliger Lehnsherr, Graf Konrad, unter einer Gruppe von weißen Geistern derjenigen Seelen, die auf ihre Rettung warteten. Eine zweite Gruppe von roten Geistern hingegen erwartete ihre Aufnahme in die Hölle, da sie sich nicht ausreichend im Leben für den Himmel ausgezeichnet hatte; unter ihnen fanden sich jene, die vor ihrem Tod keine Buße getan hatten und die im Kampf gefallen waren. Die Vision verweist also auf die augustinische Vorstellung von den „non valde boni“ und den „non valde mali“, wobei Graf Konrad als „non valde bonus“ noch gute Chancen auf die Aufnahme im Himmel hatte, wenn man für sein Seelenheil betete und stiftete, was dessen Geist von seinem ehemaligen Vasallen auch forderte²²¹. Für die Leichname der roten, ungebüßt verstorbenen Geister stellte sich aus kanonistischer Sicht jedoch eindringlich die Frage, ob man diese Personen nicht ebenfalls von einer christlichen Bestattung ausschließen müsse.

Dabei konzentrierte sich der kanonistische Diskurs weniger auf die in größeren Kampfhandlungen Gefallenen, als vielmehr auf die Turnierkämpfer. Auch hier entwickelte sich erst im Laufe des 12. und im 13. Jahrhunderts allmählich die Vorstellung, die bei Waffenspielen verstorbenen Adeligen seien nicht christlich zu bestatten. Die Quellen des 11. und 12. Jahrhunderts forderten noch keinen Ausschluss, lassen aber bereits deutlich die Ablehnung des Turniers erkennen. Hermann von Tournai berichtet kurz vor der Mitte des 12. Jahrhunderts, Graf Heinrich III. von Löwen sei bei einem Kräfteressen im Jahr 1095 tödlich verletzt worden, worauf seine Untertanen ihn betrauerten; Hermann kontrastiert daraufhin die ausgezeichnete Regentschaft des Grafen mit der Dummheit und Leichtfertigkeit, mit der er sich auf einen sinnlosen Waffengang eingelassen hätte – von einer Konsequenz für seine Bestattung ist jedoch neben dem allgemeinen moralischen Urteil keine Rede²²². Vor diesem Hintergrund erscheint es bezeichnend, dass der

²²⁰ „Defensori iustitie et pugnanti in prelio iusto occisis cimiterium et officium libere conceduntur, interfecti tamen in ecclesia non portantur ne pauimentum sanguine polluantur.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 62. Ähnlich bereits bei Honorius Augustodunensis und Sicard von Cremona: „Defensori iustitiae, si in iusto praelio moriatur, cimiterium et officium libere conceduntur. Interfecti tamen in ecclesiam non portantur, ne pauimentum sanguine maculetur.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 675, sowie die ähnliche Bemerkung bei HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae* 597.

²²¹ *De fundatione monasterii S. Fidis Sletstatensis* 997–1000. Vgl. SCHMITT, *Revenants* 125–130, sowie zur augustinischen Unterscheidung der Seelen im Interim Kap. I.1.

²²² „Maxime enim fame et incliti nominis ille comes tunc temporis erat, et ita omnes raptos et latrones de terra sua expulerat, ut in nulla regione maior pax et securitas invens quam in sua. Eo ergo tanta levitate seu stulticia sine prole interfecto, uxor eius relicta vidua nupsit prope

rund eine Generation vor Hermann schreibende Sigebert von Gembloux in seiner lakonischen Notiz vom Tod des Grafen nicht einmal die Todesumstände für berichtenswert hält²²³. Was hatte sich zwischen den beiden Berichten verändert? Im Laufe des 12. Jahrhunderts kam es parallel zur Ausweitung dieses Waffensports im Adel von kirchlicher Seite zu immer deutlicheren Verboten, die schließlich auch den Ausschluss von der Bestattung im Falle des Todes im Turnier beinhalteten. Zwischen dem Bericht Sigeberts und Hermanns lag das erste solche Turnierverbot mit der Untersagung einer christlichen Bestattung, das man 1130 auf einem Konzil in Clermont beschlossen hatte; es folgten mehrere ähnliche Verbote während des Pontifikats Innozenz' II. und durch das Konzil von Reims von 1148 unter Eugen III.²²⁴ Diese Verbote fanden insbesondere Eingang in die Beschlüsse des Dritten Laterankonzils von 1179²²⁵. Auch die Liturgiehandbücher des 12. und 13. Jahrhunderts nahmen entsprechende Vorschriften auf; sie unterschieden vor allem zwischen jenen, die bei gewöhnlichen Spielen oder Ballspielen umkamen und aufgrund der fehlenden Absicht, anderen zu schaden, am Kirchhof bestattet werden dürften, und den im Turnier Gefallenen, denen man dieses Privileg versagen sollte²²⁶. Im kanonischen Recht verankerte sich so ein Grundsatz, den das „Corpus Iuris Canonici“ im „Liber Extra“ mit der folgenden Warnung vor den Turnieren verbindet: „Wenn jemand von diesen dort sterben sollte, soll er kein kirchliches Begräbnis erhalten, obwohl ihm, falls er sie verlangt, die Buße nicht verweigert werden soll.“²²⁷ Damit ist eine weitere Abstufung des Ausschlusses benannt: Zwar wird dem Leichnam des Turnierenden die Gemeinschaft mit den anderen Christen verweigert; zugleich wird er im Sterben in dieselbe Gemeinschaft eingeschlossen und darf durch eine letzte Sündenbekennung hoffen, dass er letztlich doch Gnade vor Gott findet. Es ist fast so, als wolle man die irdische Hülle ausschließen, die Seele aber in der Gemeinschaft der Christen halten. Dieser Abstufung im Ausschluss entspricht auch der Umstand, dass man offenbar die

Saxoniam Symoni duci Auxatie peperitque ei plures filios.“ HERMANN VON TOURNAI, *Liber de restauratione* 282. Zu seiner kirchlichen Bestattung vgl. die Bemerkungen bei TRICOT-ROYER, *Ducs de Brabant* 154.

²²³ „Heinricus comes Lovaniensis perimitur.“ SIGEBERT VON GEMBOUX, *Chronica* 367.

²²⁴ MANSI, *Collectio* 21, 439 [9], 460–461 [12], 530 [14] und 716–717 [12]. Vgl. dazu ausführlicher KRÜGER, *Turnierverbot* 401.

²²⁵ KRÜGER, *Turnierverbot* 401, der zudem auf die Aufstellung bei KUTTNER, *Index* 260, verweist.

²²⁶ So Johannes Belet, der einerseits bemerkt: „Si uero subito moriatur in ludis consuetis ut in ludo pile, potest sepeliri in cimiterio, et sine psalmis et sine obsequiis.“ Aber: „Si in hastiludio moriatur quis et inpenitens, quod scilicet sacerdotem non querat, sepeliatur more asini, et similiter si in rixa. Si uero causa ludi uel propter negotium suum nauigat et periit, potest sepeliri in cimiterio. De talibus enim non iudicat ecclesia.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 308–309. Ähnliche Bestimmungen nennt Wilhelm Durandus: „Si uero quis subito moriatur in ludis consuetis, ut in ludo pile, sepeliri potest in cimiterio quia nemini nocere intendebat; sed quia mundialibus occupabatur aiunt quidam quod sepeliri debet sine psalmis et sine ceteris mortuorum obsequiis.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 62. Sicard von Cremona untersagt die Bestattung eines „miles in hastiludio, pedes in fustiludio, bellator in bello non iusto“, und führt aus: „At si quis in ludo pilae uel trochi, choreae uel balnei uel similibus subito moriatur, poterit in cimiterio sepeliri; quia, licet faceret, quod facere non deberet, tamen nemini nocere intendebat; sed, quia mundialibus occupabatur, aiunt quidam, quod sine psalmis et caeteris mortuorum exsequiis sepeliatur. Verum si quis incumbens operi necessario uel utiliter faciendo subito moriatur, nisi notorium fuerit uel eum esse in aliquo criminali uel eum ex genere delicti anathemate fore notandum, et in cimiterio sepeliatur et pro ipso exsequiae celebrentur.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 674–675.

²²⁷ „Quodsi quis eorum ibi mortuus fuerit, quamvis ei poscenti poenitentia non negetur, ecclesiastica tamen careat sepultura.“ *Liber extravagantium decretalium* 775 [V,13,1]. Vgl. KRÜGER, *Turnierverbot* 401.

Teilnahme am Turnier nicht als Grund der Exkommunikation ansah: Der einflussreiche Hostiensis, Henricus de Segusio, nennt etwa unter den 33 Personengruppen, die ipso iure exkommuniziert seien, die turnierenden Ritter nicht²²⁸; die Strafe des Ausschlusses von der Bestattung betraf also nach den Vorstellungen des Kirchenrechts ausschließlich jene, die das Unglück besaßen, im Turnier zu sterben.

Erst vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung lassen sich die widersprüchlichen Berichte verstehen, die den Tod des Grafen Gottfried von der Bretagne im Jahr 1186 beschreiben. Die Quellen berichten, dass er, der Sohn König Heinrichs II. von England, durch König Philipp II. von Frankreich schwer betrauert wurde. Sein einbalsamierter und in einen Bleisarg eingeschlossener Leichnam fand seine letzte Ruhestätte in Notre-Dame in Paris. Doch die Geschichten über seinen Tod variieren erheblich. Während der Chronist Rigord ausführlich beschreibt, wie Gottfried erkrankte, König Philipp ihm seine Ärzte zusandte, diese aber der Krankheit nicht Herr werden konnten²²⁹, berichten die „Gesta regis Henrici secundi“ nicht weniger umfangreich über den genauen Hergang seines Todes während eines Turniers: Von den Lanzen seiner Gegner schwer getroffen und aus dem Sattel seines Rosses geschleudert, wurde er zudem von den Pferdehufen überrannt, so dass er kurze Zeit später verstarb²³⁰. Diese Diskrepanz erscheint umso merkwürdiger, als zahlreiche Quellen nur den Tod Gottfrieds bemerken, den Grund jedoch verschweigen, obwohl sie sehr wohl die besondere Zuneigung König Philipps, die Einbalsamierung und die Bestattung in Notre-Dame samt zugehöriger Memorialstiftung berichten²³¹. Präziser wird lediglich Roger von Howden, der be-

²²⁸ Vgl. KRÜGER, Turnierverbot 405.

²²⁹ „Factum est eodem tempore quo supra, quod Gaufridus illustris comes Britannie, filius Henrici regis Anglie, Parisius veniens incidit in lectum egritudinis. Quod audiens rex Philippus qui nimis tenere eum diligebat, convocavit omnes medicos qui eo tempore Parisius morabantur, precipiens illis quod curam et diligentiam quantamcunque possent circa ipsum comitem adhiberent. Sed postea paucis evolutis diebus, medicis incassum laborantibus, xiiii kalendas septembris viam universe carnis ingressus est. Cives autem Parisienses et milites custodierunt corpus ejus cum honore et reverentia in ecclesia Beate Marie usque ad adventum regis, interim canonicis et clericis ipsius ecclesie devotissime exequias debiti funeris celebrantibus. Sequenti die, rex cum comite Tibaldo Francie senescallo Parisius veniens, corpus illius conditum aromatibus et in sarcophago plumbeo repositum in eadem ecclesia ante majus altare fecit sepeliri a reverendissimo Mauricio Parisiensi episcopo, convocatis abbatibus et viris religiosis et clericis totius civitatis.“ RIGORD, Gesta 68–69. Rigord berichtet darauf über die Trauer und die Stiftungen für den Verstorbenen durch König Philipp: „Peracto autem solemniter officio sepulture, christianissimus rex Philippus cum comite Tibaldo, et comite Henrico et matre ipsius comitissa Campanie, et regina quandam Anglie Margarita jam dicti regis sorore (nondum enim ab Ungaris fuerat traducta), in palatium reversus est. Graviter enim rex casum tanti principis ferebat, et, ut consolarentur regem, principes jam dicti et quamplures alii eum secuti fuerant. Recepta vero amicorum consolatione, novissima sua sepius reducens ad memoriam, ad opera pietatis et misericordie, secundum consuetam patris sui benignitatem, animum reflectens, iiii sacerdotes in ecclesia Beate Marie predicta in qua comes sepultus fuerat, pro seipso et pro anima piissimi patris sui Ludovici, et pro anima dilecti sui comitis Britannie, perpetuo instituit; de propriis redditibus sufficientes redditus duobus assignans sacerdotibus, tertio comitissa Campanie, quarto capitulum Beate Marie redditus assignandos promisit.“ Ebda 69.

²³⁰ „Dum autem haec fierent, et praefatus Johannes jam ad mare venisset, nunciatum est regi a transmarinis partibus, quod Gaufridus Britanniae, filius suus, dum in execrabilibus nundinis, quas torneamentum vocant, se huc et illuc frequenter agitare, milites ex diverso venientes, lanceis suis illum et equum in quo sedebat humi projecerunt. Qui cum se eis nullatenus reddere voluisset, pedibus equorum conculcatus, et praedictorum militum duris ictibus ita conquassatus est, quod in brevi vitam finivit.“ *Gesta regis Henrici secundi* 350.

²³¹ „Eodem anno obiit, decimo quarto kalendas septembris, Gaufridus nobilis dux Britannie, [comes Richemontis], filius Henrici regis Anglie, quem cum Philippus mangnanimus mira dilectione

hauptet, Gottfried verstarb zu Paris „in einem militärischen Konflikt, von den Pferdehufen zerdrückt“ („in conflictu militari pedibus equinis contritus“)²³². Doch was war dieser „militärische Konflikt“? Bedenkt man, dass die neuere Forschung Roger von Howden auch die „Gesta regis Henrici secundi“ zuschreibt, ließe sich diese Formulierung als eine entschärfte, gezielt verschleiernde Version seines eigenen Textes deuten, der zunächst noch den Turniertod ausdrücklich genannt hatte und diesen sogar als „kläglichsten Tod“ („obitus miserabilis“) qualifizierte. In diesem Licht erscheint es wahrscheinlich, dass Rigord gerade deshalb von einer (im übrigen völlig unspezifizierten) Krankheit als Todesursache Gottfrieds spricht, um dem kirchenrechtlichen Vorwurf eines moralisch verwerflichen Todes im Turnier zu begegnen. Wenn dieser Schluss stimmt, so hatte das hohe Prestige des Toten als Sohn des englischen und als Freund des französischen Königs die Umsetzung der kanonischen Vorgaben verhindert – mit Notre-Dame wurde Gottfried trotz seines Turniertodes in der vornehmsten Kirche von Paris bestattet.

Handelt es sich bei dem so aus dem Widerspruch, dem Schweigen und den Ungenauigkeiten der Quellen erschlossenen Szenario um eine Ausnahme? Tatsächlich wurde der Ausschluss von der Bestattung für im Turnier Gefallene in anderen Fällen umgesetzt; so teilte etwa Papst Alexander III. in einem Schreiben an den Erzbischof von Reims diesem mit, er verweigere trotz der Bitten von Königen, Fürsten und Baronen des Landes ein kirchliches Begräbnis für einen so Verstorbenen²³³. Die Reaktion Alexanders III. belegt damit jedoch zugleich, welcher soziale Druck entstand, wenn man eine kirchliche Bestattung verweigerte: Turnierteilnehmer gehörten schließlich zum Adel und hatten fast immer wichtige Fürsprecher unter ihren Verwandten und Freunden. Dieser Nachdruck führte – ähnlich wie bei der Exkommunikation – zumeist zur Ignorierung oder späteren Aufhebung des Urteils; und da von vorneherein das Ziel der Strafe die Abschaffung des Turniers und weniger der dauerhafte Ausschluss des Individuums war, scheinen die Aus- und Rücknahmen hier auch noch zahlreicher als bei der Exkommunikation gewesen zu sein. Ebenfalls im selben Zeitrahmen machte ein päpstlicher Dispens Alexanders die Entscheidung Erzbischof Wichmanns von Magdeburg rückgängig, dem Leichnam des 1175 bei einem Turnier verstorbenen Grafen Konrad die Bestattung zu verweigern²³⁴. Ein anderer Graf, Floris IV. von Holland, soll nach den Gesta der Äbte des Klosters Mariengaarde 1234 nicht bestattet worden sein; doch sein Leichnam wird nach Quellen des 14. Jahrhunderts später ins Kloster Rijsburg trans-

amplecteretur, fecit condiri aromatibus, et in choro Beate Marie Parisiis corpus ejus honorifice tumulari, et in signum dilectionis quatuor prebendas sacerdotales perpetuas in ecclesia Parisiaca de bonis propriis instituit, ad usum quatuor sacerdotum qui ibidem perpetuo pro defunctis debeant celebrare.“ WILHELM DER BREITONE, Gesta 185. „Paucis vero post annis elapsis, comes quoque Gaufridus, miles egregius et eloquens, tam Ulixes heres quam Achilles, a patre et in patrem jam tertio recedens, desuper ultrice lata sententia, Parisius circa kalendas Augusti rebus humanis exemptus est.“ GIRALDUS CAMBRENSIS, Expugnatio 357. Und, mit etwas größerem zeitlichen Abstand in der Mitte des 13. Jahrhunderts, auch im Chronicon des Alberich von Troisfontaines: „Eodem anno in civitate Parisius mortuus est 14. Kalendas Septembris Gaufridus nobilis dux Britannie comes Richemontis, filius Henrici regis Anglie natu tertius, quem cum Philippus rex Magnanimus dilectione amplecteretur, fecit condiri aromatibus et in choro beate Marie Parisius honorifice corpus tumulari, et in signum dilectionis quatuor prebendas sacerdotales in ecclesia Parisiaca de bonis propriis iustituit, ad usum quatuor sacerdotum, qui ibidem perpetuo pro defunctis debent celebrare.“ ALBERICH VON TROIS-FONTAINES, Chronica 859.

²³² ROGER VON HOWDEN, Chronica 309.

²³³ „nullum hujusmodi precibus assensum praebuimus, ne prava illa consuetudo ex hoc incrementum posset recipere“; MANSI, Collectio 21, 1074. Vgl. KRÜGER, Turnierverbot 417.

²³⁴ Chronicon Montis Sereni 155–156. Vgl. KRÜGER, Turnierverbot 417.

feriert; offensichtlich erfolgte hier zumindest nachträglich die Aufnahme zur christlichen Bestattung, und erneut fand diese an einem angemessenen, würdigen Ort statt²³⁵.

Schon im 12. Jahrhundert versuchten klerikale Gemeinschaften, den Spielraum für ein Begräbnis entgegen den etablierten kanonischen Vorgaben zu erweitern; schließlich verbanden sich erwartungsgemäß mit der Bestattung eines Adligen Stiftungen aus dem Nachlass des Toten und von Seiten seiner Verwandtschaft. Das lässt sich etwa aus dem Verbot schließen, das 1157 auf einem Konzil in Reims Mönchen und Ordensrittern untersagte, im Turnier Gefallene zu bestatten, auch wenn sie im Sterben „zu Mönchen oder Konversen oder Brüdern gemacht“ worden waren²³⁶. Die rege kanonistische Diskussion um die Bestattung oder Nichtbestattung von Turnierrittern im 12. Jahrhundert und die häufige Lösung in der Praxis fand ihren Ausdruck auch in einer Geschichte, die Petrus Cantor zeitlich bereits im Pontifikat Eugens III. verortet und die später bei Thomas von Chobham Aufnahme fand: Demnach sei „in der Zeit, als alle Turnierritter exkommuniziert wurden“, ein im Turnier getöteter Ritter nicht bestattet worden; doch seine Freunde bemühten sich um die päpstliche Genehmigung seiner Beisetzung. Dabei führten sie als Argument ins Feld, dass man den Toten mit einer Hand auf dem Gesicht gefunden habe, wobei der Tote die drei Finger gestreckt hielt, als ob er das Kreuzeichen machen wollte. Dies Zeichen der Reue ließ der Papst gelten und genehmigte die Bestattung. Die Geschichte sollte zeigen, dass Freunde, die für den Toten eintreten und die Bußbereitschaft selbst mit noch so schwachen Argumenten bekunden konnten, die Bestattung eines gefallenen Turnierritters – wenn nicht eines Exkommunizierten überhaupt – erlangen konnten²³⁷.

Die im 12. Jahrhundert rege geführte Debatte um die Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit des Turniers einerseits und seine moralische Verwerflichkeit andererseits bleibt im Spätmittelalter lebendig; die schon im 12. Jahrhundert erkennbar schwankende Position der Päpste erschwerte dabei die Durchsetzung des Turnierverbots, die letztlich scheiterte²³⁸. Dieser Prozess spiegelt sich in der Bestattungspraxis der im Turnier Gefallenen: Ihre Bestattung bleibt ebenfalls eine Aushandlungssache, und letztlich wird der Ausschluss gefallener Turnierritter nicht allgemein durchgesetzt, was freilich nicht grundsätzlich der Umsetzung der im kanonischen Recht so eindeutig formulierten Bestimmung in Einzelfällen widersprechen muss.

²³⁵ „Et hunc quidem dum ecclesia tanquam sentencialiter excommunicatum ad sepulturam non reciperet, a suis in quodam nemore in memoriam sui nominis monumento erecto sepelitur“; *Gesta abbatum Horti S. Mariae* 595. Zu diesem Fall vgl. KRÜGER, Turnierverbot 417–418.

²³⁶ „De torneamentis. Quicumque in hac detestanda diabolicaque malitia, lethali vulnere accepto, mortuus fuerit, sive a monachis sive a fratribus Templi vel Hospitalis, vel quibuscumque, etiamsi monachum vel conversum vel fratrem fecerint, sicut sancti patres decreverunt, christiana careat sepultura. Nemo autem eos euntes vel redeuntes suscipiat hospitio, neque eis, quando capti se rediment, auxilium impendat.“ MANSI, Collectio 21, 844 [4]. Vgl. KRÜGER, Turnierverbot 418 und LYNCH, Entry 53 (Anm. 30).

²³⁷ „Sciendum tamen quod eo tempore quo omnes torneatores fuerunt excommunicati, occisus fuit quidam miles in torneamento et sepultus extra cimiterium. Venerunt autem amici eius ad dominum papam et probaverunt quod dextera manus eius fuit inventa super vultum eius cum tribus digitis erectis quasi ad faciendam crucem in fronte, et per hoc probatum fuit quod penitens fuit in morte, et precepit summus pontifex quod sepeliretur in cimiterio. Unde quamvis aliquis moriatur nominatim excommunicatus, et possit probari per amicos quod penitens fuit in morte et quod petiit absolvi, verisimile est quod debeat sepeliri in cimiterio.“ THOMAS DE CHOBHAM, Summa confessorum 261. Zur Aufnahme bei Petrus Cantor vgl. KRÜGER, Turnierverbot 418.

²³⁸ Vgl. dazu ausführlicher KRÜGER, Turnierverbot 418–422.

c) Die Beisetzung von Hingerichteten

Der Heilige Germanus von Auxerre kam seiner Vita in der Fassung des Constantius von Lyon zufolge eines Tages zu einem verlassenen Gebäude, in dem sich noch immer die Leichen zweier angeketteter Verbrecher befanden. In der Nacht erschienen die beiden Toten dem Heiligen, um ihn anzuflehen, bei Gott für sie zu bitten, dass sie ein Begräbnis verdienten; durch seine Fürsprache ermöglichte ihnen Germanus daraufhin eine christliche Bestattung²³⁹. Gleich in mehrfacher Weise führt diese Episode in die Gedankenwelt des spätantiken Galliens im ausgehenden 5. Jahrhundert: Die Vorstellung, die Toten verfolgten die Lebenden, weil sie nicht richtig bestattet wurden, entspricht antiken Vorstellungen, in denen der korrekte Grabritus die Toten zugleich verpflichtet, nicht mehr in die Sphäre der Lebenden einzutreten; andererseits war es in der römischen Antike verboten, Hingerichtete zu bestatten, was allerdings in der Kaiserzeit bei einem Antrag der Verwandten üblicherweise ausgesetzt wurde, sofern es sich beim Delinquenten nicht um einen Hochverräter handelte²⁴⁰. Zugleich deutet die Szene aus der Vita des Germanus aber auch eine Mentalitätsveränderung an: Die unbestatteten Hingerichteten sind nicht mehr vor allem eine Bedrohung für die Lebenden und eine schandvolle Erinnerung an ihre Taten, sondern auch erbarmungswürdige Seelen, die zum Wechsel zwischen den Welten der Lebenden und Toten gezwungen werden; sie fordern damit die Barmherzigkeit und christliche Nächstenliebe des Heiligen heraus, der seine Heiligkeit durch die Beendigung dieses Zustandes erweist. Wie also ging die mittelalterliche Gesellschaft mit den Leichnamen Hingerichteter um? Schloss sie diese als Zeichen ihrer Schande demonstrativ aus, oder schloss sie sie in barmherziger Nächstenliebe in die Gemeinschaft der Toten ein?

Zunächst siegte im Frühmittelalter offensichtlich die Logik der christlichen Nächstenliebe, wie sie auch die Vita des Germanus vorstellt. So beschloss man auf einer Synode in Marseille 533, dass man die Hingerichteten nicht aus der Gemeinschaft der Christen ausschließen und ihnen eine „Bestattung auf einem Friedhof der Christen“ („saepultura in cimiterio christianorum“) bereiten solle²⁴¹. Das 561 begonnene Konzil von Braga ergänzte zur Behandlung von Selbstmördern, die ja im Frühmittelalter ebenfalls nicht ausgeschlossen wurden: „Gleichermaßen verfare man mit jenen, die für ihre Verbrechen bestraft werden.“²⁴² Diese Bestimmung wurde bis zu Burchard von Worms im frühen 11. Jahrhundert mehrfach wiederholt, und sie zeigt, wie die Behandlung Hingerichteter im gesamten Frühmittelalter der Selbsttötung gleichgestellt blieb: Man konnte den Ritus bei der Bestattung und das Andenken an den Verstorbenen wäh-

²³⁹ „Qui protinus, terrifica uanitate deposita, uoce humili more supplicantis eloquitur, se uel conparem suum auctores criminum fuisse multorum, insepultos iacere et ob hoc inquitare homines, quia ipsi quieti esse non possent“; CONSTANTIUS VON LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre* 140 [II,10]. Vgl. CANETTI, *Reliquie* 113. Ganz ähnliche Handlungen werden auch vom Heiligen Eligius berichtet; *Vita Eligii* 687 [I,31].

²⁴⁰ KLINGENBERG, *Grabrecht* 599 und MOMMSEN, *Strafrecht* 987–989. AMIRA, *Todesstrafen* 100–101, verweist in der frühmittelalterlichen Gesetzgebung auf die Lex Salica, in der das Hängenlassen ebenso (nach antikem Vorbild?) bestimmt werde.

²⁴¹ *Concilia Galliae* 2, 95. Vgl. BULLOUGH, *Burial* 187 und TREFFORT, *Cimiterium* 58.

²⁴² „Item placuit, ut hii qui sibi ipsis aut per ferrum aut per venenum aut per praecipitium aut suspendium vel quolibet modo violentiam inferunt mortem, nulla illis in oblatione commemoratio fiat neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadavera deducantur; multi enim hoc sibi per ignorantiam usurparunt. Similiter et de his placuit qui pro suis sceleribus puniuntur.“ *Concilios Visigóticos* 74. Vgl. HEFELE, *Histoire des conciles* 3/1, 180; KOLLWITZ, *Bestattung* 208 und TREFFORT, *Mort* 158–159.

rend künftiger Messen einschränken, doch eine Absonderung der Leichen der Betroffenen hat man offenbar vor der Durchsetzung des geweihten Friedhofs im kanonischen Recht nicht erwogen²⁴³.

Hatte man also die im römischen Recht vorhandene Auffassung, nach der die Bestattung von Hingerichteten verboten war, im Frühmittelalter nicht allgemein erneuert²⁴⁴, so gibt es im weltlichen Recht Hinweise auf eine Rechtspraxis, die dem römischen Recht eher entsprach. Ein solches Zeugnis ist mit den Bestimmungen der fränkischen „*Lex Ribuaria*“ aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts erhalten, die eine Bestattung Hingerichteter mit gebundenen Gliedmaßen an einer Kreuzung vorsieht²⁴⁵. Umfangreicher werden die Hinweise, wenn man den angelsächsischen Herrschaftsbereich mit einbezieht: Hier finden sich zahlreiche Hinweise auf die unehrenhafte Bestattung von Hingerichteten. So sahen etwa die Gesetze König Aethelreds aus der Zeit um 1000 die Möglichkeit vor, einen hingerichteten Dieb durch ein Ordal als unschuldig zu erweisen, was die Übergabe des Leichnams zur ehrenhaften Beisetzung zur Folge hatte²⁴⁶; also ging man hier offenbar tatsächlich von einer unehrlichen Bestattung Hingerichteter aus. Das entspricht ganz dem archäologischen Befund für den insularen Bereich; in England hat man eingehend entsprechende angelsächsische „Hinrichtungsfriedhöfe“ untersucht²⁴⁷. Doch dabei handelt es sich um ein regional und zeitlich eher außergewöhnliches Phänomen. Zu den wenigen Veränderungen, die die vom Kontinent kommenden Normannen nach der Eroberung der Insel in die englische Bestattungslandschaft einführten, gehörte ein veränderter Umgang mit den Kriminellen: Während diese in angelsächsischer Zeit noch außerhalb der Gemeinschaft auf einem separaten Platz – der Hinrichtungsstätte – bestattet wurden, verschwinden diese Son-

²⁴³ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 216v [XIX,130], sowie bereits bei REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 294 [2,91]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 159.

²⁴⁴ Es ist nicht richtig, dass diese Tradition im Frühmittelalter aufgegriffen wurde, wie bei SCHELER, *Verweigerung* 157–158, behauptet; gerade der dafür oft herangezogene Kanon 16 des Konzils von Braga von 561/563 verweigert ja nur die Namensnennung bei der Kommunion und den Psalmengesang während der Bestattung, nicht aber die christliche Bestattung an sich. Vgl. das wörtliche Zitat des Kanons zwei Anm. zuvor.

²⁴⁵ „Si quis hominem intertaverit et infra placitum mortuus fuerit, in quadruvio cum retorta in pede sepeliatur, et ibidem ad diem placiti cum testibus accedat, et cum ipsis sex, qui eum sepe-
lire viderunt, in haraho coniuuret, quod ibidem ipse intertatus absque interfectionem hominum, pecodum vel alterius rei, nisi a commune morte consumptus, sepultus iaceat, et ipsam retortam in pedem habeat, et sic per ipsa retorta super ipso sepulchro semper de manu in manum ambulare debet, usque dum ad ea manu venit, qui eum illicito ordine vendedit vel furavit. Quod si ita non fecerit, capitale et dilatura cum legis beneficium seu cum furtu culpabilis iudicetur.“ *Lex Ribuaria* 125 [75,1]. „Si quis autem eum interfecerit, nisi in quadruvio cum retorta sepultus fuerit, ipse capitale et dilatura cum texaga seu caenu werdunia vel legis beneficium culpabilis iudicetur.“ *Lex Ribuaria* 126 [75,3]. „Si homo commenditus vel fugitivus defunctus fuerit, similiter in quadruvio cum retorta in pede sepeliatur. Quod si ita non fecerit, ipse, qui eum post se retenuit, praetium rei cum legis beneficium culpabilis iudicetur.“ *Lex Ribuaria* 126 [75,5]. Vgl. TREFFORT, *Mort* 159–160 und GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 326–327, sowie zur Bestattung an Kreuzungen auch SOKOL, *Suicide* 149.

²⁴⁶ „Et si quis furem innoxiare uelit, ponat unum hundretum in uadio, dimidium tunc domino, dimidium preposito regis intra portum, et adeat triplex ordalium. Si mundus sit in ordalio, difodiat cognatum suum; si uero sit immundus, iaceat ipse fur ubi iacebat, et alius reddat.“ *Die Gesetze der Angelsachsen* 1, 230 [III Aethelred 7 und 7,1].

²⁴⁷ Zu diesen Bestattungen vgl. nunmehr die umfassende, kritische Studie von REYNOLDS, *Burial Customs*. Zum archäologischen Befund vgl. auch unten.

derbestattungen im archäologischen Befund nun, um auf regulären Friedhöfen greifbar zu werden²⁴⁸.

Man darf also daran zweifeln, dass dieser Befund auch für den Kontinent gültig ist²⁴⁹. Zu offensichtlich sind zudem die zahlreichen Belege für die Durchsetzung gegenteiliger Vorstellungen des kanonischen Rechts. Vor allem auf den 27. Kanon des im Jahre 847 in Mainz abgehaltenen Konzils mit seiner eindeutigen Stellungnahme für die reguläre, christliche Bestattung der Hingerichteten wurde weit über die karolingische Epoche hinaus immer wieder verwiesen²⁵⁰; so findet sich diese Bestimmung ebenso bei Regino von Prüm wiederholt²⁵¹, als auch in zahlreichen kanonistischen Sammlungen des Hochmittelalters – vor allem im „*Decretum Gratiani*“, das allerdings den Schluss der Bestimmung gekürzt und variiert wiedergibt²⁵². Es verwundert deshalb wenig, wenn mit Wilhelm Durandus auch ein führender Liturgiker der Zeit auf das Mainzer Konzil verweist und deshalb empfiehlt, die Hingerichteten, die vor ihrer Exekution gebeichtet, gebüßt und die Kommunion zu sich genommen hätten, auf dem Friedhof zu bestatten²⁵³. Damit ist allerdings ein Kriterium eingezogen, bei dessen Nichterfüllung ein Ausschluss durchaus notwendig werden konnte. Auch ein Vorläufer der Einschränkung findet sich bereits in karolingischer Zeit: Regino von Prüm verweist auf das Konzil von Tribur 895, das zwischen dem reuigen und dem ohne Reue – etwa bei der Tat – getöteten Dieb unterschied; die einzige Sanktion ist freilich, dass für Letzteren nicht gebetet werden solle²⁵⁴.

Diese Bestimmung des Konzils von Tribur wurde auch im „*Decretum Gratiani*“ aufgenommen²⁵⁵. Sie bot einen möglichen Anknüpfungspunkt für die verschärfte Dis-

²⁴⁸ DANIELL, Conquest 243–251. Ein prominentes, später noch zu besprechendes Beispiel stellt der Friedhof von St. Margaret in Norwich dar; Daniell bietet jedoch noch mehrere weitere Plätze in England, die als Vergleichsbeispiele in Frage kämen, wo mit Körperstrafen belegte Individuen auf einem Kirchhof oder einem Klosterfriedhof gefunden bzw. als wahrscheinlich angenommen werden können; ebda.

²⁴⁹ So etwa SCHELER, Verweigerung 158, der eine Gültigkeit dieses Befundes bis ins Spätmittelalter hinein annimmt.

²⁵⁰ „De his, qui suspenduntur in patibulis. Quaesitum est ab aliquibus fratribus de his, qui in patibulis suspenduntur pro suis sceleribus post confessionem deo peractam, utrum cadavera illorum ad ecclesias deferenda sint et oblationes pro eis offerendae et missae caelebrandae an non. Quibus respondimus: Si omnibus de peccatis suis puram confessionem agentibus et digne penitentibus communio in fine secundum canonicum iussum danda est, cur non eis, qui pro peccatis suis poenam extremam persolvunt? Scriptum est enim: Non vindicat deus bis in idipsum. Nam ipse dominus ait: In quocumque die conversus fuerit peccator, peccata eius non reputabuntur ei. Et iterum: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Salutem ergo homini adimit, quisquis mortis tempore penitentiam denegarit, et desperat de clementia dei, qui eam ad subveniendum morienti sufficere vel in momento posse non credit. Perdidisset latro in cruce premium ad Christi dexteram pendens, si illum unius horae penitentia non iuvisset; cum esset in poena, poenituit, et per unius sermonis professionem habitaculum paradisi deo promittente promeruit. Vera ergo ad deum conversio in ultimis positorum mente potius est estimanda, quam tempore propheta hoc taliter asserente: Cum conversus ingemueris, tunc salvus eris.“ *Konzilien der karolingischen Teilreiche* 174–175.

²⁵¹ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 294 [2,92].

²⁵² *Decretum Magistri Gratiani* 731 [p. II, c. XIII, q. II, c. 30].

²⁵³ „Ceterum in concilio Magociensi statutum est quod suspensi qui pro suis peccatis penam extremam persolverunt, ex quo confessi sunt uel confiteri desiderauerunt et communicauerunt, in cimiterio sepeliri possunt et oblationes et misse pro eis fieri.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 63.

²⁵⁴ „Fures et latrones si in furando et praedando occiduntur, visum est, pro eis non orandum. Si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem eis non negamus.“ REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 296 [2,93].

²⁵⁵ *Decretum Magistri Gratiani* 731 [p. II, c. XIII, q. II, c. 31].

kussion rund um die moralische Integrität des Toten, die sich – wie bereits gezeigt – seit dem 12. Jahrhundert etablierte. Sie erfasste auch die Hingerichteten, und entsprechend konsequent bringt es etwa Sicard von Cremona auf den Punkt: „Also soll der Dieb unter dem Galgen, an dem man ihn erhängt, begraben werden; die anderen oben genannten [Sünder] begrabe man, wo man möchte außerhalb des Friedhofs, wenn sie nicht bereuen; wenn sie aber bereuten, soll ihnen der Friedhof nicht verweigert werden.“²⁵⁶ Im Einklang mit diesen Vorstellungen bezeugte etwa zeitgleich Gerald von Wales seine Ablehnung einer Verscharrung Hingerichteter an der Hinrichtungsstelle, ohne dass ihnen angemessene Funeralriten zugute gekommen seien²⁵⁷.

Damit sahen aber im Hochmittelalter selbst die strenger Stimmen eine Bestattung der Hingerichteten vor, sei sie nun außerhalb oder auf einem geweihten Friedhof. Dem stand eine Praxis entgegen, die vor allem im ausgehenden Mittelalter immer häufiger das Hängenlassen der Leichen als Zeichen der Justiz forderte und förderte. Nach den oben bereits bemerkten Belegen frühmittelalterlicher Viten, die sich als Reflex auf die antike Sitte des Hängenlassens der Hingerichteten verstehen lassen, stammen die nächst älteren Belege erneut vor allem aus dem angelsächsischen England, das auch hier zunächst eine Sonderrolle gegenüber der kontinentalen Entwicklung einzunehmen scheint²⁵⁸. Bereits der „Beowulf“ berichtet von der Drohung, die Leichen der Gegner aufzuhängen und als Vogelfutter hängen zu lassen²⁵⁹. Zwar ist der Sitz im Leben dieser Formulierung nicht ganz klar, doch beschreibt auch das Gedicht „The Fortunes of Men“ aus dem im späten 10. Jahrhundert entstandenen „Exeter Book“ die Verwesung des Gehängten am Galgen²⁶⁰; dass dieses Gedicht aus einer Zeit weit nach der Christianisierung der Angelsachsen stammt, zeigt, dass die Abschreckung des verwesenden Leichnams zwar keine direkte Konstante in der Strafpraxis des gesamten Mittelalters darstellte, wohl aber auch schon vor dem 15. Jahrhundert praktiziert wurde.

Am Kontinent werden entsprechende Belege ab dem Hochmittelalter häufiger. So soll Friedrich Barbarossa mehrfach gezielt das Hängenlassen der Leichen zur Abschreckung und als Machtdemonstration eingesetzt haben. Otto von St. Blasien berichtet, der Kaiser habe bei der Rückkehr von seinem Italienzug im Jahr 1167 die Geiseln der ihn bedrängenden Mailänder an verschiedenen Orten aufhängen lassen: „Als die Verfolger des Kaisers die Aufgehängten fanden, erschrakten sie zutiefst; jeder führte den Leichnam eines jeden, der ihm teuer war, mit Wehklagen zurück und gab es auf, den Kaiser

²⁵⁶ „Ergo latro sub patibulo, in quo suspenditur, sepeliatur. Ceteri suprascripti ubilibet, dummodo extra cimiteria sepeliantur, nisi satisfecerint; quod si satisfecerint, ei cimiteria non negentur.“ SICARD VON CREMONA, *Mitralis* 674. Ganz ähnlich auch bei Johannes Beleth: „Latro in eo loco, in quo suspenditur, sepeliri debet, nisi prius satisfecerit. Si autem satisfecerit, in cimiterio sepeliatur.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 308.

²⁵⁷ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Gemma ecclesiastica* 116. Vgl. WESTERHOF, *Death* 119.

²⁵⁸ Die hier vorgelegte Sicht, dass das Hängenlassen zwischen der Merowingerzeit und dem 12. Jahrhundert seltener praktiziert wurde, widerspricht Amiras These, dass es sich beim Hängenlassen um den ursprünglichen, erst in der Neuzeit veränderten Brauch handelt; AMIRA, *Todesstrafen* 100–101. Blendet man jedoch den angelsächsischen Befund und die (seltene) hagiographische Wiederholung älterer entsprechender Wunderlegenden von der Bestattung der Gehängten aus, so wird die Evidenz für das Hängenlassen erst mit dem 12. Jahrhundert wieder dichter, um im 15. und 16. Jahrhundert zu kulminieren.

²⁵⁹ „wean oft gehet / earmre teohhe ondlonge niht, / cwæð he on mergenne meces ecgum / getan wolde, sume on galgtreowum / fuglum to gamene.“ *Beowulf* 174 [v. 2937–2941]. Vgl. REYNOLDS, *Burial Customs* 26–27.

²⁶⁰ *The Fates of Men* 28 [v. 32–42]. Vgl. REYNOLDS, *Burial Customs* 27.

zu verfolgen.²⁶¹ Jene Ritter, die ihm bereits 1155 den Weg über die Alpen an der Veroneser Klausen versperren wollten, ließ er von einem um Gnade bittenden französischen Ritter aus deren Gefolge, der beschwor, er habe sich nicht erheben wollen, hängen²⁶². Und als Barbarossa auf dem Dritten Kreuzzug in Bulgarien auf Widerstand stieß, „tötete er eine Menge jener, die ihm Widerstand leisteten; viele nahm er gefangen und hing sie zu beiden Seiten des Weges an den Bäumen auf“²⁶³.

Die neue Schärfe im Umgang mit den Hingerichteten, die sich in diesen hochmittelalterlichen Beispielen ankündigt und die mit der allgemein härteren Umsetzung des Ausschlusses vom Begräbnis seit dem 12. Jahrhundert zusammengeht, setzte sich gerade in den italienischen Städten seit dem 13. Jahrhundert zunehmend durch. So kam es nach der Erhebung des Popolo in Rom und der Ernennung des Brancalone degli Andalò zum Senator zu Übergriffen auf einzelne Adelige, denen man als Zeichen der neuen Machtverhältnisse nicht nur den Prozess machte, sondern die man auch aus den Fenstern ihrer Paläste hängte²⁶⁴. Eine venezianische Gesetzesanweisung von 1327 bemerkt, dass man die am Galgen Hingerichteten für zumindest acht Tage nicht abhängen solle, was dem zunehmenden Brauch der Zurschaustellung des Leichnams in den italienischen Kommunen entsprach²⁶⁵. Diese Entwicklung zur Öffentlichkeit des Erhängens kulminierte in den oberitalienischen Städten der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; so instrumentalisierte man etwa in Florenz unter Lorenzo il Magnifico publikumswirksam die Palastfenster für diese Hinrichtungsart²⁶⁶.

Vielleicht beeinflusst vom italienischen Reichsteil lässt sich im ausgehenden Mittelalter nördlich der Alpen vermehrt die Forderung nach dem Hängenlassen der Leichen finden, etwa wenn ein Glossator des Sachsenspiegels bemerkt: „Darum henket man die diebe in die höhe und begräbet sie selten, auf daß sie jedermann sehe und dadurch geschreckt werde, dergleichen zu lassen“²⁶⁷. In den Städten nördlich der Alpen kam es vor allem seit dem 15. Jahrhundert immer konsequenter zur Einforderung und Umsetzung des Hängenlassens der Delinquenten; damit wurde die mildere Position des Kirchenrechts, die den Ausschluss der Hingerichteten von der Bestattung nicht zwingend vorsah, weiter relativiert. Das Hängen erreichte zwar per se bereits eine erhebliche Öffentlichkeit, doch konnte man diese dadurch erhöhen, dass man den Leichnam des Delinquenten hängen ließ und den toten Körper somit zum grausigen Zeichen

²⁶¹ „Quos cum cesarem insequentes invenissent suspensos, nimio terrore percussi, unusquisque cadaver cari sui cum lamento reducens, cesarem insequi omiserunt.“ OTTO VON ST. BLASIEN, Chronik 60. Nach Otto von Freising fürchteten auch die von Barbarossa 1155 belagerten Einwohner von Tortona, für ihren Ungehorsam gegen den König gehängt zu werden: „Urgentur iaculis, urgentur balistis. Quodque his gravius est, propria remordentur conscientia, eo quod proprio principi rebellando, quicumque ex eis deprehensi fuissent, patibuli, quod inpresentiarum erectum cernebant, expectabant supplicium.“ OTTO VON FREISING, Gesta 124 [II,31]. Tatsächlich wurden Gefangene dann auch festgesetzt „und zahlten vor aller Augen am Galgen die verdiente Strafe“ („ligni supplicio in oculis omnium penas meritas luebant“); OTTO VON FREISING, Gesta 124 [II,31].

²⁶² OTTO VON FREISING, Gesta 146–149 [II,40]. Vgl. GÖRICH, Barbarossa 252–253.

²⁶³ „occisique multitudine resistencium multos ex eis captos ex utraque parte vie ramis arborum illaqueatos suspendit“; OTTO VON ST. BLASIEN, Chronik 92.

²⁶⁴ „quosdam de civibus de homicidio infames et demum convictos in fenestris suorum castorum suspendi fecit, et quosdam contumaces patibulis fecit praesentari“; MATTHAEUS PARISIENSIS, Chronica majora 5, 358. Vgl. THUMSER, Rom 327–328, demzufolge anzunehmen sei „daß in dieser Passage primär adlige Delinquenten angesprochen werden“, ebda 328.

²⁶⁵ Vgl. hierzu ausführlicher ZORZI, Rituali di violenza 398.

²⁶⁶ Dazu ausführlicher EDGERTON, Pictures 144–146.

²⁶⁷ Zit. nach ISRAEL, Hinrichtung 669.

von – im Wortsinn gnadenloser – Justiz und Gerechtigkeit machte²⁶⁸. Dafür spricht, dass man Frauen in der Regel nicht hängte; eine Rücksichtnahme auf das Geschlecht der Hingerichteten, der sich vielleicht dadurch am besten erklärt, dass man gerade den Frauenkörper nicht durch das Hängenlassen den Blicken der Öffentlichkeit feilbieten wollte²⁶⁹. Solche öffentlichen Galgen wurden auch häufiger in der Kunst dargestellt, etwa in der holländischen Landschaftsmalerei²⁷⁰. Erst mit diesem im Spätmittelalter aufgekommenen Brauch, die Erhängten regelhaft hängen zu lassen, entstand auch der mit der Erhängung zusammenfallende Ausschluss von der Bestattung. Insofern handelt es sich beim drastischen Hängenlassen der Täufer von Münster in Eisenkörben am Turm der Lambertikirche nach der katholischen Rückeroberung der Stadt und deren Verteilung 1536 um eine Strafe des 16. Jahrhunderts²⁷¹.

Dass der Brauch des Hängenlassens sich nördlich der Alpen insbesondere im 15. Jahrhundert verbreitete, unterstreicht das Beispiel der Stadt Straßburg: Hier entschied man sich erst 1461 zur Einführung des Brauchs, denn man fürchtete, „als man bitzhar hat lossen alle die abslahen die gehencket worden sint, dodurch der galge alle wegen lere gestanden ist, als obe man keinen diep hie zu Strassburg strafte, do man aber meinert wann man die die man hencket daran liesse hangen, so brehte die ellende angesiht ein forhtsam schreck, das sich maniger besorgen würde zu stelen, und sich daran stiesse us forht das er ouch erhungen würde.“²⁷² Die Abschreckung führte also zu dieser Veränderung des Rechtsbrauchs der Stadt²⁷³. Allerdings folgt in Straßburg auch noch der Vorbehalt, dass diese Regelung nicht gelte, wenn der Hingerichtete ein Bürger war, für dessen Leichnam Freunde bäten und die Kosten der Fortführung übernähmen; einen grundsätzlichen Ausschluss von der Bestattung für Gehängte gab es also auch hier nicht²⁷⁴. Darin zeichnet sich noch der ältere Brauch ab, die Toten in der Regel abzu-

²⁶⁸ Vgl. allgemein SCHUBERT, Räuber 93 und SCHILD, Galgen.

²⁶⁹ Vgl. GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 264–265, sowie in jüngster Zeit etwa MOREL, Iconographie 59, die die Verbrennung als eine gerade auch für Frauen angewandte Strafe nennt, „que la décence interdit de pendre au gibet“. Dafür spräche auch, dass die Rücksichtnahme auf die Befürchtung unschicklicher Blicke sich beispielsweise an anderer Stelle der mittelalterlichen Lebenswelt findet; so verbieten hochmittelalterliche Liturgiker bei den Funeralzeremonien den Frauen eine Bahre zu tragen oder weibliche Leichen darauf zu tragen, da man die Bloßstellung von deren Körper fürchte: „Mulieribus uero non licet corpora deportare, ne uideantur earum corpora nudata, quod fieri contingeret, sicut interdicatur a clerico accipere pacem propter lasciuam uitandam.“ JOHANNES BELETH, Summa 318. „Mulieribus uero non licet corpora ferre ne cogantur corpora sua lasciuam incitantia denudare, quod facile contingere posset.“ WILHELM DURANDUS, Rationale 3, 98.

²⁷⁰ Ein Beispiel stellt die Winterlandschaft mit Schlittschuhläufern bei der Stadt Kampen von Hendrick Avercamp aus der Zeit um 1620 dar, die sich heute im Frans Hals Museum in Haarlem befindet: Deutlich kann man dort im Hintergrund – direkt hinter dem bunten Treiben und Vergnügen der Bürger auf dem Eis – drei Delinquenten auf der städtischen Richtstätte hängen sehen; vgl. zu diesem Werk etwa BIESBOER, Frans Hals 59–60. Der Galgen ist auch ein beliebtes Hintergrundmotiv der italienischen Renaissancekunst seit dem 15. Jahrhundert; vgl. die Beispiele von EDGERTON, Pictures 148–150. Eine besondere Form des Galgens, der Viertelsgalgen, diente der Präsentation von Leichenstücken, was einmal mehr das Bemühen um die Inszenierung solcher Hinrichtungen unterstreicht; SCHILD, Galgen 1085.

²⁷¹ Zu den Eisenkörben von Münster und ihrem Nachleben vgl. etwa KLÖTZER, Vorfahren.

²⁷² Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen 21. Vgl. SCHUBERT, Räuber 118 und ISRAEL, Hinrichtung 669–670.

²⁷³ Zur Entwicklung vgl. zusammenfassend SCHUBERT, Räuber 112–120.

²⁷⁴ „usgenommen do einer burger were und sin fründe für ine beten, den möhte man solichen sinen fründen zu lieb gönnen, in irem costen, abzuslahen.“ Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen 22. Vgl. SCHUBERT, Räuber 118.

hängen: Noch 1435 erhält etwa der Zürcher Rat vom päpstlichen Legaten in Deutschland die Bewilligung, einen Missetäter auch ohne die Erlaubnis eines kirchlichen Würdenträgers in geweihter Erde zu bestatten, sofern er Reue gezeigt und das Abendmahl empfangen habe²⁷⁵. Für Konstanz hielt man 1387 fest, dass ein Verbrecher, der seine Untat bereute, kirchlich beerdigt und Seelenmessen für ihn gesungen werden durften²⁷⁶.

Die Einstellung zur Bestattung der Gehängten war also komplex und hing von mehreren Überlegungen ab: der Reuebezeugung des Toten, den Bitten der Verwandten und der regionalen Ausprägung des seit dem Spätmittelalter zunehmenden Wunsches städtischer Autoritäten, durch das Hängenlassen ihre Jurisdiktion abschreckend zur Schau zu stellen. Daneben gab es eine Unterscheidung zwischen den niederen Kriminellen, namentlich den Dieben, die zum Strang, und den Adeligen, die in der Regel zum Tod durch das Schwert verurteilt wurden. Das unehrliche Hängen konnte dabei einem spätmittelalterlichen Rechtsbrauch folgend mit dem Ausschluss von der christlichen Bestattung verbunden werden²⁷⁷. Das lässt sich etwa an den Gnadenaekten der städtischen Justiz ablesen, die vom Strang zur Schwertstrafe begnadigte, wodurch zugleich der Ausschluss von der Bestattung am Kirchhof aufgehoben wurde – dabei stellte das Bitten um ein rechtes Begräbnis eine der häufigsten Bitten der Verurteilten dar²⁷⁸. Doch das Erhängen scheint erst recht spät, mit dem 15. Jahrhundert, auch mit der Verweigerung der Bestattung zusammengefallen zu sein; kanonistischen Vorgaben entsprach ein solcher Automatismus jedenfalls nicht.

Das Aufkommen der Sektion als fester Bestandteil der medizinischen Ausbildung an den zunächst vor allem oberitalienischen Universitäten führte zu einer besonderen Art der zumindest nicht unmittelbaren Bestattung der Hingerichteten: Zu einem nicht unwesentlichen Teil waren es offenbar ihre Leichname, die von den städtischen Autoritäten für die Sektion an die Universitäten übergeben wurden. So bemerkt bereits Mondino de' Liuzzi diese Herkunft der von ihm seziierten Leichen²⁷⁹, und Vesal soll mit der Stadt Padua eine Absprache getroffen haben, ihm auf diese Weise einen stetigen Zufluss an Leichen zu sichern²⁸⁰. Erst allmählich setzte sich durch die Gewohnheit, die Leichen Hingerichteter zu verwenden, die Vorstellung durch, dass eine Sektion einen negativen und verachtenden Charakter besäße; nun brauchte es obrigkeitliche Verordnungen, die den Nachschub an Leichen sichern sollten²⁸¹. Dass diese negative Konnotation aber bereits seit Beginn der Sektionspraxis in universitärem Umfeld, also seit dem ausgehenden 13. und 14. Jahrhundert, bestand²⁸², lässt sich nicht halten: Während der

²⁷⁵ ILLI, Wohin 62.

²⁷⁶ *Regesta episcoporum Constantiensium* 3, 41–42 [Nr. 7065]. Vgl. SCHUBERT, Räuber 50.

²⁷⁷ Vgl. KNAPP, Nürnberger Kriminalrecht 127–130; GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 265, sowie SCHUBERT, Räuber 53–61 und 88–100; SCHILD, Galgen und SCHUÉ, Gnadebitten. Beispiele für das „mildere“ Enthaupten finden sich in den Quellen für Schweinfurt, allerdings im 16. Jahrhundert; HESSE, Schweinfurt 22 und 37.

²⁷⁸ Das lässt zumindest der Nürnberger Befund vermuten; KNAPP, Nürnberger Kriminalrecht 99–101.

²⁷⁹ „Situato itaque homine vel corpore mortuo per decollationem vel suspensionem supino, primo notitiam totius debemus habere, secundo partium.“ MONDINO DE' LIUZZI, *Anothomia* 98. PARK, *Secrets* 89; WITTERN, *Anfänge* 36 und SANTING, *Vie* 48–49. Diese Bemerkung schließt freilich mit ein, dass es auch andere Quellen für die seziierten Leichen gegeben hat.

²⁸⁰ SANTING, *Vie* 49.

²⁸¹ Vgl. hierzu PARK, *Secrets* 213, sowie mit Fokus auf das 1638/39 errichtete anatomische Theater in Bologna und die frühneuzeitliche Entwicklung FERRARI, *Lessons*.

²⁸² So liest man etwa bei BERGMANN, *Patient* 120: „Der über vier Jahrhunderte gängigen Praxis, beinahe ausschließlich Hingerichtete für Leichensektionen zu verwenden (14.–18. Jh.), lag eben genau diese Beseelungsvorstellung über Tote zugrunde: Denn eine Zergliederung konnte wäh-

Widerstand gegen die Übergabe der Leichen Hingerichteter erst in der Frühen Neuzeit zunimmt, hatte die universitäre Sektion wie bereits gezeigt ihre Wurzeln in den Praktiken der Einbalsamierung für die Elite der Gesellschaft; eine Sektion konnte in diesem Licht kaum per se als negativ und verachtend verstanden werden.

Es ist also zumindest für das Mittelalter eine Verkürzung, die Verweigerung der christlichen Bestattung mit der Hinrichtungsart alleine zu begründen²⁸³; nicht einzig das Enthaupten ermöglichte eine kirchliche Bestattung, aber der Wunsch der städtischen Obrigkeit, ihre Justiz durch den gemarterten Leichnam zu zeigen, führte dazu, dass Gehängte in der Regel hängengelassen, Geräderte üblicherweise auf dem Rad belassen wurden²⁸⁴, um die Umsetzung des Rechts abschreckend und öffentlich möglichst dauerhaft zu dokumentieren. Gerade der Verwesungsprozess der Leiche diente dabei als Abschreckungsmaßnahme, wie der Straßburger Rat deutlich zu verstehen gibt. Mit dem zunehmenden Diskurs über die hygienische Entsorgung des Leichnams, die im 18. Jahrhundert schließlich zur Auslagerung der Friedhöfe von den Kirchen an neue Orte vor den Siedlungen führte, begann man auch, sich an dieser Praxis des Hängenlassens zu stoßen; seit dem 17. Jahrhundert verschwand der Brauch allmählich wieder²⁸⁵. Es handelt sich also beim Hängenlassen vor allem um ein Phänomen des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit, das kaum geeignet ist, den Umgang mit dem Leichnam Hingerichteter für das gesamte Mittelalter zu charakterisieren. Inwiefern das Hängenlassen, die Bestattung am Friedhof oder das Verscharren am Hinrichtungsort aber die Regel mittelalterlichen Justizvollzugs gewesen sind, lässt sich besser verstehen, wenn man auch die Ergebnisse der „Richtstättenarchäologie“ der jüngeren Zeit und damit die archäologische Perspektive mit einbezieht.

In den letzten Jahren wurde die Erfassung vormoderner Hinrichtungsstätten zunehmend zum Gebiet der archäologischen Forschung²⁸⁶. Dabei stellt sich beim Erhängen ein grundsätzliches Problem: Paläopathologische Studien an mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Skeletten können (anders als in der älteren Forschung angenommen) die Erhängung nicht nachweisen, da die im Mittelalter üblicherweise verwendete Hinrichtungsmethode keine Spuren am Skelett hinterließ. Anders als die im 18. und 19. Jahrhundert übliche Methode des „long drop“, bei dem der Hinzurichtende mit der Schlinge um den Hals über einer Falltür stand, die zum Vollzug geöffnet wurde und somit einen ruckartigen Druck auf den Hals ausübte, zog man im Mittelalter den Delinquenten entweder einfach am Seil hoch, ließ ihn auf einen Wagen steigen, den man nach dem Anlegen der Schlinge fortfuhr, oder hieß ihn von einer Leiter absteigen. Bei

rend dieses großen Zeitraums nur an denjenigen vorgenommen werden, die zuvor unter strikten Berührungsvorschriften mit aufwendigen Ritualen im Exekutionsprozedere aus der Gemeinschaft der Lebenden verstoßen und durch magische Ausschlusspraktiken der ihnen auch im Tode zugesprochenen Macht beraubt worden waren.“

²⁸³ So bemerkt Illi, die kirchliche Bestattung sei von der Art der Strafe abhängig gewesen; nur die Tötung mit dem Schwert, die rund 28 % der im Zürich des 15. Jahrhunderts Exekutierten betroffen habe, sei ehrenhaft gewesen: „Alle übrigen Hinrichtungsarten schlossen das ehrbare Begräbnis von vornherein aus.“ Illi, Wohin 63. Illi nennt zudem das Beispiel des Bürgermeisters von Zürich, Hans Waldmann, den man enthauptet und dessen Leichnam man trotzdem in einem Kirchengrab im Frauenmünster bestattete; ebda. Ähnlich urteilt bei der Untersuchung der Ikonographie des Erhängens in der mittelalterlichen Buchmalerei MOREL, *Iconographie* 36–53, wenn sie die Versagung des Begräbnisses und das Hängenlassen als üblichen Ausgang des Erhängens klassifiziert.

²⁸⁴ Zum Hängenlassen der Geräderten vgl. etwa SCHUBERT, *Räuber* 94–96.

²⁸⁵ Vgl. Illi, Wohin 63.

²⁸⁶ Vgl. etwa die drei Bände AULER, *Richtstättenarchäologie*. Die in jüngerer Zeit zunehmende archäologische Erforschung von Hinrichtungsstätten bemerkt auch SCHOLKMANN, *Archäologie* 69.

diesen Methoden reicht der Druck auf die Halswirbel jedoch nicht aus, um im skelettalen Befund nachweisbar zu sein²⁸⁷. Allerdings bedeutete das durchaus nicht, dass die Erhängten umgekehrt zwangsläufig lange leiden mussten: Im außergewöhnlich gut dokumentierten Falle der Erhängung des Walisers William Cragh aus der Zeit um 1300 berichtete zumindest einer der darüber befragten Zeugen, der Adelige William de Briouze, dass die Delinquenten in der Regel sehr rasch erstickten; dabei war gerade in diesem Fall auch die Erhängung durch das Wegziehen der Leiter vollzogen worden²⁸⁸. Man ist also auf andere Hinweise zur Identifizierung einzelner Grabbefunde mit Hingerichteten angewiesen, sei es der Platz oder die in der archäologischen Forschung als indikativ geltenden Charakteristiken wie die Lage auf dem Bauch und die gebundenen Hände²⁸⁹. Etwas anders verhält es sich bei der Enthauptung, die leichter im anthropologischen Befund sichtbar ist²⁹⁰; wenn dort zugleich wie auf einem Friedhof der Wikingerzeit im dänischen Lejre die Bestattung einer solchen Person ebenfalls auf dem Bauch und mit gebundenen Armen und Beinen erfolgte, scheint sich alles zur These der Bestattung eines Hingerichteten zu fügen²⁹¹. So schwierig das Auffinden gerade der wenig

²⁸⁷ Vgl. hierzu WALDRON, Trauma 115–117, mit einer Besprechung entsprechender Befunde und der anhaltenden Forschungsdiskussion, sowie REYNOLDS, Burial Customs 39; SCHUBERT, Räuber 92 und BARTLETT, Hanged Man 44. Die Belegbarkeit der sogenannten „hangmansfracture“ zogen bereits BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 93 in Frage. Selbst beim „long drop“ scheint zudem nicht zwingend ein Bruch der Wirbel erfolgt zu sein, wie die Kritik des letzten österreichisch-ungarischen Scharfrichters, des Wiener Josef Lang, von 1920 belegt, der über diese Strafe in den USA bemerkt: „In einzelnen Gegenden Amerikas ist es auch üblich, den Delinquenten auf eine Falltüre zu stellen, ihm den Kopf durch eine bewegliche Schlinge zu stecken, welche das Ende eines längeren, schlaff herabhängenden Strickes bildet. Die Falltüre öffnet sich, das Opfer fällt einige Meter tief, bis sich der Strick strafft und der Delinquent daran baumelt. Dieses Verfahren bezweckt einen Bruch der Wirbelsäule.“ Doch „der Genickbruch erfolgt nur in seltenen Fällen. Der Delinquent erlangt, nachdem er im nächsten Augenblick von dem Fall sich erholt hat, trotz des furchtbaren Druckes um den Hals sein Bewußtsein wieder und leidet durch acht bis zehn Minuten, mitunter auch noch länger, unsägliche Qualen.“ Zit. nach MOSER, Scharfrichter 93–94. Diese Beobachtungen stimmen auch mit modernen forensischen Studien überein, die zeigten, dass selbst bei einem „long drop“ nur etwa acht Prozent einen Bruch des Zungenbeins aufweisen und die Halswirbel nur bei großer Fallhöhe Beschädigungen aufweisen; gerade das Zungenbein ist zudem nur selten bei Ausgrabungen noch erhalten; REYNOLDS, Burial Customs 39. Von einer Erkennbarkeit im skelettalen Befund hingegen geht noch GENESIS, Erfurt 150, aus.

²⁸⁸ Vgl. hierzu BARTLETT, Hanged Man 36–37.

²⁸⁹ „Which burial practices, then, can be considered ‚deviant‘ in the light of the norms outlined briefly above? For our purpose they include prone, or face-down, burials, decapitations and instances of the removal of other body parts, as well as burials treated abnormally, such as those covered with stones.“ REYNOLDS, Burial Customs 37. Vgl. auch WALDRON, Trauma 117–118. Wie problematisch eine solche Erklärung vor allem beim Vorhandensein nur eines der angesprochenen Kriterien sein kann, zeigt exemplarisch die Bestattung von zwei Individuen in der brandenburgischen Wüstung Diepensee, die am Ostrand des Friedhofs mit Nord-Süd-Ausrichtung vorgefunden wurden: „Vermutlich wurden hier aus der Glaubensgemeinschaft ausgeschlossene Ungläubige, Verbrecher oder Selbstmörder bestattet, denen der Blick auf das himmlische Jerusalem verwehrt bleiben sollte.“ EICKHOFF, Zwischenlandung 38–39. Freilich ließe sich – zumal bei einer Bestattung auf (sic!) dem Friedhof – auch an eine simple Abweichung aufgrund der Wegführung denken, und Nord-Süd-Ausrichtungen sind auch insgesamt nicht völlig ungewöhnlich auf christlichen Friedhöfen, wie beispielsweise die Ausgrabung in Saint-Laurent in Grenoble gezeigt hat; zu diesen grundsätzlichen Schwierigkeiten vgl. Kap. I.2.a).

²⁹⁰ Zu den jedoch durchaus häufigen Zweifelsfällen (etwa in der Abgrenzung zu nach der Bestattung erfolgten Veränderungen) und schwierigen Zuschreibungen gerade bei fehlendem Schädelteil vgl. jüngst REYNOLDS, Burial Customs 76–78.

²⁹¹ BENNIKE, Danish Skeletons 108–109.

aufmerksam oder nicht regulär bestatteten Leichname ist²⁹², so bieten die so erhaltenen Skelette wichtige Quellen, die etwa die Praxis des Hängenlassens nachzuweisen helfen; so erbrachten jüngst die anthropologischen Befunde aus der Grabung an der Richtstätte von Vodňany Hinweise auf das Hängenlassen der Delinquenten für Böhmen²⁹³.

Die Bestattung der Hingerichteten an der Hinrichtungsstelle oder zumindest auf eigenen, vom Friedhof der Gemeinschaft klar abgesetzten Bestattungsplätzen lässt sich insbesondere für das angelsächsische England gut nachweisen und ist in jüngster Zeit umfassend diskutiert und untersucht worden²⁹⁴. Die Hingerichteten wurden hier mit gezielt geringer Aufmerksamkeit bestattet und von einer regulären Beisetzung ausgeschlossen; eine soziale, auch am Leichnam vollzogene Strafe war dies sicher, doch zwingt der archäologische Befund allein nicht, hierin auch einen Nachteil für den Hingerichteten im Jenseits anzunehmen. Schwierig bleibt beim derzeitigen Stand der Forschung abzuschätzen, inwiefern der angelsächsische Fall auch auf das kontinentale Europa umsetzbar ist. Für die Frühe Neuzeit belegen zumindest die Funde von der Richtstätte in Emmen im Kanton Luzern, dass hier die Toten in ähnlicher Weise (verschiedene Körperlagen, angezogene Beine) verscharrt wurden²⁹⁵. Für das Mittelalter zeigt der aus der Zeit um 1300–1350 datierte Fund von sechs enthaupteten Individuen im Garten des Rathauses von Næstved, dass man hier zumindest außerhalb des Friedhofs bestatten wollte²⁹⁶. Ein Blick auf ältere Grabungsberichte von Hinrichtungsstätten im deutschen Bereich weist eine häufige Befundung von Skeletten und insbesondere Schädeln an jenen Orten auf, die mit spätmittelalterlichen Verscharrungen der Delinquenten zusammenhängen könnten²⁹⁷; dabei kommt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit offenbar auch die Nutzung älterer, frühmittelalterlicher Bestattungsplätze vor²⁹⁸.

Für England zeigen die hoch- und spätmittelalterlichen Befunde, dass sich die ältere angelsächsische Sonderbestattung der Hingerichteten offenbar nicht hielt. Auf dem Friedhof von St. Andrew, Fishergate in York fanden sich zahlreiche Skelette mit Wafenverletzungen, und nicht alle von ihnen scheinen bei Kriegereignissen gefallen zu sein; zumindest bei einigen der späteren Beisetzungen könnte es sich um Hingerichtete handeln²⁹⁹. Besonders deutlich wird der Befund in St. Margret, Fyebridgegate in Norwich: Am Friedhof dieser Kirche fand man mehrere Gruppengräber, in denen die Toten übereinander, in unterschiedlichen Ausrichtungen und offenbar mit gebundenen Händen beigesetzt wurden. Da zudem bekannt ist, dass dieser Kirchhof zwischen 1245 bis 1468 neben den Toten der Pfarre auch Hingerichtete aufnahm, liegt die Interpretation

²⁹² Auf diese Schwierigkeiten verwies etwa SÖRRIES, Monopol 50–51, mit besonderer Emphase auf den sogenannten Eselsbegräbnissen. Vgl. hierzu auch LINDEMANN, Eselbegräbnis.

²⁹³ MAŠKOVÁ/MICHÁLEK, „Na šibenici“.

²⁹⁴ Vgl. vor allem REYNOLDS, Burial Customs, sowie die Diskussionen etwa bei HAYMAN/REYNOLDS, Execution Cemetery und BUCKBERRY/HADLEY, Execution Cemetery.

²⁹⁵ ILLI, Wohin 63, der dies zugleich als Maßnahmen gegen den Wiedergang erklärt.

²⁹⁶ BENNIKE, Sandbjerg 308–309. Der Fund datiert allerdings in etwa gleichzeitig wie das Massengrab von Næstved, könnte also im Zusammenhang mit diesem Einzelereignis (und damit nicht als „reguläre“ Hinrichtung, sondern Teil eines Kriegereignisses) interpretiert werden; vgl. Kap. I.3.a).

²⁹⁷ Vgl. hierzu AULER, Altgrabungen. Dabei bleibt im Einzelfall oft leider nur mehr die Spekulation über den genauen Zeithorizont der Bestattungen; ein eindeutigeres Beispiel scheint aber beispielsweise für Augsburg im 15. Jahrhundert vorzuliegen; vgl. ebda 13, mit weiterführenden bibliographischen Angaben. Zur offenbar ebenfalls bereits im Spätmittelalter belegten Verscharrung am Richtplatz im Falle Tallinns vgl. LAVI, Tallinn.

²⁹⁸ Das legt etwa das Beispiel des sachsen-anhaltinischen Hundisburg nahe; AULER, Hundisburg.

²⁹⁹ Vgl. die ausführliche Diskussion bei DANIELL, Battle, sowie die Einschätzung der Befunde bei REYNOLDS, Burial Customs 42–43.

der Befunde auf der Hand³⁰⁰. In diesem Licht scheint es im Hoch- und Spätmittelalter eher üblich gewesen zu sein, die Gehängten zwar weiterhin mit wenig Achtsamkeit auf deren Grablage und mit gefesselten Händen, aber doch in geweihter Erde zu bestatten; offenbar war dieser Bestattungsbrauch im 11. Jahrhundert mit den französischen Normannen vom Kontinent nach England gekommen³⁰¹. Diese Erkenntnis der neueren vor allem archäologischen Forschung widerspricht damit der älteren Auffassung, nach der Hingerichtete geradezu zwangsläufig außerhalb eines geweihten Friedhofs – etwa vor der Friedhofsmauer oder unter dem Galgen – beigesetzt worden wären, was zumindest in dieser Striktheit für das Mittelalter nicht stimmen dürfte³⁰².

d) Die Kontradiktion im christlichen Krieger:

Der Ausschluss von der Bestattung in diskurstheoretischer Perspektive

Die Ergebnisse der historischen Untersuchungen zum Ausschluss von der Bestattung überraschen: So deutlich in den normativen Texten die Exklusion gefordert, so genau die Gruppen, die davon betroffen sein sollten, definiert wurden, so deutlich erscheint auf der anderen Seite auch, dass für die Leichen der meisten Betroffenen Wege gefunden wurden, sie ganz regulär zu bestatten, sei es erst nach einer Phase von bis zu einigen Jahren oder sei es sogar unmittelbar nach ihrem Tode. Welchen Sinn macht dann aber das immer eindringlichere Postulat des Ausschlusses? Wieso kommt es insbesondere seit dem 12. Jahrhundert sogar zu einer Ausweitung des Personenkreises der Ausgeschlossenen und einer immer regeren theoretischen Diskussion um die Verweigerung des christlichen Begräbnisses, wenn die daraus resultierenden Effekte für die Praxis doch minimal zu bleiben scheinen?

Eine Erklärung bietet sich an, wenn man nach dem Vorbild Michel Foucaults gerade in dem Diskurs über den Ausschluss den Mehrgewinn der Gesellschaft erkennt; insbesondere seine Überlegungen zum Umgang der westlichen Gesellschaften mit der Sexualität können an dieser Stelle methodisch weiterhelfen, da Foucault hier neben der diskurstheoretischen Argumentation auch eine schichtspezifische Unterscheidung trifft, die mehrere Schwierigkeiten in der Chronologie auch der soeben vorgelegten Befunde lösen helfen kann³⁰³. So fällt auf, dass die konkreten Fälle, in denen eine Verweigerung der Bestattung diskutiert wurde, bis ins 15. Jahrhundert hinein fast ausschließlich Mitglieder des waffentragenden Adels betrifft, wenn man einmal die Häretiker als zweite, eigene Gruppe aus dem Überblick herausnimmt; dass dies nur an der Überlieferungsproblematik, also an vornehmlich über den Adel berichtenden Schriftquellen, liegt, scheint aufgrund der Gruppe der Ketzer unwahrscheinlich: Für den Albigenserkreuzzug und die dominikanischen Aktivitäten dort ist ja gerade die Verfolgung nicht-adeliger Anhänger in großer Zahl bereits für das frühe 13. Jahrhundert überliefert.

Am Diskurs über die Verweigerung der Bestattung auf dem geweihten Friedhof und damit „ad sanctos“ beteiligten sich insbesondere der Hochadel und der gelehrte Klerus; sie unterstreichen damit immer wieder auf's Neue die Wahrung der eigenen Orthodoxie. Mit den kriegerischen Auseinandersetzungen im Rahmen des Investiturstreits, vor allem aber mit den Kreuzzügen entsteht im 11. und 12. Jahrhundert eine

³⁰⁰ STIRLAND, Patterns; STIRLAND, Asymmetry 107 und FAY, Text 198–204. Dieses und weitere Beispiele aus England nennt auch WESTERHOF, Death 119.

³⁰¹ Vgl. oben.

³⁰² So noch bei HARTINGER, Friedhof.

³⁰³ FOUCAULT, Wille zum Wissen, hier bes. 1, 114–128.

immer größere Notwendigkeit, die Ambivalenz zwischen dem mittelalterlichen Kriegerideal und der Praxis des Waffengangs, einer Elite mit einer Kultur der Ehre einerseits und andererseits dem christlich-neutestamentlichen Ideal der Friedfertigkeit zu überbrücken. Der Vergleich Bernhards von Clairvaux zwischen der „Militia“ und der „Malitia“, der guten und der schlechten Ritterschaft, in seinem Traktat „De laude novae militiae“ ist dabei die bekannteste Ausdrucksform im Versuch, diese beiden Teile der mittelalterlichen Mentalität in Anbetracht der Kreuzzüge miteinander zu versöhnen³⁰⁴, nicht zufällig boten gerade die auf diesem Gedankengebäude ruhenden Ritterorden Schlupflöcher bei der Aushandlung des Ausschlusses. Die Gesellschaft des mittelalterlichen Abendlandes suchte stetig nach einem Ausgleich dieser ambivalenten Positionen und versuchte, sich durch die Diskussion die eigene Christlichkeit immer wieder demonstrativ zu bestätigen, um alle Seiten – trotz ihrer kriegerischen Alltagspraxis von Turnieren, Kreuzzügen und innerabendländischen Streitigkeiten – ihrer religiösen Orthodoxie zu versichern. Der Diskurs über den Ausschluss vom Begräbnis stellte dabei ein ideales Mittel dar, um diese Versicherung zu liefern. Es ging also vielleicht letztlich gar nicht zwingend um den dauerhaften Ausschluss und die kultische Reinheit des Friedhofs, sondern ebenso um eine anhaltende Diskussion zur Selbstversicherung und Selbstbestätigung der christlichen Gesellschaft, dass ihr Handeln mit den Grundwerten ihrer Religion in höchstem Maße übereinstimme, sie dem ritterlichen Ideal zur Gänze nachkomme.

Diese Sicht auf den Ausschluss von der Bestattung hilft zugleich, eine Teilung zwischen Klerus und Adel zu überbrücken, die ansonsten notwendigerweise entsteht: Nicht wohlmeinende (oder, in Anbetracht der geringen Durchhaltung der aufgestellten Verbote, eben hypokritische) Kleriker einerseits, kriegerischer (und damit, freilich aussichtslos, zu bändigender) Adel andererseits stehen einander gegenüber; eine solche Teilung würde bereits die rein personelle Verflechtung beider Gesellschaftsschichten ignorieren: Hoher Klerus und hoher Adel entstammten zu einem wesentlichen Teil denselben Familien, teilten dieselben verwandtschaftlichen Strukturen und verfolgten ganz ähnliche Werte³⁰⁵. Gelehrter Klerus und waffenführender Adel verfolgten insbesondere seit dem Hochmittelalter vielmehr ein ganz ähnliches, gesellschaftliches Ziel: die Affirmation der von allen geteilten christlichen Werte. Der Diskurs vom Ausschluss von der christlichen Bestattung – und damit von der Heilsgemeinschaft der Christen – diente dabei als die Methode dieser Affirmation.

Umgekehrt betraf dieses Anliegen die unteren Schichten – und damit das Gros der Bevölkerung – gar nicht, oder doch zumindest nur peripher: Nur im Falle eines Interdikts war auch hier der Ausschluss von der Bestattung ein auch in der Praxis auftretendes, freilich von vorneherein zeitlich begrenztes Phänomen. Eine Ausnahme bildet hierbei bereits seit dem 11. Jahrhundert die Verfolgung von Häretikern, die eben gerade auch Mitglieder breiterer Bevölkerungsschichten außerhalb von Klerus und Adel betraf; zudem war hier im Gegensatz zu allen anderen untersuchten Gruppen der Ausschluss in der Regel nicht umkehrbar und spätestens mit der Durchsetzung der Verbrennungsstrafe im Laufe des 12. Jahrhunderts auch von den Autoritäten auf Unumkehrbarkeit des Ausschlusses gezielt angelegt worden. Die Verfolgung der Ketzer stellt in diesem Licht vor allem einen affirmativen Akt dar, der die tatsächliche Möglichkeit

³⁰⁴ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ad milites templi* 274 [II].

³⁰⁵ Selbst ein scheinbar für die aristokratische Kriegergesellschaft des Mittelalters so zentraler Begriff wie „honor“ konnte nicht nur auf weltlicher, sondern eben auch auf kirchlicher Seite gebraucht werden, wenn analog vom „honor ecclesiae“ die Rede ist; vgl. hierzu etwa GÖRICH, *Friedensverhandlungen*.

des dauerhaften Ausschlusses beschwört: Hier werden die Gesellschaftsteile demonstrativ bestimmt, die außerhalb des Christentums stehen. Ihr Ausschluss unterstreicht den Sinn hinter den Geboten der Verweigerung christlicher Bestattung: Er belegt die orthodoxe Frömmigkeit der Gesellschaft. Nirgendwo konnte das noch effektiver geschehen als gerade bei jener Gruppe, die per definitionem die Heterodoxie verkörperte; die ganz wörtliche Zerstörung ihres Körper ließ sich so ganz unproblematisch in den bereits bestehenden Diskurs vom Ausschluss von der Bestattung einbauen, auch wenn die Straftat und Strafzumessung ursprünglich in erster Linie nicht von Klerus und Adel generiert worden war³⁰⁶.

Mit der bürgerlich-städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters kam es dann zu einer Ausweitung dieser affirmativen Akte des angedrohten Ausschlusses auch in andere Gesellschaftsschichten; einen Vorboten dieser Entwicklung kann man in den Bestimmungen der Liturgiker bereits im 12. und 13. Jahrhundert entdecken, die nun in ihrem Wettstreit um eine immer genauere Festlegung des Auszuschließenden die moralische Integrität der Toten in den Mittelpunkt rückten. Mit der Festlegung der jährlichen Beichte wird dies zugleich zu einem Instrument der Maßregelung der Gesellschaft über den Adel und den Klerus hinaus, deren Folgen sich seit dem 13. Jahrhundert immer deutlicher bemerkbar machen. Doch gerade die Geschichte des Ausschlusses von der christlichen Bestattung zeigt die Rückwirkungen, die diese Ausweitung kanonischer Postulate in den städtischen Raum zeitigte: Zunehmend internalisierten die neuen städtischen Mittelschichten die vorgegebenen Regelungen, bis sie im Zuge der Forderungen nach verinnerlichter Frömmigkeit insbesondere im 15. Jahrhundert ihrerseits auf deren Einhaltung auch entgegen der konzilianteren Haltung des Klerus pochten. Insbesondere bei der Selbsttötung wird diese Umkehrung der Verhältnisse zwischen Klerus und Bürgern besonders deutlich: Die Versuche von Priestern, den Einschluss dieser Personen zu erreichen und damit das eigene Urteil über die moralische Qualität der Toten durchzusetzen, scheiterte in mehreren Fällen spektakulär am Widerstand der Bürger. Aus dem Diskurs um den Ausschluss wurde somit langsam eine tatsächlich umzusetzende Notwendigkeit, der die mittelalterliche Gesellschaft am Vorabend der Reformation und der Konfessionalisierung mit ihren strikten Abgrenzungen nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten nachkam.

4. Leichenschändung

Als man die Bahre des im August 1181 im Exil verstorbenen Papstes Alexanders III. zur Bestattung durch die Stadt Rom führte, bewarfen die Römer diese mit Dreck und Steinen und schmähten den Toten³⁰⁷. Worauf richtete sich diese Unmutsäußerung? Zwei Erklärungsmodelle lassen sich für diese wie für jede andere Leichenschändung nebeneinander stellen: Der Leichnam ließe sich als Lebender verstehen, als ob der Tod an sei-

³⁰⁶ Vgl. dazu Kap. VIII.5.

³⁰⁷ „Cuius obitu quidam insipientes Romani audito, ei non, ut debuerunt, obviam cum ad urbem deferretur venerunt; et ei maledicentes, luto etiam et lapidibus lecticam, in qua portabatur, lapidantes, vix eum in patriarchio Lateranensi sepeliri permiserunt“; *Sigeberti continuatio Aquincinctina* 420. Vgl. PETERSOHN, *Kaisertum* 292, sowie zur Situation in Rom ebda 276–297; zur Beschimpfung der Leiche Alexanders III. durch die Römer vgl. auch MEIER, *Archäologie* 3.

nem Dasein letztlich nichts Grundsätzliches verändert hätte; oder man glaubte dagegen, dass der Leichnam seine Persönlichkeit verloren habe – damit wäre die Schändung des Leichnams vor allem eine symbolische, an die Nachlebenden gerichtete Handlung. Bei der Zerstückelung des Leichnams im Falle von Vergehen wie Hochverrat kann letzteres Raisonnement als wahrscheinlich angenommen werden; doch zugleich wird in diesem Kapitel auch deutlich, dass es auch die Vorstellung gab, der Leichnam sei mit der Person identisch und eine Strafe an ihm würde also der Person schaden. Da der Körper neben der Seele aus christlicher Sicht einen Teil des Menschen ausmacht, der mit ihm zusammen beim Jüngsten Gericht auferstehen wird, konnte man in ihm durchaus einen lebendigen Teil des Lebewesens ausmachen, das er einst konstituierte – und am Ende der Zeit wieder konstituieren würde. Im bekanntesten Beispiel für die Leichenschändung des Mittelalters, der Verurteilung des Papstes Formosus im 9. Jahrhundert, spielte diese Überlegung eine zentrale Rolle; zugleich stellte dieser Fall jedoch auch einen Wendepunkt in der Behandlung des Leichnams dar, der den Umgang mit dem Toten im folgenden Mittelalter prägte.

a) Der Fall des Papstes Formosus

An der Jahreswende 896/897 kam es zu diesem in der Historiographie bis heute immer wieder reich ausgeschmückten Ereignis: Papst Stephan VI. ließ seinen im April 896 verstorbenen Vorgänger Formosus exhumieren und in einer Synode dessen Pontifikat für nichtig erklären³⁰⁸. Grund des Prozesses gegen Formosus war neben der Spaltung der Kirche in zwei Lager, die bei der Wahl des Formosus ihren Anfang genommen hatte, der formale Umstand, dass Formosus als Kardinalbischof von Porto dem strikten Translationsverbot zufolge nicht hätte Bischof von Rom werden dürfen, da eine solche Veränderung der Diözese in den kanonischen Satzungen nicht erlaubt war. Nun war Stephan VI. selbst von Formosus zum Bischof von Anagni geweiht worden und hätte sich bei seiner Papstwahl desselben Verstoßes schuldig gemacht – wenn nicht im Urteil über den toten Papst diese Weihe nachträglich für ungültig erklärt worden wäre³⁰⁹.

Über den Leichnam des Formosus, den man mit päpstlichen Gewändern eingekleidet hatte, ließ Stephan Gericht halten. Nach der Verurteilung des Formosus wurden nicht nur alle von ihm erteilten Weihen und Amtshandlungen für ungültig erklärt, sondern auch dessen Leichnam bis auf das Hemd entkleidet und mit einer Laientracht angezogen; zusätzlich hackte man dem Toten jene Finger der rechten Hand ab, mit denen er die Weihen erteilt hatte. Damit nicht genug, zerrte man den Leichnam aus der Kirche und setzte ihn nicht mehr in der Papstgruft, sondern auf dem Friedhof der in

³⁰⁸ Der genaue Zeitpunkt der Synode ist, wie bereits DÜMLER, *Auxilius und Vulgarius* 10, Anm. 3, bemerkte, nicht ganz klar; die Quellen weichen in der Datierung zwischen acht bis elf Monaten nach dem Tod des Formosus voneinander ab. Die Annalen von Fulda legen ein Datum noch 896 nahe; *Annales Fuldenses* 129 [z. J. 896] und auch nach HERMANNUS CONTRACTUS, *Chronicon* 111, fand die Exhumierung nach acht Monaten, also gegen Ende 896, statt. Neun Monate nennen die *Invectiva in Romam* 825, elf der in der „*Chronica Sancti Benedicti Casinensis*“ inserierte *Catalogus regum Langobardorum* 497. Zur sogenannten Leichensynode vgl. etwa ZIMMERMANN, *Papstabsatzungen* 47–76; SCHOLZ, *Politik* 240–242; ÖHLER, *Sterben* 118–119; BORGolTE, *Petrusnachfolge* 124–126 und HERBERS, *Formosus*.

³⁰⁹ Vgl. vor allem SCHOLZ, *Transmigration*, sowie ZIMMERMANN, *Papstabsatzungen* 55; GUSSONE, *Thron* 200–213 und RADER, *Logik* 41. Die spätere Rehabilitierung Formosus' unter Papst Marinus ließ man freilich bei der Synode unter den Tisch fallen; vgl. hierzu ausführlicher ZIMMERMANN, *Papstabsatzungen* 51–52, 55, 58.

Rom verstorbenen Pilger bei³¹⁰. Kurze Zeit nach der Leichensynode ließ Stephan den Leichnam seines Vorgängers ein zweites Mal exhumieren: Diesmal warf man ihn in den Tiber; er soll danach jedoch an Land gespült und von einem Mönch heimlich bestattet worden sein³¹¹. Die Leichenschändung hatte unterdessen allerdings die öffentliche Meinung nicht zu Gunsten Stephans beeinflusst; er wurde noch im selben Jahr bei einem Aufstand der Römer gefangengenommen, seiner Würde entsetzt und im Gefängnis erdrosselt, wie sein 907 von Sergius III. in St. Peter aufgerichtetes Epitaph belegt³¹². Mittlerweile hatten auch die Gegner Stephans versucht, ihrerseits am Leichnams des Formosus den eigenen Sieg über Stephans Partei zu demonstrieren: Sie exhumierten den Papst zum dritten Mal, bekleideten ihn erneut mit päpstlichen Gewändern und setzten ihn in einem für einen Papst würdigen Grab in der Peterskirche bei³¹³.

Die drei Exhumierungen des Formosus brauchen hier nicht einmal mehr in den Zusammenhang des Translationsverbotes oder der päpstlichen Rompolitik gebracht werden; eine von der Forschung weit weniger beachtete Frage stellt der konkrete Um-

³¹⁰ „Denique Stephanus papa facto conuentu non ex aliis episcopis, presbiteris uel diaconibus sed ex eis utique, qui cum uenerabili papa Formoso per annorum spatia communicauerant et ei in sacris ministeriis participes fuerant, more cruentae bestiae humanitatis immemor corpus eiusdem Formosi in eundem conuentum afferri praecepit et quia uiuo nihil nocere poterat, saltem ex putrido cadauere, cui iam [...] inerat mensis, suam satiare feritatem. Mira domini gratia adhuc cunctorum in eo artuum compago integra sine putredine perseuerabat. Tunc exuentes illum apostolicis amictibus usque ad cilicium, quo se ad carnem dum adiuueret uestiebat, induerunt laicis indumentis et, quod est crudelius, amputatis duobus dexterarum digitis iussit eum inter peregrinorum tumulos sepeliri.“ *AUXILIUS*, In defensione 71. „Quo constituto, ut inpius doctrinarumque sanctorum ignarus, Formosum e sepulcro extrahere atque in sedem Romani pontificatus sacerdotalibus vestimentis indutum collocare praecepit. Cui et ait: ‚Cum Portuensis esses episcopus, cur ambitionis spiritu Romanam universalem usurpasti sedem?‘ His expletis, sacratis mox exutum vestimentis digitisque tribus abscisis, in Tiberim iactare praecepit, cunctosque quos ipse ordinaverat gradu proprio depositos iterum ordinavit. Quod quam male egerit, pater sanctissime, in hoc animadvertere poteris, quoniam et hi, qui a Iuda, domini nostri Iesu Christi proditore, ante prodicionem salutem seu benedictionem apostolicam perceperunt, ea post prodicionem propriique corporis suspensionem minime sunt privati, nisi quos improba forte defaedarunt flagitia. Benedictio siquidem, quae ministris Christi impenditur, non per eum qui videtur, sed qui non videtur sacerdotem infunditur. Neque enim qui rigat est aliquid, neque qui plantat, sed qui incrementum dat, Deus.“ *LIUTPRAND VON CREMONA*, Antapodosis 23 [I,30]. Mehrere Quellen stimmen mit Liutprand überein, dass die Leiche direkt in den Tiber geworfen wurde, doch könnte es sich hier um eine Auslassung des „Zwischenschritts“ auf dem Pilgerfriedhof handeln; *Annales Alamannici* 53; *Annales Laubacenses* 53; *HERMANNUS CONTRACTUS*, Chronicon 111 und *Invectiva in Romam* 827. Unter den knappen Bemerkungen des „*Liber pontificalis*“ ist hier insbesondere ein Teil des Eintrags zu Sergius III. interessant, der eine zusammenfassende Rückblende auf Formosus bietet: „[...] Formosum de sepulcro exiractum et in sede pontificali sacerdotaliter indutum decollari precepit et in Tyberim iactari, et omnes per ipsum ordinatos deordinavit. Quem a piscatoribus inventum et in basilica sancti Petri positum sanctorum ymagines adorasse et venerabiliter salutasse palam ab omnibus vise sunt.“ *Liber pontificalis* 2, 236. Vgl. DÜMMLER, *Auxilius* und *Vulgarius* 11; ZIMMERMANN, Papstabsetzungen 58; OHLER, *Sterben* 118–119 und *RADER*, *Logik* 41.

³¹¹ Zu den Quellen vgl. unten. Vgl. zudem ZIMMERMANN, Papstabsetzungen 58 und OHLER, *Sterben* 119.

³¹² „Hoc Stephani papae clauduntur membra sacello / Sextus dictus erat ordine quippe patrum / Hic primum reppulit Formosi spurca superbi / Culmina qui invasit sedis apostolicae / Concilium instituit praesedit pastor et ipsi / Lege satis fessis iura dedit famulis / Cumque pater multum certaret dogmate sancto / Captus et a sede pulsus in ima fuit / Carceris interea vinculis constrictus in imo / Stranguilatus ubi exuerat hominem / Post decimumque diem regnanti transtulit annum / Sergius huc papa funera sacra colens“; zit. nach SCHOLZ, *Politik* 260–261. Vgl. *Liber pontificalis* 2, 229, Anm. 4. Hierzu auch OHLER, *Sterben* 119.

³¹³ Vgl. ZIMMERMANN, Papstabsetzungen 59–60.

gang mit dem Leichnam dar. Setzen die Leichenschändung und die Berichte über die Ereignisse, die durchaus etwas kompilierend-positivistisch und beizeiten illustrierend von der Forschung herangezogen werden³¹⁴ und zahlreiche polemische Einschätzungen provozierten³¹⁵, nicht erstaunliche physische Charakteristiken des Leichnams voraus? Die bisherige Untersuchung der Vorstellungen über den Leichnam kann dabei helfen, die historiographischen Berichte auf ihren Realitätsgehalt zu hinterfragen und ihre Darstellungsabsicht offenzulegen.

Die offensichtliche Nähe der meisten Quellen zu Formosus und deren Verteidigung seiner Sache mit Rückgriff auf hagiographische Topoi in der Beschreibung seiner Leiche nährt grundsätzliche Zweifel am Wahrheitsgehalt der Berichte. Wenn dem Leichnam des Formosus ganz wörtlich widerfuhr, was die Zeitgenossen berichten, so müsste aller Wahrscheinlichkeit nach der Leichnam einbalsamiert worden sein. In Anbetracht des Erstbelegs für eine solche Einbalsamierung eines Papstes im 12. Jahrhundert wäre dies ein spektakulärer Schluss. Zwar konnte sich der Leichnam auch ohne eine Einbalsamierung erhalten, doch dann wird die Bildhaftigkeit der Berichte von der Synode erheblich beschädigt: Woher sollte man überhaupt bei der Öffnung seines Grabes die Vermutung bezogen haben, dass der Leichnam des Formosus noch so gut erhalten war, dass man die Synode über ihm abhalten konnte? Eine natürliche Mumifizierung war jedenfalls nicht sicher anzunehmen, und die Gegner des Formosus hätten sie sicherlich auch nicht gewünscht – ihre propagandistische Wirksamkeit als Zeichen der Heiligkeit des verstorbenen Papstes belegen ja eben die erhaltenen Quellenzeugnisse eindringlich. Offensichtlich gedachte man also aus Sicht von Stephans Partei, den Leichnam auch dann zu richten, wenn er nur mehr skelettiert vorhanden war.

³¹⁴ So lyrisch jüngst bei Olaf Rader: „In einer der Basiliken des alten und nun halbverfallenen Roms tagte im klammen Winterfrösteln des Jahreswechsels 896 auf 897 eine Synode. Die Szene war gespenstisch, und unheiliger Geruch breitete sich im Kirchenraum aus. Ein schon im Verwesungsprozess befindlicher Leichnam, bekleidet mit Pontifikalgewändern, saß auf dem Bischofsthron. Vor ihm deklamierte Papst Stephan VI. (896–897) umgeben von einer angesehenen Konzilsversammlung eine Rede voller Vorwürfe.“ RADER, Logik 41, der damit freilich mehr das in seinem Artikel abgebildete, berühmte Gemälde des Geschehnisses aus dem 19. Jahrhundert beschreibt (ebda 42). Formosus' Leichnam kann sich kaum im Verwesungsprozess befunden haben: Er war nach mehreren Monaten entweder schon weitgehend verwest oder bereits mumifiziert; dessen waren sich die mittelalterlichen Autoren übrigens durchaus bewusst und zeigen genaue Kenntnisse des Verwesungsprozesses: Ein Chronist fühlte sich genötigt, zur Bemerkung, der Leichnam habe geblutet, zu ergänzen, dies sei „trotz der schon vergangenen Zeit“ („tanto iam tempore elapso“) geschehen, um der Kritik des Lesers zu begegnen; *Catalogus regum Langobardorum* 497.

³¹⁵ So haben gerade die dem Papstamt kritisch entgegenstehenden Historiker des 19. Jahrhunderts die Ereignisse als Bestätigung ihrer Sicht auf die katholische Kirche verstanden; besonders deutlich wird dies etwa bei der Einschätzung des Editors einer der zentralen Quellen zum Ereignis, Ernst Dümmlers, der vor dem Ersten Vatikanum schreibend eine sehr protestantische Einschätzung vornimmt: „Zu den schwärzesten Abschnitten in der Geschichte der Nachfolger Petri zählt man mit Recht den Anfang des zehnten Jahrhunderts, als einen der Zeiträume, in denen die Vermessenheit besonders deutlich hervortrat, die darin lag, einem einzelnen Menschen gleichsam göttliche Autorität und Unfehlbarkeit zuzuschreiben.“ DÜMMLER, Auxilius und Vulgarius 1. An anderer Stelle wird er noch deutlicher und bemerkt, man habe es „mit Thatsachen zu thun, die einem andern Gebiete angehörig, dennoch nicht minder als jene Ausschweifungen uns in einen Abgrund der ärgsten sittlichen Verwilderung blicken lassen“; ebda 2. Dagegen blieben die Ereignisse rund um die Leichensynode von katholischen Autoren oft unkommentiert, und diese Position hat sich auch bis in die jüngsten populären Darstellungen der Papstgeschichte erhalten (deutlich etwa in den Auslassungen zu Formosus und Stephan VI. auf kathopedia.com und cathopedia.org, zuletzt eingesehen am 28. 4. 2013).

Als man den Leichnam des Formosus etwa ein Dreivierteljahr nach seiner Bestattung aus dem Grab erhob, könnte man allerdings tatsächlich eine weitgehend erhaltene Leiche vorgefunden haben; das scheint in Anbetracht der Möglichkeit einer einfacheren, der älteren Methode entsprechenden Einbalsamierung etwa durch Salbung und Einbindung des Toten möglich zu sein, wenn zudem die Bedingungen in der Zwischenzeit diesen Prozess unterstützten. Nimmt man eine Bestattung in einem steinernen Sarkophag in einer Gruft von St. Peter an, scheint das ein gar nicht ganz unwahrscheinliches Szenario; die Leiche wäre dann vielleicht durch Austrocknung mumifiziert worden. Dazu passt der Quellenbefund, der von fast keiner Verwesung oder der Unversehrtheit der Leiche spricht, wobei letztere Position wenig verwunderlich gerade von jenen Schreibern wie etwa Auxilius verwendet wird, die eine Darstellung der Ereignisse zugunsten des Formosus verfassten³¹⁶. Auch wenn die Unversehrtheit des Leichnams bei seiner ersten Erhebung also von den Historiographen als Zeichen von Formosus' Heiligkeit gewertet werden konnte (und weitgehend wurde), gibt es keinen zwingenden Grund, grundsätzliche Zweifel an diesem Teil der Geschichte anzubringen. Eine solche Mumie hätte man allerdings (zumal unter den Pontifikalgewändern einbandagiert) kaum, wie etwa bei Liutprand von Cremona, berichtet setzen, wohl aber an- und auskleiden können; auch das Abschlagen der Finger wäre denkbar.

Während also der grundsätzliche Bericht über die Leichensynode selbst – unter Bezweiflung einiger offensichtlicher Glättungen und Verbildlichungen des sitzenden Leichnams – glaubhaft erscheint, zeigt eine gleich in drei Quellen berichtete Präzisierung die deutliche Vermischung von Beschreibung realer Ereignisse und hagiographischer Topoi, wie sie schon in der Umdeutung der weitgehenden Unverwestheit als Zeichen des „corpus incorruptum“ sichtbar wurde: Diesen Berichten zufolge entfloß dem Mund des Toten während der Synode Blut³¹⁷. Dieses bekannte Zeichen der Lebendigkeit geht zwar auf eine Erscheinung zurück, die im Verwesungsprozess tatsächlich vorkommt³¹⁸, doch nach etwa einem Dreivierteljahr musste eine gut erhaltene Mumie nach den oben angenommenen Umständen bereits insoweit ausgetrocknet sein, dass eine Abgabe von Leichenflüssigkeiten, wie sie in den frühen Stadien der Verwesung auftritt, kaum denkbar ist. Insofern liegt es nahe, in diesen Berichten einen frühen Ausdruck der im Mittelalter verbreiteten Vorstellung zu erkennen, dass die Leiche sich durch das Bluten gegen das ihr angetane Unrecht wehrt³¹⁹.

Plausibel hingegen ist jener Teil der Geschichte, derzufolge der Leichnam zunächst verscharrt und dann – vielleicht aufgrund einer Meinungsänderung Stephans – in den Tiber geworfen wurde. Die gleich zweifache Aussetzung der Mumie in feuchte Umgebung (ein Erdgrab, danach den Fluss) macht es sehr wahrscheinlich, dass sich nun der Verfallsprozess erheblich beschleunigte. Vor allem die Auffindungsberichte der Leiche sind deshalb erheblich zu bezweifeln; vielleicht fand man durch Zufall tatsächlich die angeschwemmten Reste der Leiche, doch es ist kaum denkbar, dass sie völlig unbeschadet erhalten gewesen sei, wie Auxilius berichtet. Sein Bericht greift hier aus der Hagio-

³¹⁶ So beschreibt der Autor der *Invectiva in Romam* 827, die Leiche zurückhaltend als „marcidum, et pene in pulvere redactum“, während es sich für AUXILIUS, *In defensione* 71, hierbei ausdrücklich um ein wundersames Zeichen handelt. Vgl. DÜMLER, Auxilius und Vulgarius 10, Anm. 4.

³¹⁷ „et sanguis de ore eius fluebat“; *Annales Alamannici* 53. „et ex ore eius cruor per pavimenta fluebat“; *Annales Laubacenses* 53. „etiam sanguis de eo fluxit“; *Chronica monasterii Casinensis* 123 [I,46]. Das Bluten berichtet (wohl der letzteren Chronik folgend) auch der *Catalogus regum Langobardorum* 497. Vgl. DÜMLER, Auxilius und Vulgarius 12.

³¹⁸ Vgl. Kap. VII.2.

³¹⁹ Vgl. Kap. VI.2.b).

graphie gängige Topoi auf, wenn ein Mönch in einer Vision die Stelle, wo der Leichnam an Land geschwemmt worden sei, erfährt³²⁰. Deutlich wird diese Formosus geradezu in den Rang eines Märtyrers und Heiligen erhebende Sichtweise auch bei Liutprand von Cremona, der berichtet, der (bei ihm von Fischern gefundene) Leichnam sei später nach Sankt Peter transferiert worden, wobei sich auf seinem Weg die Heiligenbilder vor dem Sarg des Formosus verneigten³²¹. Die Nähe zu Auffindungsberichten von Heiligen konnte dem mittelalterlichen Rezipienten kaum entgehen, der somit auch wußte, dass der heilige Leichnam nicht vom Wasser verschlungen werden könne³²²; das wird auch nochmals dadurch unterstrichen, dass Auxilius ausdrücklich bemerkt, man habe den Leichnam beim Versenken beschwert, was beim Zuhörer die Parallelen zu den Leiden der frühchristlichen Märtyrer evozieren musste (wer diesen indirekten Hinweis verpasste, den wies Auxilius mit dem direkten Vergleich Papst Stephans mit den Christenverfolgern Nero und Diokletian sicherheitshalber nochmals polemisch auf die gedachte Parallele hin)³²³. Inwiefern es also die tatsächlichen Gebeine des Formosus waren, die Liutprand von Cremona zufolge unter Sergius III. noch Anfang des 10. Jahrhunderts erneut exhumiert worden sein sollen, muss vor diesem Hintergrund offen bleiben³²⁴.

Plausibilitätsüberlegungen und die Nähe der Berichte über die Leichensynode zu hagiographischen Topoi, die eine polemische Stellungnahme zugunsten von Formosus erkennen lassen (vor allem bei Auxilius und Liutprand von Cremona), ermöglichen also zumindest eine etwas genauere Vorstellung von der römischen Leichensynode. Entscheidend ist aber, dass die Leichensynode von den nachfolgenden Generationen als wahres Geschehen verstanden wurde und daher bis heute wirkmächtig bleiben konnte. Die Leichenschändung an Formosus – wie real oder fiktiv die Geschehnisse auch gewesen sein mögen – forderte und fordert zum Urteil über die handelnden Parteien

³²⁰ „Interea deus, cui cuncta famulantur elementa, non passus est tantum latere scelus nec famulum suum sub Tyberino iacere gurgite. Ad medium ferme noctis, qua ibi praecipitatus fuerat, concrepantibus tonitruis et coruscationibus crebris insurgentibus ualidissima inundatione creuit fluuius et mox praefatum cadauer solutis ponderibus ferens per milia quasi uiginti compactum et integrum exposuit ad ripam prope titulum sancti Acontii. Post triduum uero cuidam monacho per uisionem apparens: ego sum, inquit, Formosus papa, perge itaque, tolle corpus meum a flumine deductum. Ille autem, iuxta quod fuerat ammonitus, pergens inuenit, agnouit et propter inimicorum insidias clanculo sepeliuit. Nec multo post Theodoro papa iubente clerus ac populus cum psalmis et ymnis, cereis et thimiamatibus in magna gloria reduxerunt eum in urbem et induentes cum apostolicis amictibus, adhuc enim integer existerat, una cum eodem papa Theodoro detulerunt illum in basilicam apostolorum principis, ad ipsam scilicet confessionem ibique immolata pro eo dominica hostia efferentes eum inter apostolicas tumbas suo restituerunt sepulcro.“ AUXILIUS, In defensione 72. Dieser Bericht wird etwa wörtlich genommen bei RADER, Logik 44.

³²¹ „Quantae autem esset auctoritatis quantaque religionis papa Formosus fuerit, hinc colligere possumus, quoniam, dum a piscatoribus postmodum esset inuentus atque ad beati Petri apostolorum principis ecclesiam deportatus, sanctorum quaedam imagines hunc in loculo positum venerabiliter salutarunt. Hoc namque a religiosissimis Romanae urbis uiris persaepe audiui. Sed his ommissis ad narrandi ordinem redeamus.“ LIUTPRAND VON CREMONA, Antapodosis 23–24 [I,31]. Vgl. DÜMLER, Auxilius und Vulgarius 12.

³²² Zur besonderen Bedeutung des Wassers vgl. Kap. I.1.c).

³²³ „Post aliquantum uero temporis in tantam prorupit uestigiam, ut cum de sepultura latenter extrahi fecerit et in collo eius quaedam ligari pondera et in fluuium mergi praeceperit, ordinationes tamen eius procul existentes, sicut omnes nostrarum regionum testes existunt, exagitare non ausus est. Cui te, o crudelior crudelissimis Stephane, cui assimilabo? num quidnam Neroni, Dioclitiano ceterisque tyrannis? quippe nemo eorum tale quid cadaueri plurimorum dierum fecisse narratur. Iam uero pro talibus ausis quae ultio secuta sit eum uel quo laqueo miseram exhalauerit uitam, omnibus notum est.“ AUXILIUS, In defensione 71–72.

³²⁴ LIUTPRAND VON CREMONA, Antapodosis 23 [I,30]. Vgl. ZIMMERMANN, Papstabsatzungen 64.

auf, und schon die zeitgenössischen Quellen instrumentalisierten die Behandlung des Leichnams, um Papst Stephans Politik zu brandmarken und gegen sie zu mobilisieren.

b) Leichenschändung als Strafe

In gewisser Weise stellt der Formosus-Prozess einen Wendepunkt in der Geschichte der Leichenschändungen insgesamt dar: Auf der Synode von Ravenna 998 vereinbarte man, dass künftig keine Leichen mehr vor Gericht gestellt werden dürften³²⁵, und tatsächlich sind solche Fälle offenbar nicht mehr – oder doch nur sehr selten – vorgekommen³²⁶. Das kanonische Recht bestimmte nun überhaupt, Tote seien nicht zu richten; doch änderte sich dies auch aus kirchlicher Sicht vor allem im Hochmittelalter mit dem Aufkommen der Häresien seit dem 11. Jahrhundert, die bald auch die Bestrafung bereits verstorbener Ketzer beinhalteten³²⁷. Und auch in der spätmittelalterlichen Klage gegen den toten Mann erhielt sich die Vorstellung, der Leichnam könne für die Taten des Lebenden zur Verantwortung zu ziehen sein; es handelte sich beim Leichnam eben um einen integralen Teil der Persönlichkeit, der auch nach dem Tod im Interim zu einem begrenzten Maß Träger des Lebens blieb³²⁸.

Bereits am Eingang dieses Hauptkapitels wurde mit Michel de Montaigne eine der humanistischen Stimmen aus dem 16. Jahrhundert zitiert, die gegen die im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit verbreitete Schändung der Leiche und unnötig grausame Körperstrafen auftraten³²⁹. Dabei handelte es sich in gewisser Weise um einen Wendepunkt in der philosophischen Betrachtung des Strafrechts, und ihm folgten in Neuzeit und Gegenwart zunehmende Bemühungen um die Durchsetzung humanerer Strafpraxis, wenngleich dies Ziel unglücklicherweise weltweit noch lange nicht erreicht ist. Doch handelte es sich hier um eine Wende fort vom „mittelalterlichen“ Strafsystem³³⁰? Abgesehen von der Fortführung solcher „grausamer“ Methoden in der Praxis (nicht nur) in der vormodernen Justiz, scheint es umgekehrt auch im Mittelalter Veränderungen zumindest in der Schärfe der Umsetzung gegeben zu haben; grausame Körperstrafen und die Bestrafung des Leichnams wurden vor allem seit dem Hochmittelalter und im Laufe des Spätmittelalters immer häufiger umgesetzt.

Die Einschätzung der Zerstückelung durch die mittelalterlichen Autoren hängt dabei gänzlich von ihrer Perspektive ab. Die Zerstückelung konnte eine Schändung des Verurteilten oder Unterlegenen als Zeichen der Justiz oder der Niederlage darstellen, indem nun auch die Überlegenheit des Siegers physisch an der Leiche öffentlich dargestellt wurde; zugleich führte die ehrenvolle Zerteilung des adeligen Leichnams zur Ver-

³²⁵ „quia ad iudicium vocari mortuus non potest [...]. Et omnibus patet quia mortui cadaver pro se nec respondere, nec satisfacere postest.“ MANSI, Collectio 18/1, 223 [1] (hier die Synode von Rom 904). Vgl. ZIMMERMANN, Papstabsetzungen 62.

³²⁶ Formosus war somit ein „einmaliger Vorfall in der Geschichte des Papsttums“, wie es RADER, Logik 41, formuliert. Die ausgezeichnete Kenntnis des Falles belegt etwa seine Aufnahme in die Argumentation gegen den Einsatz der Exkommunikation im Investiturstreit; vgl. dazu Kap. VIII.2.d).

³²⁷ Vgl. Kap. VIII.5.

³²⁸ Vgl. Kap. II., VI. und VII.

³²⁹ MONTAIGNE, Essais 700–701 [II,27].

³³⁰ Zumindest nach BARAZ, Cruelty 13–28 handelt es sich hier um einen Wendepunkt im Denken über Grausamkeit – ein Zug, der dem mittelalterlichen Rechtssystem, von dem die Körperstrafen integraler Bestandteil waren, fremd gewesen sei.

vielfachung der Präsenz des Toten³³¹. Bei den negativ motivierten Leichenschändungen tritt die Beurteilung der Handlungen als „grausam“ vor allem dann auf, wenn Historiographen versuchen, eine moralische Wertung vorzunehmen. Das zeigt exemplarisch der Bericht Helmolds von Bosau über den 1131 erfolgten Tod des dänischen Obotriten-königs Knut durch seinen Cousin, der ihm mit einigen Getreuen in einem Hinterhalt auflauerte: „Als bald sprangen Versteckte aus ihren Schlupfwinkeln, durchbohrten und töteten Knut, zerstückelten sogar den Leichnam und suchten so noch an dem Toten ihre Grausamkeit zu befriedigen.“³³² Marianus Scotus berichtet über den ersten Kreuzzug, dass die Muslime einem Christen bei lebendigem Leibe die Eingeweide herausgezogen hätten und illustriert damit die besondere Grausamkeit der Heiden³³³. Wenn Falco von Benevent erzählt, dass der päpstliche Rektor der Stadt 1128 in der Kirche zwischen den Beinen eines Priesters erschlagen und sein Leichnam durch die Straßen geschleift wurde, so zeigt schon die Beschreibung der Umstände, dass auch hier ein moralisches Urteil des Chronisten greifbar wird³³⁴. Und erneut mahnt die Anspielung auf biblische Vorbilder, die das moralische Urteil unterstrichen, vor einem zu wörtlichen Verständnis der Quellen; wenn es etwa der Chronik von Montecassino zufolge den Römern 1111 gelang, einen Mailänder Adligen aus dem Heer Kaiser Heinrichs V. gefangen zu nehmen und er „dort in kleine Stücke zerlegt“ wurde, wobei man „die einzelnen Fleischstücke auf die Straße legte, damit die Hunde sie auffressen konnten“, dann ist die alttestamentliche Anspielung nur zu deutlich³³⁵. Ziel war hier offenbar, die ernsthafte Gefahr für den Kaiser und die Härte der Schlacht zu unterstreichen, denn auf den folgenden Aufruf des Kaisers an seine Streiter, ihn doch zu verteidigen, sei es zu einem solch scharfen Kampf gekommen, dass sich der Tiber vom Blut der Gefallenen rot gefärbt habe.

Die vor allem im 12. und 13. Jahrhundert vermehrt auftretenden Berichte über die Schändung von Leichen sollte man keineswegs nur topisch verstehen; in mehreren Regionen Europas scheint sich seit dem Hochmittelalter ein Rechtsverständnis verbreitet zu haben, bei dem vor allem Verbrechen gegen den Herrscher mit solchen Strafen einhergingen³³⁶. Besonders zahlreich sind die Belege für das normannische Königreich Sizilien. So ließ der Chronik Romualds von Salerno zufolge Roger II. einen seiner Palasteunuchen, Philipp von al-Mahdiyya, 1153 verurteilen und verbrennen, obwohl Philipp ihm zuvor als Admiral sehr erfolgreich gedient hatte; dabei ist das ungewöhnliche Strafausmaß offenbar durch zwei Aspekte bedingt, die dem Philipp vorgeworfenen

³³¹ Vgl. Kap. X.1.

³³² „Nec mora, surrexerunt insidiae de latebris suis percussumque Kanutum interfecerunt, divisoque membratim corpore crudelitatem etiam in mortuo exsaturare gestierunt.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 99 [I,50].

³³³ „Tunc unus bonus miles nullo modo prohibitus a sepulchro Domini, nudus foris exivit. Arabitae vero eum statim extendentes in modum crucis sopinum, manibus ipsi et pedibus transfixis in terram clavibus supertectum ventris intra duo latera, et cooperta viscerum ab imo ventris usque guttur super faciem eius proiecientes, scrutaverunt, qualiter humana viscera habentur; deinde eum membratim dividentes, dux ipsorum primum lapidem super eum et unusquisque post illum proiecit.“ MARIANUS SCOTUS, *Chronicon* 559. Vgl. dazu KORTÜM, *Pilgerzug* 569–575. Dass man den Christen bei der grausamen Prozedur in Kreuzesform auf den Boden gelegt habe, unterstreicht die Darstellungsabsicht des Marianus Scotus.

³³⁴ FALCO VON BENEVENT, *Chronicon Beneventanum* 102–104.

³³⁵ „Hoc ubi Otto comes Mediolanensis perspexit, pro imperatore se ad mortem obiciens equum suum contradidit; nec mora, a Romanis captus et in urbem inductus minutatim concisus est eiusque carnes in platea canibus devorande relictæ.“ *Chronica monasterii Casinensis* 505 [IV,39]. Vgl. KORTÜM, *Kriege* 235, sowie zum Bibelzitat Kap. I.3.a).

³³⁶ Vgl. hierzu etwa die Studie von BROEKMANN, *Rigor iustitiae*, für das normannische und staufische Süditalien.

Delikt anhafteten: Er soll trotz seiner Bekehrung zum Christentum am Islam festgehalten haben, was in seiner Position sowohl einen Hochverrat als auch einen Rückfall ins Heidentum darstellte³³⁷. Mit dem Hochverrat verband man die Verbrennung auch unter Heinrich VI., der sie in Süditalien gegen seine Gegner einsetzte; seine besondere Unbarmherzigkeit unterstreicht dabei Roger von Howden mit einem Hinweis auf den Umgang mit den Leichen Tankreds von Lecce und Rogers III., die aus Heinrichs Sicht Usurpatoren seines sizilischen Thrones gewesen waren: Er soll ihre Leichname nach seinem Sieg 1194 in Palermo ausgraben und ihnen die ins Grab beigegebenen königlichen Insignien abgenommen haben³³⁸.

Die Zerteilung des physischen Leibes adeliger Heerführer spielte auch in den oberitalienischen Stadtstaaten eine wichtige Rolle. Ein besonders drastisches Beispiel liefert die Vita des Ezzelino da Romano aus der Feder des Rolandinus von Padua für den 26. August 1260, die über das Schicksal von Ezzelinos Bruder, Alberico da Romano, berichtet. Er sei, nachdem man ihn gefangen gesetzt hatte, gemeinsam mit seiner Familie durch Schwerter Glied für Glied in Stücke gehackt worden; nur seine zwei Töchter und seine Frau verbrannte man stattdessen³³⁹. Dieser Bericht wird von Salimbene bestätigt, der noch das grausame Detail ergänzt, dass die Eltern bei der Qual ihrer Kinder hätten zusehen müssen, bevor man Alberich mit Zangen bei lebendigem Leib langsam zerfetzt habe³⁴⁰. Die gleichzeitige Hinrichtung durch Zerteilung des Körpers und die damit zusammenhängende Leichenschändung war im Spätmittelalter durchaus nicht unüblich; so war die Vierteilung und Zurschaustellung der Leichenteile beispielsweise in kommunalen Gesetzen im Italien des 14. Jahrhunderts verbreitet³⁴¹; noch drastischer ging man mit den für die Ermordung des Andreas von Anjou 1346 verantwortlich gemachten Delinquenten um, aus deren Knochen man in Neapel Würfel und Messergriffe schnitzte, um das Ereignis mit Hilfe der Leichen zu kommemorieren³⁴². Beim Vorwurf mehrerer Kapitalverbrechen zugleich konnte man zudem zur Mehrfachstrafe greifen, die aufgrund des simplen Umstands, dass sich ein Delinquent nur einmal umbringen ließ, letztlich immer eine Desintegration und Strafe am Leichnam darstellte. So soll Heinrich VII. bei der Belagerung von Brescia am Capitano Theobaldo eine solche Strafe vollstrecken haben lassen, da er sich als Gefangener weigerte, die Brescianer zur Auf-

³³⁷ „Philippum, christiani nominis delusorem et sub uelamento fidei opera infidelitatis agentem, flammis ultricibus decreuimus concremandum, ut qui ignem caritatis habere noluit, ignem combustionis incurrat, et nequissimi hominis reliquie nulle remaneant, sed conuersus in cineres ab igne temporali ad ignem eternum perpetuo arsurus accedat“; ROMUALD VON SALERNO, *Chronicon* 236. Vgl. hierzu JOHNS, *Administration* 215–218, der auch auf die parallele arabische Überlieferung des Urteils eingeht.

³³⁸ „Deinde imperator fecit effodi a terra corpora Tankredi regis, et Rogeri filii ejus regis, et spoliavit eos coronis et sceptris et caeteris regalibus ornamentis; dicens quod ipsi non erant de jure reges, immo regni invasores, et violenti detentores.“ ROGER VON HOWDEN, *Chronica* 3, 270. Vgl. MEIER, *Archäologie* 15.

³³⁹ „Denique ipse Albricus et filii truncati sunt gladiis horribiliter et membratim lacerati per frusta, pater ipse videlicet Albericus et sex eiusdem filii, Iohannes et Albricus, Romanus et Ugolinus, Ecelinus et Tornalsee; due autem eius filie atque ipsius uxor incendio sunt consumpte.“ ROLANDINUS VON PADUA, *Vita* 566 [XII,16].

³⁴⁰ „Extrahebant enim qui interfecerunt eos tibias et brachia filiorum puerorum de corpore eorum, cum adhuc vivi essent, parentibus videntibus, et cum eis percutiebant os patris et matris; postmodum ligaverunt uxorem et filias ad palos et conbuserunt eas. [...] Unde et veniebant ad Albricum cum tenacibus et extrahebant de corpore eius, cum adhuc viveret, in platea quilibet unum bolum, et sic destruxerunt corpus eius ludibriis et opprobriis et gravibus tormentis.“ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* 363–364.

³⁴¹ Vgl. dazu ZORZI, *Rituali di violenza* 397–402.

³⁴² Vgl. dazu ZORZI, *Rituali di violenza* 401–402.

gabe zu bewegen: Er sollte als Hochverräter in eine Kuhhaut eingenäht, lebend durch das Lager geschleift und aufgehängt werden; als Verantwortlicher für den Tod vieler Menschen sollte er enthauptet, wegen wieder anderer Verbrechen seine Eingeweide verbrannt und sein Körper gevierteilt werden; schließlich sollten seine Glieder auf ein Rad geflochten und somit öffentlich ausgestellt werden. Diesen Umgang mit dem Toten verewigte einige Jahre später zudem ein Bildzyklus³⁴³.

Dabei handelte es sich durchaus nicht um eine italienische Spezialität. Bereits im hochmittelalterlichen Rolandslied wird Ganelon, den man nach dem Tode Rolands des Verrats bezichtigte, in einem Zweikampf für schuldig befunden und gevierteilt³⁴⁴. Der ausdrückliche Hinweis, dass die vier Pferde dabei in alle vier Himmelsrichtungen zogen, deutet auf die symbolische Vernichtung des Körpers bzw. Leichnams hin, der in alle vier Himmelsrichtungen verteilt werden sollte. Dabei lassen sich einmal mehr in der Dichtung etwa zeitgleiche Vorstellungen aus ihrem Entstehungsumfeld greifen; in der Welt der englisch-französischen Normannen des 12. Jahrhunderts spielte die Zerteilung des Körpers gerade für Hochverräter eine zunehmend in den Schriftquellen reflektierte Rolle. Bereits unter König Heinrich I. von England legte ein Gesetz aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts fest, dass jene, die ihre Herren ermordeten, zu einem schmachvollen Tod wie der Entnahme ihrer Eingeweide zu verurteilen seien³⁴⁵.

Seit dem 13. Jahrhundert lässt sich in England ähnlich wie in den italienischen Auseinandersetzungen die steigende Rolle der den Leichnam umfassenden Körperstrafen in politischen Konflikten greifen. So wurde der Leichnam Simons de Montfort nach seinem Tod in der Schlacht von Evesham am 4. August 1265 gegen ein königliches Heer zu einem Gegenstand des Gedenkens, den beide Seite für sich in Anspruch nehmen wollten: Noch am Schlachtfeld zerhackte man den Körper Simons, und der englische König ließ Körperteile der Leiche zur Abschreckung im Königreich verteilen. Der Rest des Leichnams wurde jedoch in der Abtei Evesham beigesetzt und – wie bereit bemerkt – rasch zu einem Anlaufpunkt heiligenähnlicher Verehrung durch Simons Anhänger; als Heinrich III. davon Wind bekam, ließ er Simon wieder ausgraben und unter einem Baum verscharren³⁴⁶. Einmal mehr sollte die Möglichkeit, über den Leichnam zu bestimmen, als Siegeszeichen fungieren und die physische Überlegenheit einer Streitpartei beweisen. Bereits einige Jahre zuvor hatte Heinrich die Todesstrafe in grausamer

³⁴³ Vgl. hierzu OHLER, Sterben 230–231.

³⁴⁴ „Sicque, traditio[ne] Ganaloni declarata, iussit illum Karolus quattuor equis acrioribus cunctis totius exercitus alligari, et pertrahi huc et illuc ac dilaniari. Tunc quattuor equis alligatus est. Et super equos sederunt singuli scutigeri illos pungentes, alter pungendo equum versus orientem partem corporis eius attraxit, alter versus occidentem similiter partem alteram traxit, alter versus septentrionem, alter versus meridiem. Itaque cunctis artubus disruptus obiit Ganalonus.“ *Historia Karoli magni et Rotholandi* 209–211 [26]. Zur Aufnahme (und Variation) dieser Passage in späteren Versionen des Rolandslieds vgl. WESTERHOF, Death 1–4.

³⁴⁵ „De occisoribus dominorum suorum. Si quis dominum suum occidat, si capiatur, nullo modo se redimat, set decimatione uel e[ui]scer]atione uel ita postremo seuera gentrium animaduersione dampnetur, ut diris tormentorum cruciatibus et male mortis infortuniis infelicem prius animam exalasse quam findem doloribus excepiisse uideatur et, si posset fieri, remissionis amplius apud inferos inuenisse quam in terra reliquisse protestetur.“ *Die Gesetze der Angelsachsen* 1, 591 [Leges Henrici 75]. Zum Hochverrat im England vor dem 13. Jahrhundert und der anhaltenden Diskussion um die Verschärfung der Bestrafung seit dem 13. Jahrhundert vgl. zusammenfassend WESTERHOF, Death 102–109 und 117–120, die diese Bestimmung Heinrichs I. jedoch unerwähnt lässt.

³⁴⁶ Vgl. Kap. VIII.2.b) sowie zu Simon de Montfort KNOWLES, Simon de Montfort 3–5; ROOKE, Simon de Montfort 33; BINSKI, Death 66; BARTLETT, Hanged Man 89; WESTERHOF, Death 131–134; HALLAM, Royal burial 363; BILLORE, Corps und RUSSELL, Twelfth Century 248–260.

Weise an einem anderen Hochverräter durchgeführt; so verdächtigte man Matthew Paris zufolge den Piraten William de Marisco, ein Attentat auf den König geplant zu haben, und band ihn zur Strafe an ein Pferd, zog ihn zum Galgen und hängte ihn, bevor man der Leiche die Eingeweide zur Verbrennung entnahm und den restlichen Körper vierteilte – erneut erhielten die großen Städte des Königreichs jeweils einen Teil der abschreckenden Reste des Edelmanns³⁴⁷.

Unter Edward I. kam es zu einer ganz ähnlichen Behandlung der schottischen Aufständischen; so wurde der 1995 von Mel Gibson in „Braveheart“ verewigte William Wallace 1305 einer Mehrfachstrafe unterzogen, in der er zunächst für Raub und Mord bis zur Bewusstlosigkeit gehängt wurde, bevor man ihn als Gesetzlosen enthauptete. Dann entnahm man ihm Herz, Lunge, Leber „und alle Eingeweide dieses Wilhelms, von denen seine perversen Gedanken ausgegangen waren“, um sie zu verbrennen, bevor man den restlichen Körper vierteilte; diese vier Teile gingen an die nördlichen Städte Newcastle, Berwick, Stirling und Perth, während der Kopf in London verblieb und auf der London Bridge ausgestellt wurde³⁴⁸. Ein ganz ähnliches Schicksal erlitt im folgenden Jahr auch Simon Fraser, dessen Leichnam man jedoch nach der Hinrichtung durch Erhängen und Enthaupten in Eisenketten wieder aufhängte; seinen Kopf stellte man neben jenem des William Wallace auf der London Bridge auf. Über beiden Köpfen aber brachte man jenen eines dritten aufständischen Schotten, der entfernt mit König Edward verwandt war, an; diesem John von Atholl wiederfuhr jedoch trotzdem dieselbe, doppelte Hinrichtungsmethode, wobei man seinen restlichen Leichnam zur Gänze verbrannte³⁴⁹. Auch Edwards I. Sohn, Edward II. von England, ging 1322 ganz ähnlich mit Aufständischen um, die er hängen und köpfen ließ; nur den Anführer des Aufstands, Thomas von Lancaster, bewahrte seine Verwandtschaft mit dem Königshaus zumindest vor dem Erhängen³⁵⁰. Die bereits bekannte Abfolge von Schleifen zum Gerichtsplatz, Hängen, Köpfen, Verbrennen von Eingeweiden, Vierteilen und Aufstellen der vier Teile in Städten des Königreichs, während der Kopf an der London Bridge zur Schau gestellt wurde, befolgte man auch als man 1326 den Günstling König Edwards II., Hugh Despenser, hinrichtete³⁵¹.

Unter den Begründungen, die man in der englischen Forschung für die seit dem späten 13. Jahrhundert zunehmende Körper- und Leichenbestrafung vorgebracht hat, seien hier vor allem zwei jüngere Ansätze kurz angesprochen, da sie die spezifische Rolle der Körperbehandlung berücksichtigen. Paul Binski überlegte, ob es nicht eine Verbindung zwischen der Teilung des königlichen Körpers in den Bestattungsritualen in der Zeit um 1300 und dem verstärkten Aufkommen der Zerteilung von Hochverrättern als besonders harter königlicher Strafe geben könne³⁵²; auch wenn hier bereits ge-

³⁴⁷ MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 4, 195–197. Vgl. BARTLETT, *Hanged Man* 47, sowie auch knapp WESTERHOF, *Death* 109–110.

³⁴⁸ *Annales Londonienses* 139–142. Vgl. WESTERHOF, *Death* 97–100 und BINSKI, *Death* 66.

³⁴⁹ Vgl. zu diesen beiden Fällen ausführlicher WESTERHOF, *Death* 100–102.

³⁵⁰ Vgl. ROGGE, *Abgesetzte Könige* 24–25 und BARTLETT, *Hanged Man* 140.

³⁵¹ „And oppon the morwe was Sir Hugh the Spenser the sone dampnede to deth; and was draw and hongede, biheuedet, & his boweilles taken out of his body, and his bowelles brent. And after he was quarterede, & his quarters sent to iiij townes of Engeland, and his heuede sent to London Brugge.“ *The Brut* 1, 240. Vgl. zu dieser Hinrichtung WESTERHOF, *Scaffold*; ROGGE, *Abgesetzte Könige* 29–30 und WESTERHOF, *Death* 110–112. Zu weiteren Verurteilungen für Verrat am König im späten 13. und 14. Jahrhundert vgl. ebda 109–114 und DANIELL, *Death* 80.

³⁵² BINSKI, *Death* 65–66. Einen ähnlichen Gedanken – allerdings ausgeweitet auf die Verbreitung der Praxis der Einbalsamierung im englischen Adel überhaupt – äußerte auch WESTERHOF, *Death* 139–140.

zeigt wurde, dass die Einbalsamierung in England bereits deutlich früher praktiziert wurde, scheint die These damit doch nicht vom Tisch, da tatsächlich auch die Leichenschändung als Strafe auf das 12. Jahrhundert zurückgeführt werden kann. Was aber ist die Schlussfolgerung? Neben dem erneuten Durchscheinen einer dualistischen Weltsicht (Teilung des Körpers als ehrenvolle Maßnahme der hochadeligen Einbalsamierung und Mehrfachbestattung einerseits, gespiegelt in der Zerteilung des devianten Verräters andererseits) scheint einmal mehr vor allem die seit dem Hochmittelalter gesteigerte Aufmerksamkeit auf den physischen Resten des Toten eine Rolle bei dieser nicht nur auf England beschränkten Entwicklung gespielt zu haben.

Eine zweite These geht auf Danielle Westerhof zurück, die betonte, dass die auf die Desintegration des Leibes zielende Strafe die Männlichkeit und die körperliche Stärke – und damit die Adelsfähigkeit und Ehre des Delinquenten – traf und öffentlich zerstörte³⁵³. Schwierig an dieser These erscheint, dass die Körperlichkeit und insbesondere die männliche Kraft des Ritters auch im früheren Mittelalter wesentliche Voraussetzung für die Nobilität und Ehre gewesen sind³⁵⁴; ob es sich hierbei wirklich um einen gänzlich neuen Zug handelte, der Ende des 13. Jahrhunderts den Körper der Adeligen in den Mittelpunkt rückte, bliebe noch zu beweisen.

Die zunehmende Leichenschändung bei Hochverrat ließe sich jedoch auch in die Ausweitung der Körperstrafen und insbesondere der Verbrennungsstrafe für Häretiker im 12. und 13. Jahrhundert einordnen. Bei Hochverrat kam es schließlich zu einem gleich gearteten Strafmaß, etwa wenn Heinrich VI. im Königreich Sizilien mit seinen Gegnern kurzen Prozess machte, denn „einige ließ er an einen Pfahl binden, mit Scheiterhaufen umgeben, sie verbrennen und grausam auslöschen“³⁵⁵. In diesen Worten Ottos von St. Blasien spiegelt sich die physische Vernichtung wieder, die man für die Hochverräter anstrebte. Heinrich von Segusio, der sogenannte „Hostiensis“, verband im 13. Jahrhundert unter Rückgriff auf römisch-rechtliche Vorstellungen die Häresie mit dem Majestätsverbrechen und nannte dabei auch das Verbrennen als die übliche Strafe für diese Vergehen³⁵⁶. Die Parallele zwischen den beiden Verbrechen zog man bereits früher; Innozenz III. bemerkt etwa in einem Brief an Klerus, Konsuln und Volk von Viterbo vom 25. März 1199: „Nach zivilem Gesetz [...] werden Majestätsverbrecher mit dem Tode bestraft und ihre Güter beschlagnahmt [...]. Mit wieviel mehr Grund müssen die, welche den Glauben verraten, Jesus, den Sohn Gottes, beleidigen, von der christlichen Gemeinschaft abgetrennt (exkommuniziert) und ihrer Güter beraubt werden; denn es ist unendlich schwerwiegender, die göttliche als die menschliche Majestät zu beleidigen.“³⁵⁷ Diese Verbindung zwischen Häresie und Hochverrat etablierte eine ei-

³⁵³ WESTERHOF, Scaffold und, über den Fall des Hugh Despenser hinausgehend, WESTERHOF, Death 96–135.

³⁵⁴ Vgl. hierzu MONTANARI, Krieger, der ebda 141, u. a. auf das Beispiel des Herzogs von Spoleto eingeht, den man Liutprand von Cremona zufolge im Jahr 888 als Nachfolger der Karolinger deshalb abgelehnt habe, weil er beim Essen Maß halte.

³⁵⁵ „quosdam stipiti alligator piraque circumdatos exurens crudeliter extinxit“; OTTO VON ST. BLASIEN, Chronik 116. Ähnlich auch die Marbacher Annalen, die berichten: „einige hieß er auch im Feuer zu verbrennen, andere im Meer zu versenken“ („alios igne cremari, quodam in mare mergi iussit“); Marbacher Annalen 198–199.

³⁵⁶ Vgl. RAGG, Ketzer 95–96, mit weiterführenden Quellenzitaten.

³⁵⁷ „Cum enim, secundum legitimis sanctiones, reis laesae majestatis punitis capite, bona confiscantur ipsorum, eorum filiis vita solummodo ex misericordia conservata; quanto magis, qui aberrantes in fide Deum Dei Filium Jesum Christum offendunt, a capite nostro, quod est Christus, ecclesiastica debent districtione praecidi, et bonis temporalibus spoliari, cum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere majestatem.“ INNOENZ III., Regestorum sive epistolarum (1), 539. Vgl. LECLER, Geschichte 1, 155 (mit Übersetzung) und GRIGULEVIČ, Ketzer 1, 140.

gene Tradition der Verbrennung von Rebellen gegen die Krone im Reich, wie etwa das Vorgehen gegen Guido della Torre, den Stadtherren von Mailand, bezeugt, der nach seinem Prozess verbrannt und seine Asche verstreut wurde; ähnlich ging man mit Theobaldo de' Brusati vor Brescia um, den man enthauptete, vierteilte und räderte³⁵⁸.

Jenseits dieser Erklärungsversuche (und durchaus im Einklang mit ihnen) offenbart die Leichenschändung jedoch wichtige Einblicke in die Vorstellung, die man sich im Hoch- und Spätmittelalter vom Leichnam machte. Deutlich werden zwei Ziele: Zum einen wird der Leichnam als Teil des Individuums aufgefasst, das die Verbrechen begangen hat³⁵⁹. Zum anderen sind die Strafen am Leichnam insbesondere bei den politischsten Verbrechen verhängt worden, die Erhebungen gegen die Obrigkeit bestraften, da bei Auseinandersetzungen in diesem Rahmen der Zurschaustellung der physischen Überlegenheit am Leichnam eine zentrale Rolle zukam. Die Öffentlichkeit dieser Strafen war deshalb ein zentrales Element. Dieser Aspekt galt freilich auch für den mittelalterlichen Strafvollzug allgemein, und auch hier zeigt sich im Hoch- und Spätmittelalter die gestiegene Aufmerksamkeit auf der abschreckenden Öffentlichkeitswirksamkeit der Körperstrafen.

Die auf ein möglichst breites Publikum zielende Zurschaustellung der Körperstrafen mittels der Leichenteile der Delinquenten gehörte dabei zu einem grundsätzlichen Zug hoch- und spätmittelalterlicher Justiz und blieb nicht auf Hochverräter beschränkt. Wie beim Hängenlassen kam der Zurschaustellung einzelner Körperteile vor allem am Ende des Mittelalters immer größere Bedeutung zu. So kann man insbesondere für Norddeutschland das Aufstellen abgeschlagener Köpfe gut belegen; einen solchen Kopf, den man traditionell (wenn auch mit fraglicher historischer Wahrscheinlichkeit) dem Piraten Klaus Störtebeker zuschreibt, verwahrt – nach kurzer, spektakulärer Entwendung 2010 – das Museum für Hamburgische Geschichte. Es handelt sich um einen wohl zur Aufstellung auf einem Pfosten durchnagelten Schädel, der 1878 auf der Hinrichtungsstätte am Grasbrook entdeckt wurde. Die anthropologische Untersuchung zeigte dabei, dass man vor dem Einnageln offenbar mit einer Schnittwaffe eine Kerbe in den Schädel des Delinquenten schnitt, um so das Splittern der Schädelkalotte beim Einhämmern des Nagels zu verhindern; mit dieser Maßnahme vermied der Scharfrichter die Deformierung des Schädels und erhielt damit die Gesichtszüge des zur Schau gestellten Toten³⁶⁰. Zum Zeitpunkt der Auffindung des Hamburger Schädels war diese Praxis selbst noch gar nicht lange eingestellt worden; noch im frühen 19. Jahrhundert

³⁵⁸ *Gesta Treverorum* 5, 36–37 [231–232].

³⁵⁹ Vgl. etwa die Kap. II., VI. und VII. Das widerspricht etwa der von OHLER, *Sterben* 134, geäußerten Meinung, dass sich im Ausschluss vom richtigen Begräbnis und der Zerstörung des Leichnams „tradierte vor- und außerchristliche Vorstellungen“ Bahn brächen; allerdings verweist Ohler an anderer Stelle selbst auf die biblischen Vorbilder für die Exkommunikationsformel, die die Bestrafung der Leichen androht; ebda 63.

³⁶⁰ Dies Prozedere spricht für eine herausgehobene Persönlichkeit, deren Gesicht man in Hamburg kannte; alleine, die fragliche Historizität Störtebekers selbst spricht gegen eine Identifizierung mit dem legendären Helden. Zu den Befunden am Schädel vgl. WICHMANN/EINFELDT/PÜSCHEL, *Piratenschädel* und PIEPER/SCHLÜTER, *Schädel*, mit weiteren Befunden genagelter Schädel aus der Vormoderne. Parallele Fälle durchnagelter Schädel von Richtstätten bemerken etwa PIEPER ET AL., *Langenfeld*; AULER, *Altgrabungen* 12 (Hiltrup bei Münster); AULER, *Nordhessen* 70–72 und AULER, *Slots Bjærgby*. Zur Entführung des Schädels und dem daraus entstandenen, in den deutschen Medien ausführlicher behandelten Prozess vgl. etwa den Artikel in der SZ vom 7. Dezember 2012 (<http://www.sueddeutsche.de/panorama/stoertebeker-prozess-in-hamburg-milde-straefe-fuer-schaedel-dieb-1.1544362>, zuletzt eingesehen am 12. 12. 2012), zur historischen Konstruktion der Person des Klaus Störtebeker ROHMANN, *Störtebeker*.

hatte man in Dänemark den Kopf eines Farmers, der seine Frau mit Rattengift habe vergiften wollen, aufgespießt und öffentlich aufgestellt³⁶¹.

Nach Schlachten konnten nicht nur die Leichenteile der besiegten Heerführer, sondern auch jene der einfacheren Soldaten für die demonstrative Zurschaustellungen eigener Überlegenheit herhalten³⁶². Nach der Schlacht von Athenry, bei der Anglo-Iren die Föderation von Connaught geschlagen hatten, änderte die Stadt ihr Siegel: Es zeigte nun zwei Köpfe über dem Stadttor und gedachte so des Sieges³⁶³. Solche Zurschaustellung der Extremitäten entsprach dem Brauch, die Leichenteile der Hingerichteten an der Stadtmauer aufzuhängen; dass dies zumindest in Irland tatsächlich sehr physisch umgesetzt wurde, zeigten Ausgrabungen entlang zentraler Teile der Stadtmauer von Dublin, die vereinzelte Schädel und Arme zutage förderten, die wohl die materiellen Überreste dieses spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Brauches darstellen³⁶⁴. Dabei müssen nicht immer die beim Vierteilen entstandenen Körperteile verwendet worden sein; ebenso konnten Hände, Ohren, Zungen oder Nasen abgetrennt und an öffentlichen Orten wie der Stadtmauer, Toren, Brücken oder an der Richtstätte ausgestellt werden³⁶⁵. Diese Praxis war nicht nur auf den britischen Inseln, sondern allgemein im spätmittelalterlichen Europa verbreitet; ein Beispiel des 15. Jahrhunderts bietet etwa der Wiener Bürgermeister Wolfgang Holzer, der von Herzog Albrecht VI. des Hochverrats angeklagt wurde und den man enthauptete, vierteilte und die Teile seines Leichnams an Säulen vor den vier Haupttoren der Stadt aufhängte, während man seinen Kopf auf eine Stange aufspießte und ebenfalls öffentlich zur Schau stellte³⁶⁶.

Die öffentliche Demütigung konnte auch beim Hängen erhöht werden. Dabei bot sich zunächst das Hängen mit dem Kopf nach unten an, das den Quellen zufolge weniger aufgrund des grausameren Todes, sondern wegen der mit dieser Körperhaltung einhergehenden Entehrung gewählt wurde. Ein Beispiel für eine solche Hinrichtung liefert Otto von St. Blasien: „Auf diesem Marsch wurde Richard von Acerra, ein sehr reicher Graf, von Theobald von Rocca d'Arte gefangen genommen, ihm überstellt und bei Capua aufgehängt, das Haupt nach unten gewandt; er ließ sich aus gerechter Empörung wegen der Gefangennahme der Kaiserin gegen ihn hinreißen.“³⁶⁷ Eine andere Verschärfung stellte das Hängen zwischen zwei ebenfalls gehängten Hunden, Wölfen oder (seltener) Katzen dar; die Hingerichteten wurden so in entehrender Absicht den Tieren gleichgestellt³⁶⁸. Der Brauch lässt sich spätestens im eingehenden Hochmittelalter

³⁶¹ BENNIKE, *Danish Skeletons* 117–118. Zu diesem Brauch vgl. auch knapp ENNINGER/SCHWENS, *Friedhöfe* 158–159 und SCHUBERT, *Räuber* 94, der dessen Ende jedoch ins 18. Jahrhundert (und damit vor diesen dänischen Fall) datiert.

³⁶² Vgl. hierzu auch PRIETZEL, *Kriegführung* 133–137.

³⁶³ Ó DONNABHÁIN, *Monuments* 14.

³⁶⁴ Ó DONNABHÁIN, *Monuments*.

³⁶⁵ Vgl. etwa SCHUBERT, *Räuber* 96–97 und 100–102; NOWOSADTKO, *Scharfrichter* 83–84. Beispiele für das Vierteilen bietet etwa GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 272–273.

³⁶⁶ Vgl. PERGER, *Holzer* 49, mit ausführlicher Darstellung des Falls, und HAYER, *Krankheit* 42.

³⁶⁷ „In quo itinere Richardum de Scerre comitem ditissimum a Theobaldo de Roggatar captum sibi que presentatum apud Capuam patibulo suspendit, capite deorsum verso, digna indignatione pro capta imperatrice in eum efferatus.“ OTTO VON ST. BLASIEN, *Chronik* 114. Zum umgedrehten Hängen vgl. allgemein AMIRA, *Todesstrafen* 98. Die Verschärfung durch das gleichzeitige Hängen der umgedrehten Wappenzeichen vgl. HABLOT, *Emblèmes*.

³⁶⁸ GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 263; AMIRA, *Todesstrafen* 98 und 105; HIS, *Strafrecht* 1, 493, der mit Verweis auf einen in dieser Form 1327 aufgeknüpften Raubritter ein Beispiel für das seltenere Beihängen von Katzen bietet. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 261, nennt als Beispiel für das Hängen zwischen Wölfen einen allerdings literarischen Beleg aus dem 13. Jahrhundert, der sich auf die Hinrichtung einer bösen Frau bezieht, „und henge dabî / zwên wolwe oder drî“. Einige

gut greifen. So bemerkt Adam von Bremen für 1048, dass der Sohn des Billunger Grafen Thietmar seinen Vasallen Arnold, der 1048 seinen Vater beim Kaiser des Hochverrats beschuldigt und diesen dann in gerichtlichem Zweikampf erschlagen hatte, an den Beinen zwischen zwei Hunden aufhängen ließ³⁶⁹. Zu den frühen Berichten über diesen Brauch gehören zudem die Erwähnungen bei Saxo Grammaticus aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert, der etwa die Erhängung von vierzig Slawen neben Wölfen berichtet³⁷⁰. Eine Veränderung fand hierbei im 14. und 15. Jahrhundert statt, als das Erhängen von Hunden zunehmend als zusätzliche Demütigung und Zeichen sozialen Ausschlusses bei der Hinrichtung von Juden eingesetzt wurde³⁷¹. Beispiele hierfür lassen sich in diesem Zeitraum beispielsweise für die Städte Frankfurt, Halle, Magdeburg, Stralsund, Basel und im Bereich des Grafen von Hanau anführen³⁷². In Zürich wurden jüdische Diebe, die sich weigerten, sich vor der Hinrichtung taufen zu lassen, an einem eigenen Galgen aufgehängt, wo sie „zwüschen zween wütend Hund, zwüschen Himmel und Erdrich, so hoch das ihme laub und gras wachsen mag“ hängen sollten „und allda den Hünden, den Vögeln und dem Lufft befehlen, dass sie also dem Erdrich entfrömdet werden“³⁷³. Auch im Nürnberg des 14. Jahrhunderts sollten Juden außerhalb des Galgens gehängt werden³⁷⁴, und als 1463 ein Schmied der Stadt vergessen hatte, einem Juden, den er mit einer Pechhaube auf dem Kopf am äußersten Balken des Galgengerüsts, der sogenannten Judenspitze, aufzuhängen half, auch noch einen Hund beizugesellen, bemerkt dies die berichtende Chronik ausdrücklich³⁷⁵.

der weiteren Belege für das Hängen neben Wölfen folgen unten. Dass solche Hinrichtungen tatsächlich umgesetzt wurden, dürfte auch der archäologische Befund stützen, da man auf Hinrichtungsstätten häufiger Tierknochen fand, wobei Hundeknochen sehr oft vorkommen; allerdings kann der Befund insofern trügen, als der Scharfrichter oftmals auch für das Hundeschlagen zuständig war, und auch Tierprozesse ließen sich als Ursache solcher Tierknochen an Richtstätten denken; vgl. hierzu ausführlicher DINZELBACHER, Gottesurteil. Eindeutiger sind Befunde, wo die Hunde in einen Zusammenhang mit der Bestattung eines Hingerichteten gebracht werden können, wie dies in der Richtstätte von Emmenbrücke für einen frühneuzeitlichen Fall gelang; vgl. hierzu GENESIS, Bestattung 338–340.

³⁶⁹ „Qui et ipse non post multos dies a filio Thietmari comprehensus et per tybiam suspensus inter duos canes efflavit, unde et ipse ab imperatore comprehensus et perpetuo est exilio dampnatus.“ ADAM VON BREMEN, Kirchengeschichte 149 [III,8]. Vgl. hierzu ALTHOFF, Spielregeln 44 und GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 263.

³⁷⁰ „Quorum (Slavorum) quadraginta captos, applicatis totidem lupis, laqueo adegit. Quem supplicii modum, olim parricidis debitum, ob hoc circa hostes peragere voluit, ut, quantae in Danos rapacitatis exstiterint, ex ipsa atrocium beluarum communione videntibus conspicuum foret.“ SAXO GRAMMATICUS, Gesta Danorum 232 [VIII,10,5]. Ähnlich auch an anderer Stelle: „Furi vero traiecit ferro nervis in suspendium acto lupum collateralem affigi praecepit, ut malitiam hominis acerbitati beluae similitudo exaequaret poenae.“ SAXO GRAMMATICUS, Gesta Danorum 137 [V,12]. Der dänische König Frode soll ein Gesetz gehabt haben, dass solche Erhängungen neben Wölfen vorsah; „furem in furcam agi iussit, tum praeterea lupum vivum juxta eum alligari, qui cadaver varie dilaceraret.“ Vgl. zu diesen Passagen auch GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 262–263, dem auch das letzte Zitat folgt.

³⁷¹ AMIRA, Todesstrafen 98 und 105; HIS, Strafrecht 1, 493 und OLDRIDGE, Strange Histories 51. Diese Entwicklung lässt sich mit dem literarischen Vergleich von Juden mit Hunden in antisemitischer Absicht parallelisieren; vgl. hierzu FREY, Gott.

³⁷² GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 261–262 und SCHUBERT, Räuber 61–64.

³⁷³ Zit. nach: HEROLD, Grundsatz 260.

³⁷⁴ SCHUBERT, Räuber 62.

³⁷⁵ „Und desselben jars acht tag nach Martini da henkt man zu Nürnberg einen juden von Apswind an den eusern palcken auswendig an den galgen, het verreterei getrieben; man setzt im ein heublein vol haß pechs also hangent auf den kopf, das im das pech über die augen floß, und man hieng keinen hunt zu im. und zohe in an einem zug hin auf. und ein smid pei Irher türlein

c) Herrscherleichen und Skalpträger:
Die Leichenschändung als Zeichen physischer Überlegenheit

Die Schändung des Leichnams stellt vor allem eine Machtdemonstration dar, die nicht nur abschreckenden Charakter hat, sondern auch die eigenen militärischen Möglichkeiten belegt. Wie in wohl fast allen Kriegen konnten Leichenteile in diesem Sinne als Trophäen getragen werden, wie die von Rahewin im 12. Jahrhundert berichtete Geschichte von einem Cremasken belegt, der einen Bannerträger skalpiert und dessen Kopfschwarte als Kriegstrophäe „sorgsam frisiert“ an seinem Helm getragen haben soll³⁷⁶; auch wenn die Geschichte selbst „zur kalkulierten Denunziation“ Eingang in den Bericht des Chronisten fand³⁷⁷, so belegt sie auch, dass eine solche Verwendung von Leichenteilen einer mittelalterlichen Zuhörerschaft nicht unmöglich erschien.

Insbesondere die Fähigkeit, den Leichnam eines Herrschers oder die Grablege einer Dynastie schänden zu können, wurde immer wieder zum Zeichen eigener Überlegenheit eingesetzt; diese „Kulturtechnik“ scheint in Neuzeit und Zeitgeschichte noch ausgeprägter gewesen zu sein als im Mittelalter³⁷⁸. Manchmal können wir dabei die genauen Beweggründe freilich nur ungenügend überschauen, etwa bei Bischof Petrus von Vercelli, der 997 von Arduin von Ivrea nicht nur getötet wurde, sondern dessen Leichnam der Markgraf auch gleich noch verbrennen ließ³⁷⁹. Deutlicher werden die Belege ab dem 11. Jahrhundert. Nach Thietmar von Merseburg sei die Leiche des Sven Gabelbart 1014 deshalb von England nach Dänemark gebracht worden, weil sie so vor der Schändung durch den angelsächsischen König Aethelred bewahrt wurde, der schon nach ihr zu suchen begonnen habe³⁸⁰. Lampert von Hersfeld berichtet für 1074 von der Schändung der Gräber der Vorfahren Heinrichs IV. auf der Harzburg³⁸¹. Ein Beispiel des 12. Jahrhunderts bietet Falco von Benevent, demzufolge Roger II. die Einwohner der Stadt Troia zwang, den Leichnam seines Erzfeindes Rainulf von Alife auszuliefern, den er umgehend schänden ließ³⁸². Die Mainzer Bürger, die ihren Erzbischof Arnold von Selenhofen am 24. Juni 1160 erschlagen hatten, zogen seinen Leichnam an den Beinen „wie einen Hund“ vom Ort des Mordes fort, schändeten ihn und ließen seinen nackten Leichnam mehrere Tage unbestattet auf einem Feld liegen³⁸³.

Neben den politischen Implikationen dürfte der zunehmende Umfang der Grabbeigaben dazu beigetragen haben, dass Grabschändungen im 16. Jahrhundert zunahmen; man konnte hoffen, in diesen Gräbern wertvolle Insignien zu finden. Diese zumindest scheinen beispielsweise jene Soldaten des türkischen Sultans gesucht zu haben, die 1529 die im 14. Jahrhundert in der Kartause Mauerbach bestatteten Leichen König Friedrichs III., des Schönen, und seiner Tochter Elisabeth auf eine Wiese zerrten

hulf ziehen, den selben verspottet iederman darumb.“ *Jahrbücher des 15. Jahrhunderts* 285. Vgl. ISRAEL, Hinrichtung 667. Freilich wird aus der Passage nicht ganz klar, ob die Verspottung aufgrund des fehlenden Hundes oder der Teilnahme an der Hinrichtung stattfand.

³⁷⁶ RAHEWIN, *Gesta* 315 [IV,69].

³⁷⁷ So GÖRICH, *Barbarossa* 330.

³⁷⁸ Vgl. hierzu ausführlich RADER, *Grab*, sowie insbesondere für die Frühe Neuzeit MEIER, *Archäologie* 29–35.

³⁷⁹ RI II,3 Nr. 1218d.

³⁸⁰ Vgl. das Quellenzitat in Kap. III.3.d).

³⁸¹ LAMPERT VON HERSFELD, *Annales* 184 [ad a. 1074]. Vgl. NELSON, *Funerals* 133.

³⁸² FALCO VON BENEVENT, *Chronicon Beneventanum* 224–226.

³⁸³ *Vita Arnoldi archiepiscopi Moguntini* 673–675; *Cronica Reinhardsbrunnensis* 537 und *Cronica S. Petri Erfordensis moderna* 180. Vgl. WEINFURTER, *Vita*; WEINFURTER, *Konflikt*; GÖRICH, *Arnold und Waldecker*, *Kaiser* 26–32.

und dem Nekrolog der Kartause zufolge deren Gebeine auf der Suche nach Wertgegenständen verstreuten³⁸⁴. Ähnliche Motive dürften die von der katholischen Propaganda reich ausgeschmückte Plünderung der habsburgischen Grablege im Tiroler Stift Stams durch protestantische Truppen während des Fürstenaufstandes von 1552 angetrieben haben³⁸⁵. Die Gräber von Habsburgern und Luxemburgern wurden zum Gegenstand der Plünderung anlässlich des unter Friedrich V. von der Pfalz durchgeführten Bildersturms im Prager Veitsdom³⁸⁶. Die Königsgräber im Speyrer Dom sollen 1689 durch französische Truppen geplündert worden sein; die Untersuchungen in diesen Gräbern im Jahr 1900 zeigten, dass offenbar die Schädel entfernt wurden, aber auch hier dürfte ein Hauptmotiv der Soldaten in der Plünderung gelegen haben³⁸⁷. Eine der systematischsten Leichenschändungen – jene der Grablege der französischen Könige während der Französischen Revolution 1793 – wurde bereits mehrfach erwähnt³⁸⁸. Diese neuzeitlichen Beispiele ließen sich mühelos erweitern; doch zurück zum mittelalterlichen Umgang mit den Leichen.

5. Die Verbrennung und die Vernichtung körperlicher Integrität

Die Leichenschändungen stehen also im Spannungsfeld zwischen einer an die Öffentlichkeit gerichteten, symbolischen Strafe zur Abschreckung der Nachahmung und der Bestrafung des im Körper in gewisser Weise weiterlebenden Toten, was eine Zielrichtung auf den Verstorbenen voraussetzt. Inwiefern aber spielten diese beiden Ebenen auch eine zentrale Rolle bei der Leichenvernichtung? Wenn man es im Mittelalter für nötig hielt, den Leichnam zu zerstören, die physische Erscheinung der Person nachhaltig und irreversibel zu vernichten, so bestand die einzige wirksame Möglichkeit, dies mit den technischen Möglichkeiten jener Epoche effektiv herzustellen, in der Verbrennung des Leichnams³⁸⁹. Auch wenn gerade hinter der spektakulären Verbrennung zugleich ein symbolisch-öffentliches Ritual stand und diese Strafmaßnahme gelegentlich als Vorwegnahme der Höllenstrafe oder des Purgatoriums verstanden wurde, wird die folgende Argumentation zu zeigen versuchen, dass bei dieser Strafzumessung ein dritter Aspekt entscheidend wirksam wurde, der die beiden, scheinbar ambivalenten

³⁸⁴ Die Gebeine sollen später wieder eingesammelt und in Särge gelegt, die sterblichen Überreste schließlich nach Mauerbach zurückgeführt worden sein; vgl. LAURO, Grabstätten 46–52.

³⁸⁵ Vgl. hierzu SCHMITZ-ESSER, Leichenschändung.

³⁸⁶ Zu den Gräbern im Veitsdom LAURO, Grabstätten 19–28.

³⁸⁷ So fehlten die Schädel in den Bestattungen Adolfs von Nassau, Albrechts I., der Kaiserin Beatrix und ihrer Tochter Agnes; MÜLLER-CHRISTENSEN/KUBACH/STEIN, Gräber 956–957 und 968–969. Vgl. LAURO, Grabstätten 29–38; RADER, Grab 86–87 und OHLER, Sterben 142.

³⁸⁸ Vgl. etwa BOUREAU, Simple corps, und zusammenfassend auch RADER, Grab 83–84.

³⁸⁹ Andere Methoden der Auflösung und Vernichtung von Leichen zu deren Bestrafung sind in den mittelalterlichen Quellen nur selten genannt; zu denken wäre etwa an das Sieden, das freilich zumindest die Knochen des Bestraften erhielt und auch deshalb nicht als geeignetes Mittel zur Vernichtung der Leiche erscheinen konnte, da man diese Methode im Mittelalter ja auch zur Einbalsamierung verwendete. Das Verwesenlassen ohne Bestattung ist oftmals für Gefallene belegt, doch ist das Ausmaß der damit verbundenen gezielten Strafe unklar, zumal nicht selten auch hier die Knochen später bestattet wurden; vgl. Kap. I.3.a). Zum wohl prominentesten Fall einer entehrenden Behandlung des Leichnams in dieser Weise, jenem von König Manfred von Sizilien, vgl. ausführlicher Kap. VIII.2.c).

Vorstellungen verband: Die Furcht vor dem toten „Bösen“, der analog zu den Heiligen als in gewisser Form in seinem Leichnam lebendig angesehen wurde, führte zur Verbrennung – nicht um den bereits zu ewiger Hölle verurteilten zu treffen, sondern um seinen schädlichen Einfluss im Diesseits zu minimieren.

Bisher hat die Forschung ihren Schwerpunkt vor allem auf das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit gelegt, in der die Ketzer- und Hexenverbrennung besondere Verbreitung erlangte³⁹⁰; weniger Aufmerksamkeit erfuhren die Grundlagen der Verbrennungsstrafe im Früh- und Hochmittelalter. Diese sollen in der Folge im Mittelpunkt stehen, wobei die These verfolgt wird, dass die Verbrennung vor allem der Vernichtung der physischen Präsenz der jeweiligen Delinquenten diene. Sie war insbesondere aus Sicht breiter Bevölkerungsschichten notwendig, da man sich die Seelen der Häretiker als in der Hölle sitzend und in ihren Knochen präsent dachte. Aus dieser Perspektive musste sich die Vernichtung dieser Leichen als eine sinnvolle und notwendige Aktion zum Schutze der Lebenden darstellen. Damit können zwei Vorannahmen der bisherigen Forschung obsolet gemacht werden: Erstens muss man so keine Herkunft dieser Strafe aus dem germanisch-heidnischen oder aus dem römischrechtlichen Bereich annehmen, obwohl dies bislang die Hauptlinien der zumeist rechtshistorischen Argumentation der Forschung gewesen sind. Zweitens kann man zwanglos die Vorstellung verabschieden, eine Ordnungsmacht – sei es der Herrscher oder der Papst – habe quasi zentral und allumfassend die Praxis der Verbrennung mehr oder weniger auf dieser legislativen Tradition fußend per Dekret verbindlich umgesetzt. Damit fügen sich diese Überlegungen auch gut in die neueren Ansätze der Mediävistik ein, die den Herrscher nicht mehr als alleinigen Gestalter der Geschichte auffassen, wie es noch einem positivistischen Ansatz des 19. Jahrhunderts entsprach.

a) Symbolik des Feuers

Jede Entscheidung für eine Bestrafung durch das Feuer war freilich mehr als nur eine rein praktisch-technische Entscheidung. Das liegt vor allem in der besonderen Symbolkraft des Feuers, das den Menschen seit der Frühzeit seiner Geschichte begleitet. Die Fähigkeiten des Feuers, zu wärmen, Nahrungsmittel genießbar zu machen und neue Werkstoffe (vor allem die Metalle) zu erschließen, machten es zu einem der wichtigsten und geschätztesten Begleiter menschlicher Gemeinschaften. Neben seinen lebensnotwendigen Eigenschaften faszinierte dieser Effekt chemischer Reaktionen im abstrakteren Sinne aufgrund seiner Fähigkeit, Stoffe nachhaltig zu verändern, etwa im Prozess der Einschmelzung von Metallen oder beim Brennen von Keramik. Daraus ergab sich die Vorstellung, es könne reinigen, zumal auch die desinfizierende Wirkung von Feuer bei größeren Wunden bekannt war³⁹¹.

³⁹⁰ Dass der Schwerpunkt der rezenten Forschung zur Häresiologie auf Spätmittelalter und Früher Neuzeit lag, stellte zuletzt auch Utz TREMP, *Häresie 1*, fest. Die Frage nach den Ursachen der Verbrennungsstrafe fand dabei nur wenig Beachtung, wie etwa die lakonischen Bemerkungen dazu bei LAMBERT, *Häresie 11*, zeigen. Die älteren rechtshistorischen Studien bieten zwar einen guten Überblick zur Verbrennungsstrafe, berücksichtigen aber insbesondere die symbolischen Aspekte der Strafe kaum; AMIRA, *Todesstrafen 158–164*. Ein Aufsatz Fickers bietet einen Überblick der Ketzergesetze am Beginn des 13. Jahrhunderts, exemplifiziert dabei aber die Schwächen einer nur auf die normativen Quellen beschränkten Sicht; FICKER, *Todesstrafe 177–226*.

³⁹¹ Auf die Verbindung mit dem „Ausbrennen“ zur Desinfektion weist die Beschreibung des englischen Archäologen Christopher Daniell hin: „In the worst cases of heresy or witchcraft burning was used to help save the individual (fire was a cleansing agent for souls) and stop the infection

Entsprechend hat man immer wieder auf die reinigende Symbolfunktion des Feuers hingewiesen, die gerade der mittelalterlichen Verbrennungsstrafe zugrunde gelegen habe. „Wasser und Feuer haben antidämonische, ‚purifizierende‘ Wirkung; Wasser und Feuer schützen gegen Tote“, formuliert Hans-Peter Hasenfratz³⁹², und das Feuer macht „den Erdboden wieder rein“, so Norbert Ohler³⁹³. Eine Reihe von biblischen Vorlagen bietet Anknüpfungspunkte für diese Interpretation des Feuers als reinigendem Element. Dabei handelt es sich vor allem um neutestamentliche Passagen. Demzufolge werde der Kosmos dereinst zugrunde gehen und dabei auch der Teufel und der Tod selbst in einen Feuersee geworfen³⁹⁴. Hasenfratz schloss daraus: „Darum werden akosmische, teuflische ‚Elemente‘ der menschlichen Gesellschaft gerade diesem chaotischen Element überantwortet: Selbstmörder, Ketzer, Hexen, die mit dem Teufel im Bund stehen, gehören in ‚ihr‘ eigenes teuflisches Element – ins Feuer; Mordbrenner und Sodomiter gibt man ‚ihrem‘ Element, der ‚Brunst‘, der chaotisch ‚entarteten‘ Libido – dem Feuer anheim.“³⁹⁵

Die Überlegungen mittelalterlicher Autoren modifizieren die Argumentation von Hasenfratz ein wenig. Hier sind es weniger die apokalyptischen Visionen der Apostelgeschichte, auf die man rekurriert. Der typologische Bezug zum Bericht des Pfingstereignisses (Apg 2, 3–4) lag näher und verband zugleich das Feuer mit der Tätigkeit des Heiligen Geistes; in diesem Kontext wird dem Feuer ausdrücklich reinigende Kraft zugeschrieben. Im „Speculum naturale“ des Vinzenz von Beauvais aus den 1250er Jahren findet sich unter anderem folgender, prägnanter Kommentar: „Als Feuer kommt der Heilige Geist, denn das Feuer hat vier natürliche Eigenschaften: es verbrennt, es reinigt, es wärmt, es erleuchtet“³⁹⁶. Auf dieser Basis beschrieb auch noch Konrad von Megenberg im 14. Jahrhundert in seinem „Buch der Natur“ die Eigenschaften des Feuers, die er ebenfalls mit jenen des Heiligen Geistes verglich. Demnach komme dem Feuer auch die Fähigkeit zu, die Sünde zu verbrennen³⁹⁷. Doch das Beispiel Konrads von Me-

spreading to other souls.“ DANIELL, Death 1. Zur damit angeschnittenen Funktion als Vorwegnahme des Fegefeuers vgl. unten.

³⁹² HASENFRATZ, Die lebenden Toten 32. Ähnlich deutlich auch: „Jusqu’aux Temps modernes, le peuple continua à considérer le feu comme le moyen par excellence pour éradiquer les démons et, en général, tout ce qui était impur et non chrétien. C’est ce qui explique que les juifs, les sorcières et les homosexuels étaient également livrés aux flammes.“ VANHEMELRYCK, Rituels 126.

³⁹³ OHLER, Sterben 223. Auf die reinigende Funktion der Strafe hebt etwa auch GONTHIER, Châtiment 163, ab.

³⁹⁴ 2 Pt 3,10, sowie Apc 20,9–10. Vgl. HASENFRATZ, Die lebenden Toten 24.

³⁹⁵ HASENFRATZ, Die lebenden Toten 24.

³⁹⁶ „In igne spiritus sanctus venit, quia ignis quatuor habet proprietates naturales, vrit, purgat, calefacit, illuminat.“ VINZENZ VON BEAUVAIS, Speculum 1, 236 [I,4/4]. Zu Entstehungszeit und Autorschaft vgl. zusammenfassend HÜNEMÖRDER, Vinzenz. Ähnlich wie Vinzenz von Beauvais äußert sich auch Bartholomaeus Anglicus, der die Nähe des Feuers zum Geist hervorhebt und zu dessen Fähigkeiten unter anderem bemerkt: „Item naturam habet purgatiuam, metalla enim quae non potest consumere à scoria & rubigine, mundificat, expurgat & mundat.“ BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, De proprietatibus libri 475 [X,3].

³⁹⁷ „Daz selb fevr verzert dez ersten den roscht der suenten. Darvmb spricht div geschrift: Vnser herr ist ein verzernt fevr.“ Und etwas später: „Daz sehst werch ist, daz der heilig gaist erschrechet die suender vnd sie straffet.“ KONRAD VON MEGENBERG, Buch der Natur 2, 97 [II,9]. Auch würde das Feuer verzehren, was es nicht ist, wie der Heilige Geist die Sünde verzehrt, die er nicht ist: „Daz fevr verzert niht, daz ez selber ist, aber ez verzert daz, dez ez niht ist. Also sprechend die weisen maister. Reht sam tuot der hailig gaist, der verzert die suend, der er niht ist.“ Ebda 99. Zudem bemerkt Konrad die unwandelbare Reinheit des Feuers: „Die drit ist, daz ez rain ist“. Das entspräche wiederum dem Heiligen Geist: „Daz dritt ist, daz er rain ist, wann er mag niht verunraint werden“. Ebda 98.

genberg zeigt zugleich die Grenzen der Reinheitssymbolik: Unter den insgesamt acht Hauptfähigkeiten, die Konrad von Megenberg dem Feuer zuspricht, ist der Bezug zu Reinigung und Sünde durchaus nicht prävalent³⁹⁸. Bereits Vinzenz von Beauvais nannte die reinigende Qualität des Feuers ja nur als eine seiner vier Eigenschaften. So einleuchtend also die Erklärung der Verbrennungsstrafe über diese Symbolbedeutung des Feuers zunächst erscheint – als einziger Grund für die Entwicklung dieser Straftart scheint sie nicht überzeugend und bedarf der Ergänzung durch andere Vorstellungen.

Dass auch schon rein technisch das Verbrennen bei der rituellen und praktischen Reinigung Anwendung fand, wird allerdings auch außerhalb der Bestrafung von Leichen im engeren Sinne deutlich. In Spätantike und Mittelalter verbrannte man die Bücher von verurteilten Ketzern³⁹⁹; dies ermöglichte einerseits die symbolische Reinigung der Christenheit von der Irrlehre, andererseits stellte die Verbrennung auch die einzige verlässliche Methode der Buchzerstörung dar, was in einer Gesellschaft, in der die Handschriftlichkeit eine umfangreiche Verbreitung von Schriften ohnedies erschwerte, durchaus auch praktisch zur Vernichtung der Lehrgrundlage führen konnte. Im Frühmittelalter kam es zum Einsatz des Feuers durch christliche Missionare zwar nicht gegenüber den Ungläubigen selbst, doch gegenüber ihren heidnischen Kultbildern. Leider ist nicht ganz klar, ob man sich diese anthropomorph vorstellen muss, so dass hier zumindest indirekt eine Verbindung zur Verbrennungsstrafe denkbar wäre⁴⁰⁰. Die hagiographischen Quellen des Frühmittelalters berichten eine Verbrennung solcher „idola“ häufiger, wie etwa die Vita des Bischofs Hubert von Maastricht aus der Mitte des 8. Jahrhunderts: „Auch viele Bilder und geschnitzte Götzen, die in den Ardennen verehrt wurden, zerstörte er durch Feuerbrand und verurteilte die eifernden Menschen, weil sie deren Asche oder Pulver auch weiterhin nach gottloser Sitte verehrten, zu dreijähriger Buße.“⁴⁰¹ Auf dieses Vorgehen spielte bereits Gregor von Tours an, wenn er Bischof Re-

³⁹⁸ Nach Konrad von Megenberg sind die acht Fähigkeiten des Feuers, dass es zerbricht, weich macht, zusammenzieht, stärkt, erhellt, erschreckt, anzündet, dass es durch seine Wärme erfreut und den Werken des Heiligen Geistes entspräche; KONRAD VON MEGENBERG, Buch der Natur 2, 96–97 [II,9]. In einer zweiten Liste Konrads mit sieben Eigenschaften des Feuers ließe sich nur die Reinheit des Feuers in diesem Zusammenhang heranziehen; vgl. die vorherige Anmerkung.

³⁹⁹ Zur Bücherverbrennung vgl. SPEYER, Büchervernichtung, sowie zur Genese der Verbrennung jüdischer Schriften im Mittelalter LAWALL, Untersuchungen. Ein hochmittelalterliches Beispiel stellt die Verurteilung Abaelards und Arnolds von Brescia durch Papst Innozenz II. dar, der befiehlt: „ut Petrum Abailardum et Arnaldum de Brixia, perversi dogmatis fabricatores et catholicae fidei impugnatores, in religiosis locis, [ut iis melius visum fuerint,] seperatim faciant includi, et libros eorum, ubicumque reperti fuerint, igne comburi“; *Regesta pontificum Romanorum* [JAFFÉ] 1, 897 [Nr. 8149]. Vgl. hierzu etwa CLANCHY, Abaelard 403; FRUGONI, Problema 20 und SCHMITZ-ESSER, Arnold of Brescia 218–219.

⁴⁰⁰ Das Aussehen der heidnischen Kultbilder, die die christlichen Autoren unter „idola“ subsumieren, ohne eine genauere Beschreibung zu liefern, lässt sich aus den Schriftquellen nur schwer rekonstruieren, zumal diese in der Formulierung auf Dtn 7,5 rekurrieren. Die Frage nach der dahinter stehenden Religion (römisch-antike, keltische, slawische, germanische Kultbilder?) bleibt so zumeist offen; vgl. hierzu PADBERG, Mission 32–41; PADBERG, Konfrontationen 246–247; ZEDDIES, Religio 310–317 und WOOD, Missionary Life 5–6, sowie zur schrittweisen Bekehrung der Bevölkerung im Frankenreich auch BÜTTNER, Mission und PADBERG, Christianisierung 44–62. Die archäologischen Funde fassten zuletzt SŁUPECKI/VALOR, Religions, zusammen.

⁴⁰¹ „Idola plurima et sculptilia, quae colentes erant in Ardoinna, igne cremanda destruxit, – favillam vel cineres eius, – quod postea fanatici homines more sacrilego venerabant, triennio paenitentia illos diiudicans.“ *Vita Hugberti* 484–485. Auch bei Regino von Prüm findet sich eine Bestimmung zur Verbrennung von heiligen Bäumen der Heiden: „Summo decertare debent studio episcopi et eorum ministri, ut arbores daemonibus consecratae, quas vulgus colit, et in tanta veneratione habet, ut nec ramum vel surculum inde audeat amputare, radicitus excidan-

migius bei der Taufe des Frankenkönigs Chlodwig die Worte in den Mund legt: „Milde senke das Haupt, Sigamber; bete an, was Du verbranntest, verbrenne, was Du angebetet hast!“⁴⁰²

Bedenkt man die zentrale Rolle, die das Feuer in der Jenseitstopographie des Mittelalters spielte, so erscheint auch ein Zusammenhang der Verbrennungsstrafe mit der angenommenen, jenseitigen Verdammung dieses Personenkreises nahe liegend⁴⁰³. Humoristisch formuliert dies etwa Thomasin von Zerclaere in seinem „welschen Gast“ am Beginn des 13. Jahrhunderts: Der Herzog von Österreich lasse die Ketzer siedern, damit sich der Teufel später an ihnen nicht die Zähne ausbeißt⁴⁰⁴. Für die Strafe des Siedens, die im Mittelalter vereinzelt vor allem als Strafe von Fälschern und Betrügern belegt werden kann⁴⁰⁵, findet sich mitunter der Hinweis auf eine eschatologische Komponente in der Strafzumessung: So verurteilten einige Bischöfe im Juni 1474 in Köln einen Priester aufgrund vielfachen Betrugs zum Sieden, um so die Höllenstrafe vorwegzunehmen⁴⁰⁶. Im Vergleich zum Verbrennen konnte das Sieden seiner Natur nach allerdings nicht im gleichen Ausmaß auf die Zerstörung des Leichnams zielen, denn die Knochen blieben so ja zumindest erhalten.

Pierre des Vaux-de-Cernay berichtet in seiner Geschichte des Albigenserkreuzzugs, zwei Katharer, ein „perfectus“ und sein Schüler, seien gefangengenommen worden und sollten nun am Scheiterhaufen verbrannt werden. Doch der Schüler schwor der Häresie ab. Damit war die wichtigste Forderung der Katholiken zumindest formal erfüllt, und man beratschlagte, ob man der in Todesnot erfolgten Bekehrung mit Milde begegnen sollte. Man entschied sich unter den Kreuzfahrern dagegen und blieb beim Urteil der Verbrennung, denn „wenn [der Katharer] wirklich bereut hatte, würde er in dem Feuer für seine Sünden Buße tun; wenn er aber nur zum Schein so gesprochen

tur atque comburantur.“ REGINO VON PRÜM, *Sendbuch* 416 [II,366]. Für die Zerstörung heidnischer Kultbilder, die allerdings nicht immer unter Einsatz des Feuers erfolgten, vgl. den Überblick bei PADBERG, *Konfrontationen* 244–263.

⁴⁰² „Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti“, GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 77 [II,31].

⁴⁰³ Eine solche Parallele zogen etwa GRIGULEVIČ, *Ketzer* 1, 150 und MOREL, *Iconographie* 59–60; auch HASENFRATZ, *Die toten Lebenden* 24–26, sah eine Parallele, wenn die mit dem Teufel im Bund stehenden Ketzer und Hexer dem Feuer als Element des Teufels übergeben würden; freilich müsste eine solche Zuschreibung an das Feuer hochgradig ambivalent erschienen sein, handelt es sich doch mittelalterlichen Autoren zufolge bei diesem Element gerade auch um eine Ausdrucksform des Heiligen Geistes (etwa im Pfingstereignis). Man hat auch versucht, umgekehrt zu argumentieren: Die Verbrennung sei ihrerseits ein Mittel, um die Angst vor der Hölle zu schüren; GOUDSBLOM, *Fire* 135–136. Dabei fragt sich Goudsblom auch, woher die Vorstellung von der Hölle als Feuerort komme, da es sich um eine Neuerung des Mittelalters handle. Doch seine Argumentation, man könnte an eine Herkunft aus dem Islam denken, da hier im Koran mit Sure 2,24 eine solche Anspielung vorhanden ist, bleibt nicht nur aufgrund der von ihm bereits eingeräumten inhaltlichen Schwierigkeiten wenig überzeugend; zu den bei Goudsblom damit nicht berücksichtigten, deutlich älteren biblischen Vorbildern – etwa beim Zusammenbruch der Welt laut der Apostelgeschichte – vgl. oben.

⁴⁰⁴ „Lampart were seldom reiche, / hiet si den herren von Oesterreiche, / der die chetzer siedern chan. / Er vant ain schoen geriht daran. / Er wil niht daz der valant / zebreche sein zende zehant, / swenne er seu ezze, da von haizzet er / seu siden und praten sere. / Wertleich vnd gaistleich geriht, / ob si gestent ain ander niht, / so ist daz reht gevallen gar, / daz geloubet wol fur war“, THOMASIN VON ZERCLAERE, *Der welsche Gast*, fol. 194r. Zur Entstehungszeit des Gedichts um 1215/16 und zum Autor vgl. SCHIEWER, Thomasin, sowie zu dieser Passage GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 284 und FICKER, *Todesstrafe* 181 und 183.

⁴⁰⁵ Vor allem Fälscher und Betrüger wurden im Mittelalter öfters mit dem Sieden in Wasser, Öl oder Wein bestraft, so OHLER, *Sterben* 222. Vgl. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 284–285.

⁴⁰⁶ Vgl. zu diesem Fall OHLER, *Sterben* 222.

hatte, würde er so die gerechte Strafe für seine Unehrlichkeit erhalten.⁴⁰⁷ Der Scheiterhaufen wurde in der Begründung des Urteils somit für den reuigen Häretiker zu einer Vorwegnahme des Fegefeuers, also zu einem reinigenden Ort für dessen Sünden⁴⁰⁸. Einmal mehr erweist sich das Feuer als ambivalentes Symbol: Es ist zugleich Zeichen der Sündhaftigkeit als auch purifizierendes Element⁴⁰⁹. Ganz ähnlich wird in der Chronik des Romuald von Salerno die Verbrennung des Philipp von al-Mahdiyya im Jahr 1153 begründet: Nachdem ihn, den zum Islam zurückgefallenen Hofeunuchen König Rogers II., die weltlichen Flammen zu Asche reduzierten, werde er in den jenseitigen Flammen der Hölle weiter bestraft⁴¹⁰. Diese Parallelisierung von himmlischem Gericht Christi am Jüngsten Tag und kirchlichem Gericht in der Gegenwart stellte man im Spätmittelalter auch in der Buchmalerei dar. Das Berliner Kupferstichkabinett bewahrt eine Miniatur zum „Decretum Gratiani“ des Niccolò di Giacomo da Bologna auf, in dem das Jüngste Gericht mit dem päpstlichen Gericht parallelisiert wird: Der Höllenschlund entspricht dabei dem weltlichen Gefängnis, die Flammen der Hölle der Verbrennung eines häretischen Bischofs. Diese parallelisierende Sicht von diesseitiger und jenseitiger Strafe des Häretikers scheint jedoch erst eine Entwicklung des 14. Jahrhunderts zu sein⁴¹¹. Ihr entspricht auch die Geschichte eines Ritters aus Rom, die aus den im Spätmittelalter weit verbreiteten „Gesta Romanorum“ stammt: Ihr zufolge wurde dessen ehebrecherische Gattin verbrannt und ihre Asche in den Wind verstreut; der moralischen Auflösung der Geschichte folgend, symbolisiert die mit dem Teufel die Ehe brechende Gattin das sündige Fleisch, das mit dem „Feuer der Buße“ gezüchtigt werden solle⁴¹². Gervasius von Tilbury berichtet von dem Geist eines Toten, der seiner jungen Nichte erschien und auf die Frage, wie es den Albigenern im Jenseits gehe, deren Verbrennung in diesem Leben mit deren Brennen im Jenseits parallelisiert⁴¹³.

Das Beispiel aus der „Historia Albigensis“ verweist jedoch noch auf eine andere Vorstellung, blickt man auf den weiteren Verlauf der Geschichte. Entsprechend des bestätigten Urteils wurden nun beide Katharer, auch der bekehrte Häretiker, auf den Scheiterhaufen gestellt und dieser angezündet. Doch während der „perfectus“ sofort in Flammen aufging, blieb der neu gewonnene Katholik unversehrt. Solche Wundergeschichten finden sich häufiger in der Historiographie, beispielsweise bei Caesarius von Heisterbach⁴¹⁴. Die dahinter zu Tage tretende Vorstellung griff auf das alttesta-

⁴⁰⁷ „Acquievit comes quod combureretur, hac intentione quod, si vere contrebatur, ignis esset ei pro expiatione peccatorum; si vero ficto loqueretur, reciperet pro perfidia talionem.“ PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Hystoria Albigensis* 1, 118.

⁴⁰⁸ Diese Parallelisierung von Scheiterhaufen und Fegefeuer bemerkt auch SCHILD, Verbrennen 678.

⁴⁰⁹ Vgl. dazu ausführlicher BACHELARD, Psychoanalyse, hier besonders 130–141.

⁴¹⁰ Vgl. Kap. VIII.4.

⁴¹¹ Vgl. dazu ausführlicher EDGERTON, *Pictures* 30–32.

⁴¹² „Judex est vocatus, et sententiam dedit, ut ipsa combureretur; et sic factum est, et pulvis corporis post per aerem dispergitur.“ Sowie zur Ausdeutung: „tunc carnem igne penitencie combure et ossa i. e. peccata inveterata annihilentur et sic per ventum i. e. cordis amaritudinem expellantur.“; *Gesta Romanorum* [Oesterley] 428–431 [102]. Eine deutschsprachige Fassung bietet *Gesta Romanorum* [Keller], 160–163 [109]. Vgl. AMIRA, Todesstrafen 161.

⁴¹³ „Interrogatus si mors ac interitio Albiensium Deo placeret, respondit pridem nullum factum regionis illius tantum Deo placuisse; et adiecit quod bonos Deus uult discerni a malis in suo iudicio. Nam et boni per sustinentiam peccauerunt qui per heresim fidem non maculauerunt; qui uero hic cremantur in corpore, post mortem durius cremantur in spiritu.“ GERVASIUS VON TILBURY, *Otia imperialia* 304 [III,103].

⁴¹⁴ So wird in einem Fall ein Ketzer in Cambrai dadurch vor dem Feuertod gerettet, dass das Brandmal der zuvor abgehaltenen Feuerprobe als Folge seiner Beichte verheilt; CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum* 2, 560–565 [III,16]. An anderer Stelle wird ein Häretiker durch

mentliche Vorbild zurück: Waren nicht auch die drei Jünglinge, die König Nebukadnezar nach Dan 3 in einen Feuerofen werfen ließ, durch göttliche Intervention nicht verbrannt? Diese Geschichte war im Mittelalter weit verbreitet⁴¹⁵. Entsprechend galten die Reliquien von Heiligen als unbrennbar, und man konnte sie Feuerproben zur Feststellung ihrer Echtheit aussetzen⁴¹⁶. Im Rehabilitierungsprozess der Johanna von Orléans bemerken einige der Zeugen, dass ihr Herz nicht verbrannt sei⁴¹⁷. Stoffe, die mit Reliquien in Kontakt kamen, verbrannten auf wundersame Weise nicht mehr, wie es etwa die Vita des Hl. Stephan von Muret oder die „Legenda Aurea“ für den Hl. Petrus Martyr berichten⁴¹⁸. Solche Vorstellungen von Reinheit und Nichtverbrennen sind auch in der auf antiken Ideen basierenden Naturkunde des Mittelalters weit verbreitet, sei es im Falle des Vogels Phönix, der sich durch die Verbrennung reinigt und verjüngt, des Vogels Carista, dem Feuer nichts anhabe, oder beim Lärchenholz, das Vitruv zufolge nicht verbrenne⁴¹⁹. Das Verbrennen des Häretischen, die Feuerresistenz des Heiligen zeigt auch die über den Heiligen Dominikus kolportierte Wundergeschichte, derzufolge er nach einem Streitgespräch mit einigen Katharern ein eigenes Manuskript und eine katharische Streitschrift ins Feuer warf, um den rechten Glauben zu erweisen; während letztere sofort verbrannte, wurde die Schrift des Dominikus aus dem Feuer herausgeschleudert⁴²⁰.

ein ähnliches Wunder gerettet, aber nach seinem Rückfall schließlich dennoch verbrannt: ebda 564–567. Vgl. auch die Geschichte eines habgierigen Klerikers und seiner Schwester, die sich durch die Beichte vor dem Feuertod rettete; ebda 560.

⁴¹⁵ So gab es etwa auch etliche Gedichte, die diese Geschichte unterschiedlich variierten; DANIELL, *Death* 76–77. Dem typologischen Vorbild folgt auch die Hagiographie: So berichtet die „Legenda aurea“ von einigen Märtyrern im Gefolge des Hl. Blasius, die in einen Ofen geworfen wurden: „Que diuinitus igne extincto exierunt illese“; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 294. Über die Hl. Christina heißt es dort: „Huic successit Iulianus qui fornacem succendi fecit et Christinam iactari; ubi per quinque dies cum angelis cantans et deambulans illesa permansit“; ebda 1, 724. Bereits im Frühmittelalter war aus der Passion der Hl. Caecilia bekannt, dass ein erster Versuch, sie durch Verbrennung hinzurichten, gescheitert war; vgl. hierzu GOODSON, *Paschal* 245 und 251.

⁴¹⁶ DINZELBACHER, *Realpräsenz* 119 und DINZELBACHER, *Religiosität* 128–129 mit weiterführenden Hinweisen, sowie allgemein auch ANGENENDT, *Auf Erden* 44, und SCHREINER, *Kritik* 9–10.

⁴¹⁷ So heißt es am Ende des Berichts zur Aussage des Priesters Johannes Massieu: „Audivit etiam tunc dici a Johanne Fleury, clerico baillivi erat quod, corpore igne cremato et in pulvere redacto, remansit cor illesum et sanguine plenum. Et sibi fuit dictum quod pulveres et quidquid ex ea remaneret, congregaret et in Secanam projiceret; quod et fecit. Nec aliud scit.“ *Procès en nullité* 1, 435. Vgl. dazu ausführlicher die Untersuchung von BEAUNE, *Cœur*.

⁴¹⁸ In der Vita des Hl. Stephan von Muret: „Pannus etiam quo sacrae ossium eius reliquiae inuolutae fuerant, a sacerdote qui decentiori panno eas inuoluerat semel et iterum atque iterum proiectus in ignem comburi non potuit.“ STEPHAN VON LISSAC, *Vita* 130. Ganz ähnlich berichtet die „Legenda aurea“ vom Nichtverbrennen eines Stückes vom Kleid des Hl. Petrus Martyr: „Quidam iuuenis nomine Guifredus de ciuitate Comana dum de panno tunice sancti Petri haberet et quidam hereticus eidem deridendo diceret ut si sanctum eum credebatur in ignem pannum ipsum proiceret et si comburi non contingeret absque dubio sanctus esset et ipse sue fidei adhereret, mos super carbones accensos pannum sancti Petri proiecit, sed ab ipso igne altius resiliuit; deinde super carbones per se rediens ipsos arduos penitus extinxit.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 482. Der Häretiker wirft übrigens ungläubig noch sein eigenes Hemd als Beweis der Gewöhnlichkeit des Geschehens hinterher, das darauf aber umgehend verbrennt; damit weist diese Geschichte auf das Verbrennen des Ungläubigen hin, wie sie in den zitierten Fällen der „Historia Albigenensis“ und bei Caesarius von Heisterbach ja ebenfalls belegt sind.

⁴¹⁹ Vgl. dazu SCHMITZ-ESSER, *Defensorium*, hier bes. 348–349 und 361, mit ausführlichen Quellenziten und Literaturverweisen.

⁴²⁰ JORDAN VON SACHSEN, *Libellus de principiis* 38 [25].

Die Vorstellung der Unbrennbarkeit des Heiligen ermöglichte auch den Beweis eigener Unschuld durch eine Feuerprobe, die in der Hagiographie häufiger beschrieben wurde, etwa wenn die Heilige Kunigunde barfuß und doch unverseht über glühende Pflugscharen gehen kann⁴²¹. Schon Gregor von Tours berichtet für Bischof Briccius von Tours, dass dieser sich auf vielerlei Weise vom Verdacht zu befreien suchte, ein Kind gezeugt zu haben; so umfasste er zum Beweis seiner Unschuld unter anderem glühende Kohlen mit seinem Gewand und drückte sie sich an den Leib, um so zum Grab des Hl. Martin zu schreiten, ohne dass dabei er oder sein Kleid Schaden genommen hätten⁴²².

So verbreitet diese Vorstellungen jedoch auch immer waren: sie konnten auch im Mittelalter nicht vortäuschen, ein Christ – auch ein heiliger – könne nicht verbrennen. Das Bild der Unbrennbarkeit blieb stets ambivalent, ein hagiographischer Topos, dem ein anderer hagiographischer Erzähltyp gegenüberstand: Schließlich waren zahlreiche Heilige bekannt, die verbrannt worden waren, bei denen man aber wohl kaum geneigt gewesen sein dürfte, die Möglichkeit göttlicher Intervention zu bestreiten. Zu den bekanntesten dieser Heiligen gehört die Hl. Afra aus Augsburg, deren Beliebtheit bis ins Spätmittelalter etwa ihre Darstellung auf einem Scheiterhaufen in der Schedelschen Weltchronik belegt⁴²³.

In seiner Ambivalenz gleicht damit die Vorstellung, wie sich das Feuer dem Christen gegenüber verhalte, den Überlegungen zur Beziehung des Christen zum Wasser⁴²⁴. Die Verbindung zum Wasser liegt bei der Verbrennungsstrafe zudem auf der Hand, da oftmals nach dem Verbrennen die Asche in einen Fluss geschüttet wurde; damit wird auch Wasser als zweites reinigendes Element in die Verbrennungsstrafe integriert⁴²⁵. Jedoch entsprach die Beteiligung des Wassers zugleich einer technischen Notwendigkeit, wollte man die physische Vernichtung des Ketzers vollständig umsetzen.

Den symbolischen Gehalt des Feuers und Wassers bei der Verbrennungsstrafe hat die Forschung stets kommentiert; wenige Überlegungen gingen jedoch in die entgegengesetzte Richtung und fragten nach den technischen Aspekten der Verbrennung. Damit liegt das Augenmerk jedoch auf der Einzigartigkeit dieser Körperstrafe: Sie war unter den technischen Möglichkeiten des Mittelalters die einzige der zahlreichen, auch spektakulären und grausamen Körperstrafen, die zu einer physischen Vernichtung des Delinquenten führen konnte. Und das war schwieriger zu erreichen, als man in der Theorie zunächst denken mag.

Zwar ist es ein Allgemeinplatz, dass beim Verbrennen der Leiche ein erheblicher Teil des Leichnams zerstört wird, und tatsächlich wird auch ein wesentlicher Verlust an Knochen die Folge sein⁴²⁶, doch stellt man sich die Szenerie einer Verbrennung auf einem Holzstoß unter freiem Himmel praktisch vor, so wird deutlich, dass hier wohl schwerlich gelang, was selbst in modernen Krematorien kaum gelingt – nämlich die tatsächliche Reduktion des Delinquenten zu Asche. Selbst in diesen Krematorien mit spezialisierten Öfen verbleibt ein nicht unerheblicher Rest des Leichnams von immer-

⁴²¹ WIMMER, Kennzeichen 42 und 195. Zur Verbrennung als Gottesurteil vgl. die Aufstellung bei GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 567–578, sowie zum verwandten Wasserurteil GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 578–586.

⁴²² GREGOR VON TOURS, Libri historiarum X, 37–38 [II,1].

⁴²³ SCHEDEL, Weltchronik CXXV. Zur Verbrennung der Hl. Afra: *Passio Aefrae vetustior* 203–204. Vgl. BRUNNER, Deutsche Rechtsgeschichte 2, 782. Zu den verbrannten Heiligen gehören neben Afra etwa Agapitus, Agatha, Agnes von Rom, Anastasia, Apollonia, Eulalia von Mérida, Eventius, Lucia und Thekla.

⁴²⁴ Vgl. Kap. I.1.c).

⁴²⁵ So bereits OHLER, Sterben 223.

⁴²⁶ Vgl. ANDREWS/BELLO, Pattern 18.

hin rund drei Kilogramm Knochenmaterial (üblicherweise sind dies zwischen 1,6 und 3,6 kg), die heutzutage noch weiter zerkleinert werden, um so ein Granulat zu erlangen⁴²⁷. Die Kremierungen des Mittelalters sind jedoch aufgrund verschiedener Faktoren nicht mit den heutigen Kremierungen vergleichbar; viele unberechenbare Faktoren spielten eine Rolle: Die Jahreszeit, der Wind (Zufuhr von Sauerstoff), die Beschaffenheit des Scheiterhaufens und der Umgang mit diesem während der Kremierung (etwa der Umstand, ob die Asche oben das Feuer unten zu erdrücken vermag, so dass die Temperatur langsam sinkt), die Lage der Person auf dem Scheiterhaufen (im Freien wird auf einem Scheiterhaufen in der Mitte eine wesentlich höhere Hitze erreicht als außen); ein davon unabhängiger Faktor ist die Beschaffenheit des verbrennenden Körpers, so wird etwa ein sehr geringer Anteil an Körperfett die Verbrennung erschweren, der Prozess der Verbrennung dauert sehr lange: Zuerst werden Haut, Haare, Körperfett und Muskeln verbrennen, dann erst – noch nach rund einer $\frac{3}{4}$ Stunde – zerfallen langsam die Sehnen, danach wird der Knochen verbrannt. Der gesamte Prozess dauert, wenn man ihn bis zum Schluss ausführt, bis zu sieben oder acht Stunden. Die Knochen lassen sich zudem erst nach einer Phase der Abkühlung des Scheiterhaufens aufnehmen, was den gesamten Prozess weiter verzögert⁴²⁸.

Für die mittelalterlichen Verbrennungen lassen sich so mehrere Rückschlüsse ziehen: Erstens, die übliche Länge der Verbrennung muss mit einigen Stunden angesetzt werden; entscheidend ist dabei, dass danach aus praktischen Gründen eine Phase der Abkühlung des Scheiterhaufens eingehalten werden musste, bevor die Knochen eingesammelt werden konnten; damit war aber umgekehrt eine Bewachung des Scheiterhaufens während der folgenden Stunden notwendig, wollte man einen Diebstahl von Knochen vermeiden. Zweitens, von den Verbrannten blieb zweifellos ein erheblicher Anteil des Körpers in Form der Knochen erhalten; da es sich dabei um ein festes, wenngleich nach der Kremierung brüchiges Material handelte, wäre eine spätere Trennung zumindest einiger Knochen von den Rückständen des Scheiterhaufens tatsächlich relativ unproblematisch gewesen. Und drittens, man könnte den makaberen Schluss ziehen, dass gerade die asketischen Häretiker wie Arnold von Brescia oder Girolamo Savonarola schlechter verbrannten als der Durchschnittsmensch des Mittelalters, was die Chancen für eine erhebliche Knochenmenge, die von ihnen verblieb, in der Praxis noch erhöhte.

Zwar lassen uns die hochmittelalterlichen Quellen diesbezüglich aufgrund ihrer Kürze letztlich im Stich: Oftmals kennen wir nicht einmal den Ort der Hinrichtung, und wir müssen uns mit dem lakonischen Hinweis auf das Verstreuen der Asche in den Fluss begnügen⁴²⁹. Doch indirekt beweisen sich diese praktisch-verfahrenstechnischen

⁴²⁷ Vgl. dazu etwa die grundlegenden anthropologischen Bemerkungen von MCKINLEY, *Expectations*. Bei der Untersuchung von rund 5000 vorchristlichen Bestattungen, die eine Verbrennung des Toten beinhalteten, fand man zwischen 57–3000 Gramm Knochenmaterial, wobei es schwierig festzulegen ist, wovon die Menge konkret abhängt; Faktoren stellen etwa das Alter der Toten (Kinder oder Erwachsene) und die Bedingungen der späteren Lagerung und Bestattung (etwa mit oder ohne Urne) dar, weshalb die Menge erhaltener Körperreste ursprünglich höher ausgefallen sein muss als im archäologischen Befund zu Tage tritt; MCKINLEY, *Cheap option* 85–86. Vgl. auch SØRENSEN/BILLE, *Flames* 255–256.

⁴²⁸ Vgl. hierzu MCKINLEY, *Expectations*. Die lange Dauer des Verbrennens einer Leiche auf dem Scheiterhaufen ist schon aus der *Ilias* geläufig; so brennt der Scheiterhaufen mit der Leiche des Patroklos eine ganze Nacht; vgl. BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 78–79. Wie jüngst ØESTIGAARD, *Cremations*, betonte, besteht die Kremierung aufgrund der beschriebenen technischen Voraussetzungen zwangsläufig aus einem Bestattungsakt (Beisetzung oder Verstreuung der Reste), der dem Verbrennungsakt folgt.

⁴²⁹ So etwa bei Arnold von Brescia; vgl. SCHMITZ-ESSER, *In Urbe* 25, mit einer Aufstellung weiterer Quellenbelege zur Hinrichtung Arnolds, sowie ausführlicher zu diesem Fall Kap. 5.c).

Überlegungen als zutreffend: So bemerken etwa die Annalen von Weihenstephan für die drei unglücklichen Frauen, die man 1090 am Flussufer der Isar verbrannt hatte, deren Bestattung und Umbettung⁴³⁰ – ein Vorgehen, das wohl kaum möglich gewesen wäre, wenn das Feuer alleine die Leichen komplett zu Asche reduziert hätte. Wollte man gründlicher als der aufgebrachte Mob von Freising vorgehen, so musste man geradezu zwangsläufig einen Weg zur Beseitigung der Brandreste und Knochen finden. Diese Funktion übernahm üblicherweise das Wasser von Flüssen⁴³¹.

Noch deutlicher werden diese Bedingungen der Verbrennungsstrafe, sobald die Quellen im Spätmittelalter immer reicher fließen. Eine Szene in der Vita des Heiligen Meinrad im Einsiedler Blockbuch aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zeigt die Verbrennung von Mördern; deren Asche wird danach von zwei Männern aus einem Sack ins Wasser geschüttet und dort mittels eines Schöpfkübels zerteilt. Trocken kommentiert der Holzschnitt die Szene: „Hie schut man die eschen von den mordern vnd von den redern In daswasser da es verfliesse“; die Verteilung und Entsorgung sind also explizit Motiv hinter dieser Behandlung der Asche⁴³². Die bekannte Chronik Ulrich Richenthals bietet ein gutes Parallelbeispiel: Die berühmte Szene der Verbrennung des Jan Hus, die die Illustrationen der Chronik zeigen, wird dort mit dem Abtransport der Asche in der Folgeszene fortgesetzt. Man sieht darin die Henker, wie sie die noch glühende Asche in einen Wagen schaufeln, um mit dessen Hilfe die Asche dann im Rhein zu entsorgen⁴³³. Die Chronik kommentiert die Verbrennung dabei wie folgt: „Do nam der henker und band inn mit häß und mit allem an ain uffrecht brett. Und stalt im ain schemel under sin füß, und leit holtz und stro umb inn und schutt ain wenig bech darin und zündet es an. Do gehub er sich mit schryen vast übel und was bald verbrunnen. Und do er aller ding verbrunnen was, dannocht was die infel in dem für gantz. Do zerstiëß sy der henker. Und do verbran sy och und ward der böst schmachk, den man schmeken möcht; wann der cardinal Pangracius hett ain rossmul, daz starb an der statt von elti, daz ward davor da hin gegraben. Und von der hitz tett sich daz ertrich uff, daz der schmak heruß kam. Darnach furt man die äschen gantzlichen was da lag, in den Rin.“⁴³⁴ Deutlich wird also, dass die Verbrennung – gerade im Fall der Hinrichtung eines lebenden Menschen und nicht einer rein nachträglichen Leichenvernichtung – ein recht langer Prozess war, in dessen Verlauf der Henker das Feuer anfachte und den korrekten Ablauf kontrollierte, wie das Zerstoßen der Häretikerkappe, die man Hus aufgesetzt hatte, zeigt. Die hohe Hitze und der üble Geruch unterstreichen wie die nicht

⁴³⁰ „sic in igne martirizate sunt in 14. Kal. Iul., et a quodam suo consanguineo in ipsa ripa sepulte sunt. Quas postea tulerunt ibi quidam sacerdos et duo monachi et in atrio Sancti Stephani sepe-
lierunt, sperantes, eas vere esse dignas christiane communionis.“ *Annales S. Stephani Frisingen-
ses* 52. Die Selbstverständlichkeit, mit der hier von der Umbettung gesprochen wird, ist bezeich-
nend: Offenbar ging der mittelalterliche Schreiber ebenso wie sein gedachter Leser automatisch
davon aus, dass bei einer Verbrennung Reste übrig blieben. Vgl. zu diesem Fall ausführlicher
Kap. 5.c).

⁴³¹ In diesem Sinne beschreibt das Verbrennen auch ein literarischer Text des beginnenden Hoch-
mittelalters; im „Ruodlieb“ bittet eine verführte Ehefrau um harte Strafe: „Et comburatis, in
aquam cinerem iaciatis, / Ne iubar abscondat sol aut aer neget imbrem, / Ne per me grandio
dicatur ledere mundo.“ *Ruodlieb* 486 [VIII,49–51]. Vgl. AMIRA, Todesstrafen 161.

⁴³² Vgl. AMIRA, Todesstrafen 401, Anhang 1005.

⁴³³ Vgl. etwa HACK, Heiligenkult, bes. Abb. 4, sowie AMIRA, Todesstrafen 400, Anhang 1000 und
1001. Auch der weniger bekannte Codex 3044 aus der Österreichischen Nationalbibliothek mit
der Konzilschronik besitzt eine solche Darstellung (fol. 82r); vgl. Bildnr. 006710 im Bildarchiv
des Instituts für Realienkunde in Krems. Zur Überlieferung der Chronik vgl. neuerdings BUCK,
Überlieferung, zur Hinrichtung von Hus etwa OHLER, Sterben 148 und 225–227.

⁴³⁴ ULRICH RICHENTHAL, Chronik 65–66.

verbrennen wollende Kappe in gewisser Weise die Rechtmäßigkeit der Hinrichtung, wenngleich der Chronist eine gewisse kühle Distanz vorschiebt. Auch für Hieronymus von Prag berichtet er in ähnlichen Worten: „Und ward och verbrent an der statt, da der Huss verbrennet ward, und hortt man im och kain bicht, glich wie dem Hussen. Und lebt in dem für vast lenger dann der Huss und schrayg vast grülich, dann er was ain vaißter, starker man mit ainem schwartzen dicken und großen bart. Und do er verbrennet ward, do ward och die äsch und alles, so da waz, in den Rin geführt.“⁴³⁵ Damit belegt Richenthals Chronik die durchaus bemerkten Unterschiede in der Verbrennung je nach Körperstatur: Aufgrund seiner Festigkeit unterschieden sich Leiden und Verbrennen des Hieronymus von Prag von jenem des Jan Hus.

Auch die Notwendigkeit der raschen Entsorgung der Knochen nach der Verbrennung und die Schwierigkeiten, zunächst den nur langsam abkühlenden Scheiterhaufen effizient zu bewachen und dann dessen Überreste ohne Verluste von nicht ganz verbrannten Körperteilen vollständig zu entsorgen, werden in den spätmittelalterlichen Quellen expliziert, etwa im Rahmen der Hinrichtung Savonarolas in Florenz. Der italienischen Fassung der Vita des Predigers von Pico della Mirandola zufolge liefen die Ereignisse nach der Verbrennung folgendermaßen ab: „Die Asche und das übrige Verstreute wurde zusammengetragen und auf einen Wagen geladen, den sie an den Arno und durch die Stadt zogen, und an der Brücke schütteten sie alles ins Wasser. Aus dem Feuer waren einige Reliquien herausgefallen, die einige vorsichtig stahlen und mit andächtigen Fleiß aufhoben. Auch war ein Knochen vom Wagen gefallen und wurde von einem Jungen aufgehoben und zur Mutter gebracht; auch ein Stückchen eines Daumens, das durch einen Stein getroffen herabgefallen war, als man sie [= die drei hingerichteten Dominikaner] mit Steinen beworfen hatte. Die von diesen Reliquien gewirkten Wunder werde ich an eigener Stelle erzählen.“⁴³⁶ Einen ähnlichen Bericht wie Pico bietet auch Luca Landucci, der ebenfalls auf das Ziel der Exekutierenden eingeht, keine Reliquien der drei Fratres übrig zu lassen⁴³⁷. Nur ein rascher und möglichst vollständiger Abtransport konnte (wenn überhaupt) diese Reliquienverehrung eindämmen – und das, ob-

⁴³⁵ ULRICH RICHENTAL, Chronik 68.

⁴³⁶ „Le ceneri et ciò che avanzato era, insieme ragunato et posto in un carro, portorno ad Arno, il quale per mezzo la città corre, et da il ponte ogni cosa nell’acqua gittorno. A il fuoco alcune reliquie avanzorno, le quali cautamente rubate, con devota diligentia furono serbate. Ancora un osso caduto dal carro fu da un fanciullo raccolto et alla madre portato, item un pezzo di dito spiccato d’un colpo di sasso quando erono lapidati. I miracoli per queste reliquie fatti al luogo suo racconterò.“ PICO DELLA MIRANDOLA, Vita 55. Zitiert wird hier die volkssprachliche Form von Picos Vita, da diese in einer neuen Edition vorliegt; vgl. dazu CASTAGNOLA, Il volgarizzamento. Zur komplizierten Überlieferung der noch nicht neu edierten lateinischen Urfassung vgl. hingegen SCHISTO, La tradizione manoscritta; GARFAGNINI, Pico xiv–xv und PICO DELLA MIRANDOLA, Vita xxv. Die Vita von Pico hatte im 16. und 17. Jahrhundert eine sehr weite Verbreitung; PICO DELLA MIRANDOLA, Vita xxi–xxxiii. Zu Gianfrancesco Pico della Mirandola vgl. auch von COLLANI, Pico della Mirandola. Das „ciò che avanzato“ im ersten Satz erklärt sich durch das Öl und Schießpulver, das man in den Scheiterhaufen gesteckt hatte; vgl. übernächste Anm. Zu Prozess und Hinrichtung Savonarolas vgl. auch etwa RIDOLFI, Vita 1, 386–407; FURNEL, Savonarole 231–233; SCHNITZER, Savonarola 1, 583; WEINSTEIN, Savonarola 288–289 und ISRAEL, Hinrichtung 678–679.

⁴³⁷ „e attizzando sopra detti corpi, feciono consumare ogni cosa e ogni reliquia: dipoi feciono venire carrette sortare ad Arno ogni minima polvere, acciò non fussi trovato di loro niente, accompagnati da’ mazzieri insino ad Arno, al Ponte Vecchio. E non dimeno fu chi riprese di quei carboni ch’andavano a galla, tanta fede era in alcuni buone genti; ma molto segretamente e anche con paura, perchè non se ne poteva ragionare nè dire niente, senza paura della vita, perchè volevano spegnere ogni reliquia di lui.“ LANDUCCI, Diario 178.

wohl man bei der Verbrennung mit Öl und Schießpulver Brandbeschleuniger eingesetzt hatte, die eine möglichst rasche und umfassende Verbrennung sicherstellen sollten⁴³⁸.

Ein Ausweg aus dieser Sicherheitslücke bei der Verbrennung bot sich den Henkern dadurch, dass sie zum Abbau des noch glühenden Scheiterhaufens Schaufeln verwendeten – kombiniert mit einer Schubkarre, die Miniaturen zu Richenthals Chronik für Hus belegen, war es so möglich, die heiße Asche bald nach der Kremierung ins Wasser zu werfen, da keine direkte Berührung mit dem heißen Brandrückstand und keine Trennung von Brandrückständen und Knochen erfolgen musste; tatsächlich dürfte eine solche Methode auch bei heidnischen Brandbestattungen in Europa angewandt worden sein, etwa indem man die Reste des Scheiterhaufens auf Schaufeln in Wasser abkühlte⁴³⁹. Der an die Verbrennung anschließende Wurf der Asche ins Wasser ist also alles andere als rein symbolisch; nicht zuletzt diente er dazu, die Rückstände des Toten möglichst effektiv und rasch zu entsorgen. Das wird noch dadurch unterstrichen, dass man auf diese Methode auch in ganz anderen kulturellen Kontexten, bei der Brandbestattung in Nepal und Nordindien, verfiel (und verfällt), wo die kremierten Leichen in heilige Flüsse gestreut werden⁴⁴⁰ – es handelt sich letztlich um die einzige Methode, um eine Erdbestattung ganz zu vermeiden, will man auf moderne chemische Prozesse (etwa den Einsatz von Säure) verzichten⁴⁴¹.

In diesem Licht erklärt sich auch, warum das symbolisch durchaus verständliche Verstreuken der Asche in die vier Winde eine nur untergeordnete Rolle in den Quellen spielt; die Knochen ließen sich so schließlich nicht nachhaltig entsorgen. Der Wind könnte allerdings einen anderen Zweck bei der Ausführung mittelalterlicher Verbrennungsstrafen erfüllt haben: Um in den Resten des Scheiterhaufens die Knochenreste des Toten von der Asche zu trennen, wäre die von der Ernte her gängige Methode des Worfelns anwendbar; durch Hochwerfen der Asche ließe sich mit Hilfe des Windes rasch die Asche von den Knochen lösen⁴⁴². Doch weder diese hilfswise Anwendung des Windes noch die Verstreuungen der Asche im Wind werden häufig in den mittelalterlichen Quellen erwähnt. Wenn etwa Matthaeus de Griffonibus diese Behandlung in seiner Bologneser Chronik für die Hinrichtung eines Vaternörders im Jahr 1261 berichtet, so schweigt er über die Behandlung der übrigen Knochenreste⁴⁴³.

⁴³⁸ „Morto che egli fu, la massa delle legne presto in fiamma fu accesa, perché molt’olio sopra vi gettaro et sotto messo polvere da bombarde.“ PICO DELLA MIRANDOLA, Vita 54.

⁴³⁹ McKINLEY, Expectations 73.

⁴⁴⁰ BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 80.

⁴⁴¹ Dies gilt mit Ausnahme der Luftbestattung, wie sie etwa in Tibet angewendet wurde (und wird); zwar war diese Methode dem späteren Mittelalter aus Reiseberichten durchaus bekannt (vgl. Kap. X.3.), doch hätte man dafür die Leiche lange unbeaufsichtigt liegen lassen müssen, so dass kulturelle und praktische Gründe solch ein Vorgehen nicht nahe legten.

⁴⁴² Ähnliches überlegte bereits McKINLEY, Expectations 73.

⁴⁴³ „Talamacius Jacobini Capellini, qui fecerat mori patrem suum jacentem in lecto cum uxore sua, fuit suspensus cum maça et capellina ad collum et fuit praelatus et combustus et ejus pulvia projecta ad ventum. Et Bonaventura Talamacii fuit causa faciendi capi dictum Talamacium. Et comune Bononiae promisit sibi dicta occasione solvere cc libras bononinorum. Tamen de ipsa pecunia nichil fuit sibi datum, considerata sua prodicione, quia Talamacius multum confidebat de ipso Bonaventura.“ MATTHAEUS DE GRIFFONIBUS, Memoriale historicum 15 [ad a. 1261]. Bereits erwähnt wurden die Gesta Romanorum, in denen die ehebrecherische Gattin des Ritters verbrannt und ihre Asche im Wind zerstreut wird; vgl. oben. Für weitere neuzeitliche Beispiele vgl. AMIRA, Todesstrafen 161 und FRIEDLAND, Justice 176.

b) Die Verbrennungsstrafe im Frühmittelalter:
Brandstiftung, Sodomie, Giftmischer, Zauberer und auffällige Frauen

Bereits im Frühmittelalter ahndete man eine Vielzahl von Delikten mit der Verbrennung der Delinquenten. Sie gehen bereits rein zeitlich den Ketzerverbrennungen des Hochmittelalters deutlich voraus, und sie zeigen zugleich die Schwierigkeiten, die man mit der Erklärung dieser Strafzumessung hat; nichtsdestoweniger beruhte die hochmittelalterliche Praxis auf einer Tradition, die zwischen römischen Rechtsbräuchen und germanischen Stammesgesetzen ihren Ursprung hatte. Das Ausmaß dieser Beeinflussung ist dabei nur schwierig auszumachen. Sicher ist jedoch, dass man die Verbrennungsstrafe vor allem dann angewandte, wenn das Verbrechen als besonders unwürdig angesehen wurde; man hielt es also durchaus für eine ausgesprochen harte Todesstrafe. Fälschung, Verrat, Mord oder der Verkauf von Menschenfleisch, wie es sich in einer Episode für den Markt von Tournus belegen lässt, konnten mit der Verbrennung geahndet werden⁴⁴⁴.

Das Mittelalter übernahm von der Antike die Verbrennungsstrafe als Bestrafung für Delikte, die durch Feuer ausgeübt wurden: Bei der Brandstiftung wurde diese das Vergehen „spiegelnde“ Strafe angewendet. Die Zwölftafelgesetze enthalten eine entsprechende Strafbestimmung, und aus dem römischen Recht übernahmen die frühmittelalterlichen Stammesgesetze den Grundsatz, der sich in der „Lex Visigothorum“ finden lässt⁴⁴⁵. Die Strafzumessung bei Brandstiftung scheint somit sowohl in legistischer wie in symbolischer Hinsicht leicht verständlich zu sein; doch wie weit trägt die „spiegelnde“ Strafe auch für andere Delikte als Erklärung? Wenig überzeugend erscheint diese Überlegung im Falle der Häresie, Zauberei, Hexerei und Sodomie, obwohl hier die Verbrennung angewandt wurde⁴⁴⁶.

Dem modernen Wortverständnis nach stellt sich die Sodomie im Mittelalter als polysemisch dar. Sie umfasst sowohl den Geschlechtsverkehr mit Tieren (die moderne Wortbedeutung der Sodomie) als auch den gleichgeschlechtlichen (männlichen) Geschlechtsverkehr⁴⁴⁷. Die Sodomie dachte man vor allem als männliches Verbrechen; sie wird also als kaum von Frauen ausgeübt vorgestellt und folglich auch für Frauen nicht

⁴⁴⁴ His, *Strafrecht* 1, 502–503; AMIRA, *Todesstrafen* 196; OHLER, *Sterben* 198 und 222.

⁴⁴⁵ MOMMSEN, *Strafrecht* 923 und *Leges Visigothorum* 318–320. „Omnes, quibus flagitii usus est, virile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia (nihil enim discretum videntur habere cum feminis), huius modi scelus spectante populo flammis vindicibus expiabunt.“ *Lex romana Visigothorum* 178 [9,4,5]. Vgl. WILDA, *Strafrecht* 504; His, *Strafrecht* 1, 502–503; AMIRA, *Todesstrafen* 196; SCHUBERT, *Räuber* 97; SCHILD, *Verbrennen* 673–674 und KAUFMANN, *Feuerstrafe* 1125.

⁴⁴⁶ So stünde laut SCHILD, *Verbrennen* 674, das „Nichts“ der Lehre dem „Nichts“ der Verbrennung gegenüber; Schild schließt dezidiert jeden Ansatz aus, der eine Furcht vor dem Leichnam des Häretikers ins Feld führen möchte: „Diese Leichenbestrafung hat m. E. nichts mit der Vorstellung von gefährlichen Wiedergängern und deren Abwehr zu tun, auch nichts mit einem körperlich vorgestellten Fluchstoff, der den Leib und die Habe des Ketzers besudelt hätte“; SCHILD, *Verbrennen* 677. Schild wendet sich damit gegen SPEYER, *Büchervernichtung* 30–36. Ähnlich wie Schild argumentiert auch MOREL: „Sorcières, magiciens, hérétiques subissent donc à travers le bûcher la peine qui traduit au mieux leur faute: pas leurs paroles mensongères et leur négation de la foi chrétienne, ils rejoignent automatiquement dans l’au-delà le groupe des réprouvés, les portes du paradis leur étant hermétiquement closes.“ MOREL, *Iconographie* 60.

⁴⁴⁷ REINLE, *Sodomiedelikt* 13–17; LANG, *Sodomie* 20–23 und SCHNEIDER-LASTIN/PUFF, *Homosexualität* 71–72.

geahndet⁴⁴⁸. Die Kategorien der männlichen Homosexualität und des Geschlechtsverkehrs mit Tieren nachträglich zu trennen, wie dies in modernen Studien mitunter geschieht⁴⁴⁹, geht an der mittelalterlichen Logik in einem wesentlichen Maße vorbei: In beiden Fällen wird eine göttlich gedachte Ordnung der Dinge durchbrochen – einmal aufgrund des nicht menschlichen Geschlechtspartners, einmal aufgrund der Verweiblichung des Mannes, wenn er penetriert wird. In letzterem Fall gibt es für mittelalterliche Autoren allerdings einen wichtigen Unterschied zum Geschlechtsverkehr mit Tieren: Mit dem Vorwurf der Homosexualität verbindet sich aus deren Sicht konsequenterweise auch die Vorstellung, dass andere männliche Eigenschaften (etwa die Mannhaftigkeit im Kampf) verloren gingen – eine logische Verknüpfung, die man etwa im Prozess gegen die Temppler erkennen kann⁴⁵⁰.

Die Todesstrafe war bereits durch die Bibel vorgegeben: Sowohl im Buch Levitikus, als auch im Buch Exodus wird sie für jeden vorgeschrieben, der mit Tieren Geschlechtsverkehr treibt; auch die Verbrennung des Tieres wird hier angedroht⁴⁵¹. Die Feuerstrafe wird dabei allerdings nicht genannt; sie wurde vom Römischen Recht eingeführt, und beide Traditionen kombinierte man offensichtlich bereits im Laufe des Frühmittelalters⁴⁵². Dabei sind zunächst noch ältere Traditionen vor allem in Nord-europa auszumachen, in denen andere Strafen – etwa das Vergraben bei lebendigem Leib – praktiziert wurden⁴⁵³. Unter den „leges“ stellt die „Lex romana Visigothorum“ aus dem frühen 6. Jahrhundert, die die Verbrennungsstrafe für Sodomie kennt, eine Ausnahme dar, so dass das genaue Ausmaß der Kriminalisierung und Bestrafung des Delikts bislang strittig ist⁴⁵⁴. Jedoch wird in karolingischer Zeit diese Strafbestimmung unter ausdrücklichem Rückgriff auf die römische Gesetzgebung allgemein verbreitet. So stellte bereits um 845 Benedictus Levita in seiner Kapitulariensammlung einen solchen Bezug her⁴⁵⁵, und auch Regino von Prüm nahm diesen Rechtssatz auf: „Es ist für alle schändlich, (wenn) der Körper eines Mannes weibisch (ist), diese dem anderen Geschlecht gemäße (wollüstige) Hingabe zu missbrauchen; denn diese (Männer, die sich so preisgeben,) unterscheiden sich offensichtlich nicht von Frauen. Ein Verbrechen dieser Art sollst du mit rächenden Flammen entsühnen, während das Volk zuschaut.“⁴⁵⁶ Hier greift man einen wichtigen Zug der Verbrennungsstrafe: ihre Öffentlichkeitswirksamkeit. Aufgrund ihrer Grausamkeit musste sie sich besonders eignen, abschreckend

⁴⁴⁸ Das ist umso bemerkenswerter, als Lev 20,16 ausdrücklich die Tötung von Frauen vorschreibt, die mit einem Tier Geschlechtsverkehr ausüben.

⁴⁴⁹ So etwa bei LANG, Sodomie.

⁴⁵⁰ MAZO KARRAS, *Knighthood*.

⁴⁵¹ „Jeder, der mit einem Tier verkehrt, soll mit dem Tod bestraft werden.“ Ex 22,18. „Ein Mann, der einem Tier beiwohnt, wird mit dem Tod bestraft; auch das Tier sollt ihr töten.“ Lev 20,15. Ausdrücklich wird diese Bestimmung auch auf Frauen ausgeweitet: „Nähert sich eine Frau einem Tier, um sich mit ihm zu begatten, dann sollst du die Frau und das Tier töten.“ Lev 20,16. Vgl. REINLE, Sodomiedelikt 18 (mit weiteren biblischen Belegen) und LANG, Sodomie 98–99, sowie allgemein auch GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 283.

⁴⁵² *Theodosiani libri XVI* 1, 448 [VIII,76]. Vgl. AMIRA, Todesstrafen 197; REINLE, Sodomiedelikt 18–19 und LANG, Sodomie 100–104.

⁴⁵³ LANG, Sodomie 72–78.

⁴⁵⁴ Vgl. hierzu zusammenfassend REINLE, Sodomiedelikt 20–21, sowie zu dieser Bestimmung oben. BENEDICTUS LEVITA, *Capitularia* 111 [III,143] und 156–157 [IV,160]. Vgl. LANG, Sodomie 94–96.

⁴⁵⁶ „Omnium flagitiosum est, viri corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientiam; nihil enim discretum habere videntur cum feminis. Huiusmodi scelus spectante populo flammis vindicibus expiabis.“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 372–374 [II,262]. Das römische Recht wurde demzufolge in diesem Bereich nicht erst im 13. Jahrhundert wieder aufgegriffen, wie REINLE, Sodomiedelikt 32–33, bemerkt.

zu wirken und das Verbrechen als abscheulich zu brandmarken. Zumindest in karolingischer Zeit scheint diese Strafbestimmung nicht nur theoretisch gefordert, sondern auch praktisch umgesetzt worden zu sein, wie ein Eintrag zum Jahr 846 in den „Annales Bertiniani“ belegt: „Ein Mann, den man an einem Tag der Fastenzeit dabei entdeckt hatte, wie er mit einer Stute Unzucht trieb, wurde nach dem Urteil der Franken lebendig verbrannt.“⁴⁵⁷ Warum aber schien die Verbrennung als richtiges Strafmaß? Neben der biblischen und römischrechtlichen Vorlage schuf diese Strafe öffentliche Aufmerksamkeit; sie dürfte jedoch darüber hinaus für die Zeitgenossen einen Frevel gegen die göttliche Ordnung gesühnt haben. Darauf verweist nicht zuletzt der Umstand, dass auch das Tier im Falle der Sodomie verbrannt wurde, und dass die Verbrennung auch bei Inzest Anwendung fand⁴⁵⁸.

Im Hoch- und Spätmittelalter etablierte sich die Verbrennung als Strafmaß für die Sodomie, wenngleich sie sich in der Praxis nie vollständig gegen andere Bestrafungen durchsetzte und solche Fälle häufig nicht geahndet wurden⁴⁵⁹. Die verstärkte Verfolgung der Sodomie fiel somit just in jenen Zeitraum, in dem die kirchliche Hierarchie der Logik zu folgen begann, Glaubensabfall mit dem Feuer zu bestrafen. In diesem Licht erscheint der Sodomit wegen seiner Durchbrechung des gottgegebenen Ordo als jemand, dessen Handlungen der Häresie, Zauberei oder Hexerei zumindest sehr ähnlich waren; die zunehmende Anwendung der Verbrennung auch bei diesem Delikt erklärt sich somit durch die allgemeine Einführung und Umsetzung der Feuerstrafe bei der Häresie und Hexerei, wenngleich die Verbrennung als Strafmaß bei der Sodomie schon viel früher etabliert war als in der Häresiebekämpfung. Dies wird etwa darin deutlich, dass der Sachsenspiegel den Geschlechtsverkehr mit Juden mit dem Feuertod bedrohte und somit der Sodomie gleichstellte⁴⁶⁰; damit rückte man die Sodomie augenfällig in die Nähe des Unglaubens, und es ist kein Zufall, dass eine weitere große Gruppe, auf die im Hoch- und Spätmittelalter oftmals gerade die Verbrennungsstrafe angewendet wurde, jene Juden waren, die man etwa unter dem Vorwurf der Brunnenvergiftung, des Ritualmords oder der Hostienschändung hinrichtete⁴⁶¹. In diesen Zusammenhang ließe sich auch die Verbrennung von Juden bei den Pogromen im Zuge der Vorbereitungen

⁴⁵⁷ „Quidam die ieiuniorum cum equa coiens repertus, iudicio Francorum uiuus incendio crematur.“ *Annales Bertiniani* 52 [ad a. 846]. Vgl. AMIRA, Todesstrafen 197; LANG, Sodomie 96 und OHLER, Sterben 222–223.

⁴⁵⁸ OHLER, Sterben 223 und GONTHIER, Châtiment 163. Noch 1653 legte ein Richter in Edinburgh die Strafe für die Sodomie mit der Verbrennung des Sodomiten und desjenigen Tieres, mit dem er Verkehr gehabt hatte, fest; vgl. dazu OLDRIDGE, Strange Histories 43–44. Einen Pariser Fall von 1466, bei dem Inzest mit Verbrennung geahndet wurde, nennt GONTHIER, Châtiment 164.

⁴⁵⁹ Vgl. dazu ausführlicher LANG, Sodomie 110–114; REINLE, Sodomiedelikt 23–34; GONTHIER, Châtiment 163–164 und SCHNEIDER-LASTIN/PUFF, Homosexualität 72–78, sowie die Auflistung entsprechender Bestimmungen bei AMIRA, Todesstrafen 197, jeweils mit zahlreichen Beispielen aus der Gesetzgebung spätmittelalterlicher Städte. Unter Alfons X. von Kastilien wurde im 13. Jahrhundert mit Hinweis auf Sodom und Gomorra, die von Gott aufgrund der Sünde wider die Natur zerstört worden seien, die Sodomie verboten; im „Le livre de Jostice et de Plet“, das 1260 in der Region von Orléans entstand, werden Kastration oder Feuertod als Strafe vorgesehen; im Spätmittelalter wird die Verbrennung die häufigste Strafe für dieses Delikt; vgl. VANHEMELRYCK, Rituels 127–128. Von einer Verschärfung im Hochmittelalter ging insbesondere John Boswell aus; BOSWELL, Christianity. Vgl. dazu auch CADDEN, Meanings 3–4. Zur relativ seltenen konkreten Verfolgung vgl. REINLE, Sodomiedelikt 34–42 und SCHNEIDER-LASTIN/PUFF, Homosexualität.

⁴⁶⁰ Vgl. hierzu OHLER, Sterben 213.

⁴⁶¹ OHLER, Sterben 257–260.

des Ersten Kreuzzugs im Rheinland einordnen⁴⁶²; dass es sich dabei zunächst oft um Lynchjustiz durch einen aufgebrachten Mob handelte, dessen Vorgehen die kirchlichen Autoritäten entweder kritisierten oder passiv hinnahmen, entspricht dabei recht genau der Entwicklung bei der Häresieverfolgung.

Dass die Delikte von Häresie und Zauberei letztlich mit jenem der Sodomie verbunden wurden, legt bereits das Buch Exodus nahe, in dem die Bestimmung, man solle Zauberer nicht am Leben lassen, direkt der Forderung folgt, jeden zu töten, der mit einem Tier Geschlechtsverkehr hat⁴⁶³. Zwar sind die Belege für die Verbrennung von Hexen, die in den frühmittelalterlichen „leges“ zumeist als „strigae“ bezeichnet werden⁴⁶⁴, recht zahlreich; allerdings erfahren wir hier stets nur vom Verbot dieser Praxis, die ihrerseits vom Recht sanktioniert wird. So fordern die Gesetze des Langobardenkönigs Rother aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, man dürfe keine Frau, die der Hexerei bezichtigt werde, töten⁴⁶⁵. Etwas unklarer ist eine Passage aus dem alemannischen Recht, die sich ebenfalls gegen die ungerechte Behandlung solcher Frauen richtet: Die lateinische Formulierung könnte sich, wie die ältere Forschung annahm, auf die Verbrennung beziehen; wahrscheinlicher aber wird hier deren Folterung untersagt⁴⁶⁶. Ein Hinweis darauf, dass der Brauch der Verbrennung von Hexen weiter verbreitet gewesen sein dürfte, findet sich in den Sachsengesetzen Karls des Großen: Auch sie verbieten den Brauch, Hexen zu verbrennen; handelt es sich nicht um die Übernahme älterer Gesetzesvorstellungen, so wäre damit diese Praktik auch für die heidnischen Sachsen belegt⁴⁶⁷.

Die Schwierigkeit, in dieser Verbrennung von als „strigae“ bezeichneten Frauen sogleich den Ursprung der Verbrennungsstrafe an Ketzern und Hexen insgesamt zu erkennen, liegt darin, dass einerseits die frühmittelalterlichen Gesetze die Verbrennungen nicht ge-, sondern verbieten, und es andererseits möglich wäre, in der Verbrennungsstrafe der germanischen Stammesrechte eine spezifische Frauenstrafe zu erkennen. Damit wäre das Strafmaß keine Reaktion auf das Delikt, sondern auf das Gender der

⁴⁶² Zu den Pogromen im Zuge des Ersten Kreuzzugs vgl. etwa die Quellenzusammenstellung *Hebräische Berichte*.

⁴⁶³ Ex 22,17–18. Die moderne Einheitsübersetzung nennt hier „Hexen“ statt den „maleficos“ der Vulgata.

⁴⁶⁴ Zum Begriff „striga“ in den frühmittelalterlichen Stammesrechten vgl. ENNEN, Zauberrinnen, hier besonders 9–10.

⁴⁶⁵ „Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere“; *Edictus Rothari* 87 [376]. Vgl. BEHRINGER, Hexengesetzgebung 27 und RAGG, Ketzer 37.

⁴⁶⁶ „Si quis alterius ingenuam de crimina seu stria aut herbaria sisit et eam priserit et ipsam in clita miserit, et ipsam cum 12 medicis electus aut cum spata tracta quilibet de parentes adunaverit, LXXX solid. componat.“ *Pactus legis Alamannorum* 24. Vgl. BEHRINGER, Hexengesetzgebung 26 und RAGG, Ketzer 37. Das „in clita“ verstanden GRIMM, Rechtsalterthümer 2, 282, HANSEN, Zauberbahn 56 und 59–60, sowie AMIRA, Todesstrafen 195, als Hinweis auf den Scheiterhaufen; demgegenüber ließe sich der Terminus auch als Folterbank verstehen, worauf etwa KAUFMANN, Feuerstrafe 1126, verwies. „clida“ oder „cleda“ deutet letztlich auf ein Gerüst (zum Hängen? als Pranger? zur Folter?) oder auch ein Gefängnis hin, ohne dass dies die Verbrennung impliziert; vgl. etwa die entsprechenden Einträge zu „cleta“ im Mittellateinischen Wörterbuch, Bd. 2 (1999) 720 bzw. zu clida/clida bei DU CANGE, Glossarium 1, 1121.

⁴⁶⁷ „Si quis a diabulo deceptus crediderit secundum paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit, vel ipsam commederit, capitis sententiae punietur.“ *Leges Saxonum* 38 (Punkt 6), sowie frühere Editionen in MGH LL 5, 37 und MGH LL 1, 48–49. Vgl. BEHRINGER, Hexen 59.

verurteilten Personen⁴⁶⁸. In diesem Licht erklärt sich der Befund bei Gregor von Tours, der zweimal von einer Verbrennung von Frauen spricht: Einmal sorgt die Familie einer Frau, die in unzüchtiger Beziehung zu einem Priester stand, für deren Verbrennung⁴⁶⁹; einem anderen Bericht zufolge sei eine angebliche Geliebte Chlodovechs, nachdem man der Unglücklichen unter der Folter ein Geständnis abgepresst hatte, lebendig verbrannt worden⁴⁷⁰. Die einzige offensichtliche Gemeinsamkeit beider Fälle stellt das Gender der Hingerichteten dar; sozial sind sie voneinander klar geschieden (die Geliebte Chlodovechs war eine Unfreie, die von der Familie Verfolgte eine Freie), und nur indirekt lässt sich als Teil der Vorwürfe an die Geliebte Chlodovechs auch Zauberei ausmachen⁴⁷¹.

Man könnte jedoch selbst hier argumentieren, dass in beiden Episoden der Bruch göttlichen Gesetzes – einmal durch Hexerei, einmal durch die Unzucht mit einem Priester – Grundlage der Verurteilung war; eindeutig auf das Geschlecht lässt sich das Strafmaß also auch nicht festlegen. Zudem kannte und wiederholte man spätestens in karolingischer Zeit Bestimmungen des römischen Rechts, die die Verbrennung eines Sklaven befahlen, der mit seiner Herrin Ehebruch betrieben hatte⁴⁷². Allerdings entkräftet nun wiederum das hier bestrafte Vergehen die enge Verbindung zwischen Hexerei, Zauberei und Häresie mit der Verbrennungsstrafe.

Diese Verbindung wird umgekehrt durch die frühmittelalterlichen Gesetze gegen Giftmischerei und Zauberei nahegelegt. In einer bekannten Passage aus dem „*Pactus legis Salicae*“ des 6. Jahrhunderts ist derjenige, der einen todbringenden Trank herstellt, mit dem Scheiterhaufen zu richten; allerdings findet sich der entsprechende Abschnitt nur in einer Handschrift des „*Pactus*“ und ersetzt die ansonsten mildere Bestrafung mit einer Bußzahlung⁴⁷³. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass sich auch hier mit dem Hoch-

⁴⁶⁸ Auf diesen Aspekt der Verbrennungsstrafe gehen KAUFMANN, Feuerstrafe 1126–1127 und bereits AMIRA, Todesstrafen 175–181 und 195–196, ein, wobei insbesondere Amira insgesamt skeptisch bleibt, ob diese Straftat sich im Frühmittelalter wirklich auf Frauen beschränkte.

⁴⁶⁹ „Hic mulieri cuidam saepius scorto commixtus, comam capitis totondit, mutatoque virili habitu, secum in alia civitate deduxit, ut suspicio auferetur adulterii, cum inter incognitos devenisset. Erat enim mulier ingenua genere et de bonis orta parentibus. Conperto autem post dies multos propinqui eius quae acta fuerant, ad ulciscendam humilitatem generis sui velocius properant, repertumque clericum vinctum custodiae mancipant, mulierem vero ignem consumunt.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 307 [VI,36].

⁴⁷⁰ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 245–247 [V,39]. Noch auf dem Scheiterhaufen habe die junge Frau sich gegen die Verurteilung gewehrt: „Mulier, quae super Chlodovechum locuta fuerat, diiudicatur incendio concremare. Quae cum duceretur, reclamare coepit misera, se mendacia protulisse; sed nihil proficientibus verbis, legatam ad stipitem, vivens exurit flammis.“ Ebda 247.

⁴⁷¹ So hinterbringen nach Gregor einige Personen der Königin über die Mutter der später Verbrannten: „Ut urbata de filiis sedes, dolum id Chlodovechi est operatum. Nam ipsi concupiscens unius ancillarum tuarum filia, maleficiis tuos per matrem eius filios interficit, ideoque moneo, ne speres de te melius, cum tibi spes per quam regnare debueras sit ablata.“ GREGOR VON TOURS, *Libri historiarum* X, 246 [V,39].

⁴⁷² „Servus etiam, qui in adulterio dominae convictus fuerit, ignibus exuratur.“ *Theodosiani libri XVI* 1, 452 [IX,9,1]. Diese Bestimmung fand Aufnahme bei REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 316 [II,146]. Auch das westgotische Gesetz sieht für manche Vergehen von Knechten (Ehebruch, Grabraub) das Verbrennen vor; vgl. dazu GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 282.

⁴⁷³ „Si quis alteri maleficiis fecerit aut dederit bibere ut moriatur et ei fuerit adprobatum [...] sol(idi) CC cul(pabilis) iud(icator) aut certe ignem tradatur.“ *Pactus legis Salicae* 80 [A2,19]. Vgl. HANSEN, *Zauberwahn* 55–56; BEHRINGER, *Hexengesetzgebung* 26 und RAGG, *Ketzer* 39, sowie allgemein AMIRA, *Todesstrafen* 195–196. Ein mögliches antikes Vorbild für die Bestrafung der Zauberei mit Verbrennung könnten die Paulussentenzen aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts darstellen, die eine entsprechende Strafbestimmung enthalten; *Fontes iuris Romani antejustiniani* 409–410 [XXIII,14–18]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 24.

mittelalter die Strafzumessung verfestigte, etwa wenn der Sachsenspiegel die Verbrennung für den ungläubigen Christen, der jemanden vergiftet, vorschreibt⁴⁷⁴ oder Caesarius von Heisterbach ein entsprechendes Urteil berichtet⁴⁷⁵. Damit stellt sich jedoch die Frage, ob die im Hochmittelalter festgeschriebene Verbrennung bei Giftmischerei und Zauberei tatsächlich auf eine ungebrochene Tradition seit dem Frühmittelalter zurückgriff oder ob es sich um eine Verschärfung handelte, die im Zuge der hochmittelalterlichen Anwendung der Verbrennung in Fällen der Ketzerei vor allem seit dem 12. Jahrhundert ihren Ausgangspunkt fand.

Ein ganz einheitliches Bild scheint sich nicht zeichnen zu lassen; jedoch wird deutlich, dass die mittelalterlichen Strafbestände der Sodomie, Hexerei, Zauberei und Giftmischerei, die zumindest teilweise mit Verbrennung geahndet wurden, insofern miteinander verbunden waren, als sie als gotteslästerlich empfunden wurden. Die Autoritäten setzten dieses Strafmaß nun auch im Falle der Sodomie aktiv durch, und auch bei der Zauberei und Giftmischerei lassen sich entsprechende Bestimmungen greifen. Anders verhält es sich bei den frühmittelalterlichen „strigae“: Ihre Verbrennung wurde durch die Gesetze ja gerade verboten. Die frühmittelalterliche Rechtspraxis bot also einen durchaus ambivalenten Ausgangspunkt für die Ketzerverbrennung des Hochmittelalters.

c) Die Verbrennung von Ketzern und Hexen im Hoch- und Spätmittelalter

Als im 11. Jahrhundert zahlreiche Häresien im Abendland auftraten, war man sich nicht sicher, wie man darauf angemessen reagieren sollte; erst langsam entwickelte sich unter den Entscheidungsträgern der mittelalterlichen Gesellschaft die Vorstellung, dass die Verbrennung der Ketzer die angemessene Strafe sei. Erst im Laufe des 12. Jahrhunderts etablierte man diese Strafzumessung, und in der Folge dieses Prozesses unterstrich man das Gemeinsame mit jenen Delikten, die bereits im Frühmittelalter mit der Feuerstrafe belegt worden waren: Gerade der Zauberei lag die Ablehnung eines Lebens als guter Christ und der Bund mit dem Teufel zugrunde, und dies traf eben auch auf den Häretiker zu⁴⁷⁶. Ketzer, Hexen und Magier wurden somit am Ende ihres Lebens in die Gemeinschaft der Hölle aufgenommen und waren auf ewig verdammt. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass gerade hierin der ursprüngliche Grund für die Verbrennung dieser Körper zu suchen sein dürfte.

Eine zwingende Rechtstradition für die Verbrennung von Häretikern gab es im 11. Jahrhundert nicht; ein letzter vergleichbarer Fall war mehr als sechshundert Jahre zuvor mit der Hinrichtung Priscillians erfolgt, und die frühmittelalterlichen Leges

⁴⁷⁴ „Swelik kersten man oder wif unghelovich is unde mit tovere umme gad unde mit vergifnisse unde des verwunnen wirt, den sal men up ener hort bernen.“ *Oldenburger Sachsenspiegel* (Text und Übersetzung) 98 [fol. 44r bzw. LdR II, 13 § 6]. Vgl. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 283.

⁴⁷⁵ „[...] judices [...] tanquam maleficum et magum miserunt in ignem.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* 2, 936 [IV,99]. Vgl. GRIMM, *Rechtsalterthümer* 2, 283.

⁴⁷⁶ Dass nach mittelalterlicher Vorstellung Zauberei und Häresie der Unglaube bzw. Abfall vom christlichen Glauben gemeinsam waren, was eine ähnliche Bestrafung nahe legte, bemerkten bereits ENNEN, Zauberrinnen, und HIS, *Strafrecht* 2, 19–20. Dass „Ketzer und Hexen gerade mit dem Feuertode bestraft [werden], um mit der vollständigen Zerstörung ihres Leibes jedwede zauberische Nachwirkung zu unterbinden“, wie FREUDENTHAL, *Feuer* 101, bemerkte, ist jedoch weniger überzeugend, da Häretiker nicht zauberisch tätig werden; ihr Wirken ist eher mit den Wundern der Heiligen zu vergleichen.

forderten zwar die Bestrafung von Häretikern, nicht jedoch die Todesstrafe⁴⁷⁷. Die Verbrennung der „strigae“ des Frühmittelalters entsprach nun gerade keiner Gesetzestradiation, sondern diese Praxis lässt sich durch deren Verbot in den frühmittelalterlichen Leges greifen. Entsprechend unsicher waren sich die Autoritäten, wie sie mit dem neuen Phänomen der Häresie umgehen sollten; die Optionen reichten dabei von der Widerlegung bis zur Todesstrafe⁴⁷⁸. Und auch die Todesstrafen variierten erheblich: Kaiser Heinrich III. ließ Lampert von Hersfeld zufolge Anfang der 1050er Jahre eine Gruppe von Ketzern, die Herzog Gottfried von Oberlothringen gefangen gesetzt hatte, in Goslar aufhängen⁴⁷⁹; demgegenüber erschien dem französischen König 1022 die Verbrennung einiger Häretiker in Orléans als die richtige Entscheidung⁴⁸⁰. Eine Festlegung auf die Verbrennung lässt sich hier jedenfalls noch nicht festmachen. Allerdings stellt die Verurteilung durch König Robert von Frankreich zugleich die erste sicher nachweisbare Verbrennungsstrafe im Zusammenhang mit einem Häresiedelikt seit der Spätantike dar. Doch die Entscheidung muss dabei nicht zwingend vom König selbst ausgegangen sein: Mehrere Quellen bemerken, dass das Urteil „unter Zustimmung des Volkes“ oder „unter Zustimmung und Willen Aller“ erfolgte⁴⁸¹. Wenn man überhaupt die Frage nach dem Zustandekommen des Urteils jenseits königlicher Regierungsgewalt gestellt hat, so bezog man diese Passagen auf die Mitglieder „des versammelten (geistlichen wie weltlichen) Synodalgremiums“⁴⁸²; im Folgenden soll demgegenüber überlegt werden, ob die Chronisten nicht ganz wörtlich das am Zustandekommen des Urteils beteiligte Volk bezeichneten⁴⁸³.

Dafür gibt es einige Hinweise: Der ausführliche Bericht über die Ereignisse im Chartular des Klosters Saint-Père in Chartres bemerkt, der Mob habe versucht, die Kirche zu stürmen, in der der König das Schicksal der Häretiker debattierte; erst der per-

⁴⁷⁷ Zu Priscillian vgl. LAMBERT, Häresie 11, sowie zu den frühmittelalterlichen Leges neben den Ausführungen oben auch ausführlicher RAGG, Ketzer 32–42. Ragg bemerkt auch den Unterschied zur Zauberei, die den narrativen Quellen des Frühmittelalters zufolge durchaus schon im Frühmittelalter mit der Verbrennung geahndet wurde; ebda 54.

⁴⁷⁸ GRUNDMANN, Ketzergeschichte 11; VAUCHEZ, Diables 600–601 und OBERSTE, Ketzerei 32–33, sowie mit Fokus auf dem Beispiel Abaelards CLANCHY, Abaelard 365–411. Bereits im Jahr 849 war der Mönch Gottschalk für seine Irrlehren öffentlich ausgepeitscht und waren einige seiner Bücher verbrannt worden – die Todesstrafe wurde also nicht vollzogen; vgl. dazu OHLER, Sterben 207.

⁴⁷⁹ „Ibi quoque per Gotefridum ducem heretici deprehensi sunt et suspensi.“ LAMPERT VON HERSFELD, Annales 63. Vgl. ANGENENDT, Toleranz 252–253; RAGG, Ketzer 160–161; FICHTENAU, Professoren 30 und 48; FICKER, Todesstrafe 181.

⁴⁸⁰ „Eo tempore decem ex canonicis Sanctae Crucis Aurelianis, qui videbantur aliis religiosiores, probati sunt esse manichei. Quos rex Robertus, cum nollent alicatenus ad fidem reverti, primo a gradu sacerdotii deponi, deinde ab ecclesia eliminari, et demum igne cremari iussit.“ ADEMAR VON CHABANNES, Chronicon 180 [III,59]. Vgl. FRASSETTO, Heretics; ANGENENDT, Toleranz 252; RAGG, Ketzer 189–191; LAMBERT, Häresie 8–16; BLÖCKER, Häresie; FICHTENAU, Orléans und FICHTENAU, Professoren 33–43.

⁴⁸¹ „regis iussu et universe plebis consensu igne essent protinus crematuri“; RUDOLF GLABER, Historiarum libri quinque 148 [III,31]. „Communi vero consensu et voluntate omnium, convicti omnes perpressi sunt ignis incendium.“ *Chronicon sancti Petri Vivi Senonensis* 114.

⁴⁸² RAGG, Ketzer 189–190.

⁴⁸³ Damit ließe sich auch die auffallende Ratlosigkeit gegenüber dem Strafmaß im Urteil von Orléans erklären; so liest man etwa in einem Standardwerk zur Geschichte der Häresie im Mittelalter: „Keiner weiß genau, was damals in dem König vorging, als er die Häretiker zum Tod durch das Feuer verurteilte, denn es gab für ihn zuvor keinen vergleichbaren Fall einer derartigen Hinrichtung.“ LAMBERT, Häresie 11.

sönliche Einsatz der Königin habe das verhindern können⁴⁸⁴. Das passt gut zu anderen, vergleichbaren Fällen, in denen die geistlichen und weltlichen Autoritäten die Verbrennung ablehnten, diese aber dennoch durchgeführt wurde: So verurteilte man in der Stadt Monteforte einige Häretiker um 1030 zum Scheiterhaufen, obwohl der Erzbischof von Mailand dies nicht gebilligt hatte⁴⁸⁵. 1090 lynchte ein aufgebrachter Mob in Freising drei Wettermacherinnen, und der Annalist von Weißenstephan kann diese Episode nicht berichten, ohne deren Unschuldigkeit zu betonen: Sie seien Märtyrerinnen, die man schließlich in der Abteikirche beigesetzt habe⁴⁸⁶. Die Vorstellungen des Annalisten sind dabei durchaus im Einklang mit einer im Klerus des 11. Jahrhunderts weit verbreiteten Geisteshaltung: Man versuchte Häretiker zu bekehren, konnte sie dafür sogar exkommunizieren, nicht jedoch töten oder gar grausam verbrennen. So antwortete Wazo von Lüttich dem Bischof von Châlons, er solle die dort entdeckten Ketzler nicht mit Hilfe weltlicher Machthaber und mit physischer Gewalt bekämpfen, sondern mittels der Exkommunikation⁴⁸⁷. In den *Gesta* des Anselm von Lüttich wird die bereits erwähnte Erhängung der Ketzler in Goslar unter Heinrich III. mit dem Hinweis darauf kommentiert, dass der mittlerweile verstorbene Wazo niemals seine Zustimmung zu solch einem Urteil gegeben hätte⁴⁸⁸. Und es gibt wenig Grund, hierin nur eine hagiographische Beweinung des guten Altbischofs zu erkennen: In diesem Licht lassen sich auch die Geschehnisse rund um den Priester Ramihrdus verstehen, der sich 1077 weigerte, von dem

⁴⁸⁴ „Cumque ab hora diei prima usque ad horam nonam multifaria elaborarent omnes, ut illos a suo herrore revocarent, et ipsi, ferro duriores, minime respiscerent, jussi sunt singuli sacris vestibus indui in suo ordine, statimque ab antistibus a proprio honore sunt depositi, et, rege jubente, Constantia regina ante valvas basilicae stetit, ne populus eos intra aecclesiam interficeret; et sic de gremio sanctae aecclesiae ejecti sunt. Qui cum ejicerentur, regina Stephani, sui olim confessoris, cum baculo, quem manu gestabat, oculum eruit. Deinde extra civitatis educti muros, in quodam tuguriolo, copioso igne accenso, praeter unum clericum atque unam monacham, cum nefario pulvere, de quo supra diximus, cremati sunt. Clericus enim et monacha nutu divino respicerunt.“ *De rebus quas dedit Arefastus* 267–268. Vgl. FICHTEAU, Professoren 35; FICHTEAU, Orléans passim und LAMBERT, Häresie 10–11. Die Straftat wird sowohl in einer königlichen Urkunde von 1022 als auch bei Helgaud von Fleury nicht erwähnt, was auf die vielleicht nicht ungeteilte Zustimmung für dieses (erzwungene?) Urteil hinweisen könnte, wie BLÖCKER, Häresie 198, annahm.

⁴⁸⁵ LANDULE, *Historia Mediolanensis* 65–66 bzw. LANDULE, *Historiae libri quatuor* 67–69. Vgl. RAGG, Ketzler 102–105; FICHTEAU, Professoren 46 und FICKER, Todesstrafe 182–183. Landulf selbst hält sich bei der Verurteilung der Ketzler freilich wenig zurück, wie sich an seiner Wortwahl zeigt: „et misere morientes in miseros cineres redacti sunt“; LANDULE, *Historia Mediolanensis* 66.

⁴⁸⁶ „[...] excitati sunt Vettingenses cives in diabolicum zelum, invidia instigante super tres pauperculas mulieres, quasi essent venefice hominum et frugum perditrices. Quas quodam mane in lecto adhuc dormientes apprehenderunt, et ad aquam eas examinantes, nihil in eis culparum invenerunt; et flagellantes eas crudeliter, voluerunt eis aliquid eorum que ipsis mendose intabant extorquere, nec potuerunt. Tunc [...] duxerunt eas ad ripam Ysare fluminis et cumbusserunt eas omnes tres simul, quarum una viventis pueri pregnans fuit, et sic in igne martirizate sunt in 14 Kal. Iul., et a quodam suo consanguineo in ipsa ripa sepulte sunt.“ *Annales S. Stephani Frisingenses* 52. Vgl. BEHRINGER, Hexen 12 und 24.

⁴⁸⁷ „[...] nec eos queramus per secularis potentiae gladium huic vita subtrahere, quibus vult idem creator et redemptor Deus sicut novit parcere, ut respiscant a diaboli laqueis quibus capti tenentur, ad ipsius voluntatem. [...] Interim nichilominus meminisse debemus, quod nos qui episcopi dicimur, gladium in ordinatione quod est secularis potentiae non accipimus, ideoque non ad mortificandum sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Est tamen aliud quod sollicite de praedictis agendum est scismaticis, [...] ut ipsi eisque communicantes catholica communione priventur“; ANSELM VON LÜTTICH, *Gesta* 227–228 [63]. Vgl. RAGG, Ketzler 58–62.

⁴⁸⁸ „Wazonem nostrum, si haec tempora contigisset [er war 1048 verstorben], huic sententiae assensum nequaquam praebiturum“; ANSELM VON LÜTTICH, *Gesta* 228 [64]. Vgl. RAGG, Ketzler 60.

seiner Meinung nach simonistischen Bischof Gerhard II. von Cambrai das Abendmal zu empfangen. Ramihrdus wurde daraufhin von einigen Dienstleuten ergriffen und von diesen in einer Hütte verbrannt⁴⁸⁹. Erneut ist es also ein aufgebrachter Mob, der den vermeintlichen Häretiker umbringt. Papst Gregor VII. selbst protestierte gegen dieses Vorgehen, und er beauftragte den Bischof von Paris in einem Brief, in dem er diese Vorgangsweise als „crudelitas“ tadelte, mit einer Untersuchung der Ereignisse⁴⁹⁰.

Erst im 12. Jahrhundert verändert sich langsam die Einstellung der Autoritäten in Bezug auf die Verbrennung von Häretikern. Lynchmorde kamen zwar noch während des gesamten Jahrhunderts häufig vor, etwa wenn die Ritter des Grafen Dietrich von Flandern 1128 eine Frau als Hexe ergriffen, die ihren Herren beim Überqueren eines Flusses mit Wasser besprengt hatte, und sie kurzerhand verbrannten⁴⁹¹. Doch als die Einwohner von Soissons 1114 einige Häretiker aus dem Gefängnis befreiten, in das sie Guibert von Nogent eingesperrt hatte, und sie verbrannten, bemerkt Guibert selbst keine grundsätzliche Ablehnung dieser Handlungen; im Gegenteil, „das Volk Gottes“ habe „einen gerechten Eifer gegen sie zum Ausdruck gebracht“⁴⁹². Ähnlich positiv äußerte sich auch Petrus Venerabilis, als die Einwohner von Saint-Gilles den radikalen Prediger Petrus von Bruis in den 1130er Jahren auf einem von ihm selbst angehäuften

⁴⁸⁹ „Hiis verbis omnes in ira commoti, pro heresiarcha eum indicant haberi; et ita discessum est. Quidam vero de ministris episcopi et alii multi deducentes eum in quoddam tugurium inducunt, et non reluctantem, sed intrepidum et ut aiunt in oratione prostratum, admoto igne cum tugurio combusserunt.“ *Chronicon S. Andreae castri Cameracensis* 540 [III,3]. Vgl. RAGG, Ketzer 161–162; LAMBERT, Häresien 37 und OBERWEIS, Grenzverschiebung 304.

⁴⁹⁰ „Item relatum nobis est Cameracenses hominem quendam flammis tradidisse, eo quod symoniacos et presbyteros fornicatores missas non debere celebrare et, quod illorum officium minime suscipiendum foret, dicere ausus fuerit. Quod quia nobis valde terribile et, si verum est, omni rigore canonice severitatis vindicandum esse videtur, fraternitatem tuam sollicite huius rei veritatem inquirere ammonemus. Et si eos ad tantam crudelitatem impias manus suas extendisse cognoveris, ab introitu et omni communione ecclesie auctores pariter et complices huius sceleris separare non differas“; *Register Gregors VII.* 1, 328 [IV,20]. Die eindeutige Wortwahl Gregors schränkt zumindest für diesen Zeitraum die offene Überlegung von Baraz ein, dass die Verbrennungsstrafe vielleicht nicht auch im Mittelalter als grausam angesehen wurde: „For example, the burning of heretics is a violent action, one that would be thought cruel by modern Western standards but not necessarily so by medieval ones.“ BARAZ, Cruelty 5.

⁴⁹¹ „Et memorandum quod cum jam primo comes Theodericus in insulas conscendisset, quaedam incantatrix occurrit illi, descendens in aquam illam quam comes transiturus erat per pontem iuxta incarminatricem. At illa conspersit consulem aquis. Igitur, ut aiunt, comes Theodericus languebat in corde et visceribus ita ut comestionem et potum fastidiret. Cumque milites ejus indoluissent super eo, ceperunt incantatricem et ligatis manibus et pedibus, stipulis et straminibus succensis impositam combusserunt.“ GALBERT VON BRÜGGE, *De multro* 155. Vgl. DINZELBACHER, Hochmittelalter 74, sowie allgemein zu Galberts Bericht RYCKAERT, Galbert.

⁴⁹² „Sed fidelis interim populus, clericalem verens mollitiem, concurrat ad ergastulum, rapit, et subjecto eis extra urbem igne pariter concremavit. Quorum ne propagaretur carinus, justum erga eos zelum habuit Dei populus.“ GUIBERT VON NOGENT, *Autobiographie* 434 (zum Fall der Häretiker insgesamt ebda 428–435). Vgl. RAGG, Ketzer 194–195; LAMBERT, Häresien 51 und CLANCHY, Abaelard 367. Diese weniger kritische Haltung gegenüber dem Lynchmord an Häretikern mag sich bereits in der Rechtfertigung der Steinigung Roscelins durch Bischof Ivo von Chartres widerspiegeln; vgl. dazu CLANCHY, Abaelard 367–370. Die Gefahr einer Steinigung ist gerade für Soissons einmal mehr mit dem berühmten Fall Abaelards belegt, der 1121 fürchtete, für seine theologischen Standpunkte von den Einwohnern der Stadt umgebracht zu werden, wie er selbst berichtet: „Antequam autem illuc pervenirem, duo illi praedicti aemuli nostri ita me in clero et populo diffamaverunt, ut paene me populus paucosque, qui advenerant ex discipulis nostris, prima die nostri adventus lapidarent dicentes me tres deos praedicare et scripsisse, sicut ipsis persuasum fuerat.“ ABELARD, *Historia calamitatum* 44–47. Vgl. ausführlicher CLANCHY, Abaelard 365–411.

Scheiterhaufen aus Kreuzen verbrannten⁴⁹³. Etwa zur selben Zeit versuchten Einwohner von Lüttich, Ketzer zu steinigen, wobei letztlich nur einer von ihnen tatsächlich körperlich belangt wurde – man verbrannte ihn lebendig⁴⁹⁴. Ein Jahrzehnt später versuchte der Klerus von Lüttich einige überführte Ketzer vor dem Lynchen durch Verbrennung zu bewahren⁴⁹⁵. In einem Brief des Propstes Everwin von Steinfeld an Bernhard von Clairvaux, in dem dieser wohl über das erste Auftauchen von Katharern in Köln 1143 berichtet, erwähnt er, dass hier zwei Ketzer gegen den Willen des Erzbischofs vom aufgebrachten Volk verbrannt wurden⁴⁹⁶. Ähnlich stellte sich 1167 der Abt von Vézelay vor einen bekehrten Ketzer, der sich nicht durch eine Wasserprobe vom Verdacht der Häresie reinigen konnte und den das Volk deshalb verbrennen wollte; nach öffentlicher Züchtigung und Verbannung dieses Delinquenten wurden jedoch andere gefangene Ketzer verbrannt⁴⁹⁷.

Das Beispiel aus Vézelay zeigt gut, wie der Druck, den eine aufgebrachte Menge auf die Autoritäten ausübte, deren abwägenden Standpunkt einerseits zur Verteidigung ungerecht Beschuldigter herausforderte, andererseits aber auch zu einer schleichenden Übernahme des geforderten Strafmaßes führte. Als man in einer Untersuchung unter Erzbischof Rainald von Dassel 1163 einige Katharer in Köln als Ketzer einstufte, wurden diese „von den Richtern und dem Volk der Stadt“ verurteilt; dies verweist nicht nur auf die Aufteilung des Urteils – Urteilsfindung durch die Kirche, Vollstreckung durch

⁴⁹³ „Sed post rogam Petri de Bruis, quo apud Sanctum Egidium zelus fidelium flammis dominice crucis ab eo succensus eum concremando ultus est, postquam plane impius ille de igne ad ignem, de transeunte ad eternum transitum fecit, heres nequitiæ eius Henricus [von Lausanne] cum nescio quibus aliis doctrinam diabolicam non quidem emendavit, sed immutavit, et sicut nuper in thomo, qui ab ore eius exceptus dicebatur, scriptum uidi, non quinque tantum, sed plura capitula edidit.“ PETRUS VENERABILIS, *Contra Petrobrusianos* 5 (im Begleitbrief seines Werkes). Vgl. VAUCHEZ, *Abendland* 492; RAGG, *Ketzer* 193; DINZELBACHER, *Bernhard* 276; PAPINI, *Valdo di Lione* 37–38 und GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen* 495, mit abweichenden Datierungen.

⁴⁹⁴ „1135. In concilio Leodiensi heretici deprehensi sunt, quorum unus vivus est combustus.“ *Annales Aquenses* 685. „Qui errorem cum non possent negare, voluit eos populus lapidare, unde tanto percussi timore elapsi sunt sub nocturna caligine; sed in vinculis tribus eorum detentis, unus combustus est igne, reliqui duo reddiderunt se ecclesie cum fidei professione.“ *Annales Rodenses* 711 [ad a. 1135]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 163.

⁴⁹⁵ So heißt es in einem Brief der Geistlichkeit von Lüttich an Papst Lucius II.: „haeresis [...] sectatores quidam detecti, convicti et confessi sunt, hos turba turbulenta raptos incendio tradere deputavit; sed nos, Dei favente misericordia, pene omnes ab instanti supplicio, de ipsis meliora sperantes, vix tamen eripuimus“; *Corpus documentorum inquisitionis* 1, 32 [30]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 164–165.

⁴⁹⁶ „Nuper apud nos juxta Coloniam quidam haeretici detecti sunt, quorum quidam cum satisfactione ad Ecclesiam redierunt. Duo ex eis, scilicet qui dicebatur episcopus eorum cum socio suo, nobis restiterunt, [...] haeresim suam defendentes ex verbis Christi et Apostoli. [...] cum per triduum essent admoniti, et respiscere noluissent, rapti sunt a populis nimio zelo permoti, nobis tamen invitis, et in ignem positi, atque cremati; et, quod magis mirabile est, ipsi tormentum ignis non solum cum patientia, sed et cum laetitia introierunt et sustinuerunt.“ *Appendix ad epistolam S. Bernardi* 677 [Ep. 472,2]. Der Brief könnte sich allerdings auch auf einen in den Brauweiler Annalen genannten Fall beziehen, bei dem Häretiker in Bonn in Anwesenheit des Grafen von Bonn hingerichtet wurden: „Apud Veronam presidente Ottone comite igne consumpti sunt tres, malentes mori quam cedere sacrosanctæ catholicæ fidei.“ *Annales Brunwilerenses* 727 [ad a. 1143]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 164 [zur Diskussion insbesondere ebda Anm. 586 und 587] und FICKER, *Todesstrafe* 180.

⁴⁹⁷ „Bis denique damnatus, igni ab omnibus adjucatus est; sed deferens Abbas praesentiae suae, publicè caesum eliminari praecepit. Caeteri autem numero septem igni traditi exusti sunt in valle Esconii.“ *Ex historia Vizeliacensis monasterii* 344. „Poplicani exusti sunt apud Vizeliacum.“ *Ex chronico Vizeliacensi* 345. Vgl. RAGG, *Ketzer* 195.

den weltlichen Arm –, sondern die Formulierung ist im Lichte der bisherigen Verfahren durchaus Ernst zu nehmen: Das Volk der Stadt entschied bei der Zumessung des Strafmaßes wahrscheinlich ernsthaft mit, oder das Urteil musste doch zumindest dessen Standpunkt mit bedenken⁴⁹⁸. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war die Verbrennung allerdings bereits nicht mehr nur akzeptierte Strafe, sondern sie wurde von den Autoritäten nun auch selbst verhängt. Als sich 1172 in Arras ein Kleriker Robert nicht von den Vorwürfen der Häresie durch eine Feuerprobe freimachen konnte, da das brennende Eisen ihm nicht nur die rechte Hand, sondern einen Großteil des Körpers versengte, verbrannte man ihn auf Befehl des Erzbischofs von Reims⁴⁹⁹. Ein ähnlicher Vorfall wiederholte sich 1182 in Arras, und erneut verbrannte man die durch Erzbischof Wilhelm von Reims und Graf Philipp von Flandern verurteilten Ketzer⁵⁰⁰. Diese Beispiele aus Arras zeigen die Nähe der Verbrennung zum Gottesurteil durch Feuer: Der wahre Christ verbrennt eben nicht.

Die Rechtfertigung von Gewalt gegen Häretiker, des Vollzugs der Todesstrafe – wenn auch nur durch die weltlichen Gerichte – und die Festlegung auf die Verbrennung fanden zwar nur langsam Eingang in die Rechtshandlungen der Autoritäten, doch erste Ansätze finden sich schon am Ende des 11. Jahrhunderts. So bemerkt bereits Bonizo von Sutri, dass, wenn für den irdischen König gekämpft werden dürfe, man noch entschiedener für den himmlischen König gegen dessen Feinde wie Barbaren und Häretiker kämpfen dürfe⁵⁰¹. Gratian bemerkt zu Mördern und Gotteslästerern recht deutlich: „Kein Blut vergießt, wer Mörder und Gotteslästerer bestraft.“⁵⁰² Damit ließ sich zumindest indirekt die Tötung der Häretiker rechtfertigen, und diese Sicht passt gut zur passiven, aber mittlerweile positiven Haltung des Klerus gegenüber den Häretikerverbrennungen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts hatte sich die Verbrennungsstrafe für Häretiker auch in der Strafpraxis der kirchlichen und weltlichen Autoritäten durchzusetzen begonnen. In einem nächsten Schritt kam es auch zu einer Kodifizierung dieses Strafmaßes, das noch im „*Decretum Gratiani*“ fehlte; entsprechende Festlegungen fanden unter anderem etwa 1215 am Vierten Laterankonzil, in der Ketzergesetzgebung Friedrichs II. in den 1220er und 1230er Jahren und schließlich im Sachsenspiegel statt, und sie wurden im Spätmittelalter vielfach wiederholt⁵⁰³.

⁴⁹⁸ „Qui a clero diiudicati et anathematizati, a iudicibus et populo civitatis, cum fide catholicam recipere et suam profanam sectam nollent abicere, in colle qui Iudaicus appellatur iuxta Iudeorum sepulturas igni cremati sunt“; *Series episcoporum et abbatum Germaniae* 287. „Circa illa tempora sub Archiepiscopo Reynaldo Coloniae plures haeretici sunt comprehensi, qui a literatis viris examinati et victi, per iudicium saeculare damnati sunt.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* 3, 1014 [V,19]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 165 und FICKER, *Todesstrafe* 180.

⁴⁹⁹ „Purgare ergo famam suam de obiecta heresi iudicio candentis ferri frustra proponens, tam manifeste Deo operante cecidit, quod non solum in dextera in qua ferrum gestabat, set et in sinistra manu et in utrisque pedibus et ambobus lateribus, in pectore similiter et ventre ustura mirabiliter apparuit; unde ex mandato archiepiscopi igni iniectus et combustus est.“ *Annales Colonienses maximi* 785 [ad a. 1172]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 196.

⁵⁰⁰ Vgl. RAGG, *Ketzer* 196, mit einer Auflistung der Quellen.

⁵⁰¹ BONIZO VON SUTRI, *Liber ad amicum* 618. Vgl. ANGENENDT, *Toleranz* 252.

⁵⁰² „Non sanguinem fundit qui homicidas et sacrilegos punit.“ *Decretum Magistri Gratiani* 939 [p. II, c. XXIII, q. V, c. 31]. Vgl. ANGENENDT, *Toleranz* 252.

⁵⁰³ RAGG, *Ketzer* 95–96, 124–125, 147–159 und 180–188, sowie 242–275 (zur aragonesischen Gesetzgebung); BEHRINGER, *Hexengesetzgebung* 32–39; OHLER, *Sterben* 207 und 246; LORENZ, *Aktenversendung* 70 und SELGE, *Ketzerpolitik*, sowie ANGENENDT, *Toleranz* 253 (zusammenfassend zu den Ketzergesetzen des 12. Jahrhunderts); DINZELBACHER, *Toleranz* 12, bemerkt die lehrrechtliche Begründung der Feuerstrafe durch die Bulle „*Excommunicamus*“ von Papst Gregor IX.

Die Verbrennung hatte sich also erst nach fast zweihundert Jahren als das Strafmaß für Häresie herausgebildet. Der Ursprung der Strafe lag jedoch nicht in den Überlegungen der Elite, die sie erst langsam und nach anfänglicher Ablehnung und großer Zurückhaltung übernahm; es wird gleich zu zeigen sein, dass größere christianisierte Bevölkerungsschichten die Verbrennungsstrafe forderten, weil sie die einzige Methode darstellte, den Leichnam nachhaltig zu zerstören. Im 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sich nun die Verbrennungsstrafe für viele Delikte zum „passenden“ Strafmaß: Sie fand nicht mehr nur auf Häretiker Anwendung, sondern ältere, entsprechende Strafbestimmungen – etwa für Sodomie und Zauberei – wurden wieder eingeschränkt. Eine wichtige weitere Neuerung war, dass nun auch die Hexerei entsprechend bestraft wurde: Auch hier entwickelte sich die Strafe ähnlich wie bei der Häresie. Hatte der Annalist von Weihenstephan 1090 noch die Verbrennung von drei Wettermacherinnen scharf verurteilt, übernahmen die Autoritäten schließlich diese Strafe. 1296 greift man in einem Südtiroler Hexenprozess im Bozner Unterland den ersten entsprechenden Fall, bei dem die Verbrennung als Art der Hinrichtung festgelegt wurde⁵⁰⁴.

Doch warum wurde die Feuerstrafe überhaupt angewandt, und warum wurden ausgerechnet Häretiker und Hexen verbrannt? Die Motive waren vielgestaltig, und die Begründungsstrategien wechselten im Laufe des Mittelalters. Während man im 11. und 12. Jahrhundert eine Begründung suchen muss, die weniger die intellektuelle Elite der Gesellschaft, als vielmehr breitere Bevölkerungsschichten dazu motivierte, diese Strafe auch gegen den Willen der Autoritäten durchzusetzen, entwickelte sich im Laufe der Übernahme der Strafe seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch eine theologische Reflexion über den Ursprung der Strafe. Biblische Vorbilder wurden nun gesucht, die das Strafmaß begründen sollten. Sie hatten mit den ursprünglichen Gründen, der Angst vor dem schädlichen Einfluss der Leiche von Häretikern, wenig zu tun. Praktische Aspekte treten in den hochmittelalterlichen Quellen neben den theologischen Gründen zugleich in den Vordergrund: Die Verhinderung des Grabes verhinderte auch die Verehrung der Reliquien der heterodoxen Prediger, deren Lehren im 12. und 13. Jahrhundert oftmals nicht weit von den radikaleren Stimmen der Orthodoxie entfernt waren. Schließlich verband sich mit der grausamen Bestrafung der Verbrennung noch ein weiterer Aspekt: Die Öffentlichkeitswirksamkeit, die erhebliche abschreckende Funktion haben musste, zugleich aber die Abweichung perpetuierte, ins öffentliche Gedächtnis „einbrannte“ und somit die Funktion erfüllte, die christliche Gesellschaft nachhaltig ihrer Werte zu versichern.

und die theologische Rechtfertigung durch Thomas von Aquin. Die Oldenburger Version des Sachsenspiegels formuliert das Verbot nicht nur für die Ketzerei, sondern gleichrangig auch für Zauberei und Vergiftung: „Swelik kersten man eder wif unghelovich is unde mit tovere umme gad unde mit vergifnisse unde des verwunnen wirt, den sal men up ener hort bernen.“ *Oldenburger Sachsenspiegel* (Text und Übersetzung) 98 [fol. 44r bzw. LdR II, 13 § 7]. Vgl. das dazugehörige Faksimile dieser Ausgabe des Sachsenspiegels, in dem auch die kommentierende Zeichnung eines Mannes und einer Frau zu sehen ist, die verbrannt werden; *Oldenburger Sachsenspiegel* (Kommentar) fol. 44r. und S. 87–88. Diese Strafbestimmung für die Ketzerei griff die Carolina nicht mehr auf, die nur mehr die Zauberei unter die Verbrennungsstrafe stellte, was wohl aus Rücksicht auf protestantische Reichsfürsten geschehen sein dürfte; BEHRINGER, Hexengesetzgebung 40–42.

⁵⁰⁴ Das erklärt den Fall vielleicht besser als in der bisherigen Forschung, wo seine Ungewöhnlichkeit bereits folgendermaßen bemerkt wurde: „Die Verbrennung von ‚strigae‘ stand im vollkommenen Widerspruch zum Kirchenrecht dieser Zeit, und es ist auch keine weltliche Gesetzgebung in Sicht, die eine rechtliche Grundlage für diesen Südtiroler Strafprozeß [gemeint ist der Beleg für das Bozner Unterland 1296] hätte abgeben können – es sei denn: Gewohnheitsrecht.“ BEHRINGER, Hexengesetzgebung 28.

Bei den frühen Häretikerverbrennungen fällt auf, dass es sich hierbei zunächst vor allem um Verfahren handelte, in denen nicht die weltlichen und geistlichen Autoritäten Vorgaben machten, sondern das Verbrennen von einer aufgebrachten Menge gefordert oder als Lynchmord vollzogen wurde⁵⁰⁵. Damit muss auch der ursprüngliche Grund für gerade dieses Strafmaß in der Frömmigkeit breiterer Gesellschaftsgruppen gesucht werden, die der Kultur der mittelalterlichen Elite zunächst zuwider lief. Dabei ist es gar nicht nötig, anzunehmen, dass sich hier ältere, heidnische Praktiken widerspiegeln; diese Argumentation läuft ebenso ins Leere wie eine rein rechtshistorische Perspektive, die sowohl in den frühmittelalterlichen Leges wie in den römischrechtlichen Vorgaben nur wenig überzeugende Vorläufer für die Entwicklung des 11. Jahrhunderts bieten kann. Anders sieht es aus, wenn man von den Folgen der Internalisierung christlicher Glaubenspraxis ausgeht; insbesondere dem Reliquienkult kommt hier eine entscheidende Bedeutung zu.

Folgt man dem augustinischen Schema der Einteilung der Toten während des Interims vor dem jüngsten Gericht, so zeichnen sich die „valde boni“ und die „valde mali“ gemeinsam durch eine Qualität aus: Ihr Schicksal im Jenseits ist bereits bestimmt – während die einen bereits im Himmel sind, schmoren die anderen für ewig in der Hölle⁵⁰⁶. Hatte man nun den Glauben an die Wirksamkeit der Reliquien in die persönliche Frömmigkeit inkorporiert, wie wir es im 11. Jahrhundert für weite Teile der abendländischen Bevölkerung annehmen müssen, so akzeptierte man auch das darunter liegende logische Gerüst: Die heiligen Leichname wirkten Wunder, weil die Seele der Toten im Himmel in der Gegenwart Gottes Fürsprache einlegen konnte⁵⁰⁷. Es ist nur ein sehr kleiner Schritt von dieser Idee der wundertätigen Reliquie des Heiligen hin zu der Vorstellung, dass auch die Körper von Augustinus’ „valde mali“ eine Wirkmächtigkeit entfalten könnten. Da der Häretiker ja quasi per definitionem zu diesen gehörte und somit unmittelbar nach dem Tod in der Hölle gedacht wurde⁵⁰⁸, musste seine Seele konsequenterweise auch eine Verbindung zu dessen Leichnam oder dessen „Reliquien“ haben – freilich mit einer negativen Implikation für die Lebenden. Wenn dies jedoch zutraf, musste man sich die Frage stellen, welche Fähigkeiten die Leichname jener Personen hatten, deren Seelen man mit Sicherheit in der Hölle und in Gegenwart des Teufels währte. Wirkten sie nicht auch Wunder, nur eben schreckliche Illusionen der Hölle? Diese Frage muss Gläubige des 11. Jahrhunderts geplagt haben, und die einzige Möglichkeit, eine solche unheilbringende Handlung abzuwehren, lag in der physischen Vernichtung des Leichnams dieser Personen. Mit den technischen Mitteln des Mittelalters bedeutete dies die Verbrennung ihrer Körper. Die Verbrennungsstrafe diente in

⁵⁰⁵ Diese Beobachtung ist durchaus nicht neu; vgl. etwa bereits LEA, *Geschichte der Inquisition* 1, 249, sowie in jüngerer Zeit SCHILD, *Verbrennen* 676. Für den skandinavischen Bereich, in dem die Verbrennung beim Lynchen und wohl auch in apotropäischer Absicht ebenfalls vorkommt, vgl. STRÖM, *Straff* 278 und HEDBERG, *Straffredskap* 284.

⁵⁰⁶ Vgl. Kap. I.1.a).

⁵⁰⁷ Vgl. Kap. II.

⁵⁰⁸ Besonders deutlich wird diese Sicht etwa in Guillaume Pelhissons Chronik, wenn es dort zur Verbrennung zahlreicher Katharer durch die Inquisitoren in Südfrankreich heißt: „Multi alii fuerunt condampnati per ipsos Fratres inquisitores et per alios eorum successores, quorum nomina non sunt scripta in Libro vite, set corpora hic combusta, et anime cruciantur in inferno.“ GUILLAUME PELHISSON, *Chronique* 108. Ein weiteres prominentes Beispiel für die Vorstellung, dass die Häretiker bereits im Interim in der Hölle gedacht wurden, bietet Dantes Göttliche Komödie, in deren 28. Gesang des Inferno Fra Dolcino neben Mohammed unter den Schismaticern in der Hölle schmort; ALIGHIERI, *Divina Comedia* 192–198. Zur Verbindung der Häretiker mit dem Teufel vgl. VAUCHEZ, *Diaboles*.

diesem Licht zunächst vor allem dem Schutz der Nachlebenden vor den als negative Reliquien gedachten Körpern.

Besonders deutlich wird die Verbindung zwischen Häresie und Heiligenkult bei einem genaueren Blick auf die Terminologie der Quellen. In dem Theodor von Canterbury zugeschriebenen Bußbuch, das aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammt und das damit einerseits zeitlich relativ nahe an die letzten Ketzerverbrennungen der Spätantike heranreicht, andererseits mit der hier interessierenden Fassung des „discipulus Umbrensium“ gerade bis ins 11. Jahrhundert in zahlreichen Handschriften überliefert ist und insbesondere auf dem Kontinent eine gewisse Bekanntheit gehabt haben dürfte⁵⁰⁹, heißt es: „Wenn aber jemand für den Tod eines Häretikers eine Messe lesen lässt und zu seiner Andacht Reliquien bei sich behält, weil er viel fastet und nicht den Unterschied zum katholischen Glauben kennt, und danach (seine Sünde) begreift und nach Buße verlangt, so soll er die Reliquien im Feuer verbrennen und ein Jahr büßen. Wenn er es aber weiß und nichts tut, soll er von Reue ergriffen zehn Jahre büßen.“⁵¹⁰ Die Verbrennung der Relikte des Häretikers – seien nun Berührungsreliquien oder tatsächliche Leichenteile gemeint – galt schon hier als angemessene und sinnvolle Strafe, so dass wir in diesem allerdings alleinstehenden Beleg vielleicht den „missing link“ zur hochmittelalterlichen Praxis vermuten könnten. Vor allem aber zeigt sich die Verbindung der Relikte des Häretikers (im Bußbuch wörtlich als „reliquiae“ bezeichnet⁵¹¹) mit dem Reliquienkult. Ganz ähnlich erklärt sich im 12. Jahrhundert Otto von Freising die Verbrennung Arnolds von Brescia, wenn er behauptet, sie habe der Verhinderung einer „Verehrung“ (veneratio) des „Leichnams“ (corpus) gedient⁵¹². Die Verehrung des Leichnams ist schließlich eine Qualität, die nur Reliquien zukommt. In diesem Licht wäre die Verbrennung der Versuch, die Reliquien der Häretiker der Verehrung zu entziehen. Ein Grund für die Verbrennung von Häretikern könnte also durchaus im Zusammenhang mit dem Reliquienkult und der Lehre um die Realpräsenz des Heiligen im Christentum zu suchen sein: Auch hier liegt ja eine Kraft in den Gebeinen der Heiligen, die, wenn sie für die Heiligen im Positiven gilt, doch auch anderen Gebeinen inhärent sein könnte⁵¹³.

Besonders deutlich werden die Vorstellungen, den Überresten der Häretiker liege die Qualität von Reliquien inne, in manchen der späteren Ketzerprozesse. Ein eindringliches Beispiel liefern die Prozessakten, die im Rahmen der Prozesse gegen Anhänger von Beginen in der Gegend des südfranzösischen Lodève angelegt wurden, denn hier spielten die Leichenteile der Verbrannten eine zentrale Rolle. So schildert etwa Bernard Durban, ein Schmied aus der Stadt, die Ereignisse nach der Verurteilung seiner Schwes-

⁵⁰⁹ Zur Überlieferungsgeschichte vgl. KOTTJE, *Paenitentiale Theodori* 1414.

⁵¹⁰ „Si quis autem pro morte heretici missam ordinavit et pro religione sui reliquias sibi tenuerit quia multam ieiunavit et nescit differentiam catholicae fidei et postea intellexerit penitentiamque egerit, reliquias debet igni concremare et annum peniteat. Si autem scit et neglexerit penitentia commotus X annos peniteat.“ FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori Cantuariensis* 297 [I,5,13].

⁵¹¹ Diese Wortfindung war nicht völlig ungewöhnlich: Auch Regino von Prüm benannte beispielsweise die sterblichen Überreste von Kirchenschändern, Räubern und Mördern als „maledictae reliquiae illorum“; vgl. Kap. VIII,3.

⁵¹² „ad ultimum a prefecto Urbis ligno adactus ac, rogo in pulverem redacto funere, ne a furente plebe corpus eius venerationi haberetur, in Tyberim sparsus“; OTTO VON FREISING, *Gesta* 134 [II,28]. Vgl. RAGG, *Ketzer* 105–107.

⁵¹³ Das Christentum mit seiner intensiven Leibverehrung eröffnete der religionsgeschichtlichen Idee einer „Gegenwart der Toten im Grab“ durchaus Eingang in die von dieser Religion geprägten Kulturen; vgl. etwa ANGENENDT, *Heilige* 111. Ein eindringliches Beispiel aus der frühmittelalterlichen Historiographie stellt die Vita des Hl. Hubert dar, dessen Leichnam geradezu „lebendig“ geschildert wird; *Vita Hugberti*.

ter, die man am 5. August 1322 in Lunel verbrannt hatte: „[...] dorthin ging er mit jemandem, dessen Namen er angab, und er sah die Verbrennung der genannten Häretiker und seiner Schwester; und am nächsten Tag kehrte er mit vielen anderen, die dort waren, zurück und ging an jenem Ort vorbei, wo genannte Häretiker verbrannt worden waren; und mehrere Leichen waren nicht vollständig verbrannt, und nachdem er ein Viertel einer Halbmeile gegangen war, begegnete er jemandem, dessen Namen er angab, mit einigen anderen, die Knochen und Leichenteile der Verbrannten bei sich trugen; und auf Bernards Bitte gab ihm die Person, deren Namen er angegeben hat, von den Knochen und vom Fleisch, von dem er sagte, das es von Esclarmonde, seiner verurteilten Schwester, gewesen sei; und er nahm und behielt Fleisch und Knochen, und nahm sie mit in sein Haus in Lodève; und dort platzierte er sie in einer Wand seines Hauses und bewahrte sie dort auf; und danach befragt, warum er vorgenannte Knochen und dieses Fleisch haben und aufbewahren wollte, sagte er, dies liege an der Liebe und Zuneigung zu seiner Schwester; und außerdem sei er zwar bei der Verurteilung seiner Schwester zugegen gewesen und habe ihre Verurteilung für Häresie gehört, doch durch den Lärm der Anwesenden habe er nicht hören können, was passierte, und er hörte von einigen der Umstehenden, dass seine Schwester verlangt habe, dass man ihr ihr Geständnis vorlese, doch diese Bitte sei ihr, wie sie sagten, abgeschlagen worden. Deshalb begann er daran zu zweifeln, ob man sie gerechter oder ungerechter Weise verurteilt hatte, und bildete sich eine schlechte Meinung.“⁵¹⁴ Der Bericht zeigt damit geradezu idealtypisch die bisher beschriebenen Abläufe: die Verbrennung, die nicht in der Lage war, den Körper der Verurteilten tatsächlich physisch zu zerstören, sowie die folgende Aufsammlung und Verehrung der unverbrannten Körperteile als Reliquien durch die Anhänger (und in diesem Fall Verwandten) der Hingerichteten. Damit erweist sich auch hier der schmale Grat, der Häresie von Orthodoxie trennte; gerade für einfache Gläubige ließ sich das eine vom anderen kaum scheiden.

Die Aussagen Bernards werden von den anderen Zeugen bestätigt und erweitert; so besuchte auch Raymond Durban aus Clermont bei Lodève die gleichzeitig erfolgte Verbrennung seiner Schwester, und er war am folgenden Tag dabei, als man die Leichenteile vom Hinrichtungsplatz entfernte; er selbst bewahrte solche Leichenteile in seinem Haus auf⁵¹⁵. Martin d'Antoine bestätigte ebenso die Aussage Bernards: Er selbst habe am Tag nach der Verbrennung die teilweise kaum verbrannten Leichen gesehen und deren Körper aufgeteilt, wobei er sich das Herz oder die Niere der toten Esclarmonde zur Verehrung in sein Haus mitgenommen habe; offenbar wurde die nicht vollständig erfolgte Verbrennung unter den Anhängern der Beginen als Zeichen der Heilig-

⁵¹⁴ „[...] ipse ivit cum quodam, quem nominat, et vidit dictos hereticos et eius sororem ibidem comburi et in crastinum ipse cum pluribus aliis, qui ibi fuerant, recesserunt et transierunt iuxta locum ubi dicti heretici fuerant combusti et fuerunt ibi plurima cadavera nondum totaliter combusta et cum ivisset quasi per quartam partem medie leuce venit quidam, quem nominat, cum quibusdam aliis et apportaverunt de ossibus et cadaveribus dictorum combustorum et ille, quem nominat, tradidit ipso Bernardo ad requisitionem ipsius Bernardi de ossibus et carnibus, quas dicebat fuisse de Esclarmonda sorore ipsius condempnata et dicta ossa et carnes accepit et retinuit et ad domum suam apud Lodovam apportavit et ipsa in quadam pariete dicte domus reportavit et tenuit et servavit et interrogatus qua ratione volebat habere et custodire predicta ossa et carnes dixit quod propter affectionem et dilectionem, quam habebat ad sororem suam et, quamvis fuisset in condemnatione ipsius sororis sue et ipsam audivisset pro heresi condempnatam, tamen quia non potuit clare intelligere propter turbam assistentem que tunc agebantur et quia audivit a quibusdam de assistentibus, quod dicta soror sua requisiverat confessionem suam sibi recitari, quod sibi, ut dicebant, fuerat denegatum, idcirco incepit dubitare et malam opinionem habere an iuste vel iniuste fuerit condempnata.“ MANSELLI, Spirituali 309–310.

⁵¹⁵ MANSELLI, Spirituali 318–319.

keit aufgefasst⁵¹⁶. Auch der Schlachter Bernard Malaure und der Krämer Bérengar Jaoul aus Lodève gehörten zu der Gruppe, die am Tag nach der Verbrennung Leichenteile aufsammlte und diese zur Verehrung mitnahm⁵¹⁷, und der Priester Berard Peirotas, offensichtlich ein großer Verehrer der Beginen, ließ sich ein so aufgesammeltes Herz (vermutlich von Martin d'Antoine) zeigen, um es zu verehren⁵¹⁸. Jacqueline Amouroux gab an, ein Säckchen mit Knochen verbrannter Beginen und Teile der Brust einer verbrannten Frau erhalten zu haben, das sie zunächst aufbewahrte (und vermutlich verehrte), dann aber in einem Schweinestall entsorgte, als sie hörte, man habe Beginen wegen solcher Handlungen gefangen gesetzt⁵¹⁹. Die Leichenteile der Beginen erhielten jedoch nicht nur die Verehrung von Reliquien: Man erwartete auch von ihnen, die Zeichen der Heiligkeit zu besitzen. Der Pergamentmacher Bérenger Roque aus Clermont berichtete ebenso wie Bernard von mehreren Personen, die die Knochen und das Fleisch der Beginen verteilten und verehrten, darunter er selbst. Er verehrte einige Leichenteile für mehrere Monate in seinem Haus, versteckt in einem Granatapfel; schließlich habe er die Leichenteile jedoch weggeworfen, da sie sich – entgegen seinen Erwartungen – nicht unverwest erhalten hatten. Bérenger hatte also ein Zeichen der Heiligkeit an ihnen vermisst, von dessen Einsetzen er fest überzeugt war, und bezweifelte nunmehr (zumindest in der Prozessaussage) deren Reliquiencharakter⁵²⁰. Die im Prozess aufgelisteten Zeugen wurden am 3. Juli 1323 ihrerseits verurteilt, die Verehrung der Knochen der Hingerichteten also geahndet; wie kaum ein zweites Dokument zeigen die Prozessakten aus Lodève die enge Verbindung, die zwischen den Reliquien der „valde boni“ und jenen der „vale mali“ schon alleine deshalb bestand, weil heiligmäßige Lebensformen für die meisten Zeitgenossen des Hoch- und Spätmittelalters nur schwierig von der auf Armut basierenden Lebensweise radikaler Häretikergruppen zu unterscheiden waren. Die Nähe von Ketzern und Heiligen in der mittelalterlichen Mentalität erscheint dabei aus heutiger Sicht überraschend, zeigt aber, wie internalisiert dieser Aspekt des augustinischen Jenseitsmodells in dieser Gesellschaft gewesen ist.

Die Vorteile eines Erklärungsmodells der Verbrennungsstrafe über eine internalisierte Reliquienfrömmigkeit und die damit verbundene Furcht vor dem Leichnam des Häretikers, der mit dessen in der Hölle befindlichen Seele verbunden blieb, liegen auf der Hand: Zum einen erklärt sich so die anfänglich eher zögerliche Haltung der weltlichen und geistlichen Funktionselite. Andererseits können eine Reihe von wenig überzeugenden Lösungen der bisherigen Forschung aufgegeben werden: Man muss nicht mit Robert Moore die Verbrennung als Nebenprodukt der Konsolidierung staatlicher Herrschaft sehen, was den Befund der frühen Lynchmorde und der abwartenden Hal-

⁵¹⁶ „[...] et in crastinum cum fuissent mortui et igne usti et adhuc, ut dixit, fuerunt plures ex eis quasi integri et accesserunt ad locum ubi erat Esclarmonda Durbanna et acceperunt eam seu eius cadaver et frugerunt adhuc ut possent eam ponere in quodam sacco et cum frangeretur ipse Martinus accepit cor sive renem dicte mulieris et dixit quod retineret illud et secum apportavit apud Claromontem et tenuit et adhuc habet in domo sua, ut dixit.“ MANSELLI, *Spirituali* 311–312 (Zitat 312).

⁵¹⁷ MANSELLI, *Spirituali* 312–315.

⁵¹⁸ MANSELLI, *Spirituali* 315–318.

⁵¹⁹ MANSELLI, *Spirituali* 310.

⁵²⁰ „et ipsum frustum posuit in cortice maligranati in domo sua super quandam tabulam griosi et per duos vel tres menses tenuit eam et cum audivisset ab aliis quod predicta non poterant corrumpi, post dictum tempus respexit illud frustum et videns quod corrumpebatur proiecit illud extra domum suam in quodam campo, cum iret ad [h]ortum suum.“ MANSELLI, *Spirituali* 311.

tung gerade der Träger dieser Staatlichkeit unbeachtet lässt⁵²¹. Auch die Überlegung, dass die antiken Häretikergesetze im Hochmittelalter hervorgeholt wurden und sich nun langsam im kanonischen Recht durchsetzten, zielt auf einen Effekt, der vielleicht die Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert erklären kann, nicht jedoch das Aufkommen des Strafmaßes in Lynchprozessen des 11. Jahrhunderts⁵²². Auszuschließen sind zudem „germanische“ Wurzeln für den Brauch, der so im Volksglauben weiterbestanden hätte; die letztlich unüberbrückbaren Probleme einer Erklärung aus den frühmittelalterlichen Leges, die einerseits viele Jahrhunderte früher verfasst wurden und die andererseits diese Praktik gerade verbieten, lässt sich in dieser Sicht vermeiden. Dass jedoch die Verbrennung auf die physische Vernichtung des Leichnams zielte, wie bereits mehrfach angenommen wurde⁵²³, scheint auf der Hand liegend.

Nachdem sich in der Mitte des 12. Jahrhunderts die Verbrennungsstrafe nun auch in den Augen der weltlichen und geistlichen Elite des Mittelalters als angemessenes Strafmaß bei Häresie durchgesetzt hatte, tauchen in den Quellen neue Begründungen auf. Spätestens mit dem 13. Jahrhundert suchte man nun auch andere Erklärungsstrategien für das Verbrennen, und der Konnex zum Reliquienkult wurde sprachlich zunehmend aufgegeben. Diese Entwicklung fügt sich gut in einen Mentalitätswandel, der auch an anderen Stellen bemerkt worden ist: So lehnte man die Rituale rund um die Demütigung von Reliquien gegen Ende des Hochmittelalters zunehmend ab⁵²⁴. Zugleich scheint der haptische Zugang zur Heiligenverehrung am Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter eine immer geringere Rolle gespielt zu haben, und auch die zuvor so eindeutige Verbindung der Seele des Heiligen mit den Reliquien wurde mit dem Aufkommen der Scholastik zunehmend kritisch gesehen, wenn etwa Thomas von Aquin eine den Reliquien innewohnende Virtus ablehnt⁵²⁵. Nun musste man neue Erklärungsstrategien finden, um die Verbrennungsstrafe zu rechtfertigen; naheliegenderweise suchte man dazu zunächst biblische Vorbilder und griff diese auch dann auf, wenn sie zuvor in der Diskussion des 11. oder 12. Jahrhunderts offen abgelehnt worden waren.

Wie bereits der Blick auf die Symbolik der Feuerstrafe gezeigt hat, sind biblische Vergleiche in diesem Bereich häufig gezogen worden; noch häufiger hat man sie für das Mittelalter postuliert. Gerade für die Häretiker ließen sich in den Evangelien Quellenstellen finden, die auf die Verbrennungsstrafe bezogen werden konnten. So bemerkt Je-

⁵²¹ MOORE, *Formation*. Vgl. auch GOUDSBLOM, *Fire* 135. Damit erübrigt sich auch die etwas komplizierte Erklärung Moores für die frühneuzeitlichen Hexenprozesse, die eine Fortführung dieses Effekts auf niedrigere soziale Schichten postuliert.

⁵²² Vgl. hierzu etwa RAGG, *Ketzer* 189 und ANGENENDT, *Toleranz* 254.

⁵²³ So etwa bereits bei HIS, *Strafrecht* 1, 502–503 und 2, 19–20.

⁵²⁴ GEARY, *L'humiliation des saints* 40 und GEARY, *Humiliation of saints* 137, verweist dazu auf eine Bestimmung des zweiten Konzils von Lyon 1274, das diese Praktik als abscheulichen Akt der Gottlosigkeit kennzeichne. Allerdings ist diese Bestimmung nicht ganz so eindeutig, da sich ihre abschätzigen Worte nicht direkt auf Reliquien, sondern auf die Statuen der Heiligen beziehen: „Ceterum detestabilem abusum horrendae indevotionis illorum, qui crucis, beatae Virginis aliorumve sanctorum imagines, seu statuas, irreverenti ausu tractantes, eas in aggravationem cessationis huiusmodi prosternunt in terram, urticis spinisque supponunt, penitus reprobantes: aliquid tale de cetero fieri districtius prohibemus.“ HEFELE, *Histoire des conciles* 6/1, 195–196. Allerdings enthielten die Bilder der Heiligen ja auch nicht selten Reliquien, wie bereits DINZELBACHER, *Realpräsenz* 132 und DINZELBACHER, *Religiosität* 147–150, bemerkte. Jedenfalls sah man die Demütigung von heiligen Gegenständen zusehend kritischer, wie etwa die Auflistung hochmittelalterlicher Fälle bei MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus* 2, 897–898, zeigt.

⁵²⁵ DINZELBACHER, *Realpräsenz* 138–146; DINZELBACHER, *Religiosität* 149–153 und ANGENENDT, *Auf Erden* 43–44.

sus gemäß dem Johannesevangelium in einem Gleichnis gegenüber den Jüngern, er sei wie ein Weinstock, sie die Reben; und wie die Reben nicht ohne den Weinstock Früchte bringen können, sollen die Jünger Christi in ihm verbleiben. Wer jedoch nicht in ihm bleibe, „wird wie die Rebe weggeworfen und verdorrt. Man sammelt die Reben, wirft sie ins Feuer und sie verbrennen“⁵²⁶. Im Evangelium des Matthäus gibt das Gleichnis vom Weizen und vom Unkraut eine mögliche Vorlage für die Bekämpfung der Häresie: Christus erzählt hier von einem Mann, unter dessen Weizensamen sein Feind Unkraut gesät hatte; als die Ernte nahte, reiften Unkraut und Weizen gleichermaßen heran. Das Gleichnis endet mit den Worten: „Lasst beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen; den Weizen aber bringt in meine Scheune“⁵²⁷. Doch an diesem Schluss verrät sich bei genauerem Blick, dass dieses Gleichnis kaum mehr als nachträglich zur Begründung der Verbrennung von Häretikern herangezogen worden sein kann: Christus weist die Jünger schließlich ausdrücklich darauf hin, Unkraut und Weizen bis zur Ernte durch ihn (also am Jüngsten Tag) reifen zu lassen, damit er selbst die Scheidung treffen könne⁵²⁸. Bestätigt wird die Annahme, dass man hier nur ein nachträgliches Interpretationsmuster des späteren Mittelalters greift, durch den Umstand, dass Bischof Wazo von Lüttich noch im 11. Jahrhundert die Ketzertötungen ablehnte, indem er auf eben jenes Gleichnis vom Weizen und vom Unkraut verwies, um zu zeigen, dass dem Herrenwort gemäß Geduld im Umgang mit Häretikern geboten sei⁵²⁹.

Auch das Alte Testament bot kaum Anknüpfungspunkte für die Verbrennungsstrafe. Zwar findet sich etwa in dem Traktat „De bono pacis“ des Rufinus von Sorrent aus der Zeit um 1180 der Verweis auf Korach, der mit seinem Gefolge von Gottes Feuer verzehrt wurde, und Rufinus droht dieses Schicksal damit auch den Störern der Eintracht der Kirche an⁵³⁰. Doch die Verbindung zur Ketzerverbrennung scheint hier nur vage gezogen worden zu sein. Papsturkunden des späten 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts greifen die alttestamentliche Episode in der Sanctio häufig auf, wo die Exkommunikation angedroht wird⁵³¹; doch nur in einem einzigen Fall wird neben Datan und Abiram, die dem Alten Testament zufolge von der Erde verschluckt wurden, Korach erwähnt⁵³². Im „Liber diurnus“ werden hingegen weder Datan, Abiram noch Ko-

⁵²⁶ Joh 15,6. Vgl. MOREL, *Iconographie* 59–60 und CARBASSE, *Bible* 112.

⁵²⁷ Mt 13,30.

⁵²⁸ So wird man wohl eher mit Wolfgang Schild schließen müssen, dass „die Hinweise auf Joh. 15,6 oder Mt. 13,30 oder gar auf das zu vergeltende V(erbrennen) der Märtyrer nachträgliche und untaugliche Begründungsversuche darstellten“; SCHILD, *Verbrennen* 676. Auf die biblischen Vorbilder geht OHLER, *Sterben* 246 ein; die Rechtfertigung über den Tod der Märtyrer postulierte dagegen LEA: „Die Todesqualen, denen die Märtyrer zu Zeiten der Verfolgung ausgesetzt wurden, schienen eine ähnliche Strafe für die Ketzer vorauszusetzen und in gewisser Weise zu rechtfertigen.“ LEA, *Inquisition* 1, 249. Zu den biblischen Vorgaben bezüglich der verwandten Delikte Zauberei und Hexerei vgl. die Zusammenstellung bei SIEFENER, *Hexerei* 26–27.

⁵²⁹ ANSELM VON LÜTTICH, *Gesta* 227–228 [63]. Vgl. ANGENENDT, *Toleranz* 255.

⁵³⁰ RUFINUS VON SORRENT, *De bono pacis* 174–183 [2, 29].

⁵³¹ *Papsturkunden* 1, 53–55, hier 55 [Nr. 31], 1, 154–156, hier 156 [88], 1, 157–160, hier 159 [90], 1, 160–162, hier 162 [91], 1, 400–402, hier 402 [203], 1, 499–501, hier 501 [254], 1, 525–526, hier 526 [268]; 2, 819–821, hier 820 [Nr. 427], 2, 843–845, hier 845 [444], 2, 891–893, hier 892 [468], 2, 995–998, hier 997 [523], 2, 1007–1010, hier 1010 [530], 2, 1021–1022, hier 1021 [537], 2, 1063–1065, hier 1064 [563]. Vgl. auch die Bemerkungen zu dieser Bibelpassage bei CARBASSE, *Bible* 111–112.

⁵³² In dieser Urkunde heißt es über die Exkommunizierten: „a sancte matris ecclesie gremio absentes esse precipio et cum Dathan et Abiron, Chore quoque, Bahal et Behelzebub et eorum similibus maledictionem illis eternam ingero et participationem illis perseverantem concedo“; *Papsturkunden* 2, 891–893, hier 892 [Nr. 468].

rach erwähnt, allerdings wünscht man hier die Exkommunizierten mit Judas ins Feuer der Hölle⁵³³. Der Grund für die prominente Aufnahme gerade des Korach bei Rufinus könnte aber tatsächlich mit der sich etablierenden Ketzerverbrennung verbunden sein; der neutestamentliche Judasbrief verglich Korach, Kain und Bileam mit den Irrlehrern der eigenen Zeit⁵³⁴. Eine sehr brauchbare Begründung für die Verbrennungsstrafe von Ketzern scheint sich daraus jedoch letztlich nicht ergeben zu haben. Allerdings dürfte die Erde, die die Sünder wie Datan und Abiram verschlingt, ein Nachleben in der Darstellung der Ketzer in der Hagiographie gehabt haben: Jacobus de Voragine bezieht in seine Vita des Hl. Matthias die Episode mit ein, in der der Heilige einigen Unbekehrbaren gegenüber äußert, dass diese in die Hölle eingehen würden – ein Wunsch, der sich durch die Öffnung der Erde unter ihren Füßen auch sogleich erfüllte⁵³⁵. Erdbeben und Aufnahme in die Hölle erschienen also als biblisch verbrieft Strafe Gottes für die Häretiker. Eine weitere Parallele zur Verbrennungsstrafe, die ja die physische Vernichtung der Ketzer mit sich brachte, bestand darin, dass die drei Leichen der Sünder Datan, Abiram und Korach ebenso wie die Irrgläubigen in der Matthias-Vita durch ihre direkte Aufnahme in die Hölle verschwanden, was ihnen kein Grab bescherte.

Dass die biblische Begründung der Verbrennungsstrafe aber letztlich immer eine nachträgliche Rechtfertigung eines bereits eingeführten Strafmaßes war, beweist vielleicht am treffendsten die Abwesenheit eben jener Strafe, die das Alte Testament tatsächlich vielfach für Häresie, Gotteslästerung, Zauberei und Bruch göttlichen Rechts forderte: die Steinigung⁵³⁶. Warum wurde im Mittelalter also nicht diese Strafe angewendet? Die Begründung ist wohl darin zu suchen, dass einer Übernahme des alttestamentlichen Strafmaßes einerseits die Worte Jesu selbst entgegen standen, wenn er die Ehebrecherin vor der Steinigung in Schutz nimmt⁵³⁷. Andererseits war die Steinigung aus der Hagiographie bekannt; bereits der erste Märtyrer Stephanus wurde gesteinigt⁵³⁸; der Heilige Paulus überlebte der Apostelgeschichte zufolge nur knapp eine Steinigung⁵³⁹; und mit dem Heiligen Ansverus war auch ein norddeutsches Beispiel gerade aus dem 11. Jahrhundert für die Steinigung durch heidnische Slawen bekannt⁵⁴⁰. Für die Anwendung der Steinigung als reguläre Körper- und Todesstrafe boten sich also nur denkbar schlechte Ausgangsbedingungen, sollte das Urteil gerecht und christlich erscheinen. Dass gerade unter den frühen Fällen der Ketzerverfolgung zu Beginn des 12. Jahrhunderts mehrere Beispiele für die versuchte Steinigung der Häretiker durch

⁵³³ So heißt es im Text des Codex Ambrosianus zum Beispiel: „si quis autem temerario ausu contra huius nostrae apostolicae preceptionis seriem pie a nobis promulgatum. uenire uel agere temptauerit. sciat se domini nostri apostolorum principis petri anathematis uinculo innodatum. & cum diabolo eiusque atrocissimis pompis. atque cum iude traditoris domini dei et saluatoris iesu christi in aeternum ignem concrematum. simulque et in uoragine tartareoque caus demersus“; *Liber diurnus* 418. Dem Namensindex bei TANGL, Kanzleiordnungen, folgend, finden sich keine Erwähnungen Datans, Abirams oder Korachs in den päpstlichen Kanzleiordnungen des Spätmittelalters.

⁵³⁴ Jud 11.

⁵³⁵ „Dum autem quidam obstinati persisterent, dixit eis: ‚Denuntio uobis quod uiui in infernum descendetis‘. Moxque terra se aperuit et cunctos illos deglutiuit, reliqui uero ad deum sunt conuersi.“ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea* 1, 330. Vgl. DANIELL, *Death* 75–76.

⁵³⁶ Vgl. etwa die Bestimmungen in Lev 20,10; 20,27; 24,14–16 und 23; Num 15,35–36; Dtn 17,5; 21,21; 22,22; 22,24.

⁵³⁷ Joh 8,1–11. Ähnlich ablehnend sind letztlich auch mehrere andere Erwähnungen der Steinigung in den Evangelien zu verstehen; vgl. Mt 21,35; 23,37; Lk 20,6.

⁵³⁸ Apg 7,59.

⁵³⁹ Apg 14,19.

⁵⁴⁰ Vgl. KASTER, Ansverus.

einen aufgebrachten Mob vorkommen⁵⁴¹, unterstreicht dabei einmal mehr, dass den folgenden Verfahren eben gerade keine biblische Reflexion zugrunde gelegen hat.

In wiefern aber beabsichtigte die Verbrennung eine Verhinderung des Grabes und des Andenkens an die Häretiker? In der Fassung der dem Hamlet Shakespeares zugrunde liegenden Legende, wie sie Saxo Grammaticus an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert berichtet, verbrennt Amletus, der Sohn des Horwendillus, den Palast des Usurpators Fengo; er beschwört die Dänen, nun auch den Leichnam des von ihm erschlagenen Fengo zu verbrennen: „Kommt munter herbei, errichtet einen Scheiterhaufen, verbrennt den gottlosen Körper, kocht die verbrecherischen Glieder aus, verstreut die schuldige Asche, weht den grausamen Staub auseinander; keine Urne, kein Grab umschließe die frevlerischen Reste seiner Knochen. Keine Spur des Verwandtenmordes verbleibe, es sei kein Raum für die befleckten Glieder im Vaterland, kein Unheil mögen sie den Nachbarn einbringen; weder Meer noch Erde sollen durch die Aufnahme des verfluchten Leichnams verunreinigt werden.“⁵⁴²

Hierin lässt sich einerseits ein Reflex auf die Behandlung von Verwandtenmördern erkennen, die einem Theodosianischen Gesetz zufolge in einen „culleus“, einen Sack aus Fellen, eingeschlossen werden sollten, bevor man sie im Meer versenkte, oder man sollte sie, „wenn das Meer nicht nahe ist, in irgendeinen Abgrund hineinwerfen, damit jener, der zu solcher Strafe verurteilt wurde, niemals ein Grab habe“, wie es Regino von Prüm in karolingischer Zeit formulierte, der bereits diese römischrechtliche Vorgabe aufgriff⁵⁴³. Doch Amletus möchte nicht nur das Grab für den toten Ursupator verhindern, sondern er erklärt zugleich den Leichnam Fengos zu einem Fluchstoff, von dem nichts verbleiben soll – nur die Verbrennung erscheint hierfür der geeignete Umgang mit dem toten Gegner.

Saxo Grammaticus schrieb diese Episode der skandinavischen Geschichte gerade in der Zeit, in der die Verbrennungsstrafe sich allgemein als Strafmaß für Häresie im Abendland durchzusetzen begann. Es ist also wohl kein Zufall, dass auch hier die Flammen nunmehr die richtige Strafe für den unsäglichen Fengo darstellen. Allerdings verunmöglichte die Vernichtung des Leichnams und das Vorenthalten eines Grabes durchaus nicht das Gedenken an den Toten. Im Falle der Häretiker scheint dies auch gar nicht das Ziel gewesen zu sein: Die spektakuläre Verbrennung alleine sorgte für eine weite Rezeption solcher Ereignisse in der Historiographie der Zeit, und man kann sogar umgekehrt argumentieren, dass gerade die Verbrennungsstrafe die Erinnerung an die Häresie und ihre Verwerflichkeit perpetuieren sollte.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Prozess rund um die Verdammung des englischen Kirchenreformers John Wycliff im 14. und 15. Jahrhundert. Nach seinem Tod 1384 versuchten seine Gegner, eine Verurteilung seiner Lehren zu erreichen. Dennoch fertigten 1406 Unterstützer Wycliffs an der Universität Oxford einen Brief aus, der die Hussiten unterstützen sollte; darin wird bemerkt, Wycliffs Lehre sei nie verdammt worden, er selbst sei kein Häretiker und man habe seinen Körper nicht exhumiert und verbrannt – implizit wird damit die Verbrennung der Leiche mit der Verurteilung der Lehren

⁵⁴¹ Vgl. oben.

⁵⁴² „Concurrite alacres, extruite rogam, exurite impium corpus, decoquite scelestos artus, spargite noxios cineres, disicite immites favillas; non urna, non tumulus nefandas ossium reliquias claudat. Nullum parricidii vestigium maneat, nullus contaminatis artubus intra patriam locus existat, nulla contagium vicinia contrahat; non mare, non solum damnati cadaveris hospitio polluat.“ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* 86 [IV,1,4]. Vgl. AMIRA, Todesstrafen 161.

⁵⁴³ „et, si mare vicinum non fuerit, in quolibet gurgite proiciatur, ut tali poena damnatus nullo unquam tempore obtineat sepulturam“; REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 278 [II,57].

gleichgesetzt⁵⁴⁴. Das sahen offensichtlich auch die Gegner Wycliffs nicht anders: Sie setzten schließlich seine Verurteilung zuerst seiner Werke, dann schließlich seiner Person als Häretiker auf dem Konzil von Konstanz durch; gemäß dem dortigen, mehr als dreißig Jahre nach seinem Tod gefällten Urteil sollte man seinen Leichnam exhumieren und außerhalb geweihter Erde bestatten⁵⁴⁵. Erst als Papst Martin V. den zuständigen Bischof von Lincoln unter Druck setzte, exhumierte man den Toten 1428 tatsächlich, verbrannte ihn und zerstreute die Asche im Fluss Swift⁵⁴⁶. Der Karmelit Thomas Netter, einer der stärksten Gegner Wycliffs, kommentierte in seinem „*Doctrinale antiquitatum fidei*“ die Verbrennung mit den Worten: „Die Flammen [...] verurteilten den wertlosen Leichnam zur Hölle, und der Fluss verschlang die Asche“⁵⁴⁷. Die Verbrennung war gleichbedeutend mit dem ewigen Urteil über die Lehre, die damit als häretisch gekennzeichnet erschien.

Der Diskurs um die Ausführung, Verbrennung und Verstreuung der Asche von John Wycliff hatte eine Bedeutung, die im foucaultschen Sinne der Diskussion selbst inne lag: Der Prozess etablierte die kirchliche Hierarchie, unterstrich die Lehraufsicht des Konzils und des Papstes und brandmarkte die Lehren Wycliffs nachhaltig und für die Nachwelt als häretisch. Wycliff musste – wie andere Häretiker auch – nicht vergessen, sondern zur Selbstvergewisserung der christlichen Gesellschaft memoriert werden; der Häretiker wurde so zum Vertreter der Gegenwelt, des allgegenwärtigen Bösen, das es zurückzudrängen galt. Ihn zu erinnern, erhielt das Wertesystem der abendländischen Gesellschaft und stärkte ihre Machtstrukturen, also den „ordo“ der mittelalterlichen Gesellschaft. Öffentlichkeit war somit ein zentraler Bestandteil der Feuerstrafe, und zumindest im Spätmittelalter kam dem Spektakel der Verbrennung eine bedeutende Rolle zu.

Die Überlegung, dass die Verbrennung von Leichen oder deren andersartige Zerstörung vor allem einem Vergessen diene, ist in der Forschung häufig angestellt worden⁵⁴⁸. Doch es gab gute Gründe, ein Vergessen gerade der Häretiker zu vermeiden; sie

⁵⁴⁴ „Nec fuerat praedictus doctor pro haeretica pravitae convictus, aut per nostros praelatos post ejus humationem traditus incendiis.“ WILKINS, *Concilia* 3, 302. Der Brief der Oxforder Magistri trägt zwar das Universitätssiegel, doch ist nicht ganz klar, ob dieses rechtmäßig verwendet wurde und der Brief somit überhaupt die Gesamtheit der Oxforder Magistri repräsentierte. Vgl. LARSEN, Wyclif 63 und HUDSON, *Reformation* 100–101.

⁵⁴⁵ MANSI, *Collectio* 27, 632–636. Das Urteil sah allerdings nur die Verbrennung seiner Werke und die Exhumierung von Wycliffs Knochen vor, um diese von einer kirchlichen Bestattung zu entfernen; eine Verbrennung der Knochen bestimmte das Konzil offenbar nicht ausdrücklich. Vgl. LARSEN, Wyclif 63–64; BOSE, Wyclif 408–409 und ÖHLER, *Sterben* 147–148.

⁵⁴⁶ Vgl. LARSEN, Wyclif 64; BOSE, Wyclif 408. Zur Verurteilung Wycliffs vgl. etwa auch KELLY, *Trial Procedures*.

⁵⁴⁷ „Sed ultrices flammae sacris sententiis obediens Episcopi, vile cadaver praejudicaverunt ad inferos, & flumina cineres absorbeant.“ THOMAS WALDENSIS, *Doctrinale* 3, 830. Vgl. BOSE, Wyclif 407.

⁵⁴⁸ So bemerkte SCHILD, *Alte Gerichtsbarkeit* 204, zur Verbrennungsstrafe: „Es sollte der Leichnam zu Asche verbrannt und damit jede Erinnerung ausgemerzt werden“. Rader führte für die Leichenvernichtung den Begriff einer „*damnatio corporis*“ ein, womit er gerade im Falle der Zerstörung des Herrscherkörpers eine „*damnatio memoriae*“ konstatiert; RADER, *Grab* 211. Ähnlich wurde dies auch für einzelne Verbrennungen behauptet, etwa für Savonarola: „Casting the ashes of the burned corpses into the Arno, Savonarola’s enemies hoped to wash away all traces of the fallen prophet; but his words remained, those graven on the hearts of his followers as well as those already committed to paper and print.“ WEINSTEIN, *Savonarola* 289. Gerade in diesem Fall, bei dem man sogar den Ort von der Richtstätte außerhalb der Stadt Florenz extra auf die zentrale Piazza verlegte, lässt sich die These von dem Wunsch der Vernichtung des Andenkens kaum glaubhaft machen; vgl. unten.

zu verbrennen gehörte jedenfalls sicherlich nicht zu den wirksamen Mitteln, eine solche „*damnatio memoriae*“ zu erreichen⁵⁴⁹. Selbst Otto von Freising wusste, dass sein Bericht der Ereignisse rund um die Verbrennung Arnolds von Brescia von einem größeren Kreis von Lesern (oder Hörern) rezipiert werden würde; gerade diese Hinrichtung erfuhr in Europa größere Aufmerksamkeit, wurde das Verfahren doch etwa durch Gerhoh von Reichersberg kritisiert⁵⁵⁰. Diese Publizität, die man bei der vielleicht als grausam⁵⁵¹, sicher aber als spektakulär verstandenen Verbrennung nicht umgehen konnte, zieht sich wie ein roter Faden durch die entsprechenden Berichte⁵⁵². Schon der Ort der Verbrennungen zeigt das deutlich.

Allerdings muss man bei diesem Argument einräumen, dass wir leider für das Hochmittelalter fast nie darüber informiert sind, wo die Verbrennungen konkret stattfanden⁵⁵³. Einen seltenen Ausnahmefall stellt die Verbrennung einiger Katharer 1163 in Köln dar, die außerhalb der Stadt auf dem Judenfriedhof verbrannt wurden; der Platz war also offenbar als zusätzliche Demütigung und eindeutiges Zeichen der Abweichung und des Ausschlusses von der christlichen Glaubensgemeinschaft gewählt worden – seine Öffentlichkeit lässt sich hingegen nur schwer abschätzen⁵⁵⁴. Immerhin wissen wir für die Ketzerverbrennung von Orléans im 11. Jahrhundert, dass sie einen ausreichenden Eindruck bei den Zeitgenossen hinterließ, da eine Urkunde König Roberts 1022 mit den Worten „als man in Orléans die Ketzer verdammt“ datiert wurde⁵⁵⁵. Deutlicher wird das Bild im Spätmittelalter: Savonarola wurde auf der Piazza della Signoria in Florenz⁵⁵⁶, Johanna von Orléans auf der Place du Vieux Marché in Rouen und Jacques de Molay mit seinen Templergefährten auf der Ile de la Cité in Paris hingerichtet⁵⁵⁷, um drei berühmte Fälle zu zitieren. Man muss also schließen, dass die Verbrennung ein öffentliches Schauspiel war, und dass diese Strafe aufgrund der damit verbundenen Publizität nicht zum Vergessen, sondern im Gegenteil zur Erinnerung an die Delinquenten führen sollte. Zudem wirkte die Verbrennung abschreckend. Doch so unzweifelhaft eine solche Hinrichtung von den Zuschauern memoriert wurde, so wenig kann dieser Umstand allein erklären, warum man unter allen Hinrichtungsarten des Mittelalters gerade diese für die Häresie auswählte. Das Hängenlassen an Galgen

⁵⁴⁹ Zur „*damnatio memoriae*“ in der Antike vgl. VITTINGHOFF, Staatsfeind, sowie VON DER HÖH, *Damnatio memoriae* und GIZEWSKI, *Damnatio memoriae*.

⁵⁵⁰ GERHOF VON REICHERSBERG, *De investigatione Antichristi* 347–348 [40]. Vgl. dazu FRUGONI, Arnaldo 158–162 und SCHMITZ-ESSER, Arnold von Brescia 34.

⁵⁵¹ Zur Problematik des Begriffs „grausam“ für das Mittelalter vgl. die Studie von BARAZ, Cruelty.

⁵⁵² Zur Bedeutung der Publizität bei mittelalterlichen Strafmaßnahmen vgl. ISRAEL, Hinrichtung, sowie VANHEMELRYCK, *Rituels* 125–126 und WESTERHOF, *Death* 121–131.

⁵⁵³ Das hat die Forschung und Dichtung gerade des 19. Jahrhunderts freilich nicht von gegenteiligen Behauptungen abgehalten, wie etwa das Beispiel der (vermeintlichen) Verbrennung Arnolds von Brescia auf der Piazza del Popolo in Rom zeigt, die sogar noch zu Straßenenennungen des 20. Jahrhunderts führte; vgl. SCHMITZ-ESSER, Arnold von Brescia, insbesondere 382–385.

⁵⁵⁴ „*Ducti sunt extra civitatem, et iuxta cimiterium Iudaeorum simul in ignem missi.*“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* 1016 [V,19]. Vgl. oben.

⁵⁵⁵ „*quando et haeretici dampnati sunt Aurelianus*“; es handelte sich um eine Schenkungsurkunde für das Kloster Micy-Saint-Mexmin; BLÖCKER, Häresie 198 (mit zit.) und FICHTEAU, Professoren 35.

⁵⁵⁶ ACIDINI LUCHINAT, Savonarola (1999), sowie – unverändert: ACIDINI LUCHINAT, Savonarola (2001); CARDINI, Savonarola. Das Beispiel Savonarolas ist besonders schlagend, denn der eigentliche Hinrichtungsplatz in Florenz war zu dieser Zeit nicht die Piazza della Signoria, sondern ein gesonderter Ort außerhalb der Porta San Piero Gattolino (heute Porta Romana) südlich der Stadt, wo auch der Galgen stand; vgl. dazu EDGERTON, *Pictures* 139–141.

⁵⁵⁷ *Der Prozeß der Jeanne d'Arc* 93–95; OHLER, *Sterben* 227–229; DEMURGER, Jacques de Molay 269–273 und DEMURGER, *Templer* 256–261.

oder Rad hätte durch den Verwesungsprozess noch eindrücklicher die Unrechtmäßigkeit der Tat perpetuiert.

Bereits oben wurde ausgeführt, wie eng die physische Vernichtung und damit die Vermeidung von Reliquien im Mittelpunkt der Verbrennungsstrafe stand. Eine hängende, verwesende Leiche konnte man um Reliquien erleichtern, sie zu bewachen war aufgrund der langen Ausstellungsdauer eines langsam verwesenden Leichnams praktisch unmöglich. Die Berichte über die Verbrennungen von Jacques de Molay, Johanna von Orléans und Girolamo Savonarola bieten gute Beispiele, wie die Anhänger dieser von vielen heilig geglaubten Personen versuchten, Reliquien zu erlangen, und wie Geschichten kursierten, die die wundersame Existenz solcher Körperteile, die die Verbrennung überstanden hätten, glaubhaft machen wollten.

Recht eilig hatte man am 18. März 1314 Jacques de Molay, den Großmeister der Templer, gemeinsam mit dem Ordensmeister für die Normandie auf einer Seineinsel verbrannt, nachdem der Großmeister sein früheres Geständnis widerrufen hatte⁵⁵⁸. Die Chronik Giovanni Villanis berichtet dazu: „Und es sei noch bemerkt, dass in der Nacht nachdem der genannte Großmeister und sein Gefährte den Märtyrertod erlitten, Mönche und andere Geistliche ihre Körper und Knochen wie heilige Reliquien auf sammeln, um sie an heilige Orte zu bringen.“⁵⁵⁹ Diese Aussage konterkarieren die „Grandes Chroniques de France“, in denen dem Schicksal der beiden Templer gerade zwei Sätze gewidmet werden; dabei erfährt der Leser ausdrücklich, dass „ihre Knochen verbrannt wurden und die Knochen zu Staub zerfielen“⁵⁶⁰. Welche Version auch stimmt – gerade der konträre Befund zeigt, wie die Vollständigkeit der physischen Vernichtung diskutiert wurde und selbst zum Gegenstand der Rechtfertigung, ja, sich sogar zum Urteil über das Urteil erheben ließ: Erhalten sich Reste, so ist die Gerechtigkeit der Verbrennung in Frage gestellt; wird der Körper restlos zu Asche, so ist auch die Verbrennung gerechtfertigt.

Dem Prozessurteil der Johanna von Orléans zufolge sollte sie „wie ein brandiges Glied aus der Einheit der Kirche ausgestoßen und von ihrem Leibe weggerissen [werden], damit [sie] die anderen Glieder nicht ansteckt“⁵⁶¹. Johanna wurde daraufhin verbrannt, doch beim Prozess um die Rehabilitierung der Jungfrau kam es schon 1450 zu Zeugenaussagen, die behaupteten, es sei dem Henker trotz erhöhter Anstrengung nicht gelungen, ihr Herz zu verbrennen⁵⁶². Dass gerade die schließlich zur Nationalheldin Frankreichs und erst im 20. Jahrhundert zur Heiligen avancierte Johanna gar keine Reliquien hinterlassen haben sollte, mochte man auch in jüngerer Zeit noch nicht glauben. Eine desillusionierende Wirkung übernahmen bei der Suche nach ihren unverbrannten Körperteilen die modernen Methoden der Anthropologie: Einige Überreste der Johanna von Orléans, die sich im Besitz des Erzbistums Tours befinden und von den „Amis du Vieux Chinon“ aufbewahrt werden, wurden vor kurzem naturwissenschaft-

⁵⁵⁸ So die Fortführung der Chronik des Wilhelm von Nangis; *Chronique latine de Guillaume de Nangis* 1, 402–403. Vgl. DEMURGER, Molay 269–270 (mit Übersetzung) und DEMURGER, Templer 256–261. Über dieses rasche Eingreifen des Königs, der das Urteil der Kirche nicht abwartete, beschwerte sich Bernard Gui; vgl. dazu DEMURGER, Molay 270. Zum genauen Ort der Verbrennung beim heutigen Park Vert-Galant vgl. ebda 273.

⁵⁵⁹ „E nota, che la notte appresso che'l detto maestro e 'l compagno furono martorizzati, per frati e altri religiosi le loro corpora e ossa come reliquie sante furono ricolte, e portate via in sacri luoghi.“ VILLANI, Cronica 3, 176 [VIII,92]. Vgl. DEMURGER, Molay 272–273.

⁵⁶⁰ „[...] en l'ille devant les Augustins furent ars, et les os de eulz furent ramenez en poudre.“ *Les Grandes Chroniques de France* 295. Vgl. DEMURGER, Molay 273.

⁵⁶¹ *Der Prozeß der Jeanne d'Arc* 95.

⁵⁶² Vgl. Kap. X.2.

lich untersucht. Das kuriose Ergebnis: Bei der Sammlung von einigen Knochen, einem bräunlichen Textil und drei Stückchen „Kohle“ handelte es sich um Reste ägyptischer Mumien samt Menschen- und Katzenknochen, die man offenbar zur Fälschung dieser hochbegehrten Reliquien herangezogen hatte⁵⁶³. Die Verbrennung und der Abtransport der Knochen mag also dem Henker im Rouen des 15. Jahrhunderts tatsächlich gut gelungen sein, doch zeigt die Episode zugleich, wie begehrt die trotz der Widrigkeit der Strafe erhaltenen Reliquien noch bis in die jüngere Vergangenheit waren.

Zeitgenössisch sind hingegen die zahlreichen Legenden, die sich in Florenz rund um die Reliquien Savonarolas und der zwei mit ihm zusammen verbrannten Dominikanerbrüder ausbildeten. Die Nähe zur Heiligenverehrung wird hier etwa dadurch deutlich, dass sich der Verbrennungsplatz selbst zu einem Verehrungsort der Hingerichteten entwickelte; so berichtet Luca Landucci in seinem Tagebuch: „Und am genannten 26. März fand man auf der Piazza [della Signoria] bestimmte Frauen, die sich zur Andacht am Ort, wo sie verbrannt wurden, niedergekniet hatten.“⁵⁶⁴ Noch heute zeigt man im Museum von San Marco in Florenz „Reliquien“ Savonarolas, wenngleich es sich dabei um Sekundärreliquien handelt, darunter die ihm zugeschriebene Kappe oder seinen Sitz⁵⁶⁵.

Die Erzählungen über die Erhaltung von Körperteilen der Verbrannten dienten letztlich in allen diesen Fällen dem Ziel der Rehabilitierung. Folgt man dem Jesuiten Martín del Río, der im späten 16. Jahrhundert empfahl, Hexen, die vor ihrer Verurteilung verstarben, dennoch zu verbrennen, denn „man kann zumindest das Andenken der toten Person entehren, den Leichnam exhumieren und die Knochen verbrennen“⁵⁶⁶, so stellten Legenden über die wundersame Erhaltung des Leichnams der Verbrannten zugleich deren Ehre wieder her und hinterfragten die Rechtmäßigkeit des Urteils. Sie folgten damit auch der Logik, dass der Unschuldige nicht wirklich verbrennen könne, und schlossen somit wiederum an die symbolische Dimension des Feuers als zentralem Element dieser Straform an.

d) Leichenvernichtung in der Neuzeit

Die Reformation stellte den Reliquienkult und die dahinter stehenden eschatologischen Annahmen in Frage, und zugleich spiegelte sich nicht nur im katholischen Umgang mit den Reformatoren die ältere Glaubenswelt. Überraschend eng am mittelalterlichen Vorbild orientieren sich die Berichte über den Tod des Zürcher Reformators Ulrich Zwingli, der mit dem Heer der reformierten Kantone 1531 im Zweiten Kappelerkrieg den katholischen Kantonen der Innerschweiz unterlag. Zwingli selbst kam entweder bei den Kampfhandlungen oder kurz danach um; darauf hatte man den Leichnam gevierteilt und verbrannt⁵⁶⁷. Wie bei den Verbrennungen des 15. Jahrhunderts kursierten auch nach Zwinglis Hinrichtung Gerüchte über die wundersame Erhaltung seines Herzens in

⁵⁶³ CHARLIER et al., *Relics*, und CHARLIER/GEORGES, *Techniques* 430–431.

⁵⁶⁴ „E a dì 26 di maggio detto, fu trovato in Piazza certe donne per divozione inginocchiate dove furono arsi.“ LANDUCCI, *Diario* 178.

⁵⁶⁵ Vgl. dazu etwa RASARIO, Savonarola und CONTI/VACCARI/WESTERMAN, Savonarola und BENAVENT, Savonarola.

⁵⁶⁶ Vgl. dazu OLDRIDGE, *Strange Histories* 48–49 (mit zit.).

⁵⁶⁷ Vgl. POTTER, Zwingli 413; HAAS, Zwingli 277–278; LEPPIN, Zwingli 798; SALLMANN, Zwingli 1524–1525; GORDON, Zwingli 264; FAULENBACH, Zwingli; KÖHLER, Zwingli 261; LOCHER, *Reformation* 533 und SCHMIDT-CLAUSING, Zwingli 81.

den Flammen, das man später eingemauert haben soll, und offenbar erkannten seine Anhänger hierin ein Zeichen seiner Rechtgläubigkeit. Bemerkenswerterweise wehrten sich mehrere reformierte Geschichtsschreiber wie Oswald Myconius und Heinrich Bullinger in ihren Berichten über dieses Ereignis gegen diese Form der Verehrung; offensichtlich erkannten sie hierin die Nähe zum katholischen Reliquienkult, den sie ablehnten⁵⁶⁸. Und dies war durchaus kein bildungsspezifisches Problem: Der Humanist Thomas Platter soll seinerseits Knochenreste Zwinglis gefunden und diese jahrelang pietätvoll aufbewahrt haben, bevor Myconius diese in den Rhein warf⁵⁶⁹. Das Beispiel Zwinglis zeigt, wie langsam der Prozess verlief, in dem die Reformation die älteren Vorstellungen vom Nachleben des Leichnams, der Möglichkeit seiner Verehrung und die Bedeutsamkeit wundersam erhaltener Körperteile, die die Verbrennung überstanden, selbst unter den eigenen Anhängern nur allmählich verdrängen konnte.

Auch andernorts gingen Katholiken gegen die Leichname der Reformatoren vor, die sie traditionsbewusst wie Ketzer in den vorangegangenen Jahrhunderten behandelten: So ließ Königin Mary von England 1556 den im englischen Exil verstorbenen elsässischen Reformator Martin Bucer posthum verurteilen, seinen Leichnam exhumieren und verbrennen⁵⁷⁰. Doch die Rekatholisierung Englands erfolgte nicht nur entlang der Linien, in denen man etwa bereits einen John Wycliff verurteilt und seinen Leichnam vernichtet hatte. Die unter Mary angeordnete Leichenschändung Bucers entsprach auch einer reformatorischen Tradition, die ihr Vater, Heinrich VIII., in England eingeführt hatte: Er ließ im Zuge seiner großangelegten Säkularisierungsmaßnahmen die Schreine der Heiligen in den Kathedralen des Landes einschmelzen und die darin enthaltenen Reliquien der Verehrung entziehen. Besonders radikal war man im Falle des im Mittelalter hoch verehrten Thomas Becket in Canterbury: Ob die Reliquien tatsächlich zerstört oder sie doch noch in letzter Minute von den Klerikern der Kathedrale ausgetauscht wurden, bleibt zwar bis heute Gegenstand wildester Spekulationen⁵⁷¹, doch den Inhalt des Reliquiars schoß man mit einer Kanone ab, so dass man deren Vernichtung sicherstellte. Solche posthumen Urteile über katholische Heilige fanden sich auch anderswo in Europa; so exhumierten französische Calvinisten 1562 den im 13. Jahrhundert verstorbenen Franziskanerheiligen Bonaventura und verbrannten seinen Leichnam⁵⁷².

Die Frage zu stellen, wer die Leichenvernichtung zuerst eingesetzt hatte, hieße, sich in die Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts einzumischen; aus der Distanz von fünf Jahrhunderten treten die Gemeinsamkeiten in den Vordergrund: Leichenschändungen und die physische Vernichtung der Leiche waren – trotz starker regionaler und zeitlicher Unterschiede – Teil der konfessionellen Auseinandersetzung. Zugleich wird erkennbar, wie dieser Aspekt allmählich gegenüber der Zeichenhaftigkeit der Strafe in den Hintergrund trat. Zunehmend wurde die Leichenschändung Teil des historiographischen

⁵⁶⁸ Vgl. HAAS, Zwingli 278; LOCHER, Zwinglische Reformation 533; POTTER, Zwingli 413 und KÖHLER, Zwingli 261.

⁵⁶⁹ Vgl. LOCHER, Zwinglische Reformation 533.

⁵⁷⁰ Vgl. LOCHER, Reformation 533.

⁵⁷¹ Vgl. die spannende, wenn auch etwas populäre Darstellung von BUTLER, Becket's Bones, der auch europäische Vergleichsbeispiele bietet. Zum Abbau der Altäre und Schreine in England vgl. ausführlich DUFFY, Stripping.

⁵⁷² Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 190, der daraus rückschließt, dass der Leichnam wohl im 13. Jahrhundert erfolgreich einbalsamiert und im 16. Jahrhundert noch gut erhalten gewesen sein müsse, was jedoch im Vergleich mit den Ereignissen der englischen Reformation nicht zwingend erscheint. Ein weiteres Beispiel stellt die Verstreuung der Reliquien der Heiligen Elisabeth 1539 durch Landgraf Philipp von Hessen dar, wobei die echten Reliquien heimlich beiseite geschafft worden sein sollen; ZAJIC, Gedächtnis 57.

Waffenmaterials, das man sich in Reformation und Gegenreformation zur Diffamierung des konfessionellen Gegners zurechtlegte⁵⁷³. Vielleicht hatte gerade dieser medienwirksame Nutzen der Verbrennung in den Konfessionsstreitigkeiten zur Folge, dass die Verbrennung zumindest in katholischen Ländern als eine der grausamsten Strafen galt. Das mag das Beispiel des Münzwardeins Johann Voglsanger illustrieren: Er versah zwischen 1685 und 1689 dieses verantwortungsvolle Amt in der Tiroler Münze von Hall in Tirol und wurde wegen Unterschlagung und Brandstiftung zu Enthauptung mit anschließender Verbrennung verurteilt. Dabei zeigen die Akten, dass es als Milderung des Urteils galt, dass man ihn zur Enthauptung und anschließender Übergabe des Leichnams an die kurz zuvor gegründete Medizinische Fakultät der Universität Innsbruck begnadigte⁵⁷⁴.

Die Vernichtung von Leichen, wie sie im Mittelalter vor allem durch die Verbrennung des Körpers erfolgte, stellt keine Besonderheit einer düsteren, vormodernen Epoche dar; die Leichenvernichtung gehört im Gegenteil zu jenen Kulturpraktiken des Abendlandes, die mit einer extremen „longue durée“ verbunden sind, und sie reicht bis in unsere Zeit hinein⁵⁷⁵. Wenn etwa Militär und Regierung der USA über die letzte Ruhestätte ihrer Erzgegner wie Saddam Hussein oder Osama bin Laden verhandeln, wird auch die Vernichtung von deren Leichnamen diskutiert; es scheint in dieser Sicht sogar eher ein Entgegenkommen gegenüber der islamischen Tradition zu beobachten zu sein, wenn etwa bei Osama bin Laden nicht die direkte Vernichtung des Leichnams, sondern lediglich seine Versenkung an einem geheimen Ort auf See zur Verhinderung eines Memorialortes gewählt wurde⁵⁷⁶. Lassen sich solche Erwägungen mit den Verbrennungen des Mittelalters in eine Traditionslinie einbinden, sah das 20. Jahrhundert mit dem systematischen Einsatz von Krematorien im Rahmen des Holocaust durch das NS-Regime einen erschreckenden Umgang mit dem menschlichen Körper, dem andere Motive zugrunde lagen und der vor allem eine andere Dimension des Grauens erreichte⁵⁷⁷.

⁵⁷³ Vgl. dazu etwa die Untersuchung der Tiroler Historiographie bei SCHMITZ-ESSER, Leichenschändung.

⁵⁷⁴ Vgl. zu diesem Fall MOSER/TURSKY, Münzstätte 29–30.

⁵⁷⁵ Unter den zahlreichen Beispielen ließe sich auf die Exekution, Zerstückelung, Säureauflösung und Verscharren der Romanows im Juli 1918 in Jekatarinenburg verweisen; BAHN, Romanows. Auf eigenen Befehl verbrannt, 1945 aufgesammelt und 1970 erneut verbrannt und in einen Fluss gestreut wurde die Leiche Adolf Hitlers; vgl. den Überblick von Alisa ARGUNOVA, Die acht Bestattungen Hitlers, <http://web.archive.org/web/20091103054612/http://www.zukunft-braucht-erinnerung.de/drittes-reich/adolf-hitler/419-die-acht-bestattungen-hitlers.html> (zuletzt eingesehen am 28. 3. 2013). Nach den Nürnberger Prozessen kremierte man die hingerichteten Nazigrößen in München und streute die Asche in die Isar; TAYLOR, Nürnberger Prozesse 704–705. Adolf Eichmann wurde 1962 nach seiner Hinrichtung verbrannt und seine Asche im Mittelmeer ausgestreut; CESARANI, Eichmann 452–454. Cesarani zufolge hatte Eichmann selbst die Kremierung verlangt, weshalb die nach jüdischen Vorschriften gänzlich unübliche Kremierung in einem eigens errichteten Krematorium vorgenommen wurde. Auch im Kalten Krieg spielte die Leichenvernichtung weiterhin eine größere Rolle. Unter Nutzung neuer chemischer Methoden entledigte man sich sowohl der Leiche des kongolesischen Ministerpräsidenten Patrice Lumumba, als auch des marokkanischen Politikers Mehdi Ben Barka, die man nach ihrer Hinrichtung 1961 bzw. 1965 zur physischen Vernichtung jeweils in ein Säurebad legte; dazu ausführlicher RADER, Grab 218–220.

⁵⁷⁶ Vgl. hierzu die Zusammenstellungen in der englischsprachigen Wikipedia (Lemmata „Execution of Saddam Hussein“ und „Death of Osama bin Laden“, beide zuletzt eingesehen 1. 5. 2013), jeweils mit Zusammenfassungen der Diskussion um die Bestattung und weiterführenden Web-links.

⁵⁷⁷ Vgl. hierzu PERZ, Tod, der auf die Kremierung in den Konzentrationslagern des NS-Staats eingeht.

6. Der demütige Leichnam

Schwieriger als im Falle der Leichenvernichtung fällt es, eine zeitgenössische Parallele für ein anderes Phänomen vormoderner und insbesondere mittelalterlicher Frömmigkeit zu finden: Die entehrende Behandlung des Leichnams als vom Verstorbenen zu Lebzeiten gewünschtes Zeichen seiner christlichen Demut. Diese Praxis ist umso bemerkenswerter, als sie voraussetzt, dass die Behandlung des Leichnams sich auch auf die Seele auswirkt, dass also ein gezielt demütigender Umgang mit dem toten Körper auch heilswirksam werden könne⁵⁷⁸. Damit erweist sich hier – wie bereits bei der Verehrung der Heiligen und der Verbrennung der Häretiker – die Wirksamkeit der Vorstellung, Körper und Seele blieben auch während des Interims miteinander innig verbunden, teilten ihr Schicksal und beeinflussten zugleich das göttliche Urteil über den Toten am Ende der Zeiten.

Das bekannteste Beispiel für eine solche Leichenbehandlung stammt vom Ende des Mittelalters: Die Leiche Kaiser Maximilians I. wurde nach seinem Tod 1519 missandelt öffentlich zur Schau gestellt; man hatte ihr die Haare geschoren und die Zähne ausgebrochen, um diese auf einem Friedhof zu verbrennen, und den Leichnam gegeißelt und in einen Sack von grober Leinwand eingewickelt⁵⁷⁹. Die christliche Demut und die Vergänglichkeit seiner irdischen Macht, die sich hier auf Wunsch des Kaisers an seinem toten Körper manifestierte, findet zumindest an einer Stelle auch eine Parallele im päpstlichen Bestattungsbrauch. Dem ersten nachgregorianischen Zeremonienbuch, dem am Beginn der 1140er entstandenen *Ordo Romanus XI* aus der Feder eines gewissen Benedikt, kann man entnehmen, dass der Papst am Aschermittwoch von einem Geistlichen ein Papyrusblatt überreicht bekam, das zuvor in das flüssige Wachs einer Kerze getaucht wurde. Diese Blätter verwahrte der päpstliche Kammerherr, der sie beim Tod des Papstes zur Füllung eines Kissens unter dem Haupt des Toten verwenden sollte. Der Tag des Rituals, die Kerze mit ihrem Wachs als Zeichen der Vergänglichkeit und die jährliche Sammlung der Blätter mit dem Wissen um deren Verwendung zur Bettung des eigenen Leichnams mussten den Papst zur Demut mahnen und an die Endlichkeit seines irdischen Daseins erinnern, und man hat spekuliert, dieser Brauch könne sich auf eine kaiserlich-antike Tradition zurückführen lassen⁵⁸⁰. Anders als bei

⁵⁷⁸ Oder in den treffenden Worten von Peter Dinzelbacher: „Sinn macht das alles nur, wenn die Behandlung des toten Körpers sich auch auf die Seele auswirkte.“ DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 271.

⁵⁷⁹ SCHMID, Sterben 202–205 und SRBIK, Maximilian I. 299–301, sowie DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 271. Das bekannte, in mehreren Versionen erhaltene, zeitgenössische Totenbild Maximilians zeigt den Kopf des kaiserlichen Leichnams; ob damit allerdings tatsächlich die Misshandlungen zu belegen sind, ließe sich vom reinen Bildbefund her nicht sicher behaupten: Der Kaiser hat eine Kappe auf, die seine – geschorenen? – Haare verdeckt, und auch wenn der leicht geöffnete Mund offenbar kaum Zähne aufweist, fehlen deutliche Spuren eines Ausschlagens; so bleibt mit der jüngsten Forschung zu fragen, ob es sich überhaupt um eine Momentaufnahme vom Sterbebett des Toten Kaisers handelt; BENKARD, Antlitz 66–67 [Nr. 117]; PIGLER, Dead 9–10; WIESFLECKER, Maximilian 376–385; EGG, Maximilian I. 66 [Kat.-Nr. 259]; SCHMID, Sterben 203, sowie jüngst kritisch MAYER, Totenbildnis.

⁵⁸⁰ „Finita missa, acolitus debet tollere papirum et intingere in oleo candeles et diligenter extergere et portare ad palatium ante pontificem, dicens: ‚Jube, domne, benedicere.‘ Pontifex benedicit, ille vero dicit: ‚Hodie fuit stacio ad sanctam Savinam, que salutatur te.‘ Pontifex respondet: ‚Deo gratias.‘ Acolitus representat ei papirum; qui osculatur eum pro devotione sancte, et dat eum cubiculario. Cubicularius reponit diligenter et observat usque ad mortem pontificis. Et sic fit in omnibus stacionibus. Ad mortem facit ex eis pulvillum et ponit sub capite ejus in sepulchro.“

Kaiser Maximilian war der Papst hier passives Objekt, nicht aber aktives Subjekt der Handlungen, die sich in seinem Grab spiegeln sollten; und keiner der anderen Ordines sieht dieses Ritual vor, so dass sich die Frage stellt, wie weit verbreitet solche Vorstellungen zur Schau gestellter Demut am und für den Leichnam waren.

Im Vergleich stellt sich die durch den Toten verordnete Leichenschändung bei Kaiser Maximilian jedoch als eine ungewöhnliche Maßnahme dar; in dieser extremen Form scheint sie überhaupt einmalig. Zwar gibt es für das 15. Jahrhundert vereinzelt Hinweise auf die Scherung des Haupthaars der Leiche⁵⁸¹ oder den Verzicht auf die Waschung des Leichnams, wie im außergewöhnlichen Falle des Wismarer Bürgermeisters Johann Bantzkow, der sich somit gegen das aus seiner Sicht ungerechte, seine Hinrichtung besiegelnde Urteil moralisch zur Wehr setzte⁵⁸², doch die Zahl solcher vor allem spätmittelalterlichen Fälle bleibt beschränkt. Ein seltenes, früheres Beispiel bietet der Wille eines Podestà von Viterbo, Pietro de Vico, der 1268 wünschte, dass man seinen Körper nach dem Tod in sieben Teile teilen solle, um die Zahl der sieben Todsünden zu symbolisieren⁵⁸³. Der beste Vergleich ergibt sich mit dem französischen Schriftsteller Philippe de Mézières, der 1405 in Paris verstarb: Er bestimmte, dass man ihm in der Todesstunde eine Eisenkette um den Nacken binden solle, ihn dann mit Seilen an ein Bett binde und an den Füßen in die Kirche ziehen möge, um ihn schließlich wie Aas ins Grab zu werfen⁵⁸⁴; als Coelestiner-Mönch drückte sich hier wohl nicht zuletzt die strenge Bußübung in Philippes Kongregation aus, und solche Bußübungen dürften wohl auch am ehesten für Maximilians Entscheidung zur Leichenschändung ausschlaggebend gewesen sein: Als Verkünder und Vollstrecker seines ungewöhnlichen Willens in Bezug auf die Behandlung seines Leichnams hatte er seinen Beichtvater, den Kartäuser Gregor Reisch, auserkoren⁵⁸⁵.

Eine Parallele zur gezielten Leichenschändung kann man in den Stiftungen für das eigene Andenken erkennen: Auch hier werden am Totenbett oder bereits zuvor per Testament durch den Sterbenden weltliche Güter zu seinem Seelenheil gestiftet, die letztlich Vermögen veräußern, das der dann Tote gar nicht mehr zu seinem eigenen Nutzen gebrauchen kann. Folgt man jedoch dieser Logik einer Sicht der testamentarischen Stiftungen als heilswirksamem, mildtätigem Akt, so liegt auch die Bewertung der Humiliation des toten Körpers als zur Kasteiung und Demütigung des lebenden Kör-

BENEDIKT VON ST. PETER, *Liber politicus* 149 [34]. Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, *Leib* 37–39, sowie zu Benedikt als Peterskanoniker JOHRENDT, *Diener* 245–246, mit weiterführenden Literaturhinweisen.

⁵⁸¹ So fand man beispielsweise den Leichnam der 1404 verstorbenen und in Fontevraud bestatteten Marie de Bretagne bei einer Graböffnung 1850 einbalsamiert und anscheinend mit rasiertem Kopf vor; PRIGENT/HUNOT, *Mort* 66. Darf man diesem Befund glauben, so dürfte eine Bescheidenheitsgeste mit der Scherung des Haupthaars eine naheliegende Erklärung darstellen. Eindeutiger ist der Fall bei Ladislaus Postumus, über dessen letzten Willen Aeneas Silvius Piccolomini berichtet, er habe die Scherung seiner golden glänzenden Haare verfügt, was man jedoch an der Leiche nicht umsetzte; vgl. SRBIK, *Maximilian I.* 299, Anm. 147. Kurz erwähnt wird der Brauch des Scherens von Haupthaaren und insbesondere des Bartes bei verstorbenen Klerikern des Mittelalters bei BINTERIM, *Denkwürdigkeiten* 387.

⁵⁸² Bantzekow war 1427 hingerichtet worden, ordnete zuvor jedoch an, seinen Leichnam nicht zu waschen, „uppe dat he in sodaner varwe, alse he unrechtverdighen vorrichtet wart unde dodet, so mochte vor dat strenghe richte godes komen“; zit. nach POECK, *Söhne* 132, Anm. 72. Vgl. DINZELBACHER, *Hoch- und Spätmittelalter* 271.

⁵⁸³ Vgl. PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 331 und WESTERHOF, *Death* 88, sowie CALISSE, *di Vico* 454 (Nennung des Testaments).

⁵⁸⁴ BINSKI, *Death* 133.

⁵⁸⁵ SRBIK, *Maximilian I.* 298, sowie zur Person Reichs ebda 246–255.

pers grundsätzlich gleichberechtigtem Akt auf der Hand. Mehr noch als im Mittelalter scheint sich dieser Gedanke im Bestattungsbrauch der Frühen Neuzeit niederzuschlagen, etwa wenn im England des 16. und 17. Jahrhunderts von Adeligen der ausdrückliche Wunsch geäußert wird, statt der pompösen Bestattung am Tag eine bescheidene, zurückgenommene Feier in der Nacht durchzuführen⁵⁸⁶. Hat die Reformation hier ein Umdenken mit der Betonung christlicher Demut herbeigeführt? Die Leichenschändung Kaiser Maximilians I. erschiene in diesem Zusammenhang wie ein Ausdruck der „devotio moderna“, die der Reformation vorausging; in diesem Licht verwundert es nicht, dass sich Vorformen insbesondere im Laufe des 15. Jahrhunderts festmachen lassen.

Mag diese Überlegung für die Leichenschändungen richtig sein, so orientierte sich dieser Brauch doch auch recht bruchlos an älteren Traditionen der Betonung der Demut am Leichnam, die sich schon seit dem frühen Christentum und während des gesamten Mittelalters vorfinden lassen. So berichtet der „Liber pontificalis“, der in diesem Teil aus dem 6. Jahrhundert stammt, über Papst Sixtus III. in einer während des gesamten Mittelalters vielfach rezipierten Passage, wie der Papst seinen Widersacher Bassus, einen Gegner der Kirche, einbalsamierte und somit ein Beispiel christlicher Demut und Nächstenliebe am Leichnam des eigenen Feindes statuierte⁵⁸⁷. Doch gibt es darüber hinaus auch Hinweise auf die konkrete Demütigung des eigenen Leichnams, und die Ursprünge solcher Riten verweisen auf die monastischen Gemeinschaften des Früh- und Hochmittelalters, von denen sie allmählich zunächst den Weltklerus, dann den Adel erfassten.

a) Bestattung in einfachem Gewand

Die frühesten Formen ostentativer Demütigung machten sich am Gewand der Toten fest: Hier ließ sich gerade im Frühmittelalter, als der Gebrauch von Grabbeigaben noch allgemein verbreitet war, durch betonte Schlichtheit ein christlicher Akzent setzen. Wahrscheinlich können wir hier auch den Ausdruck eines Mentalitätswandels greifen, der schließlich zur allmählichen Aufgabe der umfangreichen frühmittelalterlichen Grabbeigaben führte.

So ist es wohl kein Zufall, dass mit der Vita der Hl. Gertrud, der Tochter des fränkischen Hausmeiers Pippins I., ein solches Beispiel gerade für das Ende des 7. Jahrhunderts greifbar wird, als die Grabbeigabensitte sich im christlichen Abendland dem archäologischen Befund nach zu verändern begann. Es spiegelt wohl nicht zuletzt die Vorstellungen des iro-schottischen Mönchtums, dass der Vitenschreiber bemerkt, die 659 verstorbene Heilige habe gefordert, man möge sie nur in einem einfachen Leichentuch, einem Bußgewand und einem Schleier beisetzen. „Sie sagte außerdem“, so die Vita weiter, „dass Überflüssiges weder den Toten noch den Lebenden helfen könne, wie es auch die Weisen bestätigen.“⁵⁸⁸ Damit wird der Verzicht auf umfangreiche Grabbei-

⁵⁸⁶ Solche testamentarischen Wünsche schlüsselt etwa GITTINGS, Death, auf.

⁵⁸⁷ Vgl. ausführlicher Kap. III.1.d).

⁵⁸⁸ Die Passage lautet in der Version A der Vita: „Cumque ad diem pervenit extremum, ita decrevit, ut in ipso sepulture locum nullum laneum nec lineum vestitum super se misissent praeter unum velum vile multum, quod quaedam peregrina sanctemonialis ante dies plures illi pro benedictione direxerat ad capud cooperiendum, et ipsum cilicium: in sepulcro, ubi in pace quiescit, nullo alio velamine cooperire, exceptis his duobus, cilicio, quo induta fuerat, et panno vetere, quo ipsum cilicium tegebatur. Dicebat autem, quod res superflua nihil morientibus nec viventibus adiuvere potuisset, quod verum esse sapientes testantur.“ In der ganz ähnlichen Version B: „Cum autem ad diem perveniret extremum, ita decrevit, ut in ipso sepulturae loco

gaben und die Reduzierung der Standeskleidung auf das Nötigste (den Schleier einer Nonne) zu einem Ausdruck von Demut, Weisheit und schließlich Heiligkeit gemacht.

Setzte sich in der Folge tatsächlich der Verzicht auf umfangreiche Grabbeigaben durch, so blieb doch die Bestattung in der Standeskleidung auch und gerade des Weltklerus während des gesamten Mittelalters (und weit darüber hinaus) üblich⁵⁸⁹. Das bot zugleich die Möglichkeit, gerade im Weltklerus auf diese Gewandung als Zeichen der eigenen Demut zu verzichten; und tatsächlich berichten Hagiographen von entsprechenden Wünschen heiliger Bischöfe. Thangmars Vita des Hl. Bernward von Hildesheim bemerkt etwa, dass dieser kurz vor seinem Tod Mönch geworden sei; wörtlich heißt es hier: „Hier legte er noch am gleichen Tag sein bisheriges Gewand ab und nahm zur Mehrung der Frömmigkeit das Joch des Mönchslebens auf sich.“⁵⁹⁰ Die Vita greift diesen Bescheidenheitsakt durch den Heiligen bei den Wünschen zur Behandlung seines Leichnams nochmals auf: „Zu Lebzeiten hatte er außerdem angeordnet, dass die Bahre, die einmal seinen Leichnam zur Beisetzung tragen würde, nicht wie sonst bei hochgestellten Persönlichkeiten mit einem kostbaren Tuch, sondern nur mit einem Bußgewand bedeckt sein solle. Das wollte ich hier erwähnen, um allen Lesern zu zeigen, wie sehr dieser Mann, obwohl ihn der Herr auch zu weltlichen Ehren erhoben hatte, sich selbst in Demut erniedrigte, indem sein frommer Geist dem Fleisch, wenn es dereinst gestorben sei, ein so gewöhnliches Begräbnis bestimmte.“⁵⁹¹ Diesem Heiligkeitideal einer einfachen Kleidung bei der Bestattung, die gezielt auf eine dem „ordo“ entsprechende Herrichtung des Toten verzichtete, folgten im späteren Mittelalter mehrere Bischöfe und Äbte⁵⁹².

nullum lineum vel laneum vestimentum super se misissent preter unum velum vile multum, quod quaedam sanctimonialis peregrina ante dies multos direxerat ad caput operiendum, et ipsum cilicium subpositum, in pace deberet requiescere et alio nullo operiri velamine, exceptis his duobus, id est cilicio, quo erat induta, et panno veteri, quo cilicium ipsum tegebatur. Dicebat autem, quia res superfluae nihil morientibus adiuvere potuissent, quod et sapientes vera esse testantur.“ *Vita sanctae Geretrudis* 461–462. Vgl. PAXTON, Christianizing Death 63; EFFROS, Caring 24–25 und 35–36; TREFFORT, Mort 73–74 und YOUNG, Exemple 379–383.

⁵⁸⁹ Vgl. Kap. V.2.a).

⁵⁹⁰ „ibidemque pro augmento religionis ipso die habitum priorem mutans, monachicae professionis iugum suscepit“; THANGMAR, Leben des hl. Bernward 356.

⁵⁹¹ „Praeceperat autem adhuc vivens, ut feretrum, quo ad tumulandum corpus eius efferebatur, non pallio, ut moris est in talis personae funereo obsequio, sed cilicio tantum operiretur. Quod ideo hic inserendum putavimus, ut cunctis legentibus pateat, quanto vir iste a Domino etiam temporali honore sublimatus, semet ipsum humilitate depresserit, cuius viventis spiritus devotio tam humile obsequium defunctae quoque carni providerit.“ THANGMAR, Leben des hl. Bernward 358. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 220–221.

⁵⁹² So soll der 1212 verstorbene Erzbischof Johann I. von Trier auf den Pontifikalornat verzichtet haben: „ibique humari voluit, non pontificali, ut assolet, amictum, sed in obsoleto ac vili indumento“, so die 1670 in Lüttich erschienenen „Antiquitatum et annalium Treverensium libri XXV“ von Christoph Brower und Jakob Masen (II,111–112), hier zit. nach PÄFFGEN, Bischofsgräber 220. Der 1424 verstorbene Kardinal Philip Repingdon wollte nackt in einem Leichentuch in der dunkleren Nordseite der Kirche bestattet werden und verzichtete somit ebenfalls auf den Pontifikalornat; BINSKI, Death 133. Ein Beispiel für einen Abt, der ohne entsprechende Beigaben bestattet wurde, fand sich mit dem Grab des 1401 verstorbenen Abtes John Mote im Kapitelhaus von St. Albans, das bei seiner archäologischen Öffnung keinerlei Metallgegenstände oder Reste von Kleidung aufwies; OTTAWAY, Winchester 132.

b) Der auf Asche gebettete Leichnam

In den Klöstern Europas hatten sich mittlerweile weitere Ausdrücke der Demut und Buße verfestigt, die sich am Leichnam ausdrückten. Hier praktizierte man spätestens in cluniazensischem Umfeld den Brauch, die sterbenden Mönche am Boden auf ein Bußgewand, das „cilicium“, und auf ausgestreute Asche zu legen. Im Spätmittelalter weitete sich dieser Brauch immer weiter aus, wurde wohl auch in den Städten von Laien praktiziert und hielt sich in verschiedenen Formen, etwa dem Streuen von Erde auf die Brust, bis ins 20. Jahrhundert⁵⁹³. Die Entstehung in monastischem Umfeld zeigt jedoch deutlich, dass es sich bei diesem Ritus ursprünglich um einen Ausdruck christlicher „humilitas“ handelte; der in der volkskundlichen Literatur verbreitete Gedanke, es läge hier ein „archaisches Ritual“ vor, das die heilende Kraft der Erde beschwor und die Aufnahme in der Unterwelt erleichtere⁵⁹⁴ oder das zur Verhinderung der Wiederkehr des Toten ausgeführt wurde⁵⁹⁵, entpuppt sich als eine Rückprojektion der Begründungsstrategien jener Laien, die diese Praxis im 20. Jahrhundert erklärten. Aus ihnen im Umkehrschluss zu schließen, dass erst die christlich-mittelalterlichen Quellen das Betten auf Stroh, Asche oder Erde mit dem Betten auf dem Bußkleid vermischt hätten, erscheint eher ein unzulässiges *vaticinium ex eventu*⁵⁹⁶. Umgekehrt ergibt sich ein stimmigeres Bild: Im monastischen Bereich als Zeichen der christlichen Demut entstanden, verbreitete sich der Brauch und erhielt im Laufe der Jahrhunderte neue Zuschreibungen und Formen durch die ihn praktizierenden Laien, die darin einen wichtigen, für den glücklichen Ablauf des „rite de passage“ wesentlichen Bestandteil erkannten, der die Aufnahme des Toten ins Jenseits sicherte und somit seine Rückkehr verhinderte.

Problemlos lässt sich die Einführung und Verbreitung dieses Brauchtums im Rahmen christlicher Symbolik deuten: Erde, Asche, Stroh oder auch das Bußgewand schienen gleichermaßen geeignet, Buße und Demut des Sterbenden darzustellen. Zudem hatte die Idee eines solchen Todesrituals schon sehr früh Eingang in das hagiographische Schrifttum gefunden: Die Vita des Hl. Martin aus der Feder des Sulpicius Severus vom Ende des 4. Jahrhunderts berichtet bereits vom Hinlegen des nackten Sterbenden auf ein am Boden liegendes „cilicium“ und ausgestreute Asche⁵⁹⁷. Eine der frühesten

⁵⁹³ ILLI, Sterben 474 und BERGER, Brauchtum 27–31. Eine recht späte Nachwirkung des mittelalterlichen Brauchs stellt etwa eine Bestimmung vom 21. Vendémiaire des Jahres IX, also vom 13. Oktober 1800, dar, in der der folglich verbreitete Brauch verboten wird, Tote aus dem Bett zu heben, um sie auf eine Matratze aus Stroh und Rosshaar zu legen; ARIÈS, Geschichte 510. Dass der Brauch einer Bettung auf Asche und „cilicium“ im späten 12. und 13. Jahrhundert aufgegeben wird, wie DANIELL, Death 32, behauptet, scheint in Anbetracht dieser Belege nicht haltbar; ob im Laufe des Spätmittelalters und der Neuzeit jedoch der monastische Brauch aufgegeben wird, müssten weitere Studien zeigen. Zur Frage der Ausweitung des Brauchs auf die Laien im Mittelalter vgl. ausführlicher unten.

⁵⁹⁴ So etwa pointiert bei Illi: „Ursprünglich nur im klösterlichen Ritual bekannt, wurde später auch in Bürgerhäusern eine spezifische Sterbeliturgie (Psalmen, Litanei) zelebriert. Kurz vor dem Eintritt des Todes wurden die Sterbenden aus dem Bett genommen und auf den nackten Boden, auf Stroh oder auf eine Decke aus Ziegenhaar gelegt. Manchmal wurde auch nur Erde auf die Brust gestreut. All diese archaischen Rituale hatten ihren Ursprung im Glauben an die heilende Kraft der Erde, sollten die Aufnahme in der Unterwelt erleichtern und waren Zeichen der humilitas.“ ILLI, Sterben 474.

⁵⁹⁵ BERGER, Brauchtum 27–31.

⁵⁹⁶ Die gegenteilige Meinung vertrat etwa BERGER, Brauchtum 31–34.

⁵⁹⁷ „[...] pernoctans in orationibus et uigiliis fatiscens artus spiritui seruire cogebat, nobili illo strato suo in cinere et cilicio recubans.“ SULPICIVS SEVERUS, Vie de Saint Martin 1, 340 [ep. 3,14]. Vgl. TREFFORT, Mort 44; ANTIN, Saint Martin 112–113 und FÉVRIER, Mort 889–890.

Anweisungen, den soeben Verstorbenen auf das „cilicium“ zu legen, stammt aus dem Sakramentar von Arras, das am Beginn des 10. Jahrhunderts entstand⁵⁹⁸. In den „Con-suetudines“ von Cluny findet sich der Brauch am Anfang des 11. Jahrhunderts; nun wird der Sterbende, nicht bereits der Leichnam, auf das mit Asche bestreute „cilicium“ gelegt⁵⁹⁹. Ein ähnlicher Brauch ist auch für die Zisterzienser belegbar, die im Sterben auf ein Aschekreuz und eine Matte gelegt wurden; die entsprechende Matte, auf der der Hl. Bernhard von Clairvaux verstarb, hat sich als Reliquie noch heute erhalten⁶⁰⁰. Bereits zitiert wurde die von Arnulf von Bohéries den Zisterziensermönchen empfohlene Meditation über den toten Leichnam, die sich in diesen Kontext der Einübung von Demut einreihen lässt⁶⁰¹.

Auch in der Beschreibung der Bestattung von Bischöfen fand das hagiographische Modell rasch Eingang, insbesondere wenn diese im Ruch der Heiligkeit verstarben. Bereits die älteste Vita des Hl. Ulrich von Augsburg unterrichtet uns, er sei im Sterben auf den mit Weihwasser besprengten Boden gelegt worden, auf dem in Kreuzform ausgestreute Asche verteilt worden war⁶⁰². Für den 1088 verstorbenen Bischof Benno II. von Osnabrück erzählt dessen Vita, man habe ihn in seiner Todesstunde auf einen Teppich gelegt⁶⁰³. Und Johannes von Salisbury berichtet für den 1109 verstorbenen Heiligen Anselm von Canterbury, wie dieser in der Todesstunde „in Asche und auf das cilicium gelegt“ wurde⁶⁰⁴. Diese Berichte zeigen dabei, dass Varianten dieses Demutszeichens auch schon recht rasch dem monastischen Vorbild folgend das Sterberitual von Weltgeistlichen beeinflussten: Der beim Tode Erzbischof Walthards von Magdeburg anwesende Thietmar von Merseburg berichtet, der Sterbende sei auf dem „cilicium“ gelegen und habe Asche in den Händen gehalten⁶⁰⁵.

Schwieriger ist die Verbreitung solchen Brauchtums unter den Laien abzuschätzen. Die hochmittelalterlichen Liturgiker wie Sicard von Cremona, Wilhelm Durandus und Johannes Beleth, die alle ausdrücklich auf die Martinsvita als Vorbild verweisen, bestimmen jedoch ein entsprechendes Vorgehen beim Tod eines jeden Christen; der Tote müsse zudem beim Aushauchen auf dem Rücken liegen, damit er die Seele nach

⁵⁹⁸ Dort heißt es wörtlich: „Primitus enim ut anima de corpore egressa fuerit, ponatur supercilicium, et canantur vii. psalmi paenitentiales“; *Leofric Missal* 198–199. Vgl. TREFFORT, Mort 44.

⁵⁹⁹ „Dum uiderint eum iam prope exitum esse, leuent eum de stratu in quo iacet et abeant coaptatum antea in umbo lectum et positum sagum cilicium et cinis desuper missa sit. Tunc accipiant egrum et ibi collocent prout melius potuerint, quia filius christiani non debet migrare nisi in cinere et cilicio sicut iam in multis exemplis sanctorum experti sumus.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 272 [33, Nr. 195,1]. Vgl. LEBECQ, Mort 10; ROWELL, Liturgy 64–65 und DANIELL, Death 30–32.

⁶⁰⁰ Vgl. dazu ausführlicher DINZELBACHER, Bernhard 360; VERNET, Natte und FUSIER, Natte. Auch bei Caesarius von Heisterbach lässt sich der Brauch mit der Legung auf das „cilicium“ – wenn auch ohne Erwähnung der Asche – mehrfach nachweisen; DANIELL, Death 32.

⁶⁰¹ Vgl. Kap. I.1.

⁶⁰² „In illa nocte antequam aurora sextae feriae bene cognosci potuisset, asperso cinere in modum crucis, et aqua benedicta aspersa se deponi fecit, et sic iacebat usque dum aurora cunctam latitudinem orbis inluminaret.“ GERHARD VON AUGSBURG, Vita 290.

⁶⁰³ „cum iam vitae immineret occasus, abbate item cum fratribus exitum eius Deo commendante litanis et psalmis, in tapetio deponitur“; NORBERT, Leben Bischof Bennos II. 430. Dies hält BERGER, Brauchtum 29, für den ältesten Beleg dieser Praxis in Deutschland; vgl. jedoch den früheren Fall Erzbischof Walthards von Magdeburg unten.

⁶⁰⁴ „lentius solito spiritum trahens, et fini jam proximus, in cinere et cilicio positus est“; JOHANNES VON SALISBURY, Vita sancti Anselmi 1036. Dieselbe Szene beschreibt auch EADMER VON CANTERBURY, Vita Sancti Anselmi 143 [66]. Vgl. DANIELL, Death 30–31.

⁶⁰⁵ „Cuius pectori crux sancta fuit superposita, in manibus cinerem et subtile habebat cilicium, ut Eid episcopus monstrabat.“ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 362 [VI,72].

oben, zu Gott, aushauche⁶⁰⁶. Mit dem 1137 verstorbenen Ludwig VI. und dem 1270 verstorbenen Ludwig IX. gibt es auch zwei Belege für die Umsetzung dieser Vorstellungen beim Tod der französischen Könige⁶⁰⁷.

c) Paradies und blanke Erde: Der Begräbnisort als Zeichen christlicher Demut

Eine weitere Geste der „humilitas“, die sich in der Behandlung des Leichnams ausdrückt, stellt die Bestattung des Toten in blanker Erde und außerhalb des Kirchengebäudes dar. Entsprechende Wünsche sind bereits seit dem merowingischen Frühmittelalter nachweisbar, und die Praxis reicht weit ins Hochmittelalter hinein⁶⁰⁸. Zwei ambivalente Aspekte kommen hierbei zum Tragen: Das rasche Verwesen und der Verzicht auf einen standesgemäßen Bestattungsort.

Dem Wunsch nach möglichst raschem Verwesen der sterblichen Hülle entspringt offensichtlich die Forderung nach einer Bestattung in der „puren Erde“. Besonders eindringlich belegt dies die Vita des Hl. Ulrich aus der Feder Gerhards von Augsburg: Der Heilige habe gefordert, dass man ihn in der Erde bestatte und nur ein Brett über seinem Körper zur Abdeckung des Grabes verwende – eine Bestattungsform, die auch archäologisch in mehreren Fällen nachgewiesen werden konnte. Allerdings verweist die Vita zugleich auf die komplexeren Schwierigkeiten, die ein solcher Wunsch – ob tatsächlich geäußert oder hagiographisch angenommen – für die Hinterbliebenen darstellte: Sie wollten ja gerade den Leichnam eines potentiellen Heiligen erhalten. So soll die beim Tod des Heiligen Ulrich anwesende Gräfin Hildegard die Kleriker gebeten haben, dass man dem Toten heimlich ein wachsgetränktes Hemd anziehen möge, denn ansonsten

⁶⁰⁶ „Moriturus itaque, dum laborat in extremis, super cinere et palea deponatur ad instar beati Martini, qui iacens in cinere uitam finiuit, in quo innuitur, quod cinis est et in cinerem reuertetur. Antequam passio Christi uel pars eius legatur, ut ad maiorem compunctionem moueatur, crux etiam ante pedes eius ponatur, ut moriens eam cernat, et magis conteratur, et debet recta facie iacere, ut coelum respiciat, et antequam expiret, eius anima Domino commendetur.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 670. „Quando homo iam uidetur in extremis, debet poni ad terram super cinerem uel ad minus super paleas, per quod innuitur, quod cinis est et in cinerem reuertetur. Et hoc fit ad exemplum beati Martini, qui ut aliis daret in se exemplum, in cinere iacens uitam finiuit. Et debet legi passio Domini uel pars illius ante morientem, si litteratus sit, ut sic moueatur ad maiorem compunctionem. Interim debet crux esse ante pedes, ut moriens eam cernat, ut inde magis conteratur. Et debet recta facie iacere, ut semper respiciat celum.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 317. „Et quidem quando homo uidetur agere in extremis debe poni ad terram super cineres, uel ad minus supra paleas, per quod innuitur quod cinis est et in cinerem reuertetur. Et fit hoc exemplo beati Martini qui, ut in se aliis daret exemplum, in cinere iacens uitam finiuit. Et si moriens literatus sit, debet legi passio Domini uel saltem pars illius ante eum ut sic ad maiorem compunctionem moueatur; et debet esse crux erecta ad pedes, ut moriens eam cernens magis conteratur et conuertatur. Debet enim supinus iacere ut semper recta facie respiciat celum, exemplo beati Martini, et prius quam expiret eius anima Domino commendetur.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 97. Vgl. DANIELL, *Death* 31; FÉVRIER, *Mort* 889–890; GEARY, *Death* 16 und ALEXANDRE-BIDON, *Images* 81.

⁶⁰⁷ Für Ludwig VI. berichtet dies kein geringerer als Abt Suger von Saint-Denis: „Precipiens ergo tapetum terre et cineres tapeto in modum crucis deponi, ibidem manibus suorum depositus, signo sancte crucis presentiam suam muniens, tricesimo regni administrationis, etatis vero verme sexagesimo anno, kalendis augusti, spiritum emisit.“ SUGER VON ST. DENIS, *Vie de Louis VI* 284. Vgl. FÉVRIER, *Mort* 889. Für Ludwig den Heiligen vgl. DANIELL, *Death* 31–32.

⁶⁰⁸ So zusammenfassend etwa bereits MEIER, *Resurrection* 436, der die Praxis jedoch erst in karolingischer Zeit beginnen sieht; dagegen sprechen jedoch die Beispiele Gregors von Tours und Cuthberts von Lindisfarne.

würde sein Pontifikalornat nur allzu rasch verwesen⁶⁰⁹. Damit zeigt sich einmal mehr die enge Verbindung zwischen Heiligenverehrung und Maßnahmen zur Leichenkonservierung⁶¹⁰, auch wenn die Vita Ulrichs bemerkenswerterweise nicht direkt die Erhaltung des Leichnams, sondern lediglich der Gewänder als Grund der Maßnahme bemerkt.

Häufiger noch als der Wunsch nach einer Bestattung, die die rasche Verwesung beschleunige, tauchen in frühmittelalterlichen Quellen Bitten auf, in denen der Heilige seine Bestattung außerhalb des Kirchengebäudes fordert: Dies berichtet die Vita des 809 verstorbenen Bischofs Liudger von Münster aus der Feder seines Neffen Altfried; demzufolge habe sich Liudger eine Bestattung östlich der Kirche, also vor deren Chor, gewünscht⁶¹¹. Eine direkte Parallele stellt das Beispiel des 888 verstorbenen Erzbischofs Rimbert von Bremen dar, der ebenfalls eine Bestattung östlich des Altarraums außerhalb der Kirche nicht weit des Grabes des verehrten Gründungsbischofs Willehad erbat; über Rimberts Grab, den man bald ebenfalls als Heiligen verehrte, errichtete bereits sein Nachfolger eine Michaeliskapelle⁶¹². Man hat daran gedacht, diese Wünsche in direkten Zusammenhang mit dem karolingischen Verbot der Kirchenbestattung zu bringen⁶¹³; das ist jedoch in mehrfacher Hinsicht nicht überzeugend: Einerseits zeigt bereits das Beispiel Erzbischof Rimberts, wie ambivalent das Verbot angesichts der Möglichkeit einer Heiligsprechung sein musste – schließlich kam dessen Leichnam doch innerhalb kurzer Zeit in einer Kapelle zu liegen. Andererseits gibt es zahlreiche ältere Beispiele für entsprechende Bestattungswünsche: Der Heilige Cuthbert etwa soll sich Beda Venerabilis zufolge außerhalb des Klosters bestatten haben lassen, damit sein Leichnam durch die Besuche zahlreicher Personen keine Last für die Mönche werde⁶¹⁴.

⁶⁰⁹ „Ea vero nocte hiltegart uxor praefati riuuini comitis quamvis nupta, tamen satis religiosa venit, camisaleque caera perfusum attulit, et sublimissimos clericos petiit, ut sacro corpori caute secreto circumdaretur, ne sacerdotalis paratura qua indutus erat cito a terra consumeretur, quia ipse adhuc vivens praecepit, ne tabulatum lignum corpori eius subposuissent, sed purae terrae imponent, et ligneo operculo cooperirent. Qui secundum eius petitionem camisale sacro corpori circumdederunt.“ GERHARD VON AUGSBURG, Vita 298. Vgl. zu dieser Passage TREFFORT, Mort 74–75; MEIER, Archäologie 144 und SCHULTZ, Das höfische Leben 2, 466. Zu den archäologischen Nachweisen entsprechender Bestattungen unter einem Holzbrett zusammenfassend TREFFORT, Mort 75, Anm. 31.

⁶¹⁰ Die Konservierung mit Wachs ist abgesehen von diesem Beleg in der Vita des Hl. Ulrichs vor allem ein spätmittelalterliches Phänomen; vgl. dazu Kap. III.6.c).

⁶¹¹ „in loco ubi ipse vivus decreverat, sanctum illius conderetur corpus, extra ecclesiam in parte orientis, ut iusserat ipse. Non enim erat umquam consentiens, ut in ecclesia sua consecrata sepeliretur corpus humanum.“ ALTFRIED, Vita S. Liudgeri 414 [II,8]. Vgl. TREFFORT, Mort 138 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 148, sowie ANGENENDT, Liudger 129 und ANGENENDT, In porticu 78.

⁶¹² „Ipse autem vir Dei, cum adhuc viveret, humilitatis intuitu praecepit, ne in ecclesia sepeliretur. Quod praeceptum transgredi non audentes fratres ecclesiae illius, sepelierunt eum foris basilicam prope tumbam sancti Willehadi, extra murum ecclesiae orientalem. Ipsumque sepulchrum postea, superextracto et in honorem sancti Michaelis sanctorumque martirum Stephani atque Viti dedicato oratorio, adornavit vir Adalgarius, de quo supra diximus, qui et sancto viro successit in pontificatum.“ Vita Anskarii 99 [Vita Rimberti c. 24]. Vgl. BRANDT, Gräber 14, der auch die archäologische Befundsituation der Bremer Bischofsgräber vorstellt, sowie ANGENENDT, In porticu 76.

⁶¹³ So etwa, unabhängig voneinander, TREFFORT, Mort 138 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 148.

⁶¹⁴ „Sed et vobis quoque commodius esse arbitror ut hic requiescam, propter incursionem profugorum uel noxiorum quorūlibet. Qui cum ad corpus meum forte confugerint, quia qualiscunque sum, fama tamen exiit de me quia famulus Christi sim, necesse habetis sepius pro talibus apud potentes saeculi intercedere, atque ideo de praesentia corporis mei multum tolerare laborem.“ BEDA VENERABILIS, Vita sancti Cuthberti 278 [37]. Vgl. TREFFORT, Mort 149–150. Ähnliche Fälle behandelt auch ANGENENDT, In porticu 74–75.

Eine Bestattung vor den Toren der Kirche wird auch für den um 628 verstorbenen Heiligen Amatus von Rémiremont berichtet, der gezielt um eine „*penitentia legitima*“ bat, indem man sein Grab dort anlege⁶¹⁵. In diesen deutlich vor dem 9. Jahrhundert belegten Wünschen drückte sich die besondere moralische Qualität des Verstorbenen aus, indem der Heilige durch eine Bestattung außerhalb des Kirchengebäudes bescheiden auf ein eigentlich angemessenes Begräbnis verzichtete. Für Altfried lag es in der Vita Liudgers von Münster nahe, eine solche Verbindung direkt herzustellen und den älteren Demutstopos mit der aktuellen Diskussion um das Verbot der Kirchenbestattung zu verbinden⁶¹⁶.

Die Position vor den Toren des Kirchengebäudes spiegelte dabei direkt die Hierarchie der Toten im Jenseits wieder, wie Arnold Angenendt gezeigt hat: Man nahm an, dass die „*non valde boni*“ der augustinischen Einteilung vor den Toren des Paradieses auf ihre Aufnahme warteten, während die „*valde boni*“ bereits Aufnahme in den Himmel gefunden hatten. Dies replizierte man in den Graborten: Der heilige Leichnam fand Aufnahme im Kirchenschiff, während eine Bestattung vor den Toren der Kirche eine demütige Haltung des Toten demonstrierte – Viten, die eine entsprechende Bestattung von Heiligen nennen, zählen ihn zunächst zu den „*non valde boni*“, was sich durch die oftmals später erfolgte Transferierung im Falle der Heiligsprechung in die das Himmlische Jerusalem verkörpernde Kirche augenfällig änderte⁶¹⁷. Die Bestattung vor dem Eingang der Kirche war dabei besonders als Ort der Buße und Demut gekennzeichnet, da sich gerade hier auch die frühmittelalterlichen Bußrituale abspielten⁶¹⁸. Einmal getroffen, blieb diese Zuschreibung an das Atrium der Kirche jedoch bis ins 12. Jahrhundert verständlich, wie der Aufgriff dieser theologischen Symbolik bei Bernhard von Clairvaux zeigt⁶¹⁹.

Die Langlebigkeit der Vorstellungen einer bescheidenen, Reue und Buße des Toten reflektierenden Bestattung illustriert ein anderes, nahezu zeitgleiches Beispiel aus zisterziensischem Umfeld. Rahewin berichtet zu den Ereignissen nach dem Tode Ottos von Freising am 22. September 1158 und seiner Bestattung in der Zisterze Morimond: „Obgleich er aber noch bei Lebzeiten den Brüdern mit dem Finger seine Begräbnisstätte an einem unansehnlichen Platz außerhalb der Kirche bezeichnet hatte, wo alle Brüder hätten darübergehen müssen, glaubte man dieser letztwilligen Verfügung entgegenhandeln zu sollen, und so wurde er in der Kirche neben dem Hochaltar mit allen Ehren beigesetzt, und dieses Grab wird von allen Brüdern der Verehrung und Hochachtung für würdig befunden.“⁶²⁰ Für Rahewin drückte sich Ottos Heiligkeit also in dem Wunsch aus, einen Grabplatz zu erbitten, der durch die vielfachen Fußtritte der Gläu-

⁶¹⁵ Vgl. dazu ANGENENDT, In porticu 73, der auch zahlreiche weitere Beispiele nennt, und DIERKENS, Pépin 41–42.

⁶¹⁶ Zur Widersprüchlichkeit der Vita in dieser Hinsicht vgl. zudem ANGENENDT, In porticu 78.

⁶¹⁷ So ausführlich bei ANGENENDT, In porticu, bes. 68–71.

⁶¹⁸ ANGENENDT, In porticu 73 und 78.

⁶¹⁹ Vgl. dazu ausführlicher ANGENENDT, In porticu 79.

⁶²⁰ „Cum autem adhuc vivens locum supulturae suae fratribus digito premonstrasset extra aecclesiam in loco humili, ubi scilicet ab omnibus fratribus calcari debuisset, huic eius ultimae voluntati obviandum putabatur, et intra septa aecclesiae iuxta maius altare honorifice tumulatus est, eiusque sepulchrum a cunctis fratribus honore ac veneratione dignum habetur.“ RAHEWIN, Gesta 252 [IV,14]. Zu Ottos Tod in der Zisterze Morimond vgl. WEISSTHANNER, Regesten 218–219 (Nr. 188), mit einer Diskussion der Quellen und des Todesdatums. Otto war in Morimond an der Evangelienseite des Hochaltars beigesetzt worden, was man als eine Stelle besonderer Verehrung Ottos als quasi heiliger Person interpretieren kann; vgl. dazu WATZL, Kult 225–226, mit ausführlicher Bibliographie zu dieser Grabstelle. Die Gebeine Ottos von Freising wurden 1954 in einem Bleikästchen in den Ruinen der 1791 im Zuge der Französischen Revolution verwüs-

bigen als besonders unterwürfig für den Leichnam erscheinen musste; zugleich bot ein solcher Platz freilich auch den Vorteil, dass gerade hier der arme Sünder an einem häufig besuchten Ort wenn schon nicht auffällig, so doch zumindest „Fuß“-fällig werden musste – und so Gebete für sein Seelenheil anzog.

Rahewin konnte Otto bei Abfassung dieser Passage in guter Gesellschaft wissen: Bereits die Vita Gregors von Tours berichtet, dass dieser eine Bestattung vor dem Portal der Kirche gewünscht habe, nämlich dort, „wo er immer von allen Füßen übertrampelt wird“⁶²¹. Besonders deutlich wurde die 779 verstorbene Heilige Walburga, wenn sie rund ein Jahrhundert nach ihrem Tod Bischof Otgar von Eichstätt Vorwürfe machte, dass er sie nicht standesgemäß bestattet habe; denn wo sie liege, erdulde sie erhebliches Leid: „Denn von den schmutzigen Füßen der Werkleute, die hier zusammenkommen, werde ich täglich getreten und von Fußritten in unschicklicher Weise berührt.“⁶²² Der Bischof hörte auf die Heilige und ließ ihren Leichnam an seinen Bischofssitz überführen. Vor diesem Hintergrund dürften auch die Bestattungen „in atrio“ oder „in paradiso“ der Kirche zu verstehen sein: Sie verbanden den Wunsch nach Memoria mit ostentativer Demut des tugendhaften Christen; standesgemäß erschienen sie für die „non valde boni“, nicht aber für die „valde boni“, die bereits durch Wunder hervorgetretenen Heiligen, was im Zweifelsfall eine Translation zwingend machte. Gerade in karolingischer und ottonischer Zeit wählten Mitglieder der weltlichen Elite diesen Ort zur Bestattung, denn neben der Symbolkraft des Ortes ermöglichte hier die relative Nähe zum Heiligengrab zugleich die Vermeidung einer Bestattung im Innenraum, die am Ausgang des Frühmittelalters scharf kritisiert wurde. Entsprechend wurde der 768 verstorbene Pippin der Jüngere vor dem Portal von St. Denis, sein Sohn Karl der Große im Atrium der Pfalzkapelle von Aachen bestattet⁶²³, und mehrere Mitglieder der karolingischen Oberschicht folgten⁶²⁴. Dabei lässt sich allerdings auch hier zeigen, dass es Vorläufer dieser Entwicklung vor der strikteren Auslegung des Bestattungsverbots in karolingischen Kirchen gab: Den ersten christlichen König der Angelsachsen, Aethelberht, bestattete man nach seinem Tod im Jahr 616 ebenso wie seine Frau Berta im Atrium von St. Peter und Paul in Canterbury⁶²⁵. Allerdings wurde nun insbesondere im 10. und 11. Jahrhundert der Eingangsbereich von Kirchen zu einem Ort familiärer Grablegen herausgehobener Laien: So legten die Grafen von Toulouse ihre Grabnische

teten Zisterze gefunden, 1969 ins Kloster Heiligenkreuz überführt und werden dort in einem neuen Schrein verehrt; DEUTINGER, Engel 31.

⁶²¹ „Nam in tali loco se sepeliri fecit, ubi semper omnium pedibus conculcaretur; et ipsa loci necessitas cogeret, ne unquam in aliqua reverentia haberi posset“; ODO VON CLUNY, Vita sancti Gregorii 128 [26]. Vgl. TREFFORT, Mort 147.

⁶²² „Nam servorum huc coeuntium lutulentis pedibus cotidie calor et indecentibus vestigiis premor.“ WOLFHARD [VON HERRIEDEN], Miracula S. Walburgis 158. Vgl. ANGENENDT, In porticu 75.

⁶²³ So etwa bereits ANGENENDT, In porticu 76; DIERKENS, Avant-Corps 497–499; DIERKENS, Pépin 42–43 und MEIER, Resurrection 436. Zu Pippin vgl. ausführlicher Kap. VIII.6.d), zu Karl Kap. III.2.b). Bei Pippin handelt es sich nicht um den ersten fränkischen Herrscher, für den eine solche Bestattung belegt werden kann, wie Dierkens meinte: Bereits für Chlodwig ließe sich eine entsprechende Bestattung argumentieren; vgl. dazu ANGENENDT, In porticu 76.

⁶²⁴ Als Beispiele lassen sich etwa der 814 verstorbene Abt Angilbert von Saint-Riquier, der sich „ante fores templi“ bestatten ließ, und Ludwig der Fromme, dessen Bestattung vor den Türen von Kornelimünster stattfand, anführen; wahrscheinlich sind entsprechende Beerdigungsorte auch für den 810 verstorbenen Sohn Karls des Großen, Pippin von Italien, in St. Zeno in Verona, sowie für Karls 794 verstorbene Frau Fastrada in St. Alban in Mainz; DIERKENS, Pépin 43.

⁶²⁵ BEDA VENERABILIS, Histoire ecclésiastique 1, 312 [II,5,2]. BINSKI, Death 72, sowie ANGENENDT, In porticu 72, mit weiteren angelsächsischen Beispielen. Vgl. auch DIERKENS, Pépin 42, der für Pippin auf mögliche antike oder angelsächsische Vorbilder verweist.

neben dem Südeingang von Saint-Sernin in Toulouse an; die Grafen von Burgund verfügten über eine Kapelle unter dem Eingangsbereich der Abtei; und König Fernando I. von León ließ im 11. Jahrhundert das sogenannte „Panthéon de los Reyes“ im Atrium der Kirche San Isidoro in León anlegen⁶²⁶. In diesem Licht erstaunt es nicht, dass auch Kaiser Otto II. nach seinem Tod 983 am östlichen Eingang des Vorhofs von St. Peter in Rom bestattet wurde⁶²⁷. Gerade für die Elite der Laien handelte es sich hierbei um eine nachgefragte Bestattungsart, wie auch ein Eintrag in der Chronik von Montecassino zeigt, demzufolge Sikelgaita, die 1090 verstorbene Frau von Robert Guiscard, sich nicht nur in Montecassino mit Vertrauen auf den Heiligen Benedikt bestatten ließ, sondern dort auch erbat, man möge ihr Grab „im Paradies dieser Kirche vor der Basilika des Hl. Apostels Petrus“ anlegen⁶²⁸.

Dass es bei der Wahl solcher Bestattungsorte vor allem um die Betonung eigener Demut und die Wahl eines für die Memoria förderlichen Ortes ging, wird nochmals dadurch unterstrichen, dass es nicht um die Bestattung nur im Vorhof der Kirche, sondern allgemeiner vor einem ihrer Eingangsbereiche ging: Der Südeingang von Saint-Sernin in Toulouse entsprach diesen Vorstellungen ebenso gut wie das Atrium im Westen der Kirche, denn man wollte – um es mit den Worten, die Thietmar von Merseburg dem 1017 im Kloster Schweinfurt bestatteten Markgrafen Heinrich vom Nordgau in den Mund legt – „außerhalb der Kirche bei der Tür bestattet werden“⁶²⁹. Zu dieser offenen Umschreibung passt auch die Überlegung, dass bereits die geographischen Begriffe „atrium“ und „paradisum“ nicht ganz eindeutig verstanden werden können; vielleicht ist hierin eher eine Benennung des gesamten Kirchhofes – und nicht nur eines Raums vor dem Westportal des Kirchengebäudes – zu verstehen⁶³⁰. Mit der Rückkehr der Laien ins Kircheninnere im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts wurde dann der Platz vor dem Altar und insbesondere der Osten des Langhauses zum bevorzugten Bestattungsort herausragender Laien, wie die Saliergräber im Dom von Speyer zeigen⁶³¹; Atrium, Pa-

⁶²⁶ BINSKI, Death 74 und MEIER, Resurrection 436.

⁶²⁷ „terreque commendatur, ubi introitus orientalis paradisi domus sancti Petri cunctis patet fidelibus et imago dominica honorabiliter formata venientes quosque stans benedicit“; THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 128 [III,25]. „in atrio ecclesie beati Petri apostoli in labro porphiretico sepultus, introeuntibus in paradysum eiusdem ecclesie ad levam“; *Chronica monasterii Casinensis* 187. Vgl. dazu ausführlich die Untersuchung von KAUFMANN, Kaisergrab.

⁶²⁸ „Quo tempore Sichelgaita ducissa coniux bone memorie ducis Robberti, cuius supra meminimus, vita decedens propter summam spem, quam in patre Benedicto habebat, ad hoc se monasterium duci fecit et in paradiso huius ecclesie ante basilicam beati Petri apostoli tumulari rogavit.“ *Chronica monasterii Casinensis* 472–473. Vgl. TREFFORT, Mort 147. Treffort verweist hier auf weitere Beispiele bei BLAISE, Dictionnaire 592, doch finden sich dort nur Nennungen von „paradisus“ in seinen Wortbedeutungen als umschlossener Park, weltliches Paradies, als Kirche, oder Paradies und Himmel, jedoch keine weiteren Hinweise auf das Paradies als Bestattungsort.

⁶²⁹ „[...] extra ecclesiam, ut ipse peciit, iuxta ianuam.“ THIETMAR VON MERSEBURG, Chronicon 477 [VII,63]. Vgl. PÄFFGEN, Bischofsgräber 148. Ähnlich verhält es sich auch bei Graf Adolf II. von Holstein im 12. Jahrhundert, dessen Leichnam man „in porticu“ der Kirche bestattete; vgl. zu diesem Beispiel ausführlicher Kap. III.4.

⁶³⁰ Entsprechend äußerten sich etwa BINSKI, Death 73–74 und ARIÈS, Geschichte 71; vgl. auch die Definition bei DU CANGE, Glossarium 3, 165–166 [Lemma „Paradisus“]. Nach Ariès handle es sich beim „paradisum“ zudem um einen Ort, der durch die hier endenden Wassertraufen besonders hervorgehoben sei; ebda. Zur Ambivalenz einer Grablege an solchen Stellen vgl. jedoch ausführlicher Kap. VIII.1.b).

⁶³¹ MEIER, Resurrection 437.

radies und die Kirchenzugänge verloren jedoch auch im späteren Mittelalter nie ihre besondere Attraktivität für die Gräber herausgehobener Stifter⁶³².

Weniger Aufmerksamkeit in der Forschung haben andere Bußorte als das Atrium der Kirche gefunden; dennoch werden sie gelegentlich von den Quellen erwähnt. So bemerkt Thietmar von Merseburg für den 1003 verstorbenen Markgrafen Liuthar: „Zu Köln wurde er an der von ihm selbst erbetenen Stelle im Südteil der Kirche bestattet, wo sich am Gründonnerstag die Büsser einfinden.“⁶³³ Offenbar konnten also auch bestimmte Orte im Kirchengebäude aufgrund der liturgischen Handlungen, die in ihnen vollführt wurden, als Orte besonders demütiger Bestattungen gelten.

d) Als Büsser zum Jüngsten Gericht: Pippin der Jüngere und die Bauchlage als Proskynese

Eine besondere Form der „humilitas“ könnte die Bestattung des Toten in Bauchlage dargestellt haben, die an Gesten der Unterwerfung wie in der Proskynese oder dem Ritus der Priesterweihe erinnert; sie wäre damit nicht als Zeichen einer Sonderbehandlung oder des Ausschlusses eines ungeliebten Toten aus der Gesellschaft, sondern als dessen aktive Wahl entlang der christlichen Grundwerte eben jener Gesellschaft zu verstehen. In der jüngeren Forschung hat man diese Sicht immer stärker in den Mittelpunkt gerückt⁶³⁴.

Die Argumentation stützt sich dabei vor allem auf einen konkreten Fall: Abt Suger von Saint-Denis berichtet im 12. Jahrhundert über die Bestattung Pippins des Jüngeren: „Kaiser Pippin ließ sich aufgrund der Sünden seines Vaters Karl Martell ausgestreckt und nicht auf dem Rücken außerhalb der Türen vor dem Eingang [der Kirche] bestatten.“⁶³⁵ Schon alleine die vier Jahrhunderte zwischen diesem Bericht und der

⁶³² So behauptete beispielsweise die Tiroler Familie Fieger noch im beginnenden 16. Jahrhundert den ausufernden Prunk ihres Grabplatzes am Eingang der Pfarrkirche von Hall in Tirol gegenüber der Stadtgemeinde unter Anrufung Kaiser Maximilians I. – gerade der zentrale Ort der Grablege war dabei für die Zwecke eigener Memoria und der Zurschaustellung sozialen Prestiges besonders geeignet; vgl. zu diesem Streit *Urkunden der Stadt Hall in Tirol* 1, 112–113 [Nr. 309] und *Urkunden der Pfarre Hall in Tirol* 248–249 [Nr. 531]. Solche Streitigkeiten, die den überbordenden Grab schmuck adeliger Grablegen zum Inhalt hatten, gab es auch anderswo; so brachte etwa 1628 der Pfarrer von Weiten in Niederösterreich im Offizialat in Wien gegen die Herren von Lindegg, die im Chor der Kirche zahlreiche Fahnen, Grabdenkmäler und Totenschilder aufgehängt hatten, eine Beschwerde gegen diese Zurschaustellung von Funeralinsignien ein; vgl. ZAJIC, Erinnerung.

⁶³³ „sepultus in Colonia in eodem loco, ubi ipse prius rogavit, in australi parte templi, quo in cena Domini penitentes introducuntur“; THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 376 [VI,86].

⁶³⁴ Vgl. etwa BRATHER, Wiedergänger 113 und WITTKOPP, Dominikanerfriedhof 185, sowie beim Großteil der im Folgenden zitierten Autoren zur Bestattung Pippins. Den Widerspruch zwischen christlicher Demutsgeste und Abwehr der vom Toten ausgehenden „zerstörerische[n] Energie“ bei der Bauchbestattung löst LECOUEUX, Vampire 123–124, nicht auf, wenngleich er ebenfalls auf den Fall Pippins und dessen Interpretationskontext verweist.

⁶³⁵ „Accessimus igitur ad priorem valvarum introitum; et deponentes augmentum quoddam, quod a Karolo Magno factum perhibebatur honesta satis occasione (quia pater suus Pipinus imperator extra in introitu valvarum pro peccatis sui Karoli Martelli prostratum se sepeliri, non supinum, fecerat), ibidem manum apposimus, et quemadmodum apparet, et in amplificatione corporis ecclesiae, et introitus et valvarum triplicatione, turrium altarum et honestarum erectione, instanter desudavimus.“ SUGER VON ST. DENIS, *Liber de rebus in administratione sua gestis* 187 [25]. Vgl. zur Bestattung Pippins vor allem DIERKENS, Pépin, sowie BRATHER, Tod 105; NELSON, *Funerals* 142; LEBECQ, *Mort* 9–10; MEIER, *Archäologie* 108 und REYNOLDS, *Burial Customs* 69.

Bestattung raten zu einer vorsichtigen Interpretation der Aussagen des baufreudigen Abtes von Saint-Denis. Zu diesem Zweck scheint es sinnvoll, die drei wesentlichen Aussagen in Bezug auf Ort, Lage und Begründung der Bestattung voneinander zu trennen und auf ihre jeweilige Plausibilität zu untersuchen.

Dass Pippin sich im Vorhof der Abtei bestatten ließ, ist einerseits durch andere, bereits zeitgenössische Quellen belegt und passt gut in die karolingischen Bestattungssitten insgesamt; wie bereits gezeigt, galt die Bestattung vor den Türen der Kirche als besonderer Ort, der Buße und Hoffnung auf Auferstehung ausdrückte, und an dem sich mehrere Mitglieder der weltlichen Elite beisetzen ließen – nicht zuletzt Karl der Große in Aachen. Da Ludwig der Fromme in einem Brief an Abt Hilduin von Saint-Denis aus der Zeit um 835 bemerkt, dass die Bestattung seines Großvaters Pippin „vor dem Eingang der Basilika der heiligen Märtyrer“ stattgefunden habe, scheint es an diesem Umstand kaum einen Zweifel geben zu können⁶³⁶.

Schwieriger verhält es sich mit der Lage auf dem Bauch. Suger bemerkt die Lage des Toten im Zuge seiner Beschreibungen der Arbeiten zur Erneuerung der Westfassade der Abteikirche 1137; und auf die Kenntnis der dabei erfolgten Graböffnung geht vielleicht auch eine bestätigende Notiz in einem Manuskript der Chronik des Hugo von Fleury vom Ende des 12. Jahrhunderts zurück, die aus Saint-Maur-des-Fossés stammt, derzufolge Pippin „mit nach unten liegendem Gesicht“ („prostrata facie“) bestattet worden sei⁶³⁷. Doch inwieweit vertrauen wir einem „archäologischen“ Blick der Zeitgenossen des 12. Jahrhunderts? Die „Grandes Chroniques de France“ ergänzen im folgenden Jahrhundert sogar noch ein Kreuz, das unter dem Haupt des Leichnams gelegen habe; eine Information, die wohl auf die Umbettung des Skeletts in der Mitte des 13. Jahrhunderts zurückgehen könnte⁶³⁸. Es scheint jedoch nicht ausgeschlossen, dass das bei Suger noch nicht erwähnte Kreuz – wenn schon nicht frei erfunden zur Verbildlichung des angenommenen Bußgestus Pippins – eine Zutat der ersten Graböffnung im 12. Jahrhundert darstellte. Sicher scheint damit vor allem eins belegt: Die Bestattung auf dem Bauch war zumindest für die Zeitgenossen des 12. und 13. Jahrhunderts als Ausdruck besonderer Demut interpretierbar; sie wird als Ausdruck persönlicher Buße gesehen, was ein positives Verständnis dieser Grablage zulässt. Die größte Schwierigkeit einer Ableitung weitreichender Schlüsse vom Beispiel Pippins bereits für das Frühmittelalter stellt die geringe Anzahl weiterer Beispiele dar, in denen diese Interpretation der Bauchlage so deutlich greifbar wird; zwar soll der 996 verstorbene Hugo Capet vor dem Portal von Saint-Denis auf dem Bauch mit einem Kreuz unter dem Gesicht beerdigt worden sein⁶³⁹, doch täuschen die wenigen Verweise nicht darüber hinweg, dass sich insgesamt für das Mittelalter nur wenige Parallelfälle anführen lassen⁶⁴⁰. Allerdings fand man zumindest auf den angelsächsischen Klosterfriedhöfen von Wearmouth und Jarrow mehrere

⁶³⁶ Die Bestattung sei „ante limina basilicae sanctorum martyrum“ erfolgt; *Epistolae variorum* 326. Vgl. DIERKENS, Pépin 39; GEARY, Death 12 und NELSON, Funerals 142.

⁶³⁷ *Fragments historiae Fossatensis* 372. Vgl. DIERKENS, Pépin 39–40.

⁶³⁸ DIERKENS, Pépin 44 und MEIER, Archäologie 108.

⁶³⁹ MEIER, Archäologie 108 und COCHET, Sépultures gauloises 316; die Belege scheinen in diesem Fall allerdings unsicher.

⁶⁴⁰ Ein Beispiel bietet ein wohl aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammendes Männergrab aus der Nähe des Chores von St. Dionysius in Esslingen; vgl. FEHRING, Frühmittelalterliche Kirchenbauten 362. DIERKENS, Pépin 44, verweist auf diesen Fall, räumt aber insgesamt ebenfalls die dünne Belegdichte ein. Vgl. auch MEIER, Archäologie 108, der, hierin COCHET, Sépultures gauloises 316, folgend, den Fall eines 1831 in Couvert bei Bayeux gefundenen Skelettes in Bauchlage mit einem Kreuz an einer Halskette zitiert.

Mönchsbestattungen in Bauchlage⁶⁴¹, die somit vielleicht auch auf die Herkunft des Brauches hinweisen könnten.

Nicht nur in diesem Licht scheinen die Zweifel über die Begründung dieser Position des Leichnams im Grab weniger zwingend, als dies mitunter angenommen wurde⁶⁴²; zwar wird man den konkreten Hinweis auf die Sünden Karl Martells hinterfragen dürfen, doch bereits der Ort der Bestattung im Vorhof der Kirche musste nicht nur im 12., sondern auch schon im 8. Jahrhundert als Ort der Buße verständlich sein, wie die parallelen Beispiele aus karolingischer Zeit zeigen. Leider bemerkt Suger nicht, wie das von ihm für die neue Westfassade zerstörte „augmentum“ aussah, das Karl der Große für seinen Vater hatte herstellen lassen – über eine Inschrift darauf als mögliche Quelle Sugers kann man folglich nur mehr spekulieren⁶⁴³. Es bleibt zwar insgesamt schwierig, zu erkennen, inwieweit man den bei der Graböffnung von 1137 vorgefundenen Zustand der vermeintlichen Grablege Pippins falsch interpretierte; dass die Bestattung auf dem Bauch jedoch im 12. und 13. Jahrhundert als Zeichen der ostentativen Bußhaltung des Toten gesehen werden konnte – und dass folglich vergleichbare Bestattungen auf der Brust durchaus nicht stets auf sozialen Ausschluss oder die Furcht vor dem Toten hindeuten –, unterstreicht Sugers Bemerkung jedenfalls.

e) Die Demut der mittelalterlichen Leiche

Offenbar veränderte sich im Laufe des Mittelalters der kulturelle Ausdruck von Demut am Leichnam; solange jedoch das Ideal christlicher „humilitas“ als sozialer Konsens bestand, versuchten auch einzelne Individuen, entsprechende Bestattungsriten einzuhalten. Vom Vorbild der Heiligen ausgehend, entwickelte sich im Frühmittelalter dabei unter monastischem Einfluss zunächst vor allem der Verzicht auf eine reiche Einkleidung des Toten im Grab, die vielleicht auch im Gesamtzusammenhang der ausgeweiteten Grabbeigabensitte zu sehen sein dürfte. Gerade das Mönchsgewand und damit einhergehend der Verzicht auf die in der weltlichen und geistlichen Elite ansonsten üblichen Ständeszeichen spielten auch im weiteren Verlauf des Mittelalters eine wichtige Rolle. Neben der Einkleidung des Toten wurde im Früh- und Hochmittelalter, ebenfalls einem hagiographischen Vorbild folgend, auch der Sterbende selbst durch sein Legen auf die mit Asche bestreute Erde zu einem Bußgestus am Ende seines Lebens gebracht. Bestattungen vor der Kirche konnten einem ähnlichen Zweck dienen; sie waren gerade unter den Vertretern der weltlichen Elite beliebt, wobei die konkrete Situation an einer Stelle, die einerseits viel frequentiert war (und somit Gedenken versprach) und die andererseits zur Misshandlung des Leichnams durch das Darüberschreiten zwang, den Platz auszeichneten. Etwas schwieriger lässt sich demgegenüber sagen, in welchem Ausmaß auch die Lage des Toten im Grab (und dabei namentlich auf dem Bauch) einen Ausdruck der Demut darstellte; dass diese Vorstellung zumindest im Hochmittelalter plausibel erschien, ist jedoch nicht zu bestreiten, wie der Fall Pippins des Jüngeren zeigt. Zu den ungewöhnlichen und zudem erst spätmittelalterlichen Bescheidenheitsritualen gehört hingegen die handgreifliche Schändung des Leichnams, wie sie Kaiser Maximilian für seinen Leichnam befohlen hat.

⁶⁴¹ Vgl. hierzu McNEIL/CRAMP, *Anglo-Saxon Cemetery* 82 und LOWTHER, *Jarrow* 177, sowie REYNOLDS, *Burial Customs* 47.

⁶⁴² So etwa recht deutlich DIERKENS, *Pépin* 44.

⁶⁴³ Zum Zitat von Suger vgl. Kap. VIII.6.d), zum „augmentum“ vgl. auch DIERKENS, *Pépin* 39.

Zur Darstellung eigener Zurückhaltung bot sich zudem auch das Grabdenkmal an, dessen ostentativer Charakter geradezu ideale Voraussetzungen für eine solche Zurschaustellung der christlichen Tugend bot. Entsprechend kam es zu Wünschen wie jenem König Alfons X. von Kastilien, der 1284 in seinem zweiten Testament bestimmte, dass sein Grab „nicht zu hoch“ zu gestalten sei⁶⁴⁴. In einem viel umfassenderen Sinn ließe sich mit Peter Dinzelbacher, der nicht zuletzt auf die Passage Rahewins zur Bestattung Ottos von Freising verweist, schließen, dass gerade die zahlreichen, in den Boden eingelassenen Grabplatten in Klöstern eine „Verdemütigung“ darstellten, die „bewußt gewählt“ wurde, „damit die darüberschreitenden Mönche der Sünder gedenken sollten“⁶⁴⁵. Die der ständigen Überschreitung ausgesetzte und deshalb nach und nach zerstörte Grabplatte wurde trotz ihres ursprünglich reichen Dekors nicht nur zum Symbol eigener Demut, sondern sie reflektierte zugleich die Vergänglichkeit allen weltlichen Ruhms. Mit der Darstellung des verwesenden Leichnams am Grabdenkmal trat im Spätmittelalter ein weiteres Vanitassymbol dazu, das sich direkt auf den toten Körper bezog.

Die meisten dieser konkreten Praktiken der Leichenbehandlungen setzten zweierlei voraus: Zum einen, dass der Leichnam zumindest über minimale sensorische Aktivitäten verfügte, so dass Scheren, Zähneausbrechen oder auch nur das Getrappel über der Grabplatte auch schmerzhaft spürbar wurden; und zum anderen, dass die Behandlung des Leichnams und sein Leiden entsprechenden Kredit im Himmel geben würden, so dass diese Maßnahmen bei Gott zur Aufnahme des Toten zumindest beim jüngsten Gericht führten. Der Leichnam war also auch nach diesem Befund letztlich doch lebendig – oder besser: nicht ganz tot – gedacht; sein Schicksal konnte jenes der Seele im Jenseits beeinflussen und würde beiden – analog zu deren Leiden im Fegefeuer – im besten Fall einen Platz im Himmel nach dem jüngsten Gericht sichern.

Zusammenfassung

VIII.1. Regeln und Praktiken für den richtigen Umgang mit den Toten schufen zugleich eine Vielzahl von Möglichkeiten, einen Ausschluss von dieser richtigen Behandlung herbeizuführen. Dabei stellt sich zunächst die Schwierigkeit, auf der Basis der letztlich stets im Wandel befindlichen und von den Zeitgenossen verschieden ausgelegten Bestattungsformen überhaupt eindeutige Verweigerungen des Üblichen auszumachen. Eine christliche Bestattung in geweihter Erde war nach kanonischem Recht zwar bestimmten Gruppen zu verweigern, so etwa Andersgläubigen, ungetauften Christen oder Apostaten; doch in der pastoralen Praxis blieb der Ausschluss oftmals Gegenstand eines Aushandlungsprozesses. Die theologisch begründete Exklusion ungetaufter Kinder ist im archäologischen Befund schlecht nachweisbar, doch richtete man offenbar auf den Friedhöfen Kindern vorbehaltene Stellen ein, die zwar Absonderung, aber eben nicht Ausschluss signalisieren. Im Falle der Selbsttötung gab es klare kanonistische Normen, deren Durchsetzung im Laufe des Spätmittelalters zunehmend von Laien, aber nicht stets und unbedingt von der Geistlichkeit eingefordert wurde.

⁶⁴⁴ BROWN, Death 234. Zu diesem Testament vgl. auch Kap. VI.2.a).

⁶⁴⁵ DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 272.

VIII.2. Für den vom Kirchenrecht prinzipiell sanktionierten Ausschluss Exkommunizierter und Interdizierter findet sich schon in den entgegenstehenden Privilegien von Klöstern und Orden ein Hinweis auf eine elastischere Praxis, die sich auch am bekannten, in den Quellen freilich widersprüchlich geschilderten Fall der Beisetzung Kaiser Heinrichs IV. in Speyer exemplifizieren lässt. Eine solche nicht dauerhafte, zeitlich begrenzte Bestrafung des Leichnams kam im hohen Adel nicht selten vor, war an den Leichnam einer ranghohen Person doch stets auch symbolisches Kapital gebunden, die Leiche also von materiellem Nutzen, den Interessierte wie etwa eine bestiftete geistliche Gemeinschaft für sich zu sichern trachteten. Eine Untersuchung der Nachrichten über den Tod der letzten, exkommunizierten Staufer macht ebenfalls eine prinzipiell nur als vorläufig gedachte nichtchristliche Bestattung wahrscheinlich. Der in der Kanonistik im 12. Jahrhundert durchgesetzte rigide Ausschluss Exkommunizierter vom Begräbnis wurde nur bei Häretikern auch tatsächlich dauerhaft praktiziert, so im Falle der späteren Exhumierung und Verbrennung von Katharern.

VIII.3. Mit der Pflicht zur Reue und der Reuebezeugung vor dem Tod entstanden seit dem frühen 13. Jahrhundert weitere Kategorien, an denen die moralische Integrität eines Christen – und damit gleichzeitig die mögliche Entweihung des Friedhofs durch Beisetzung eines Unwürdigen – meßbar wurde. Trotz entgegenstehender normativer kanonistischer Vorgaben wurde die Beisetzung Fremder aber zumeist ebenso praktiziert wie die der im Turnier Gefallenen, die als adlige Tote – ähnlich wie die ranghohen Exkommunizierten – über ein symbolisches Kapital verfügten, das Fürsprache zu Gunsten eines christlichen Begräbnisses motivierte. Während die Kanonistik den Ausschluss Hingerichteter von der Bestattung nicht vorgab, wurde sie im ausgehenden Mittelalter den Gehängten zunehmend verweigert – womit einerseits die städtische Obrigkeit ihre Strafgewalt demonstrieren konnte, andererseits der einsetzenden Diskussion über die moralische Integrität der auf dem Kirchhof Bestatteten Rechnung getragen wurde. In diskurstheoretischer Perspektive erscheinen die Diskussionen um den Ausschluss als Mittel der in waffentragenden Adel und gelehrten Klerus gespaltenen Elite, sich ihres gemeinsamen richtigen Handelns im Sinne des christlichen Glaubens zu vergewissern.

VIII.4. Am Beispiel der historiographischen Inszenierung der Leichensynode über Papst Formosus lässt sich die Frage diskutieren, ob Fälle von Leichenschändung gegen den Toten, der wegen seiner Verortung im Interim noch immer als irgendwie lebendig gedacht wurde, oder in ihrer abschreckenden Öffentlichkeitswirksamkeit an die Nachlebenden gerichtet waren. Die Leichenschändung spielte auch im Strafvollzug und bei demonstrativen Grabschändungen in Konfliktfällen eine wichtige Rolle.

VIII.5. Die Strafe der Verbrennung stellt als auf die physische Vernichtung der Toten zielende Leichenschändung einen Sonderfall dar. Sie lässt sich am besten erklären, wenn man die Verehrung des Körpers der Heiligen und die Furcht vor dem Körper der Bösen als analoge Erscheinungsformen versteht. Die Verbrennung zielte auf die Minimierung des schädlichen Einflusses des Bösen im Diesseits ab, dessen Seele man – analog zum Heiligen im Himmel – als im Bund mit Satan in der Hölle verortet und in seinem Leichnam präsent und handlungsfähig imaginierte; die Quellennachrichten über „Reliquien“ der Verbrannten belegen diese Vorstellung ebenso deutlich wie die Versuche zur konsequenten Entsorgung der Brandreste in fließendem Wasser. Die reinigende Funktion des Feuers genügt dabei als Erklärung der Verbrennungsstrafe für Ketzer und Hexen ebenso wenig wie der Hinweis auf römisches Recht oder die frühmittelalterlichen Leges, zumal letztere die Verbrennung von Hexen ausdrücklich untersag-

ten und der früheste mittelalterliche Beleg für die Verbrennung von Häretikern erst aus dem 11. Jahrhundert stammt. Eine genauere Betrachtung der Quellenlage lässt zudem erkennen, dass der Ursprung der Verbrennungsstrafe nicht in den Überlegungen der weltlichen oder geistlichen Elite gewurzelt haben dürfte, sondern in Frömmigkeitsvorstellungen sozial tiefergestellter Bevölkerungsgruppen, deren internalisierte Reliquienfrömmigkeit sich in der Furcht vor dem Leichnam des Häretikers ausdrückte, der mit dessen in der Hölle befindlichen Seele verbunden blieb. Erst die faktische Etablierung der Verbrennungsstrafe seit dem 11. und 12. Jahrhundert zog ihre gelehrte Begründung nach sich; die große Öffentlichkeit der Verbrennung spricht zudem gegen die von der Forschung immer wieder vermutete Funktion einer „*damnatio memoriae*“, aber für die beabsichtigte Schaffung einer ebenso nachhaltigen wie abschreckenden Erinnerung als negative Identifikationshilfe.

VIII.6. Eine weitere, ursprünglich auf das monastische Umfeld verweisende Variante im Umgang mit dem Leichnam war dessen demütigende Behandlung auf Wunsch des Verstorbenen selbst. Ostentative „*humilitas*“ hatte mehrere Ausdrucksformen: Die Wahl eines einfachen Totengewandes, die Bettung auf Asche, die Bestattung auf bloßer Erde oder vor dem Eingang der Kirche, oder durch die an die Proskynese erinnernde Bauchlage des Leichnams. Damit erhält gerade die im archäologischen Befund häufige Bauchlage eine christliche Interpretationsebene, die bei der Bestattung durch die Zeitgenossen nicht Ausschluss, sondern ostentative Gläubigkeit symbolisierte.

IX. Der Leichnam als Arznei und Wundermittel

„so enhœrt ouch anders niht dar zuo
niuwan der maget herzebluot:
daz wære vür iuwer suht guot.“

HARTMANN VON AUE, *Der arme Heinrich* 16 (v. 230–233)

Dass der Leichnam bestimmter Personen heilsame Wirkung habe und seine Anwesenheit segnend, fruchtbringend und gesundheitsfördernd sei, gehörte seit dem Frühmittelalter zur alltäglichen Vorstellungswelt der europäischen Christen. Der Reliquienkult ist sein deutlichster Ausdruck. Streitigkeiten wurden um die Ruheorte der im Ruch der Heiligkeit Verstorbenen geführt, etwa zwischen der Mainzer Bevölkerung und den Mönchen von Fulda um die sterblichen Reste des Bonifatius nach seinem Martyrium bei den Friesen¹. Schließlich wollte man am Leichnam des zukünftigen Heiligen Anteil haben, wirkten seine Gebeine doch Wunder².

Der Glaube an die Wirksamkeit der Heiligen weitete sich jedoch auch in dieser Hinsicht im Laufe des Hoch- und Spätmittelalters spürbar auf Personenkreise aus, die man nicht zu den augustinischen „valde boni“ zählte. Bereits mehrfach wurde deutlich, dass man insbesondere unter den Laien des Mittelalters viele Fähigkeiten dieser „sehr Guten“ komplementär auch den „sehr Schlechten“ zuzuschreiben begann. In dieses dualistische Schema passte offenbar auch, die Wirkmächtigkeit von deren Gebeinen als magisches Heil- und Hausmittel anzunehmen. Zugleich wird dahinter ein Zug vormoderner Medizin insgesamt sichtbar, da auch in der gelehrten, universitären Medizin Leichen in Form der zerriebenen „Mumia“ ab dem Hoch- und Spätmittelalter eine wichtige Rolle spielten. Einmal mehr wird so die Nähe einer „Volksmedizin“ mit aus unserer Sicht oft abergläubisch und magisch anmutenden Vorstellungen und der vormodernen „Schulmedizin“ deutlich; die mittelalterlichen Laien teilten über intellektuelle und soziale Grenzen hinweg den Glauben, dass im Körper der Toten eine Lebensenergie vorhanden sei, die sich auch für die Stärkung der Lebenden einsetzen ließ³. Stärker religiös-magische Vorstellungen standen hingegen hinter dem Einsatz von lebenden Opfern für die Segnung von Bauten, doch bleibt hinterfragbar, inwiefern solche Opfer im Mittelalter überhaupt eingesetzt wurden. Sicher hingegen ist belegt, dass vom katholischen Glauben abweichenden religiösen Gruppen vorgeworfen wurde, Leichen

¹ Die Beschreibungen über den Streit variieren dabei je nach Blickwinkel des Erzählers; WILLIBALD VON MAINZ, *Vita Bonifatii* 52–53; *E martyrologio Fuldensi* 60; *Vita altera Bonifatii* 74; *Vita tertia Bonifatii* 88–89; *Vita quarta Bonifatii* 101–106; OTLOH VON ST. EMMERAM, *Vita Bonifatii* 212–214 und EIGIL VON FULDA, *Vita* 148–151. Vgl. zu diesen Auseinandersetzungen etwa GIERLICH, *Grabstätten* 156–159 und 398; PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 47–48.

² Vgl. hierzu ausführlicher Kap. II.

³ Vgl. hierzu, wenngleich mit Schwerpunkt auf der frühneuzeitlichen Entwicklung, SCHOTT, *Leichnam*.

für ihre Rituale eingesetzt zu haben; er taucht ebenso unter den Anklagepunkten gegen einige mittelalterliche Häresien wie in Form der Ritualmordlegenden zur Diffamierung der jüdischen Bevölkerung auf. Wurde hier der Leichnam nur im übertragenen Sinne zur ideologischen Waffe, konnten schließlich die Leichen in Kriegshandlungen des Mittelalters auch sehr konkret als Waffe eingesetzt werden.

1. Der Leichnam als manifestiertes Königsheil?

Spätestens seit Marc Blochs Studie über die wundertätigen Könige von Frankreich und England, denen verschiedene Heilungskräfte zugeschrieben wurden, ist deutlich, dass mit der Person des Königs im Mittelalter Vorstellungen von dessen heilsamen Fähigkeiten verbunden wurden⁴. In jüngerer Zeit hat etwa Norbert Ohler darauf verwiesen, dass man sich diese Fähigkeiten zudem auch an den Leichnam des Königs gebunden vorstellte⁵. Allerdings zeigten die Untersuchungen Marc Blochs, dass die Vorstellungen über die besondere Wirkmächtigkeit des königlichen Körpers merkwürdigerweise auf die englischen und französischen Könige beschränkt blieben, während Ohler den Effekt gerade auf die Leichen der Herrscher im Reich übertragen sieht; inwiefern lässt sich hier also stichhaltig ein „Leichenheil“ von Königen und Kaisern nachweisen?

Offenbar kam es durchaus vor, dass man die Leiche des Herrschers vor einem Zugriff schützen musste; dafür sprächen zumindest die Eisenbänder, die man am Sarg Konrads II. anbrachte und die in der Forschung – zumal im Rahmen des Dombaus in Speyer, wo der Kaiser bestattet lag – als Maßnahmen zur Sicherung des Leichnams verstanden wurden⁶. Tatsächlich lässt sich diese Funktion von Metallbändern am Sarg auch an anderer Stelle nachweisen, etwa wenn der Leichnam des Heiligen Modoald bei der Erhebung seiner Reliquien im Jahr 1107 in ähnlicher Weise gesichert wird⁷. Doch zugleich kann man aus den medizinischen Traktaten des 14. Jahrhunderts schließen, dass solche Bänder auch dem Transport dienten, was bei Konrad II. die naheliegendste Interpretation dieser Maßnahme darstellen dürfte⁸. Der Bericht über einen anderen Salier, der nach Speyer überführt wurde, stützt jedoch scheinbar die These von einem dem Leichnam des Königs zugeschriebenen „Leichenheil“: Einer Version der Chronik des Siegbert von Gembloux zufolge sollen die Bürger von Lüttich beim Tode des Saliers 1106 bereits die Berührung seiner Bahre als segnend verstanden haben; „einige scharften auch die Erde vom Grabe mit ihren Händen weg und streuten sie zu deren Segnung über ihre Felder und durch die Häuser oder sie legten Saatkörner auf die Bahre, in der Meinung,

⁴ BLOCH, Könige.

⁵ OHLER, Sterben 106–108.

⁶ Vgl. KUBACH, Baugeschichte 861; MÜLLER-CHRISTENSEN/KUBACH/STEIN, Gräber 931 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 93, mit Verweis auf die bauhistorischen Bemerkungen bei RÖTTGER, Speyer 120–126. OHLER, Sterben 105–106, nennt den Leichentransport Konrads II. als ein Beispiel, das die wichtige Rolle des Herrscherleichnams und dessen besondere Verehrung zeige, etwa wenn sein Sohn Heinrich III. seinem Vater den geschuldeten Respekt erzeigt, indem er dessen Leichnam am Eingang jeder Kirche schultert, die der Totenzug passiert.

⁷ „His dictis, omnibus ‚Amen‘ respondentibus, arcam diligenter clausit ferreisque nexibus muniuit atque clavis obfirmavit, fratribus sollempniter decantantibus laeta voce: ‚Laudem dicite Deo nostro, omnes sancti eius.‘“ *Translatio sancti Modoaldi* 310.

⁸ Vgl. Kap. III.5.b).

damit, wenn sie sie mit anderen mischten, eine fruchtbare Ernte für sich zu erzielen.“⁹ Dass sich eine solche Einschätzung jedoch gerade in dieser Quelle findet, deren Autor sich um eine Rehabilitierung des exkommunizierten Kaisers bemühte und der die problematische Frage nach dessen Bestattung mit diesem Bericht überspielte, scheint kein Zufall zu sein¹⁰; ganz offensichtlich soll Heinrich IV. hier durch den historiographischen Kniff, seinem Leichnam durch die Bevölkerung besondere heiligenähnliche Kräfte zuzuschreiben, von jedem Vorwurf unchristlicher Handlungen befreit werden.

Dass es sich bei diesem Bericht über vom kaiserlichen Leichnam ausgehende Heilkräfte nicht um eine Manifestierung des Königsheils post mortem, sondern eine Annäherung an das hagiographische Modell in panegyrischer Absicht handelte, zeigt der Blick weg von den regierenden Königen und Kaisern hin zum Hochadel. Auch hier trifft man nämlich bei verschiedenen Autoren eine ganz ähnliche historiographische Erzählstrategie an. So lässt auch Galbert von Brügge in seinem Bericht von der 1127 erfolgten Ermordung Karls des Guten das Volk auftreten, durch dessen Intervention der Plan der Mörder scheitert, den Leichnam des Grafen von Flandern fortbringen zu lassen; als Begründung wird dabei angeführt, dass die Entfernung des Leichnams zugleich großes Unglück mit sich brächte, da Gott dann das geschehene Unrecht an ihnen rächen werde¹¹. Bereits an anderer Stelle wurde auf den Fall des jungen Prinzen Heinrich von England eingegangen, für dessen Bestattung in ihrer Stadt die Bürger von Le Mans 1183 – letztlich vergebens – einen Streit mit dem König von England und dem Erzbischof von Rouen riskierten¹². Diese Berichte können also nicht als Belege für die besondere Rolle des Herrschers in dem Sinne einer Amtsheiligkeit verstanden werden, die sich im Königsheil der Leiche manifestiert hätte; vielmehr illustrieren sie einmal mehr die fließende Grenze zwischen der adeligen Elite und den Heiligen. Dabei wird zudem deutlich, dass die Berichte über die rund um den Leichnam eintretenden Wunder und die einsetzende Verehrung nicht nur der Kreierung neuer Heiliger, sondern zugleich dem Lob und der Rechtfertigung adeliger Laien dienen konnte, indem man den historiographischen Bericht dem hagiographischen Modell annäherte.

2. Der Leichnam als Wunder- und Zaubermittel

Der Glaube, dass dem Leichnam als dem Überrest menschlichen Lebens besondere Fähigkeiten zuzuschreiben seien, ist im Mittelalter gut belegbar; dabei veränderten sich jedoch die konkreten Zuschreibungen. Grundlage dieser Vorstellungen stellte die dem Leichnam innewohnende latente Lebensenergie dar, die in der Regel deshalb vor allem als Wundermittel zum Nutzen der Lebenden, als Schutz vor Unglück oder Krankheit

⁹ „Nonnullis etiam terram sepulchri eius ungulis propriis scalpentibus, et per agros suos domosque quasi pro benedictione spargentibus, alii frumenta vetera feretro ipsius superiacebant, ut una cum novis immixta illa sererent, sperabant enim taliter fertilem sibi messem profuturam.“ SIGEBERT VON GEMBLOUX, *Chronica* 372. Vgl. OHLER, *Sterben* 106–108 (mit Übersetzung); EHLERS, *Corpus* 99–100 und MEYER VON KRONAU, *Heinrich IV.* 6, 9–10.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Kap. VIII.2.a).

¹¹ „Nolite contendere, sed potius simul expectemus quod usque Deus nobis et regno contradiderit comitem bonum et legitimum cuius et principum regni et episcopi nostri et totius cleri consilii de corpore fiat dispensatio.“ GALBERT VON BRÜGGE, *De multro* 93. Vgl. MEIJNS, *L'élection* 185.

¹² Vgl. Kap. II.3.a).

und zum Heilen des Körpers eingesetzt werden konnte. Aus diesen magischen Praktiken, die im Frühmittelalter vor allem durch deren Verbote in der Kanonistik greifbar werden, entwickelte sich im Hochmittelalter bereits am Beginn der ersten häretischen Bewegungen der Vorwurf, dass die Häretiker solche Praktiken einsetzten. Im Spätmittelalter sind Leichenteile dann vor allem als Zaubermittel zu fassen, die in die Nähe des Hexenglaubens gestellt wurden. Der seit dem Hochmittelalter damit einhergehende Wechsel, solche Praktiken des Leichengebrauchs mit häretischen Gruppen zu verbinden, führte dazu, dass zunehmend auch die Intention hinter ihrem Einsatz negativ interpretiert wurde. Die Leichen sind wirkmächtig, doch die Möglichkeit, dass sie von den Dämonen verwendet werden können¹³, macht sie in der spätmittelalterlichen Vorstellungswelt auch zum geeigneten Zaubermittel schwarzer Magie. Auf dieser Grundlage baut der ausgeprägte neuzeitliche Glaube an die Wirkmächtigkeit der Leichen auf.

Als Ausgangspunkt kann hier ein archäologischer Beleg dienen, der zugleich die Problematik von Fundinterpretationen illustriert: Beim oberbayerischen Türkheim fand man das Skelett einer im 9. oder 10. Jahrhundert verstorbenen Frau, deren Tod gewaltsam herbeigeführt worden zu sein scheint, wie unter anderem die ungewöhnliche Grablage und der Rest eines Messers im rechten Darmbein zeigte. Die Aufmerksamkeit der Archäologen erregte insbesondere der Schädel, aus dem man Knochenteile entfernt hatte, die weder für die Entnahme des Hirns noch für einen therapeutischen Eingriff ausreichend erschienen; es könnte sich also um eine Entnahme von Knochenmaterial für die Herstellung von Amuletten oder einem daraus hergestellten Pulver handeln¹⁴. Einmal abgesehen von anderen denkbaren Interpretationen dieses konkreten Befundes stellt sich hier vor allem die Frage nach dem historischen Kontext und damit der Plausibilität einer solchen Interpretation.

Tatsächlich werden entsprechende Praktiken in den karolingischen und ottonischen Schriftquellen kommentiert. Hinkmar von Reims zählt um 860 die Knochen von Toten, Asche, Schamhaare, Kräuter, Fäden, Teile von Schlangen und Schnecken, bezauerte Kleider und Decken sowie Speisen und Tränke zu den gebräuchlichen Zaubermitteln¹⁵. Hrabanus Maurus bespricht den Fall von Frauen, die den Kopf eines Menschen verbrennen und ihrem Mann zu Essen geben, um ihn gegen Krankheit zu schützen; die Bestimmung gegen einen solchen Brauch greifen Regino von Prüm und Burchard von Worms erneut auf, womit eine gewisse Langlebigkeit zumindest der kanonistischen Tradition zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert nachgewiesen werden kann¹⁶. Das wörtlich in diesen Verboten vom „Kopf“ die Rede ist, muss dabei durchaus nicht der in der

¹³ Vgl. Kap. VII.4.

¹⁴ PAULI/GLOWATZKI, Volksglaube. Vgl. RIND, Menschenopfer 174 und DAXELMÜLLER, Tote 893. Gezielt wird hier vermieden, von „magischen“ Pulvern zu sprechen, denn die damit klar gezeichnete Abgrenzung zwischen Medizin und Magie ist gerade bei der Verwendung des Leichnams eine moderne Interpretation, wie der Verweis auf die Verwendung der „Mumia“ als Arzneimittel der mittelalterlichen und neuzeitlichen Medizin zeigt; vgl. Kap. IX.3.

¹⁵ „Turpe est fabulas nobis notas referre et longum est sacrilegia computare, quae ex huiusmodi de ossibus mortuorum atque cineribus carbonibusque extinctis et de capillis atque pilis locorum genitalium virorum ac feminarum cum filulis colorum multiplicium et herbis variis ac clocleolis et serpentium particulis composita cum carminibus incantata deprehendentes comperimus, quibus homines liberati et benedictione ecclesiastica medicati gratia coniugali et debito naturali perfructi sunt. Quidam etiam vestibis carminatis induebantur vel cooperiebantur, alii potu, alii autem cibo a sorciariis dementati, alii vero tantum carminibus a strigis fascinati et quasi enerves effecti reperti sunt.“ HINKMAR VON REIMS, De divortio Lotharii 206. Vgl. BEHRINGER, Hexengesetzgebung 30.

¹⁶ HRABANUS MAURUS, Poenitentiale 491 [30]. „et de ea, quae testam hominis combussit igni et viro suo dedit pro infirmitate vitanda“; REGINO VON PRÜM, Sendhandbuch 418 [II,369]. „Fecisti quod

Praxis wahrscheinlicheren Nutzung von Schädelteilen widersprechen. Eine Interpretation des Türkheimer Befundes als Entnahme von Schädelteilen zur Herstellung von Heilmitteln scheint also durchaus nicht ausgeschlossen.

Mehrere weitere Bräuche und rituelle Handlungen, die die Lebenden schützen sollten und die von den karolingischen und ottonischen Klerikern untersagt werden, beziehen sich auf die Leichen. So verbietet Regino von Prüm und ihm folgend Burchard von Worms in einem Atemzug die beiden Bräuche, ein Kind über ein Dach oder eine Feuerstelle gehen zu lassen, um es gesund zu machen, und Körner dort anzuzünden, wo ein Mensch gestorben ist, was der „Gesundheit der Lebenden und des Hauses“ nützen solle¹⁷. Burchard von Worms bemerkt zudem den Brauch, das Wasser, mit dem die Leiche gewaschen wird, insgeheim aufzuheben und zur Heilung zu verwenden¹⁸. Auffälligerweise bemerken praktisch alle diese Verbote, dass es sich um Handlungen von (in den Worten Burchards) „dummen Frauen“ handle. Deshalb muss es sich freilich nicht zwingend um eine insbesondere von Frauen praktizierte Heilkunst handeln, die hier greifbar wird; vielmehr kehrt bei den hochmittelalterlichen Häresien der Vorwurf wieder, sie fänden gerade unter Frauen besonderen Anklang – ein Argument, das wohl in einer misogynen Sichtweise diese Praktiken und religiösen Einstellungen zugleich diffamierte.

a) Vorwürfe an Ketzer, Hexen und Juden: Ritualmord und die Spiegelung der Eucharistie

Bringt man diese von der frühmittelalterlichen Kanonistik vorgebildete Meinung über die unchristlichen Praktiken eines Einsatzes von Leichen als Heilmittel mit der seit dem 11. Jahrhundert in der Häretikerverfolgung greifbaren dualistischen Weltsicht zusammen, so lässt sich recht einfach erklären, warum bereits seit dem Aufkommen der ersten Häresien die Schändung von Leichen in deren Ritual einen zentralen Vorwurf ausmachte, der zur Diffamierung dieser heterodoxen Strömungen beitragen sollte.

Bereits dem ersten bedeutenden Häresiarchen des Mittelalters, einem Anführer der Häretiker von Orléans, wurde nachgesagt, er habe ein teuflisches Abendmahl zu sich genommen, das aus der Asche eines getöteten Säuglings bestehe, wobei der Säug-

quaedam mulieres facere solent? Tollunt testam hominis, et igni comburunt, et cinerem dant viris suis ad bibendum pro sanitate?“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 200r [XIX,5].

¹⁷ „Misisti filium tuum super tectum aut super fornacem pro aliqua sanitate, vel incendisti grana, ubi mortuus homo fuerat?“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 166. „Mulier si qua filium suum ponit supra tectum aut in fornacem pro sanitate febris, VII annos poeniteat. Qui ardere facit grana, ubi mortuus est homo, pro sanitate viventium et domus, V annos poeniteat.“ REGINO VON PRÜM, *Sendhandbuch* 418 [II,368]. „Misisti filium tuum, vel filiam super tectum, aut super fornacem pro aliqua sanitate, vel incendisti grana vbi mortuus homo erat, vel cingulum mortui pro damno alicujus in nodos colligasti, vel pectines quibus mulierculae lanam discernere solent supra funus composuisti, vel quando efferebatur funus a domo, plaustrum in duo diuidisti, et funus per mediam diuisionem plaustrum asportare fecisti?“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 195v [XIX,5]. Zum Brauch der Behandlung von Kindern etwa gegen Fieber durch deren Setzen auf das Dach oder auf den Herd, der mehrfach vom Frühmittelalter bis in die Frühe Neuzeit belegbar ist, vgl. FREUDENTHAL, *Feuer* 110–111.

¹⁸ „Fecisti illas vanitates aut consensisti quas stultae mulieres facere solent, dum cadauer mortui hominis adhuc in domo iacet, currunt ad aquam, et adducunt tacite vas cum aqua, et cum subleuatur corpus mortui, eadem aquam fundunt subtus feretrum, et hoc obseruant dum extra domum asportatur funus, non altius quam ad genua eleuetur, et hoc faciunt pro quadam sanitate.“ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 195v [XIX,5].

ling selbst einer nächtlichen Orgie mit sexuellen Ausschweifungen der Häretiker entstammt sei. Dieses Pulver habe er zudem bei sich getragen, um die Leute zum Abfall vom orthodoxen Glauben zu bewegen¹⁹. Für die hochmittelalterlichen Autoren fügte sich dieses Bild gut in die Wege des Unglaubens, die sie aus den kanonistischen Schriften kannten, in denen die Verwendung des Pulvers von Leichen verboten worden war; zudem scheint die Asche als wirksames medizinisches Mittel dem Hochmittelalter nicht gänzlich unbekannt gewesen zu sein, wie etwa eine Rezeptur für ein Heilmittel aus der Asche von Schwalben aus einer wohl in Bologna in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen „*Practica canum*“ zeigt²⁰. Machten diese Parallelen aus der Lebenswelt des Hochmittelalters den Vorwurf an die Häretiker von Orléans glaubhaft, so lässt sich an der konkreten Umsetzung doch zweifeln, da solche Vorwürfe wohl nicht nur unbewusst eine längere, auf patristische Schriften zurückgehende Tradition aufgriffen. Wie schon Heinrich Fichtenau beobachtet hat, berichtet Tertullian, die Heiden Roms hätten den Christen ein solches Sakrament aus toten Kindern polemisch angedichtet, und dieser Vorwurf scheint im Hochmittelalter zunächst in Byzanz, dann auch im Westen auf Häretiker übertragen worden zu sein; entsprechend kehrt er auch häufiger wieder, so im 12. Jahrhundert in der Autobiographie des Guibert von Nogent in Bezug auf eine Häretikergruppe in Soissons²¹.

Ein überzeugendes Erklärungsmuster für diese Übertragung hat Malcolm Lambert vorgeschlagen, demzufolge es sich einmal mehr um eine dualistisch gedachte Inversion des Leichnams von Guten und Schlechten handeln könnte: Im Schriftgut über die Häretiker könnte man deren „Sakrament“ als ein Pendant zur Eucharistie imaginiert haben; bereits bei den ersten Häretikern greift man diesen Vorwurf, und als Heilmittel für die Wirkmächtigkeit dieser Anti-Eucharistie bleibt nur die Verbrennung dieser Asche gemeinsam mit den Körpern der Häretiker selbst²². Solche Vorwürfe eines invertierten, mit der Opferung eines Kindes in Verbindung stehenden, unchristlichen Abendmahls verschärfen sich mit der gesteigerten Frömmigkeit gegenüber dem christlichen Altarsakrament, wie sie sich etwa in der Einführung und Verbreitung des Fronleichnamsfests seit dem 13. Jahrhundert manifestierte. Bereits in der Mitte des 12. Jahrhunderts hatte man dabei den Vorwurf von den Häretikern auf die Juden als einer außerchristlichen Religionsgemeinschaft übertragen, und in Form der Ritualmordbeschuldigungen bis hin zur Verehrung des Simon von Trient immer populärer durchgesetzt²³.

Nur konsequent erscheint es in diesem Licht, dass derselbe Vorwurf im Spätmittelalter auch auf Hexen übertragen wurde. So etwa ist der Kindsmord ein Vorwurf im Hexentraktat „*Errores gazariorum seu illorum qui scobam vel baculum equitare probantur*“, das wohl in der zweiten Hälfte der 1430er Jahre im Aostatal entstand²⁴. Im „*Formicarius*“ des Dominikaners Johannes Nider aus der Zeit um 1437/38 findet sich

¹⁹ ADEMAR VON CHABANNES, *Chronicon* 180 [III,59]. Vgl. LAMBERT, Häresie 10; FICHTEAU, Professoren 37 und UTZ TREMP, Häresie 31.

²⁰ Dort heißt es in Kapitel 8/2: „Item pulvis yrundinum in olla nova cum suis interioribus combustus idem operatur et potius efficit. Servetur ergo huiusmodi pulvis in pixide, donec canis indigeat tali medicamine.“ Zitiert nach der Edition bei GIESE, *Ut canes* 261. Vgl. zudem ebda 251.

²¹ GUIBERT VON NOGENT, *Autobiographie* 428–434. Vgl. FICHTEAU, Orléans 418–419.

²² LAMBERT, Häresie 13.

²³ Der Leichnam des angeblich von Juden gemarterten Simons von Trient wurde beispielsweise in Drucken zum Symbol antisemitischer Propaganda des Spätmittelalters, indem man sein Bild mit dem Christuskind parallelisierte, so dass sich für den zeitgenössischen Betrachter hier implizit die Passion Christi wiederholte; vgl. AREFORD, *Simon von Trient*. Zu diesem Fall und ähnlichen Ritualmordbeschuldigungen vgl. auch etwa FREY, *Guarionius*.

²⁴ Vgl. UTZ TREMP, Häresie 11.

der Bericht des Richters Peter von Bern, demnach eine Hexe Kinder, die noch nicht getauft oder zumindest nicht mit dem Kreuzzeichen versehen worden waren, gekocht habe und aus den festeren Bestandteilen eine Salbe zur eigenen Verwandlung herstellte, während der flüssigere Teil für die Initiation der Eingeweihten und Meister dieser Sekte gedient habe²⁵. Im Traktat „*Ut magorum et maleficiorum errores*“ des französischen Richters Claude Tholosan geben sich schließlich um 1436 Hexer und Hexen in einem blasphemischen Ritual dem Teufel hin, wobei auch die Opferung eines ihrer eigenen Kinder samt dessen Reduktion in ein Pulver vorgesehen gewesen sei²⁶. Von diesen Vorstellungen wurde auch die zeitgenössische Literatur über Magie beeinflusst, wenn nun umgekehrt etwa in Johann Hartliebs „*puoch aller verpoten kunst, ungelaubens und der zaubrey*“ ein Abschnitt über nekromantische Praktiken eingeführt wird, in denen man versucht, Schädel von Verstorbenen durch Räucherungen und Zauberformeln zum Sprechen zu bringen²⁷.

b) Der Leichnam von Hingerichteten als Medizin

Der somit wirkmächtig gedachte Leichnam regte die Phantasie spätmittelalterlicher Laien insgesamt an, die nun aktiv Leichenteile als Medizin zu nutzen trachteten. Es dürfte so kein Zufall sein, dass ein solches Brauchtum im Spätmittelalter aufkam und sich auf die Hingerichteten bezog: Ihre Leichen wurden in diesem Zeitraum durch deren immer umfangreichere öffentliche Zurschaustellung zugänglicher, und zudem spornte das unnatürliche Lebensende den Gedanken an, dass gerade diesen gewaltsam aus dem Leben gerissenen Leichen besonders umfangreiche Reste heilsamer Lebensenergie innewohnen müssten.

Vor allem aus den Berichten des 15. Jahrhunderts und der Frühen Neuzeit lassen sich mehrere dieser Vorstellungen rekonstruieren: So soll etwa der Samen, den die Erhängten in der Regel am Galgen vergossen, die menschenförmige Alraune zum Wachsen bringen, die zu den beliebtesten Heilmitteln von der Galgenstätte gehörte²⁸. „Schelmkraut“, das unter dem Galgen wächst, und „Schelmbein“, also Knochen der Gehängten, sind für Schadenzauber verwendbar²⁹. Ein Knochen eines Hingerichteten im Beutel getragen schützt davor, dass das Geld darin ausgeht, und insbesondere der Daumen eines Diebes bringt dem Kaufmann unter seine Waren gelegt Glück, hilft in die Tasche gesteckt beim Spiel zu gewinnen und macht in Fässer gehängt das darin gelagerte Bier schmackhafter³⁰. Ganz ähnlich wird beispielsweise 1587 der Fall einer alten Frau in Magdeburg behandelt, die sich zu Zaubierzwecken das Glied eines vor zweieinhalb Jahren gehängten Diebes abschneiden ließ³¹. Solche „Armsünderreliquien“ sind vielfältig, und zu ihnen gehören auch vom Henker zu Salben verarbeitete Leichen-

²⁵ Vgl. hierzu TSCHACHER, *Formicarius* 389–425 und UTZ TREMP, *Häresie* 15–16.

²⁶ Vgl. UTZ TREMP, *Häresie* 19.

²⁷ HARTLIEB, Buch 88–90 [37]. Vgl. DAXELMÜLLER, *Tote* 893. Von der Nekromantie, die eine Vorhersage mittels des Leichnams beabsichtige und dazu insbesondere das Blut der Toten verwende, das „die Dämonen lieben sollen“, spricht bereits ISIDOR VON SEVILLA, *Etymologiarum libri XX* 312.

²⁸ SCHUBERT, *Räuber* 83–88 und MARZELL, *Alraun*. Für die medizinische Verwendung von Leichenteilen Hingerichteter in der Frühen Neuzeit vgl. NOWOSADTKO, *Scharfrichter* 162–194.

²⁹ SCHUBERT, *Räuber* 85.

³⁰ GEIGER, *Leichenteile*; GEIGER, *Leiche* 1040–1042; SCHUBERT, *Räuber* 85 und DAXELMÜLLER, *Tote* 893.

³¹ Vgl. SCHUBERT, *Räuber* 87.

teile wie das aus dem Fett der Hingerichteten hergestellte „Armsünderschmalz“³². Auch der Gehirnschale eines Hingerichteten werden heilende Eigenschaften zugeschrieben, und die Verwendung seines Blutes als Heilmittel gegen die Epilepsie ist zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert nachweisbar³³. Im frühneuzeitlichen England ist der Glaube belegt, dass die Hand eines Gehängten heilsame Kräfte habe; noch 1799 beschreibt ein Reisender durch England mit Abscheu, wie eine Frau vor den Zuschauern ihre Brust entblößte, um diese von der Hand des frisch Gehängten berühren zu lassen, was gegen Hautleiden und Tumore helfen solle³⁴. Seltener sind handfeste Belege eines solchen Glaubens an die Heilwirksamkeit der Leichenteile der Hingerichteten für das Mittelalter; ein solches Beispiel findet sich etwa 1444 mit dem Prozess einer Frau, die einem Geräderten das Hemd gestohlen hatte und der man vorwarf, sie habe es für Zauberei einsetzen wollen³⁵.

3. „Mumia vera“ – Mumien als Medizinaldroge

Bereits lange vor der Verbreitung der Vorstellung, Leichenteile der Hingerichteten könnten ein wirksames Heilmittel darstellen, bediente sich die mittelalterliche Medizin selbst der Anwendung von Leichenteilen als Medizinaldroge. Eine klare Trennung zwischen „abergläubischer Volksmedizin“ und „wissenschaftlicher Schulmedizin“ existierte also keineswegs, und der Einsatz der Leichen als Heilmittel lässt sich somit nicht als magisch oder abergläubisch klassifizieren. Allerdings waren die Leichenteile in einer ganz besonderen Form in die Medizintraktate des Mittelalters und die davon ausgehende Behandlungspraxis gelangt: Es handelte sich um die „Mumia“, eine nicht nur von der Etymologie direkt mit den ägyptischen Mumien der Antike verwandte Substanz, denn sie wurde aus diesen Leichen gewonnen. Am Anfang der Vorstellung, dass dieses Mittel wirksam sein könnte, stand offensichtlich die Annahme, dass die gut erhaltenen Mumien mit einer Substanz behandelt worden waren, die die Lebensenergie – und damit die alten Ägypter – erhielt; folglich konnte sie auch als Medizinaldroge wirksam sein.

Damit ist bereits eine Doppeldeutigkeit angesprochen, die sich durch die Geschichte der „Mumia“ zieht: Bezeichnet der Ausdruck das Einbalsamierungsmittel oder die damit behandelten Leichen, die als Heilmittel wirksam waren? Das Wort selbst stammt von dem Persischen „mum“, das das als Heilmittel in der Antike geschätzte Bitumen (Asphalt) bezeichnete; im Arabischen weitete man den Bedeutungshorizont des Wortes dann über die engere Wortbedeutung Bitumen auf die harzige Substanz aus, die die Ägypter für die Einbalsamierung der Toten verwendet hatten, wodurch in einer weiteren Ausweitung des Sinngehalts das in die westlichen Sprachen übernommene

³² GEIGER, Leichenfett; GRABNER, Mensch 84–86; RICHTER, Beraubung 98–100 und SCHUBERT, Räuber 85.

³³ SCHUBERT, Räuber 85. Eine solche Hirnschale aus den Beständen des Germanischen Nationalmuseums bildet etwa GRABNER, Mensch 84, Abb. 1, ab.

³⁴ Vgl. hierzu GITTINGS, Death 67–69, die auch bemerkt, dass Thomas Hardy in einem Stück von 1888 noch auf diesen Brauch anspielte. Eine allgemeine Aufzählung der Fähigkeiten des Leichnams als Heilmittel in der Frühen Neuzeit bietet ARIËS, Geschichte 456–457.

³⁵ Vgl. SCHUBERT, Räuber 87.

Wort Mumie für die einbalsamierten, gut erhaltenen Körper selbst entstand³⁶. Im Mittelalter konnte dabei ausgehend von der arabischen Medizin auch die aus einbalsamierten Leichen austretende Leichenflüssigkeit als „Mumia“ gelten³⁷.

Die vereinzelt nachweisbaren mittelalterlichen Kenntnisse der im antiken Ägypten angewandten Einbalsamierungstechniken erlauben den Schluss, dass man offenbar trotz Unkenntnis der griechischen Beschreibungen dieser Techniken bei Herodot und Diodor zumindest wusste, dass die Ägypter ihre Toten effektiv einbalsamiert hatten, und man besaß eine grobe Vorstellung davon, wie diese Mumien aussahen³⁸. Vielleicht ging im arabischen Ägypten die antike Technik – anders als man bisher allgemein annimmt – nicht gänzlich unter, doch lässt sich aufgrund der spärlichen Hinweise bislang nur eine Hypothese aufstellen: Zwar wandte man in nachantiker Zeit die alten ägyptischen Methoden nicht mehr zur Einbalsamierung der Toten an³⁹, doch könnte das Wissen darum noch von einem kleineren Kreise an Einbalsamateuren bewahrt worden sein, die einen ganz anderen Markt als das alltägliche Bestattungsgeschäft verwalteten, indem sie Mumien zum Verkauf als Medizinaldrogen herstellten. Somit wäre erklärbar, warum trotz der Ablehnung der Einbalsamierung im muslimischen Totenbrauch eine hochmittelalterliche Leiche in Jena gefunden werden konnte, an der man diese Technik angewandt hatte⁴⁰. Diese These könnte die Absenz einbalsamierter Leichen aus dem arabischen Ägypten bei gleichzeitigem Nachweis der antiken Technik im Falle des Jenaer Adeligen erklären. Vielleicht wurden bereits im Mittelalter in der arabischen Welt Leichen nach ägyptischem Brauch einbalsamiert, um im Rahmen von Heilbehandlungen konsumiert zu werden und fehlen deshalb im archäologischen Bestand. Die Gefährten des Jenaer Adeligen profitierten davon, denn so stand ihnen in Nordafrika eine Methode zur Verfügung, mit der sie den Leichnam ihres Gefährten für die weite Reise präparieren konnten, ohne auf das letztlich immer etwas unglückliche Verfahren des Kochens des Leichnams zurückgreifen zu müssen; offenbar kamen sie also gerne auf das Angebot ihrer arabischen Umwelt zurück, eine solche antike Einbalsamierung vorzunehmen, wobei sich jedoch der Zweck der Einbalsamierung änderte: Nicht der Konsum des Toten, sondern sein Transport stand nun im Mittelpunkt. Nur wenige Spezialisten werden freilich in der Lage gewesen sein, solche Methoden anzuwenden, da der quantitative Absatz an echter Mumie wohl selbst in der gesamten islamischen Welt gering gewesen sein dürfte.

Für diese These spricht der im Hochmittelalter zumindest sporadisch nachweisbare Markt für die Mumien ebenso wie für den zur Einbalsamierung verwendeten Bitumen. Neben arabischen Historikern, die die Nutzung des Bitumens aus Palästina ge-

³⁶ Vgl. hierzu MEYER-HICKEN, *Mumia* 7–13; PATAI, *Indulco* 7–8; SCHOTT, *Leichnam* 46–47, und, knapper, SCHNEIDER, *Tierische Drogen* 53 und SEIPPEL, *Mummies* 4, der allerdings betont, dass Asphalt nur in griechisch-römischer (und nicht älterer ägyptischer) Zeit zur Einbalsamierung herangezogen worden sei, was dem Verlangen nach den ägyptischen Mumien jedoch keine Abbruch getan habe. Die Frage, ob antike Einbalsamierungen tatsächlich Bitumen nutzten, hat in der Forschung größere Diskussionen ausgelöst; vgl. dazu etwa in jüngerer Zeit die Untersuchung von MAURER/MÖHRING/RULLKÖTTER, *Plant Lipids*, die dieser Problematik anhand von vier römerzeitlichen Mumien aus Ägypten nachgehen, sowie MAURER, *Verbindungen* 1–2.

³⁷ Vgl. CAMILLE, *Corpse* 298, sowie zu den Quellen unten.

³⁸ HERODOTUS II,85–90 und DIODORUS I,91–92. Zu Bestätigung und Kontrast dieser Berichte in der jüngeren naturwissenschaftlichen Untersuchung der Einbalsamierung vgl. zusammenfassend MAURER, *Verbindungen* 1–2. Vgl. ausführlicher Kap. III.1.a).

³⁹ Zu den koptischen Einbalsamierungen, die sich jedoch in der Technik von den älteren Methoden der Leichenkonservierung unterschieden, vgl. ebenfalls Kap. III.1.a).

⁴⁰ Vgl. zu diesem außergewöhnlichen Fall Kap. III.1.a).

legentlich nennen, berichtet auch Burchardus de Monte Sion Ende des 13. Jahrhunderts, dass König Fulko von Jerusalem 1138 den Einwohnern der Siedlung Tekoa ein Monopol für die Einsammlung dieses Stoffes gewährt habe, was einen gewissen wirtschaftlichen Wert des Privilegs voraussetzt⁴¹. Dass der Handel zumindest mit den für Mumien gehaltenen Leichen und insbesondere mit deren Köpfen, in denen nach der antiken Einbalsamierungsmethode aufgrund der vorherigen Entnahme des Gehirns ja ein Großteil der „Mumia“ geborgen lag, in der islamischen Welt von Ägypten ausgehend zur Belieferung von Ärzten tatsächlich stattfand, lässt sich direkt belegen⁴². Der arabisch-andalusische Arzt Ibn al-Baytar beschreibt in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, dass die „Mumia“ mit dem Bitumen verwandt sei; es handle sich jedoch um die Substanz, die die alten Griechen zur Einbalsamierung ihrer Toten verwandt hätten, um diese vor der Verwesung zu bewahren, und man finde sie in großem Umfang in ägyptischen Gräbern⁴³. Ibn al-Baytars Zeitgenosse, der in Bagdad tätige Abd al-Latif, schreibt über die von ihm in Ägypten erstandene „Mumia“: „Im Magen und im Kopf dieser Leichen findet man auch in großem Überfluss die ‚Mumie‘ genannte Substanz. Die Einwohner dieses Landes transportieren sie zu den Städten, wo sie um wenig Geld verkauft wird. Für einen halben Dirham kaufte ich drei mit der Substanz gefüllte Köpfe.“⁴⁴

Trotz dieses Hinweises auf den niedrigen Preis der „Mumia“ könnte die gelegentliche Praktizierung der Einbalsamierung von Toten nach altem Vorbild, um diese dann als Medizinaldroge zu verkaufen, durchaus ertragreicher als die mitunter aufwändige Suche nach den echten Mumien der Antike verlaufen sein. Dafür spricht etwa, dass bereits im 12. Jahrhundert der persische Dichter Nezāmi in seinem Werk über das Leben Alexanders des Großen eine Methode erwähnt, künstliche „Mumia“ herzustellen⁴⁵. Zumindest ab dem 15. Jahrhundert gibt es dann erste Belege für die Fälschung der „Mumia“ auch in der Praxis: 1424 wurden zwei Männer in Kairo eingekerkert, die gestanden, Körper aus Gräbern geholt zu haben, die sie dann in heißem Wasser ausgekocht hatten, um das an die Oberfläche steigende Öl an Europäer zu verkaufen; offensichtlich handelte es sich also um den Fall gefälschter „Mumia“ mit zeitgenössischen Leichen⁴⁶. Klagen gegen solchen Betrug mehren sich dann ab dem 16. Jahrhundert auch in den Schriften europäischer Ärzte⁴⁷. Schwierig zu erkennen ist jedoch auf der bisherigen Quellengrundlage, ob diese Methoden erst mit einer gesteigerten Nachfrage nach der „Mumia“ namentlich in Europa zusammenhing, also erst ein Phänomen des

⁴¹ Vgl. hierzu NISSENBAUM, Asphalt 841.

⁴² Vgl. allgemein auch PATAI, Indulco 8.

⁴³ „to that which is called bitumen Iudaicum, and to the mumia of the tombs, which is found in great quantities in Egypt, and which is the mixture which the ancient Greeks used formerly for embalming their dead, in order that their dead bodies might remain in the state in which they were buried and experience neither decay or change“; zit. nach CAMILLE, Corpse 304–305.

⁴⁴ „In the belly and skull of these corpses, is also found in great abundance, the substance called mummy. The inhabitants of the country transport it to the city, where it is sold for a trifle. For half a dirhem I purchased three heads filled with this substance.“ ABD AL-LATIF, Extract 816. Vgl. CAMILLE, Corpse 305–306; MEYER-HICKEN, Mumia 15 und 22; SEIPEL, Mummies 4 und RUPP ET AL., Multidisziplinäre Untersuchungen 193.

⁴⁵ Diesem Bericht zufolge solle man einen rotharigen Menschen bis zu seinem 30. Lebensjahr mit Früchten ernähren, dann in einem mit Honig und Gewürzen gefüllten Steingefäß ertränken und für etwa 120 Jahre darin verschließen, bis aus dem Honig und dem Leichnam „Mumia“ entstanden sei; vgl. MEYER-HICKEN, Mumia 86. Auch wenn das Rezept rein literarisch gedacht sein dürfte, zeigt es doch, dass man offenbar schon im 12. Jahrhundert im islamischen Raum zumindest über die Möglichkeiten der künstlichen Herstellung der „Mumia“ nachdachte.

⁴⁶ Vgl. CAMILLE, Corpse 313.

⁴⁷ Vgl. unten.

Spätmittelalters darstellte, oder ob solche „Medizinalmumien“ in Ägypten schon zuvor (und gar ungebrochen seit der Antike?) künstlich produziert wurden. So bleibt hier vor allem der Weg zu verfolgen, wie sich der Gebrauch der „Mumia“ von der arabischen Medizin ausgehend im christlichen Abendland verbreitete, und genauer nachzufragen, inwiefern sich die Zuschreibung an das Produkt änderte – ob es sich also um Bitumen, die harzartige Substanz aus den ägyptischen Mumien oder um die einbalsamierten Mumien selbst handelte, die man unter dem Begriff verstand.

In der arabischen Medizin finden sich mehrere Beschreibungen der „Mumia“. So handelt es sich nach Ar-Razi um ein ursprünglich persisches Wort für das natürlich vorkommende Bitumen, das man auch zur Konservierung der Leichen verwende, „damit sich ihnen die Würmer nicht nähern“⁴⁸. Nach Ibn Sina (Avicenna), der rund ein Jahrhundert nach Ar-Razi um die Jahrtausendwende im muslimischen Persien tätig war, ist die „Mumia“ ein Asphalt, der nach dem galenischen Schema als im zweiten Grad heiß einzuschätzen sei; er lässt die Verbindung mit der Leichenkonservierung jedoch unerwähnt. Unter den zahlreichen von Ibn Sina vorgeschlagenen Anwendungsgebieten reicht eine kurze Auswahl, um zu zeigen, dass es sich dabei seiner Einschätzung nach um eine sehr wirksame Medizin mit zahlreichen Anwendungsgebieten handle: „Mumia“ helfe gegen die Austrocknung, bei Brüchen, Lähmung und Schluckbeschwerden; sie dient in oral eingenommenen Mixturen beispielsweise zur Reinigung des Kopfes, verhindert das von der Lunge ausgehende Blutspeien und stärkt den Magen⁴⁹.

Eindeutiger mit den Mumien verbindet sich das Medikament jedoch bereits beim ersten Aufgriff im Westen: Constantinus Africanus, der im 11. Jahrhundert die arabisches Medizin nach Süditalien vermittelte, identifiziert die „Mumia“ mit Asphalt, ergänzt jedoch, dass man sie vor allem in den alten Gräbern vorfände, da man früher die Toten mit diesem Mittel einbalsamierte. In der Ergänzung, man habe dies getan, da die Leichen „so nicht schnell verfallen und sich keine Würmer ausbilden“, erweist sich die Kenntnis Ar-Razis. Anders als bei Ibn Sina schätzt Constantinus Africanus die „Mumia“ als im dritten Grad heiß und trocken ein; mit ihm gemeinsam beschreibt er unter den zahlreichen Fähigkeiten, die dem Mittel zugeschrieben werden, die Heilung von Frakturen insbesondere des Schädels und überhaupt die Linderung von Kopfschmerzen⁵⁰. Mit der Übersetzung des „Liber ad Almansorem“ des Ar-Razi durch Gerhard von

⁴⁸ Die durch Ottaviano Scoto verlegte venezianische Ausgabe des „Continens“ genannten Werkes von Ar-Razi aus dem Jahr 1529 verfügt über ein Glossar der Substanzen; hier wird die „Mumia“ wie folgt beschrieben: „hoc nomen arabicus est [...]. mumia conficitur in montibus qui dicuntur fulgneri et gelata aqua in eis efficitur ad modum picis [...]. mumia est quedam species picis et secundus Elchawi in aggregatorio suo magno mumia conficit ad modum picis et petroleonis et secundus Ysaac mumia est nome(n) persum et est res nigra confecta et est etiam alia res inuenta in sepulturis q(uo)n(iam) fundiuntur t(ame)n ponitur cu(m) mortuorum cadauere vt vermes non approximentur ei et Adhanifa dicit quod extimat quod mumia est cerops que est res nigra acuit saporis filis cere quam apes ponunt in foramine vasis ipsorum.“ Ar-Razi, *Continens* 539. Zur Mumia in der arabischen Medizin vgl. auch MEYER-HICKEN, *Mumia* 20–23 und 42–44.

⁴⁹ IBN SINA, *Liber canonis* 134v [2,2].

⁵⁰ „Mumiam quidam dicunt esse aspalathum, quaedam tamen species est in ueteris monumentis inuenta, quae optima est. Antiqui etiam mortuos ex ea ungebant, ne cito putrescerent aut uermes producerent. Calida & sicca est in tertio gradu. Valet contra fracturam capitis, & interaniorum membrorum uniuersorum percussiones sanat. Frigiditatem neruorumque percussione curat. Sanguinem fluentem de crepitura, uel incisura in quocum que interiori loco fuerit sedat, si cum terra sigillata potetur. Quod si de ea cum modico sambuceleo sternutatio prouocetur, capitis dolorem de frigiditate mitigat. Eius fumus sudorem prouocat.“ CONSTANTINUS AFRICANUS, *Opera* 372, im Traktat „De gradibus simplicium“, ebda 342–387. Vgl. auch MEYER-HICKEN, *Mumia* 21–23 und 44. Zu Constantinus Africanus und seiner Tätigkeit als Mönch in Montecassino

Cremona im 12. Jahrhundert kam es daneben zu einem zweiten Übertragungsweg der Kenntnis arabischer Medizin und ihrer Verwendung der „Mumia“; dieser Übersetzung zufolge handle es sich bei dieser Arznei um „eine Substanz, die man in jenen Ländern findet, wo die Körper mit Aloe gemeinsam bestattet werden, wodurch sich die Leichenflüssigkeit mit der Aloe vermischt und (in Mumia) transformiert, und sie gleiche dem Meerespech“⁵¹. Auf diese Beschreibung werden sich vor allem die Einbalsamierungsmethoden des 13. und 14. Jahrhunderts beziehen, wie bereits der Vergleich der Konsistenz der „Mumia“ mit dem „Meerespech“ zeigt; damit dürfte die graue Amber gemeint sein, die sich als Einbalsamierungsmittel für König Edward I. von England und als wahrscheinlicher Bestandteil der für denselben Zweck eingesetzten, „Gallia“ genannten Substanz, die in der lateinischen Übersetzung des Ar-Razi und bei Guy de Chauliac auftaucht, finden lässt⁵².

Somit bereits mit Constantinus Africanus in Italien in die lateinische medizinische Fachliteratur eingeführt, gelang der „Mumia“ der Eingang in die um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen, sehr einflussreichen Werke „De simplicibus medicinis“ und „Circa Instans“; von den Herbarien des 12. Jahrhunderts ausgehend eroberte sie sich einen Platz unter den spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Standardarzneien im Westen⁵³. In der unmittelbaren Folge fand die „Mumia“ vor allem als Bestandteil von Salben und Tränken Verbreitung, und erneut ist es insbesondere der Kopfbereich, dessen Verletzungen und Schmerzen mit diesen Mitteln behandelt werden, wie etwa ein Blick in Roger Frugardis „Chirurgia“ zeigt⁵⁴. Auch in Marginalien zu diesem Text ergänzte ein mittelalterlicher Arzt Rezepte für die Heilung von Kopfverletzungen und bei Kieferbruch, die jeweils „Mumia“ enthielten⁵⁵. In Glossen zum Werk des Roland von

vgl. WALLIS, *Medieval Medicine* 135–139, mit Zitaten aus den einschlägigen Quellen zu seiner Person.

⁵¹ Vgl. CAMILLE, *Corpse* 300–301.

⁵² Vgl. Kap. III.3.d) und III.5.

⁵³ Das im Spätmittelalter weit verbreitete „*Livre des simples médecines*“ beschreibt die Mumie beispielsweise als heiß und trocken im zweiten Grad, nennt ihre Herkunft aus den Körpern von jenen, die man in der Antike – und heute noch bei den Heiden in Babylon – einbalsamierte, und gibt die Anweisung, dass die Substanz bei deren Wirbelsäule und Gehirn gefunden werde; zudem solle der Käufer darauf achten, dass die „Mumia“ von schimmernder, schwarzer, übel riechender und fester Konsistenz sei, denn dies sei die bessere Qualität; opake, nicht klebrig und zu Pulver zerfallende Varianten seien vom Arzt zu meiden; vgl. CAMILLE, *Corpse* 299 und 301.

⁵⁴ Die „Mumia“ wird bei Roger an zwei Stellen erwähnt, wobei es jeweils um die Mischung eines roten Pulvers geht: „A faire poudre ruge. [P]ernez la greinure consoude une once boilli une once, de peiz grec trois unces, de mastic e d'olibano uelement une demie once, de sanc de dragunt e de mumie uelement scrupules dous. Trestutes ces choses emsemble triblez e a oes le gardez. Icest puldre e[st] bon pur sanc estancher e valt a la enfermure de l'os e de la char après la despeceure e fait tost quir venir sur la plaie. E sur cele custure devez mettre ceste puldre, sicum dit avum. E sur le puldre metez fulles de plantaine.“ ROGER FRUGARDI, *Chirurgia* 49 [I,15]. „Accipe consolide maioris dram i, boli dram i, picis grece, <galle ana> dram iii, masticis, olibani ana dram semis, sanguinis draconis, mummie ana scrupolo ii, que omnia terantur et usui reseruentur.“ ROGER FRUGARDI, *Chirurgie* 164. Das erste Zitat folgt einer französischen Übersetzung des Werkes. Roger Frugardi, irrtümlich früher als Roger von Salerno bezeichnet, stammte wohl aus Norditalien (Parma oder Bologna), wo die chirurgischen Kenntnisse fortschrittlicher als in Salerno gewesen sein dürften; sein Werk entstand Ende des 12. Jahrhunderts und ist von arabischen Einflüssen relativ unabhängig, zeigt aber gerade Kenntnisse der Werke des Constantinus Africanus; vgl. die Anmerkungen des Herausgebers bei ROGER FRUGARDI, *Chirurgia* 5–8.

⁵⁵ „Si hoc fit in puero duorum annorum uel trium, non incidatur, sed radatur caput et de cera uirginea pistata cum cumino et mastiche et thure fac emplastrum et super locum lesum ponatur calidum et si per hoc non purgetur sanguis, cum lancea locus aperiatu suauiter et sanguine

Parma, eines direkten Nachfolgers des Roger Frugardi, tauchen solche Salben mit „Mumia“ als Bestandteil erneut auf; sie heilen Knochenbrüche und Kieferbeschwerden⁵⁶, beschleunigen die Wundheilung⁵⁷, regeln den Blutfluss⁵⁸ und dienen der Herstellung eines roten Pulvers, das zusammenziehende sowie knochen- und wundheilende Eigenschaften habe⁵⁹; neben diesen Anweisungen für die äußerliche Anwendung wird die „Mumia“ in einem Rezept auch weiterhin als ein Bestandteil einer Arznei für die orale Einnahme erwähnt⁶⁰.

purgato R(ecipe) Masticis, thuris, mirre, sanguinis draconis, mummie ana et fac puluerem et distemperetur cum albumine oui et ponatur sura stupas, usque quo vulnus sine incisione consolidatur. Quandoque contingit vlnus in commissura capitis, in quo casu non debet fieri incisio, quia cerebrum tenet se cum commissura, in quo casu accipiat terebentina, mummia, sanguis draconis et pulvis istorum cum oleo vio<larum>, pistetur et supra locum ponatur.“ *Marginalien eines Rogertextes* 254. Und zum Bruch des Kiefers: „Postea fiat strictorium ex farina silliginis uel frumenti cum puluere boli, olibani, vtriusque consolidate et sanguinis draconis et mummie et sumac et albumine oui et superponatur per vii. dies [...].“ *Marginalien eines Rogertextes* 258.

⁵⁶ „Si vero in incisione vel percussione magna fuerit emorosagia sanguinis, quod est notabile, stupa delicata et a squammis bene mundata infundatur aque, et postea exprimatur. Deinde aspergatur pulvis de sumac, et utraque consolida et mummia, et bolo armeniaco; et imponatur vulnere, et supra madidam stupam iterum spargatur pulvis et superponatur: et postea apponatur stupa non madefacta et ultimo plumaceolus. Ista enim constringunt ora venarum.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 509. „Primo apprehendatur patiens per mandibulam inferiorem et illam agitet huc et illuc donec dentes inferiores superioribus adequentur et mole habeant suam propriam dispositionem; deinde ligetur patiens sicut mulieres ligantur cum peplo, et post hoc emplastrum consolidativum apponatur: Recipe sanguinem draconis, mummiam, bolum armeniacum, olibanum, mastices; omnia ista pulverizentur cum succo alicujus herbe stiptice, sicut plantago, lactuca et huiusmodi, et addito albumine ovi, hoc ponatur super mandibulam reductam, et sic per v vel viij vel ix dies dimittatur si mandibula fuerit reducta.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 715.

⁵⁷ So etwa als Bestandteil in folgenden Rezepten: „Labiis autem vulneris adherentibus et coniunctis, tunc vulnus iterum suatur, et secundum artem predictam curetur, et pulvis mastices, mummie, consolidate magne et minime, superponatur vel superaspergatur.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 547. „Deinde curam adhibeas ut in aliis vulneribus, hoc tamen addito quod si patella incidatur ex toto, ambe coxe comprimantur fascia, et postquam erit aptata in loco suo ligetur, et si opus fuerit superponatur farina siliginis et farina volatica molendini, mummia vel sanguis humanus loco mummie quod hodie non reperitur vera mummia, et sanguis draconis; cinterantur omnia et cum albumine ovi commisceantur, et superponantur in panno duplicato extensa.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 571. „Superponatur ergo tale emplastrum: Recipe mummie, boli, sanguinis draconis, picis navalis, mastices, colofonie, picis nigre, cere, que possunt liquefieri liquefiant, quibus liquefactis pulvis aliorum admisceatur, et postea fracture ossis superponatur.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 709.

⁵⁸ „In cura igitur istius passionis ita per incisionem procedatur sicut docet actor et summe cavendum est a fluxu sanguinis. Apponatur ergo talis pulvis: Recipe boli armenici, sanguinis dragonis, mummie, thuris, mastices, consolidate maioris desiccate ana drachm i. stercoris asini desiccati filtri combusti, plumarum siccatarum combustarum ana drachm. dimid. fiat pulvis et isto pulvere vulnus repleatur, quia desiccet et consolidat.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 616.

⁵⁹ „Accipe consolidate maioris unc. i, boli armeniaci unc. i, picis grece unc. iii, mastices et olibani, ana unc. dimid., sanguinis draconis, mummie ana unc. ii. Et nota quod sanguis humanus desiccatus et pulverizatus fere tantum valet quantum mummia, et loco eius peroptime ponitur; que omnia terantur et usui reserventur. Hic autem pulvis valet ad sanguinem constringendum et ad consolidationem ossis et carnis post suturam; cito etiam pellem super vulnus inducit. Hic ergo pulvis tali suture superponatur, ut diximus.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 514.

⁶⁰ „Detur etiam in potu succus sigilli Sancte Marie et sigilli Salomonis et pulvis boli; detur etiam hoc electuarium quod: Recipe consolidate maioris lib. iiij et minoris, boli armeniaci drachm. iij,

In den von französischen Ärzten stammenden Medizintraktaten aus dem späteren 13. und frühen 14. Jahrhundert konnte sowohl diese oberitalienische Tradition, die ein stärkeres Gewicht auf die Verwendung der „Mumia“ in Rezepten der Wundheilung und als Pulver legte, als auch die ältere Vorlage der ins Lateinische übersetzten persischen Ärzte aufgegriffen werden. Letzterer Übertragungsweg ist recht deutlich bei Johannes von St-Amand zu erkennen, der die „Mumia“ zur Reinigung des Kopfes und damit bei Migräne, Epilepsie und Schwindel empfiehlt⁶¹, sie aber beispielsweise auch als geeignete Arznei gegen das von der Lunge ausgehende Blutspucken, zur Stärkung des Magens und gegen Lähmung schätzt⁶²; der Einfluss von Ibn Sina ist kaum zu übersehen. Bei Wilhelm von Congenis hingegen wird in offensichtlichem Anschluss an die oberitalienische Lehrtradition die „Mumia“ in ein rotes Pulver gemischt, das man auf vernähte Wunden aufgelegt, und er ergänzt: „Wenn aber nicht alles für dies Rezept (Notwendige) zu haben ist, dann ist es besser, ein Pulver aus Weihrauch, Mastix und Drachenblut anzufertigen.“⁶³ Mit dieser Bemerkung zeigt sich, dass die restlichen Bestandteile der Salbe – wie die „Mumia“ – offensichtlich zu den teureren und schlechter zu beschaffenden Arzneimitteln gehörte.

Unter ausdrücklicher Berufung auf Galen und Ibn Sina nennt auch Heinrich von Mondeville die „Mumia“ als ein Mittel insbesondere zur Heilung von Knochenbrüchen; dabei greift er auch die mit dem Fund des natürlichen Bitumen übereinstimmende Erklärung dieser Autoritäten auf, es handle sich um einen Ausfluss aus Bergen⁶⁴.

sanguinis draconis, mummie ana drachm. ij. pilorum leporis miautissime incisorum drachm. dimid., sanguinis leporis, sigilli Salomonis, radices viticelle ana drachm. ij, radices bruscie et lib. dimid. galle cypressi vel nucis drachm. i, colofonie drachm. iiij; omnia terantur et cum melle dispumato conficiantur; deinde mane et sero propinetur; hoc enim electuarium mirabiliter valet ut experti sumus cotidiano experimento.“ *Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi* 684.

⁶¹ „Mumma confert emigraneae frigidae, epileptiae et vertigini, si ex ea fiat caputpurgium; item si ex ea cum grano uno castorei et oleo de been fiat caputpurgium confert ad sodam antiquam quia ubtiliat et resolvit et secundum Ras. III. Almansoris confert omnibus aegritudinibus capitibus frigidis.“ JOHANNES DE SANCTO AMANDO, *Areolae* 21.

⁶² „Mumma prohibet sputum sanguinis ex pulmone.“ JOHANNES DE SANCTO AMANDO, *Areolae* 40. „Mumma confortat stomachum et nauseam aufert.“ JOHANNES DE SANCTO AMANDO, *Areolae* 48. „Mumma est bona paralysi, juncturis dislocatis, percussioni et torturae quia subtiliat et resolvit.“ JOHANNES DE SANCTO AMANDO, *Areolae* 71. An zwei weiteren Stellen wird die „Mumia“ erwähnt: „Mumma cum cimino ameos et carvi confert tremori cordis.“ JOHANNES DE SANCTO AMANDO, *Areolae* 44. „Mumma confert apostematibus flegmaticis subtiliando et resolvendo.“ JOHANNES DE SANCTO AMANDO, *Areolae* 77.

⁶³ „Interim sutura non negligatur, sed super eam ponatur pulvis rubeus, qui sic fit. R(ecipe) consolidate maioris dram ·i· boli, colofonie ana ·iii· dram, masticis, olibani ana dram semis, sanguinis draconis, mummie ana dram ij, que omnia terantur, cribellantur et usui reseruentur. Hic pulvis ualet ad sanguinem <res>tringendum, undecunque fluat, et ad consolidationem, ossis et carnis post suturam. Si autem tota hec receptio haberi non possit, idem et plus et melius facit pulvis de thure et mastiche et sanguine draconis.“ WILHELM VON CONGENIS, *Scriptum chirurgiae* 319. Die „Mumia“ kehrt zudem in Wilhelms Werk im Kapitel „De ulnere et ulceratione renum“ wieder: „Si uulnus fiat in renibus ense uel simili propter humiditatem, que ibi est, non consolidatur. Si autem ab intus fiat ulceratio ex lapide uel humore acuto, tunc exhibeatur in potu mumma, sanguis draconis, consolida maior et consimilia.“ WILHELM VON CONGENIS, *Scriptum chirurgiae* 370.

⁶⁴ „Necessitate contingenti ponit Galenus libello suo, quem ipse ordinavit de 46 medicinis famosis, et Avicenna II^o canonis cap. de mumma et Serapio in suis aggregationibus dicentes, quod ipsa mumma quam vocat Galenus menstruum montium potata communiter omnibus contusionibus et dislocationibus ossium et fracturis etc.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, *Chirurgie* 94. „De cura contusionis in qua aliquantulum conquassantur aut laeduntur aliqua interiora sicut costae etc. curantur modo universali praedicto addito tamen quod confert sicut dicit Thedericus et Serapio

Der Hinweis auf die leichenkonservierende Wirkung findet sich jedoch ebenfalls, wenn auch in ganz praktischer Hinsicht: Heinrich empfiehlt die „Mumia“ gemeinsam mit Myrrhe und Aloe unter den die Verwesung aufhaltenden Gewürzen⁶⁵. Diese spezifische Mischung geht auf die erst kurze Zeit vor der Abfassung von Heinrichs „Chirurgia“ um 1290 von Simon von Genua ins Lateinische übersetzten Schriften des arabischen Arztes Serapion des Jüngeren aus dem 11. Jahrhundert zurück, der die „Grabmumie“ als eine Mischung von Aloe, Myrrhe und der Leichenflüssigkeit erklärte und somit eine Mischung von „Mumia“ mit diesen Substanzen folgerichtig erscheinen lassen konnte⁶⁶; diese Vorstellung von der Herkunft der Mumie von einer Mischung von Aloe und Leichenflüssigkeit stützte zudem die bereits genannte Übersetzung des „Liber ad Almansorem“ des Gerhard von Cremona. In dieser Perspektive ganz folgerichtig beschreibt auch der Salernitaner Arzt Matteo Silvatico in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts diese Arznei: Man finde sie in den Gräbern, in denen sie gemeinsam mit Myrrhe und Aloe zur Einbalsamierung gedient habe, und wie Gerhards Übersetzung Ar-Razis vergleicht er deren Konsistenz mit der grauen Amber⁶⁷. Auch Guy de Chauliac nennt die „Mumia“, und bei ihm handelt es sich um „das Fleisch der einbalsamierten Toten“; damit geht er einen Schritt weiter und spricht nicht mehr nur von der Mischung aus Leichenflüssigkeit und Einbalsamierungssubstanz⁶⁸.

Es scheint, dass die „Mumia“ insbesondere im Spätmittelalter immer stärker auf die Mumien selbst als ihren wichtigsten Herkunftsort bezogen wurde, wie ein Blick auf ihre bildliche Illustrierung in medizinischen Handschriften nahelegt. Die früheste bildliche Darstellung scheint sich dabei den Untersuchungen von Michael Camille zufolge in Herbarien der Zeit um 1330–1340 zu finden, und hier wird sie – durchaus stilprägend für die folgenden Jahrhunderte – als bräunlich-schwärzlicher Leichnam in einem Sarg dargestellt⁶⁹. Eine Veränderung in der Ikonographie der „Mumia“ scheint sich jedoch in der Mitte des 15. Jahrhunderts festmachen zu lassen, als immer häufiger nicht mehr die gesamte Mumie, sondern nur mehr deren Schädel dargestellt wird; das

in aggregationibus et sicut expertus sum dare patientibus mane et sero mummiam pulverizata pondus duorum pisorum cum modico vino donec dolor contractionis intrinsecae mitigetur. Si autem costae frangantur, recurrendum est ad curam quae dicitur capitulo de fracturis.“ HEINRICH VON MONDEVILLE, Chirurgie 273.

⁶⁵ HEINRICH VON MONDEVILLE, Chirurgie 392. Vgl. hierzu ausführlicher Kap. III.5.b).

⁶⁶ Vgl. CAMILLE, Corpse 305.

⁶⁷ „Mumia est illud quod invenitur in sepulchris balsamatorum, in quibus humor mortui cum aloe et mirra resolvitur, quibus ipsa corpora condiebantur, et similatur pici marine. Solebant antiquitus corpora balsamo, mirra et aloe condiri et fit apud paganos et sarracenos circa babyloniam ubi est copia balsami.“ MATTHAEUS SILVATICUS, Opus pandectarum 141. Als Synonym nennt Matteo Silvatico „Kretal“, doch bleibt mir die etymologische Herleitung dieses (zudem abgekürzten?) Wortes unklar; ebda 121. Leider klärt auch ein Blick in MEYER-HICKEN, Mumia 24, dieses Problem nicht, der die Stelle bei Matteo Silvatico bemerkt; allerdings nennt er an anderer Stelle das von Friedrich Müller von Löwenstein im 17. Jahrhundert als Synonym für „Mumia“ verwandte „Kretal“; ebda 35. Es liegt nahe, dass diese Verwendung auf der Kenntnis des Traktats von Matteo Silvatico aufbaute.

⁶⁸ „Mummia caro mortuorum balsamatorum, calidum in secundo, sicca in tercio, cum consolidatione.“ GUY DE CHAULIAC, Chirurgia magna 1, 455. Der Einsatz der „Mumia“ wird bei Guy de Chauliac an mehreren Stellen erwähnt: Ebda 1, 389, 463–464. Vgl. auch die Bemerkung dieser Textstelle bei MEYER-HICKEN, Mumia 24.

⁶⁹ CAMILLE, Corpse 302, zufolge findet sich die älteste Darstellung in Egerton MS 747; Camilles Aufsatz zeichnet die Bildgeschichte der „Mumia“ für das gesamte Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit nach und verweist auch darauf, dass dieser Bildvorlage auch die meisten Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts des „Livre des simples médecines“ folgen; CAMILLE, Corpse 309.

entspricht dem hauptsächlichlichen Fundort der Einbalsamierungssubstanz im Schädel ägyptischer Mumien⁷⁰.

In der Frühen Neuzeit weitete sich der Nutzen der „Mumia“ als Arzneimittel immer weiter aus; sie galt aufgrund ihrer heißen Eigenschaften als gute Medizin gegen feuchte und nasse Krankheiten, konnte so beispielsweise gegen Dysenterie oder starke Menstruationsblutungen eingesetzt werden, und diente als Aphrodisiakum; weiterhin wurde auch die Anwendung zur Wundbehandlung, zur Blutreinigung, als Magenmittel und die allgemein todabwehrende Fähigkeit der „Mumia“ geschätzt. So soll König Franz I. von Frankreich stets etwas „Mumia“ mit sich geführt haben, falls ihn ein Unfall oder ein überraschender Krankheitsanfall ereilen sollte⁷¹. Der Absatz des Arzneimittels nahm so auch noch im 17. Jahrhundert eher zu: In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erhöhte ein Arzt in Winterthur beispielsweise sein Honorar für die Krankenbehandlung mit dem Hinweis, dass das wichtigste Arzneimittel, nämlich die ägyptische Mumie, nur mehr sehr teuer zu beschaffen sei⁷². Zunehmend unterschied man dabei auch verschiedene Arten von „Mumia“: So galten die ägyptischen und lybischen Mumien als Lieferanten besonders hochwertiger Arznei⁷³. Eine naturwissenschaftlich untersuchte Probe von „Mumia“ aus der Sammlung des Deutschen Apothekenmuseums in Heidelberg ergab jüngst im Vergleich mit Proben von Mumien, dass es sich hierbei wohl tatsächlich um Reste einer Mumie handelte⁷⁴, und in der Innsbrucker Stadtapotheke zeigte man unter anderen Arzneimitteln den Kunden im 18. Jahrhundert auch ganze Mumienteile⁷⁵.

Der Herkunftsort aus den antiken Mumien Nordafrikas wurde parallel zur häufigeren Anwendung immer unumwundener betont, etwa wenn Claude Saumaise in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Herkunft des Wortes „Mumia“ von einem Weih-

⁷⁰ Vgl. dazu ausführlicher CAMILLE, *Corpse* 305.

⁷¹ Das behauptet zumindest BELON, *Observation* 117v, beim Bericht von den ägyptischen Mumien. Vgl. CAMILLE, *Corpse* 300; BERG/ROLLE/SEEMANN, *Tod* 113; SEIPEL, *Mummies* 4; SCHNEIDER, *Tierische Drogen* 53–54; FRANKE, *Wort und Nissenbaum*, *Asphalts* 841–842, sowie mit einer ausführlichen Aufstellung der medizinischen Anwendungsgebiete für die „Mumia“ MEYER-HICKEN, *Mumia* 40–73. Auch in einem Traktat des Paracelsus über die Pest wird „Mumia“ als ein Stoff, der Krankheiten wegzieht, beschrieben; vgl. HERMANN, *Einbalsamierung* 819–820. Allerdings ist das (im 17. Jahrhundert durchaus einflussreiche) Verständnis der „Mumia“ von Paracelsus, der in ihr eher eine sympathetische als körperlich-greifbare Form erkannte, vom für das Mittelalter diskutierten Verständnis dieser Droge entfernt, weshalb hier dazu nur auf die ausführliche Darstellung bei MEYER-HICKEN, *Mumia* 17–19, 29–35 und 60–66, hingewiesen sei.

⁷² Der Fall wird bemerkt in: *Ciba Zeitschrift* 43 (1937), 1506. Vgl. MEYER-HICKEN, *Mumia* 91.

⁷³ PATAI, *Indulco* 8. Im „*Theatrum Botanicum*“ des John Parkinson aus der Mitte des 17. Jahrhunderts heißt es in einem längeren Kapitel über die „Mumia“, sie sei „of much and excellent use in all Countries of Europe“ und bestehe aus „the very body of a man or woman (brought chiefly from Egypt or Syria adjouyning, and no other part of the world so good)“; PARKINSON, *Theatrum Botanicum* 1592–1593 [1740]. Vgl. CAMILLE, *Corpse* 314. In Worms bot man 1582 verschiedene Arten von Mumie an, die „Mumia officinarum“, „Mumia rabum“, „Mumia sepulchrorum“, „Pissasphaltum factitium“, sowie „Mumig“ oder „Mumia vulgari“, die um den halben Preis wie die anderen Sorten verkauft werden sollte; vgl. hierzu CAMILLE, *Corpse* 313, sowie zu den unterschiedlichen Formen der „Mumia“ ausführlich MEYER-HICKEN, *Mumia* 14–19.

⁷⁴ MAURER, *Verbindungen*. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch eine 1976 vorgenommene Untersuchung an „Mumia vera“ aus dem dänischen Museum „Den Gamle By“ in Aarhus, die offenbar ebenfalls Mumienteile beinhaltete; MEYER-HICKEN, *Mumia* 92–93.

⁷⁵ In der pharmazeutischen Sammlung der Stadtapotheke sind noch eine getrocknete Hand und das einbandagierte Bein einer Mumie, die (wohl) einen Teil der Ausstattung des 18. Jahrhunderts darstellen und gemeinsam mit anderen prominenten Arzneimitteln (etwa Elchgeweih, Straußenei, Eberkiefer und Rhinozeroshorn) im Schauraum der Pharmazie ausgestellt waren, erhalten.

rauch herleitete, mit dem man die Leichen einbalsamiert habe⁷⁶. Der französische Hofarzt Ambroise Paré berichtet Ende des 16. Jahrhunderts, der Chirurg Louis de Paradis aus Vitry en-Partois habe selbst die ägyptischen Pyramiden besucht und in einer einen Raum mit zweihundert Mumien gesehen: „Die Einheimischen wollen nicht, dass man diese Leichen fortschafft, denn sie sagen, dass die Christen unwürdig seien, ihre Toten zu essen. Wenn man sie also aus dem Land schafft, so geschieht dies vermittels einiger Juden, die sie unter ihrer Handelsware verstecken, so dass man sie nicht erkennen kann.“⁷⁷ Diese Herkunft des Produkts aus den Mumien versuchten einige Zeitgenossen wie Lodovico di Varthema positiv aufzuladen, der auf seiner Reise von Medina nach Mekka 1503 bemerkte, dass eine besonders wertvolle Art der „Mumia“ aus „den getrockneten und einbalsamierten Körpern von Königen und Prinzen“ stamme, „die schon lange Zeit trocken erhalten wurden, ohne zu verwesen“⁷⁸.

Doch nicht alle stimmten in diesem Urteil überein. Ein neuer, frühneuzeitlicher Zug in der Beschreibung der „Mumia“ ist die beißende Kritik, die sich seit dem späteren 16. Jahrhundert an diesem Arzneimittel entzündete⁷⁹. Sir Thomas Browne beschreibt in seiner *Hydriotaphia* von 1658, dass „Mumie Marktware geworden ist, Mizraim [= Ägypten] heilt Wunden und Pharao wird als Balsam verkauft“⁸⁰. Wenn also Ambroise Paré, ein entschiedener Gegner dieses Arzneimittels, die Idee, Mumien einzunehmen, auf einen jüdischen Arzt zurückführt⁸¹, so scheint dies zwar zum einen durch die Rolle jüdischer Händler beim Export der „Mumia“ naheliegend⁸²; zugleich kann ihm aber kaum entgangen sein, dass diese Arznei bereits seit der Antike von den bedeutendsten medizinischen Autoritäten verschrieben wurde, und es liegt nahe, hier auch einen gezielten Aufgriff antijüdischer Resentiments zu erkennen, der der Diffamierung dieser Substanz dienen sollte. Einen häufig beschrifteten Weg der Kritik stellte zudem der Hinweis darauf dar, dass es sich wohl ursprünglich in der Antike bei der „Mumia“ um eine Substanz wie das Bitumen gehandelt hatte, und erst spätere Autoren hätten dies missverstanden und die Mumien deshalb irrtümlich als Arznei verwendet⁸³. Das schärfste Argument der Gegner bestand jedoch in dem Hinweis auf den Verzehr von Menschenfleisch; bereits Leonhart Fuchs bezeichnet die Einnahme von auf „Mumia“ basierenden Präpara-

⁷⁶ Vgl. hierzu ausführlicher MEYER-HICKEN, *Mumia* 9–10, sowie die knappe Bemerkung bereits bei DU CANGE, *Glossarium* 2, 774–775 [Lemma „Mumia“].

⁷⁷ „Les gens du pays ne veulent souffrir qu'on transporte aucun desdits corps, disant que les Chrestiens sont indignes de manger leurs corps morts. Que si on les tire hors du pays, c'est par le moyen de quelques luifs, qui les emballent avec leur machandise, afin qu'on ne les puisse cognoistre.“ PARÉ, *Discours* 4–4'. Zu Paré und der „Mumia“ vgl. auch PAUL, *Leichenkonservierung im Mittelalter* 1483.

⁷⁸ „another kind of more pretious Momia which is the dried and embalmed bodies of kynges and princes, which of long tyme have been preserved drye without corruption“; zit. nach CAMILLE, *Corpse* 307.

⁷⁹ Vgl. hierzu auch die Skizzierung des Streits um die Anwendung der „Mumia“ als Medikament bei MEYER-HICKEN, *Mumia* 66–73.

⁸⁰ „Mummie is become Merchandise, Mizraim cures wounds, and Pharaoh is sold for balsoms.“ BROWNE, *Hydriotaphia* 78–79. Vgl. CAMILLE, *Corpse* 313.

⁸¹ PARÉ, *Discours* 6–6'. Die Verhandlung der Mumien durch jüdische Händler bemerken auch andere Kritiker dieser Arznei, namentlich Pierre Belon; vgl. MEYER-HICKEN, *Mumia* 50–51.

⁸² Zum Vertrieb durch jüdische Händler und der Diskussion um die religiösen Einsprüche gegen Handel und Verzehr der „Mumia“ aus jüdischer Perspektive vgl. PATAI, *Indulco* 8–10. Zum Handel mit der „Mumia“, wenn auch hier wenig quellenkritisch, vgl. auch MEYER-HICKEN, *Mumia* 84–86.

⁸³ Vgl. hierzu ausführlicher MEYER-HICKEN, *Mumia* 25–29 und 45–46, der unter den Kritikern des 16. Jahrhunderts neben Ambroise Paré und Leonhart Fuchs etwa auch die Ärzte Pierre Belon, Louis Guyon und Amatus Lusitanus nennt.

ten im 16. Jahrhundert als Kannibalismus: Apotheken würden so zu „Henkersläden und Geschäften von Geiern“ werden⁸⁴. Andere Kritiker erhofften sich eher von der Abscheu vor der Einnahme von Leichenteilen als dem Appell an die Menschlichkeit einen Erfolg: Ein Engländer berichtete 1580 von seiner Ägyptenreise, dass die Einheimischen täglich antike Mumien ausgrüben, und diese seien jene Medizin, „die uns Chirurgen und Apotheker gegen unsere Wehleiden schlucken lassen“⁸⁵. Noch klarere Worte findet Ambroise Paré, wenn er berichtet, Guy de la Fontaine, der Arzt des Königs von Navarra, habe sich in Alexandria von einem jüdischen Mumienhändler das Herstellungsverfahren für Mumien zeigen lassen: Hier habe man die Leichen toter Sklaven oder anderer Verstorbener mit Bitumen gefüllt, bandagiert und in der Sonne getrocknet; insgesamt hätte Guy vierzig solche „Mumien“ in verschiedenen Stadien der Herstellung gezeigt bekommen⁸⁶.

Ambroise Paré geht dabei noch einen Schritt weiter und bemerkt, dass solcher Missbrauch auch in Frankreich selbst vorliege, wo man aus hiesigen Toten Pseudomumia herstelle, wobei aus seiner Sicht das eine so gut helfe wie das andere – nämlich gar nicht. Der Ablauf aber sei folgender: „Andere meinen, dass die Mumie in unserem Frankreich gemacht und hergestellt wird, und dass man in der Nacht die Körper vom Galgen stiehlt, ihnen sogleich Hirn und Eingeweide entnimmt und sie im Ofen trocknet, darauf in schwarzes Pech eintunkt. Danach verkauft man sie als wahre und gute Mumie und sagt, man habe sie von portugiesischen Händlern gekauft, die sie aus Ägypten importierten.“⁸⁷ Nur Polemik im Dienste der Sache? Der Marburger Medizinprofessor und Alchemist Oswald Croll, ein etwas jüngerer Zeitgenosse Parés, beschreibt die „Mumia“ nicht als Substanz aus ägyptischen Gräbern, sondern als das Fleisch eines gewaltsam umgekommenen Mannes; am besten fertige man diese Arznei aus dem Leichnam eines gehängten oder geräderten, um die 24 Jahre alten Mannes an, und gerade das Fleisch aus den Oberschenkeln oder dem Gesäß sei zu bevorzugen. Dieses Fleisch reinige man, wasche es in Wein und setze es für sieben Tage Sonne und Mond aus, bevor man es mit Myrrhe, Aloe und Safran vermischt⁸⁸. Man scheint also tatsächlich – vielleicht aufgrund eines Engpasses in der Beschaffung der Mumien während des größten Bedarfs im 17. und 18. Jahrhundert⁸⁹ – auf die Herstellung künstlicher „Mumia“ zurückgegriffen zu haben. So neuartig das Rezept Crolls zunächst anmutet, so deutlich wird doch die Kenntnis der älteren medizinischen Literatur, wenn er die Leichenteile mit Myrrhe und Aloe zu vermengen empfiehlt⁹⁰; er selbst folgte bei der Herstellung der

⁸⁴ Vgl. zu dieser Passage bei Fuchs ausführlicher CAMILLE, *Corpse* 314; DU CANGE, *Glossarium* 2, 775 [Lemma „Mumia“] und MEYER-HICKEN, *Mumia* 25–28, der ebda 41, auch weitere, ähnliche Kritiken des 18. Jahrhunderts zitiert, die die Substanz etwa durch ihre Bezeichnung als „mumia anthropophagum“ (Menschenfressermumie) diskreditieren wollten.

⁸⁵ „daily digged the bodies of auncient men, not rotten but all whole [...] and these dead bodies are the Mummie which Phisitians and Apothecaries doe against our wiles make us to swallow“; zit. nach CAMILLE, *Corpse* 314.

⁸⁶ PARÉ, *Discours* 7–8. Vgl. PATAI, *Indulco* 8 und MEYER-HICKEN, *Mumia* 88–89.

⁸⁷ „Autres tiennent, que la Mumie se fait & façonne en nostre France: & que l'on desrobbe de nuit les corps aux gibets, puis on les cure osta(n)t le cerueu & les entrailles, & les fait on seicher au four, puis on les trempe en poix noire: apres on les ve(n)d pour vraye & bonne Mumie, & dict on les auoir achetez des marcha(n)ds Portugais, & auoir esté apportez d'Egypte.“ PARÉ, *Discours* 6–7.

⁸⁸ Vgl. CAMILLE, *Corpse* 315–316; GRABNER, *Mensch* 91 und MEYER-HICKEN, *Mumia* 16–17 und 37–38.

⁸⁹ Das vermutete etwa HERMANN, *Einbalsamierung* 820.

⁹⁰ Neben der bereits beschriebenen, auf Serapion dem Jüngern basierenden Tradition, Aloe und Myrrhe in der Mischung mit den Leichenflüssigkeiten als wesentliche Bestandteile der „Mu-

„Mumia“ aus den Leichen der Hingerichteten nur den Empfehlungen des Paracelsus, in dessen Schülerschaft diese Methode mehrfach aufgegriffen wurde⁹¹.

Der Blick auf die „Mumia“ verwischt also deutlich die Abgrenzung zwischen Volksmedizin und Aberglauben, der Leichnam Hingerichteter könne heilsame Qualitäten haben, mit einer medizinisch-wissenschaftlichen Praxis: Insbesondere in der Frühen Neuzeit glaubte man auch hier an die Wirksamkeit der Leichen, und die Kritik eines Ambroise Paré entwickelte sich weniger als wissenschaftliche Reaktion auf einen älteren, „heidnischen“, „volkstümlichen“ oder „mittelalterlichen“ Brauch, sondern wurde durch die Ausweitung einer aus seiner Sicht fraglichen Praxis unter seinen eigenen Zeitgenossen angestachelt. Mit König Franz I. von Frankreich war es schließlich der Vater und Vorgänger Heinrichs II. – und damit des Königs, bei dem Paré selbst das Amt eines Hofarztes versah – gewesen, der auf die Wirksamkeit der „Mumia“ vertraute. Doch Parés Kritik konnte die Verbreitung dieser Arznei nicht verhindern, und selbst nach dem Ende der Blütezeit ihrer Verwendung im 18. Jahrhundert wurde die „Mumia“ noch bis ins 20. Jahrhundert als Medikament weiterverwendet⁹².

4. Vom Bauopfer und der Leiche als Waffe

Noch in einem ganz anderen, übertragenen Sinn nahm man eine Hilfeleistung der Leichen für die Lebenden an; folgt man einer insbesondere seit den Forschungen von Paul Sartori Ende des 19. Jahrhunderts verfolgten Vorstellung, so glaubte man im Mittelalter, dass eine eingemauerte Leiche einen Bau schütze, weshalb solche Menschenopfer bei

mia“ zu erkennen, greift Croll auch in Bezug auf den Safran auf direkte Vorlagen zurück. So empfahl bereits im 16. Jahrhundert Petrus Matthiolus für die Herstellung der besten Mumienart die Füllung der Leichen verstorbener Patienten aus Hospitälern, die man mit Aloe, Myrrhe und Safran herstelle; vgl. hierzu MEYER-HICKEN, Mumia 28 und 53–54.

⁹¹ Vgl. GRABNER, Mensch 90, sowie MEYER-HICKEN, Mumia 29–35 und 38.

⁹² Nach MAURER, Verbindungen 3, sei es gerade durch den Ägyptenfeldzug Napoleons 1798 zu einer Beliebtheitssteigerung des Medikaments gekommen, während MEYER-HICKEN, Mumia 35–39 und 72–73, seine chronologische Auflistung der Verwendungsbelege für „Mumia“ Ende des 18. Jahrhunderts enden lässt, nur um schließlich ebda 58–59 und 91, zahlreiche Belege für das 19. und 20. Jahrhundert vorzulegen; so listete etwa die pharmazeutische Firma E. Merck in Darmstadt die „Mumia vera Aegyptica“ 1924 in ihrer Preisliste auf. SEIPEL, Mummies 4, lässt die Anwendung der „Mumia“ jedoch im 19. Jahrhundert enden, ebenso SCHNEIDER, Tierische Drogen 53, der sie allerdings im 19. Jahrhundert nur mehr für die Tiermedizin im Einsatz sieht; schließlich bemerken BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 113, die Anwendung noch im 20. Jahrhundert, was zumindest in Einzelfällen durchaus denkbar erscheint. FRANKE, Wort 254–255 nennt eine Erwähnung der „Mumia vera aegyptiaca“ in einem deutschen Medikamentenkatalog für 1908. Vgl. auch GRABNER, Mensch 86–87. „Mumia“ (oder „Mumyo“) wird noch heute in Osteuropa, Indien und Tibet als Heilmittel eingesetzt; allerdings handelt es sich dabei um aus Gesteinen austretendes Material von braunem bis schwarzem Aussehen, das wohl am besten als „biogenes rezentes Material“ anzusprechen ist, da „Bitumen oder Asphalt als fossile Bestandteile“ ausgeschlossen werden können, wie MAURER, Verbindungen 3, bemerkt. Inhaltlich ist es also nur entfernt mit den mittelalterlich-neuzeitlichen Bedeutungsfeldern von „Mumia“ verwandt. Aus chemischer Sicht ist eine Heilwirkung der für die Einbalsamierung verwendeten Harze ebenso wie des Asphalts übringens nicht zwingend auszuschließen, auch wenn sie sich bislang nicht nachweisen ließ; MAURER, Verbindungen 3. Asphaltsubstanzen gehören in reiner Form bis heute zu den Arzneimitteln; MEYER-HICKEN, Mumia 49–50.

Städte- und Burggründungen häufiger vorgekommen seien⁹³. Doch die Deutung entsprechender archäologischer Befunde stellt sich einmal mehr schwierig dar, wie man jüngst betont hat, da die Niederlegungsintention in der Regel unklar bleibt⁹⁴. Die in der älteren Literatur zu in Häusern bestatteten Neugeborenen und sehr jungen Kindern gezogene Parallele krankt zudem daran, dass paläopathologische Nachuntersuchungen in diesen Fällen keine Tötungsabsicht nachweisen konnten; eine Bestattung von Kleinstkindern außerhalb des Friedhofs im eigenen Haus scheint somit denkbar, und diese Interpretation fügt sich gut in die bereits besprochenen Befunde zu mittelalterlichen Kleinkinderbestattungen⁹⁵. Daneben sind in jedem Einzelfall ganz andere Erklärungsmuster denkbar, etwa die heimliche Beisetzung eines Mordopfers. Damit stellt sich die Frage nach dem Realitätsgehalt jener Sagen, die die Wirksamkeit von Bauopfern (insbesondere von Kleinstkindern und des Baumeisters) belegen und die als Grundlage der volkskundlichen Argumentation der älteren Forschung dienten, für das Mittelalter⁹⁶.

Diese in der Neuzeit weit verbreiteten Legenden berichten beispielsweise von dem Versuch, eine Brücke zu erbauen, was so lange ohne Erfolg bleibe, bis ein Mensch – zu meist ein Kind – in deren Fundamente eingemauert wird⁹⁷. Dies würde zunächst nicht zwingend auf eine tatsächliche, zumal mittelalterliche Praxis schließen lassen, hätte man nicht beim Abriss des Brückentores in Bremen im 19. Jahrhundert eine in dessen Fundamente eingebettete Kinderleiche aufgefunden⁹⁸. Zudem lassen sich in Fundamenten oder in Wänden eingemauert Überreste von Tieren wie Katzen, Schafen, Rindern oder Pferden finden, die offensichtlich ähnlich wie in solchen Kontexten gefundene menschliche Relikte als Bauopfer dienen⁹⁹. Doch Skepsis bleibt angebracht, und vor allem bliebe zunächst zu klären, inwiefern die Terminologie unseren Blick für andere Interpretationen versperrt: Ein Bau-„Opfer“ impliziert dessen unfreiwillige Beigabe, evokiert die Vorstellung heidnischer Menschenopfer und des Weiterlebens vor- oder außerchristlicher Mentalität. Einmal mehr ließen sich aber gerade aus dem christlichen Kontext Beispiele beibringen, in denen das Bauen auf Leichen als wirkmächtig gedacht wurde: So bestattete man etwa Heilige oder besonders ausgezeichnete Personen in Stiftergräbern im Fundament von Kirchen, wie dies etwa im Fall der Seligen Irmengard in der Stiftskirche der Abtei Frauenchiemsee intendiert gewesen zu sein scheint¹⁰⁰. Bischof Virgil von Salzburg wurde 784 in einem Grab in der Mauer beigesetzt, und mit Bischof Erhard von Regensburg in Niedermünster ließe sich mit Heinz Dopsch ein weiteres Beispiel anführen¹⁰¹: „Das in die Grundmauer eingetiefte Grab besaß Symbolcharakter: Der oder die Heilige sollte das Fundament seiner bzw. ihrer Kirche stützen.“¹⁰² Ein eindringliches Beispiel bietet eine Inschrift auf einem Pfeiler im Dom von Köln, die auf einen

⁹³ SARTORI, Bauopfer. Vgl. auch KLUSEMANN, Neubau.

⁹⁴ Vgl. hierzu ausführlicher die Kritik bei BEILKE-VOIGT, Bauopfer 67–68. Für eine Zusammenfassung der Beigabe von Tieropfern – insbesondere von Katzen – und Gegenständen in mittelalterlichen Bauten vgl. GITTINGS, *Medieval Life* 227–236, sowie die Beispiele in RIELLO, *Things; Brigantinen-Symposium* und STADLER, *Schriftquelle* (dort insbes. Aufsatz Helga Marchhart).

⁹⁵ BEILKE-VOIGT, Bauopfer 68–73. Vgl. zudem ausführlicher Kap. VIII.1.

⁹⁶ BEILKE-VOIGT, Bauopfer 73–76. Zur älteren Argumentation vgl. etwa BETH, *Kinderopfer*.

⁹⁷ MOLLESON, *Archaeology* 29, die auch einen Fall der jüngeren Vergangenheit – den Bau der Hooghly Bridge über den Ganges 1872 – nennt.

⁹⁸ MOLLESON, *Archaeology* 29 und OPIE/OPIE, *Nursery Rhymes* 275.

⁹⁹ Das schloss etwa jüngst SCHOLKMANN, *Archäologie* 103.

¹⁰⁰ DOPSCH, *Spiegel* 194 und DOPSCH, *Gründung* 47.

¹⁰¹ DOPSCH, *Spiegel* 194; DOPSCH, *Gründung* 47–48 und VETTERS, *Grab*.

¹⁰² DOPSCH, *Spiegel* 194.

frühmittelalterlichen Wohltäter der Kirche mit dem Namen Graf Emundus verweist, dessen Grab sich unter dieser Säule befinden soll¹⁰³.

Die Reliquien der Heiligen dienten jedoch nicht nur der Stärkung eines Baus in dessen Fundamenten, sondern auch zur Stärkung der Mauer in Profanbauten, die eine Abwehrfunktion zu erfüllen hatten: So brachte man auffällig häufig über den besonders gefährdeten Stellen von Burgen Kapellen an, weil damit der Leib Christi und die im Altar liegenden Reliquien solche Plätze wie etwa das Tor der Burg schützten¹⁰⁴. Diese Praxis scheint dabei nicht auf die lateinische Christenheit beschränkt gewesen zu sein; Odorich von Pordenone berichtet über die Stadt Trapezunt, dass über einem der Stadttore die Reliquien des Heiligen Athanasius aufbewahrt würden¹⁰⁵. Damit schützte auch hier der Leichnam des Heiligen das Tor – eine Vorstellung, die dem westlichen Leser von Odorichs Bericht aus seinem eigenen Lebensumfeld bekannt war.

Umgekehrt konnte auch der Leichnam als Waffe gegen Gebäude und ihre Bewohner eingesetzt werden, etwa wenn man bei Belagerungen das Wasser in Brunnen und Flüssen durch die Körper der Gefallenen verunreinigte¹⁰⁶. Dieser Einsatz von Leichen wurde trotz seiner Gebräuchlichkeit in den Auseinandersetzungen im Abendland offenbar als besonders menschenverachtend betrachtet, weshalb man ihn etwa den im 13. Jahrhundert vor den Toren Europas stehenden Mongolen zutraute. Der päpstliche Legat Johannes von Plano Carpini beschreibt so die Kampfaktiken der Mongolen und bemerkt, dass sie bei Belagerungen griechisches Feuer verwenden „und manchmal nehmen sie sogar den Speck von Menschen, die sie töten, und schleudern ihn in flüssigem Zustand über die Häuser – und wo auch immer Feuer mit diesem Fett in Berührung kommt, brennt es fast unauslöschlich. Man kann es aber, wie es heißt, löschen, indem man Wein oder Bier darübergießt, und wenn es auf Fleisch fällt, kann man es mit den Handflächen ausschlagen“¹⁰⁷. Abgesehen von einer ähnlichen chinesischen Quelle bleibt diese Aussage singulär¹⁰⁸. Erst im 14. Jahrhundert lässt sich ein vergleichbarer Vorwurf belegen: 1346 sollen die Mongolen bei der Belagerung von Caffa auf der Krim ihre Pesttoten über die Stadtmauern geschleudert haben¹⁰⁹. Darf man diesem Bericht glauben, so stünde dieser Einsatz von Leichen im Krieg am Beginn einer der furcht-

¹⁰³ Heute erinnert eine Inschrift auf einem weißen Marmorstein aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an einem Pfeiler zwischen den nördlichen Seitenschiffen des Langhauses daran, dass sich dieser gotische Pfeiler auf dem Platz des Emundus-Grabes erhebt.

¹⁰⁴ Ein Beispiel hierfür ist die Kapellenapsis der Burgkapelle von Burg Landsberg bei Barr im Elsass aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die direkt über dem Burgtor angelegt wurde; vgl. hierzu DINZELBACHER, Hochmittelalter 73–74.

¹⁰⁵ „In hac civitate positum est corpus Atanasii super ipsius portam civitatis.“ ODORICH VON PORDENONE, *Relatio* 415 [I,3].

¹⁰⁶ Ein Beispiel hierfür stellt die Belagerung von Tortona durch das Herr Friedrichs I. Barbarossa im Jahr 1155 dar, bei dem man Leichen in den das Trinkwasser für die Stadt liefernden Fluss warf; vgl. hierzu GÖRICH, Barbarossa 237. Zum Einsatz von Leichen als Waffe vgl. die Überlegungen von OHNHÄUSER, Beweisen, sowie knapper in: OHNHÄUSER, Leiche.

¹⁰⁷ „Et si eam taliter habere non possunt, grecum prohibiunt ignem, immo solent aliquando accipere arvinam hominum quos occidunt, et liquefactam prohibiunt super domos. Et ubicumque venit ignis super pinguedinem illam, quasi inextinguibiliter ardet. Extingui tamen potest, ut dicitur, cum vino vel cervesia superfusa. Et si super carnem ceciderit, confricatione palme manus potest extingui.“ JOHANNES VON PLANO CARPINI, *Ystoria* 83 [VI,15].

¹⁰⁸ GIESSAUF, Mongolengeschichte 189, Anm. 533, verweist auf diese Quelle, nach der ein mongolischer General bei der Belagerung von Zhengzhou das Fett der Toten zum Schmieren der Belagerungsmaschinen verwendet haben soll.

¹⁰⁹ GABRIEL DE MUSSIS, *Ystoria* 48–49. Vgl. BERGDOLT, Der Schwarze Tod 35–38; OHNHÄUSER, Beweisen 248–251 und OHNHÄUSER, Leiche 72.

barsten Epidemien im Abendland, die in den folgenden Jahren in Europa grassierte; der Einsatz infizierter Leichen als Waffe hätte sich als eine der wirksamsten – und zugleich unkontrollierbarsten – biologischen Waffen des Mittelalters erwiesen.

Zusammenfassung

IX.1. Der Leichnam galt im Mittelalter in mehrfacher Hinsicht als Mittel der Heilung; in der Historiographie ließ sich so etwa der königliche Leichnam als heilend darstellen.

IX.2. Konkreter verwendete man den toten Körper als Wunder- und Zaubermittel auf der Basis der Vorstellung einer dem Leichnam innewohnenden Lebensenergie, insbesondere bei gewaltsam aus dem Leben gerissenen Hingerichteten. Ein bereits in kanonistischen Verboten seit dem früheren Mittelalter greifbarer Vorbehalt gegen diese Verwendung von Leichen spiegelte sich auch in der Unterstellung der Verwendung von Leichen in den Ritualen von Ketzern und Juden.

IX.3. Der Einsatz von Leichenteilen als Heilmittel im Spätmittelalter entsprach durchaus nicht einer ungelehrten, heidnischen Volksmedizin, sondern griff vielmehr den Gebrauch toter Körper als Arznei in der gelehrten Medizin auf; dies zeigt der Blick auf die „mumia“. Zwar waren sich mittelalterliche Autoritäten nicht ganz einig, ob es sich dabei um eine Bezeichnung eines Einbalsamierungsmittels oder der damit einbalsamierten Leiche handelte, doch bezog sich hin zur Neuzeit die „mumia“ immer stärker auf letztere Wortbedeutung. In der frühneuzeitlichen Medizin propagierte man von Paracelsus ausgehend die künstliche Herstellung solcher Medizinalmumien; „mumia“ stellte einen der wichtigsten Rohstoffe der neuzeitlichen Apotheken dar.

IX.4. Der Einsatz von Leichen als Bauopfer, wie er in Legenden und Sagen mehrfach bezeugt ist, lässt sich durch den archäologischen Befund wegen der fehlenden Aufschlüsse über die Niederlegungsintention letztlich weder sicher bestätigen noch verwerfen, doch ergeben sich Analogien zur gut belegten Einmauerung von Heiligenreliquien in Fundamenten, die zumindest andere Interpretationsmöglichkeiten entsprechender Skelettfunde anbieten. Verteidigten korrekt platzierte Reliquien Bauten des Mittelalters, dienten Leichen zugleich als Mittel „biologischer“ Kriegsführung.

X. Herz, Kopf und Hand – Die Leichenteile in anthropologischer und anatomischer Perspektive

„Er befahl aber, seinen Körper in Fontevraud zu Füßen seines Vaters, dessen Verrat er sich eingestand, zu bestatten, und verfügte sein Herz der unbezwinglichen Kirche von Rouen. Und in dieser Weise schrieb er der vorgenannten Burg vor, seine Eingeweide in der Kirche zu bestatten, diese als Geschenk den Einwohnern des Poitou übergebend. Warum er aber eine solche Verteilung seines Körpers befahl, eröffnete er unter dem Siegel der Verschwiegenheit einigen seiner Getreuen. Dem Vater nämlich gab er seinen Körper aus oben genanntem Grund; denen von Rouen übersandte er aufgrund ihrer unvergleichlichen Treue, die er an ihnen gefunden hatte, sein Herz zum Geschenk. Den Bewohnern des Poitou aber hinterließ er seine Eingeweide wegen des bekannten Verrats, da er sie keines anderen Teils seines Körpers für würdig erachtete.“

MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 451–452

Diese Bemerkungen zur Mehrfachbestattung des Leichnams von König Richard I. Löwenherz im Jahr 1199 stellen ein vielzitiertes Beispiel für die Hierarchisierung der Leichenteile dar. Nicht nur Matthew Paris¹, sondern auch Roger von Wendover² beschreibt,

¹ „Corpus vero suum apud Fontem Ebraudi, secus pedes patris sui, cujus proditorem se confitebatur, sepeliri iubens, ecclesiae Rothomagensi inexpugnabile cor suum legavit. Sicque apud castrum praefatum, viscera sua in ecclesia recondi praecipiens, hoc pro munere Pictavensibus concessit. Quare igitur de corpore suo talem fieri distributionem decreverit, quibusdam familiaribus suis sub sigillo secreti revelavit. Patri enim corpus suum ratione praedicta assignavit; Rothomagensibus propter incomparabilem fidelitatem, quam in eis expertus fuerat, cor suum pro exennio transmisit. Pictavensibus quoque propter notam prodicionis stercora sua reliquit, quos non alis sui corporis portione dignos judicavit.“ MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora* 2, 451–452. Vgl. zu den Quellenpassagen über Richards Bestattung etwa MEIER, *Archäologie* 2–3; GIESEY, *Ceremony* 20 und HALLAM, *Royal burial* 364. Zur Einbalsamierung Richards vgl. Kap. III.3.d).

² „Corpus vero suum apud Fontem-Ebraudi secus pedes patris sui, cujus proditorem se confitetur, sepeliri iubens ecclesiae Rothomagensi inexpugnabile cor suum legavit; sicque apud castrum praefatum viscera sua in ecclesia recondi praecipiens, haec pro munere Pictavensibus concessit. Quare, igitur, de corpore suo talem fieri distributionem decreverit, quibusdam familiaribus suis sub sigillo secreti revelavit; patri enim corpus suum ratione praedicta assignavit; Rothomagensibus, propter incomparabilem fidelitatem quam in eis expertus fuerat, cor suum

wie Richard seinen Körper zu Füßen seines Vaters, sein Herz dem stets treuen Rouen und die Eingeweide als den – folglich wertlosesten Teil seines Körpers – den verräterischen Einwohnern des Poitou vermacht habe. Tatsächlich gehorchte im Hoch- und Spätmittelalter die Grablege des königlichen Körpers dynastischen Überlegungen, während jene des Herzens vor allem Motiven der persönlichen Frömmigkeit folgten und Eingeweide am Todesort bestattet wurden. Die Hierarchisierung der Körperteile entsprach auch medizinischen Urteilen über die einzelnen Körperteile; so sah etwa Mondino de' Liuzzi im frühen 14. Jahrhundert den unteren Teil des Körpers als Kopf und Brustkorb untergeordnet an, und die Eingeweide würden aufgrund ihrer Unordnung am schnellsten verwesen, weshalb man bei der Sektion mit ihnen beginnen solle, bevor man die edleren Teile des Körpers öffne³. Doch die Berichte über Richards Bestattung hierarchisieren klarer und eindeutiger, als dies der Praxis der Zeitgenossen entsprach. Das zeigt das Beispiel Ludwigs IX. von Frankreich: Als es im Moment seines Todes unter den Kreuzfahrern vor Tunis zum Streit um den Leichnam kam, löste diesen der Vergleich, demzufolge Ludwigs Nachfolger, Philipp III., die Gebeine des Toten mit nach Frankreich nahm, während man die Eingeweide mit Ludwigs Bruder, Karl von Anjou, nach Sizilien verbrachte⁴. Die grundsätzliche Hierarchie wird also bestätigt – die Körperhülle ist im Wert den Eingeweiden übergeordnet –, doch wertlos sind auch diese Teile der Leiche nicht, zumal wenn es sich wie bei Ludwig um einen heiligmäßigen König handelte. Bei Ludwigs Sohn Peter von Alençon, der 1283 in Apulien starb, wurden ebenfalls die Eingeweide entnommen, seine Knochen und sein Herz nach Paris verbracht; er nennt sie selbst „unser schnödes Fleisch“, das bei den Franziskanern der Stadt

pro exenio transmisit; Pictavensibus quoque, propter notam prodicionis, stercora sua reliquit, quos non alia sui corporis portione dignos iudicavit“; ROGER VON WENDOVER, *Flores historiarum* 1, 283. Nach Roger habe Richards Grabinschrift wie folgt gelautet: „Pictavis exta ducis . sepelit tellusque Chalucis, / Corpis dat claudi . sub marmore Fontis-Ebraudi, / Neustria tuque tegis . cor inexpugnabile regis; / Sic loca per trina . se sparsit tanta ruina, / Nec fuit hoc funus . cui sufficeret locus unus.“ Ebda 1, 284.

³ „Primo tamen incipiam a ventris anothomia inferioris, primo quia illa membra foetida sunt et ideo, ut primitus abiciantur, ab eis incipiendum est.“ MONDINO DE' LIUZZI, *Anothomia* 110. Vgl. hierzu ausführlicher WESTERHOF, *Death* 81–82 und SIRAISI, *Medicine* 109.

⁴ Bei Gottfried von Beaulieu erscheint Karl von Anjou im Moment des Todes von Ludwig dem Frommen vor Tunis: „Ossa sacra corporis ejus ex voluntate domini regis novi Philippi debui- mus nos, et quidam alii ad hoc electi, statim post obitum ejus in Franciam reportare: videlicet in ecclesia beati Dionysii, ubi elegerat sepulturam, si in terra christianitati nondum acquisita ipsum, Domino disponente, decedere eveniret. Sed postea habito cum rege Siciliae consilio, ut credimus, saniori, retinuit secum sacras reliquias dominus rex Philippus: confidens quod ex meritis sancti patris Dominus in bonum promoveret exercitum, et ab infortuniis conservaret.“ GOTTFRIED VON BEAULIEU, *Vita* 24. Darauf berichtet Gottfried von der Translatio der „intestina“ Ludwigs nach Sizilien: „Tamen carnes corporis ejus excortas, et ab ossibus separatas, necnon cor et intestina ipsius petiit et impetravit devotus rex Siciliae a nepote suo Rege Philippo. Qui suscipiens sanctas reliquias, honorifice fecit eas in Siciliam deportari, et prope Palermum in nobili quadam et cathedrali abbazia praecepit recondi, cum valde solemniter atque devota processione totius cleri ac populi terrae illius.“ Ebda. Dort seien bei den Eingeweiden viele Wunder passiert, und auch der Zug Philipps mit den Gebeinen seines Vaters habe die Leute von überall her zur Verehrung der Reliquien herbeiströmen lassen, und nach deren Bestattung in Saint-Denis seien auch hier zahlreiche Wunder geschehen; ebda 24–25. Zu Gottfrieds Bericht im Rahmen des Kanonisationsprozesses und dieser Passage im Speziellen vgl. CAROLUS-BARRÉ, *Canonisation*, hier bes. 56–57, sowie zur Einbalsamierung Ludwigs ausführlich Kap. III.4.b). Die Eingeweide Ludwigs werden auf Sizilien nach Jean du Vignay, dem Übersetzer des Berichts von Primat von Saint-Denis, von den nobelsten Männern in Empfang genommen; JEAN DU VIGNAY, *Chronique* 58.

bestattet werden solle, und „unser böses Herz“⁵. Die Wortwahl betont die Demut in der Beschreibung des eigenen Leichnams, und es scheint naheliegend, in dem Wortspiel des Matthew Paris und Roger von Wendover einen Aufgriff solcher Topoi zu erkennen, die die Verachtung des Poitou noch spitzer heraustreten lassen.

Die Fragmentierung des Leichnams ist bereits in mehreren Zusammenhängen angesprochen worden: Bei der Einbalsamierung, bei den Maßnahmen zur Verhinderung des Wiedergangs der Toten und als Teil oder Folge von Körper- und Todesstrafen. Dabei scheinen die einzelnen Körperteile einer Bedeutungshierarchie zu unterliegen, und die mit ihnen verbundenen Fähigkeiten und Zuschreibungen werden auch auf die entsprechenden Leichenteile übertragen. Dieses Kapitel verfolgt diese Zuschreibungen und ihren Einfluss auf die Praktiken im Umgang mit dem Leichnam.

1. Die Etablierung der Mehrfachbestattung im Hoch- und Spätmittelalter

Die Bestattung verschiedener Körperteile an unterschiedlichen Orten stellte eine Folge jener Einbalsamierungsmethoden dar, die seit spätkarolingischer Zeit mit der Entnahme innerer Organe die Zerteilung des Körpers zu seiner besseren Erhaltung vorsahen; bis zum 9. Jahrhundert dominierte in der gesellschaftlichen Elite demgegenüber eine Bestattungspraxis, die auf die Integrität des Körpers größeren Wert legte und deshalb die Mehrfachbestattung vermied⁶. Aus diesem spätantik-frühmittelalterlichen Erbe leiteten sich auch jene Regeln im Kirchenrecht ab, die jedem Gläubigen nur ein Grab zugestanden⁷. Einmal mehr war es der Reliquienkult, der sich seit der Karolingerzeit nicht nur zunehmend als zentraler Bestandteil christlicher Frömmigkeit in Europa verbreitete, sondern in dem die Fragmentierung eine immer unproblematischere Rolle spielte. Mit dieser Zerteilung heiliger Leiber verbreitete sich auch der Glaube, dass die Leichenteile Repräsentanten des ganzen Toten seien; wie man die Gebete an den Heiligen an verschiedenen Orten, an denen er in seinen Körperteilen präsent war, richten konnte, so erlaubte die Verteilung der Körperteile nicht in voller Gnade verstorbenen Toter, das Gebet für sie an mehreren Orten zu verankern. Diese Verbindung ist etwa im Hochmittelalter greifbar, wenn Bischof Otto von Würzburg 1210 dem Konvent von Ahausen ein Fass fränkischen Weines dafür vermachte, dass sein rechter Arm im Konvent bestattet werden möge⁸. Die Nähe zur Einbalsamierung beschränkte diese Gebetsvervielfältigung jedoch auf die soziale Oberschicht, wo Mehrfachbestattung parallel zur Verbreitung der Einbalsamierung vor allem seit dem Hochmittelalter zur häufig ge-

⁵ „nostre orde charoigne“ und „nostre mauues cuer“; vgl. BROWN, Death 233.

⁶ Vgl. Kap. III.

⁷ Vgl. Kap. X3.

⁸ Vgl. BINSKI, Death 68. Binski sieht hierin eine Ausweitung des Heiligenkultes auf die soziale Elite; auch diese werde jetzt wie die Reliquien der Heiligen in Körperteilen bestattet, die in eigenen Grabstellen sichtbar gemacht würden: „The visual economy of body parts which had so tempted the eye of the pilgrim was now universalized, and the elites were now clothed in death with the same metallic decorum as the saints, in the commemorative art of their tombs.“ Ebda. Noch unsicher in Bezug auf eine Verbindung zum Reliquienkult hingegen KÖTTING, Reliquienkult 70–71.

wählten Bestattungsoption wurde. Dabei half zugleich, dass die wohl zunächst eher als Folge der Einbalsamierung notwendige Mehrfachbestattung (der Eingeweide am Ort der Präparierung der Leiche, des Körpers am gewünschten Bestattungsort) den Vorteil bot, mehrere Orte mit Teilen des Toten zu bedenken, die einen Anspruch auf den Leichnam erheben konnten: Der Todesort, die dynastische Grablege und die geistliche Gemeinschaft, der sich die Toten seelsorgerisch verpflichtet fühlten, traten hier prominent auf, und eine Verteilung der Körperteile bot sich hierfür an. Damit wurde es möglich, die Solidarität mit der Gruppe und die individuelle Frömmigkeit gegeneinander auszubalancieren⁹.

Hatte man noch bei Otto I. oder den in Speyer bestatteten Saliern¹⁰, in den Berichten Thietmar von Merseburgs über die Magdeburger Erzbischöfe und über Markgraf Werner¹¹ oder im Falle des Abtes Richard von St. Vannes in Verdun¹² die Eingeweide entnommen, um den Toten zu transportieren, so nutzen die Bischöfe von Würzburg vielleicht schon seit dem 12. Jahrhundert eine programmatische Dreiteilung ihres Leichnams: Dabei wurden in der Regel die Eingeweide in der Burgkapelle, die Herzen im Kloster Ebrach und die körperliche Hülle im Dom der Stadt beigesetzt¹³. Im Laufe des 12. Jahrhunderts setzte sich die getrennte Bestattung bei geistlichen und weltlichen Großen im Reichsgebiet sowie in den Königreichen Frankreich und England durch¹⁴. Allmählich etablierte sich damit auch die Vorstellung, dass der soziale Status an diese Maßnahmen gekoppelt sei. Dies zeigt sich in der Fortführung dieses Vorgehens in der Frühen Neuzeit: Auch protestantische Fürsten behielten Einbalsamierung und getrennte Bestattung bei, doch da die Fürbitte in der reformierten Theologie keinerlei Aus-

⁹ Vgl. hierzu etwa WESTERHOF, *Death* 75–77; ARIÈS, *Geschichte* 268; CHAMBERLAIN/PARKER PEARSON, *Earthly Remains* 27; BRADFORD, *Heart Burial* und HALLAM, *Royal burial* 364, sowie jüngst WARNTJES, *Burial*, der für diese Teilung den Begriff „programmatic double burial“ einführt.

¹⁰ Vgl. zusammenfassend etwa DERWEIN, *Friedhof* 62, sowie ausführlicher zu diesen Fällen Kap. III.

¹¹ „Sed eodem iam tunc nimis fetente, exsolvi protinus viscera iussi, iuxta aeclesiam iubens sepe-
liri meam, et usque ad Wallibizi illud prosequer, ponens ad levam dilectae coniugis.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 406 [VII,7]. Eine getrennte Bestattung von Eingeweiden und restlichem Körper berichtet Thietmar für August 1012 auch im Falle des Erzbischofs Walthard von Magdeburg; THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 362 [VI,73].

¹² „et effosso eius corpore, viscera corio insuta ibi reposuit, et corpus vacuum matri fratrique consopeliendum illuc reportavit.“ *Vita Richardi abbatis S. Vitoni Virdunensis* 285 [10]. Vgl. hierzu PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 211 und SCHÄFER, *Überführung* 493. Bedenkt man die rasche Bestattung der Mönche nach monastischem Ritus scheint ein solcher Vorgang nicht völlig unmöglich; die Singularität des Berichts kann dabei ebenso den Zweifel an der Akuratesse der zudem deutlich später verfassten *Vita* nähren, wie er eben die Seltenheit eines solchen Vorgangs – und damit den Wahrheitsgehalt des Berichts – unterstreichen mag.

¹³ Vgl. hierzu DERWEIN, *Friedhof* 62–63 und WEISS-KREJCI, *Heart Burial* 125–127, sowie PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 211–212 und BYNUM, *Resurrection* 203, die hier auch beide darauf verweisen, dass in Magdeburg die St. Gangolph-Kapelle, in der man die Herzen und Eingeweide der Magdeburger Erzbischöfe (und, nach Derwein und Bynum, auch der Kanoniker) bestattete, als „Kaldauenkapelle“ bezeichnet wurde. Nach PÄFFGEN, *Bischofsgräber* 213, handle es sich allerdings mit den Herzbestattungen der Würzburger Bischöfe Berthold von Sternberg (gest. 1287) und Manegold von Neuenburg (gest. 1303) um die ersten Herzbestattungen, die sich für Bischöfe im Reich nördlich der Alpen nachweisen ließen. Dezidiert kritisch in Bezug auf die frühe Entstehung des Brauchs im 12. Jahrhundert zuletzt WARNTJES, *Burial* 234–236.

¹⁴ Vgl. Kap. III.3., sowie zusammenfassend etwa bei HALLAM, *Royal burial* 364–366 und BOUREAU, *Simple corps* 36. Der Befund für das Königreich Frankreich ist freilich etwas komplexer, wie bereits im Kap. III.3.e) angesprochen wurde, da hier das Königshaus offenbar erst im 13. Jahrhundert einem im Adel schon zuvor greifbaren Brauch nachzog.

wirkungen auf das Seelenheil des Toten besaßen, bestattete man die Körperteile nicht selten trotz der Teilung an derselben Stelle¹⁵.

Eine Untersuchung der Beweggründe für die Wahl der Bestattungsorte des englischen Adels zwischen 1130 und 1330, die Danielle Westerhof auswertete, zeigte, dass es sich äußerst häufig bei den als Grabort gewünschten Kirchen um eigene oder Stiftungen der Vorfahren handelte; nur selten war die Lage innerhalb oder bei der eigenen Herrschaft der ausschlaggebende Grund, während die Nähe des Todesortes vor allem für die Eingeweidebestattungen die wichtigste Ursache der Wahl darstellte; für die Herzbestattung wählte man vor allem geistliche Gemeinschaften, an die man sich zu Lebzeiten religiös besonders gebunden fühlte, und nach der Etablierung der Bettelorden waren es vor allem deren Konvente, bei denen man sich bestatten ließ¹⁶. Ein Beispiel für solch eine Konstellation bieten die Earls von Cornwall im 13. und 14. Jahrhundert; die Mitglieder dieser adeligen Dynastie ließen sich vor allem in der Zisterze Hailes beisetzen, die Richard von Cornwall gestiftet hatte. Neben dieser Familiengrablege, in die man die körperliche Hülle der Toten verbrachte, war die Beisetzung des Herzens flexibler, und sie fand vor allem bei den persönlich durch den Toten zu Lebzeiten besonders verehrten Heiligen oder speziell geförderten Ordenshäusern statt¹⁷. Ähnliche Beispiele ließen sich für den hohen Adel sowohl in den Königreichen England und Frankreich wie für das Reichsgebiet anführen, und der Brauch weitete sich im Spätmittelalter immer mehr aus¹⁸. Allerdings war die Zerteilung des Leichnams gerade nach einer ersten Phase der Etablierung im 12. und 13. Jahrhundert nicht unumstritten, wie diesbezügliche Diskussionen im Vorfeld der Bullen Papst Bonifaz VIII. zeigen, die das Kochen des Leichnams verboten. Die Ausstellung von entsprechenden päpstlichen Dispensen für die französische Königsfamilie, die etwa für Philipp den Schönen und seine Frau, Johanna von Navarra, erhalten sind, zeigen, dass zumindest in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts die Praxis in Folge der bonifizianischen Bullen kritisch hinterfragt wurde¹⁹; dieser Widerstand konnte sich jedoch nicht allgemein durchsetzen, und nach einer Blüte des Brauchs in der Frühen Neuzeit kam es erst im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich zum Rückgang der Mehrfachbestattung²⁰. Die Gründe hierfür könnten in

¹⁵ Vgl. hierzu DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 273, sowie DERWEIN, Friedhof 62–64, der als Beispiel den Pfalzgrafen Karl von Pfalz-Simmern nennt, dessen Eingeweide in einem Kistchen im selben Gewölbe wie seine Gebeine beigesetzt wurden.

¹⁶ WESTERHOF, Death 82–86.

¹⁷ WESTERHOF, Death 58–64. Vgl. auch BROWN, Death 229.

¹⁸ Vgl. etwa die Beispiele bei BROWN, Death 228–234; BINSKI, Death 64 und 67–68; HALLAM, Royal burial 366; DINZELBACHER, Hoch- und Spätmittelalter 273; AUBERT, Coeur 18; CHARLIER/GEORGES, Techniques 410; LANGLOIS/BONIS/WABONT, Maubuisson 233; BEAUNE, Cœur 205–206; HÖRMANN-THURN und TAXIS, Leben 34 und HÖRMANN-THURN und TAXIS, Klarissenkloster 99–100 (zum Beispiel der 1369 verstorbenen Margarethe Maultasch), sowie zur Mehrfachbestattung nach Einbalsamierung die Fälle in Kap. III.3.

¹⁹ Das Formelbuch der Päpste in Avignon weist einen entsprechenden Antrag des französischen Königs unter dem Titel „Ut post eius obitum corpus suum possit in duas partes dividi et duobus locis sepeliri“ auf, und beantwortet die Bitte Philipps und seiner Frau positiv: „[...] ut postquam fueris rebus humanis exempta, corpus tuum exenterari et in duas partes dividi, sic quod partes ipse divise in duobus locis sepulture ecclesiastice tradi valeant licite et impune, – felices recordationis Bonifacii VIII. predecessoris nostri et aliis constitutionibus contrariis nequaquam obstantibus – devotioni tue auctoritate indulgemus.“ TANGL, Kanzleiordnungen 344 [Nr. 160]. Vgl. SCHÄFER, Überführung 497–498 und ERLANDE-BRANDENBURG, Mort 31.

²⁰ Dieser Prozess verlief gerade in katholischen Regionen Europas sehr langsam; bis zum Aussterben der Tiroler Linie der Habsburger im 17. Jahrhundert wurden die Eingeweide der Landesfürsten in St. Jakob in Innsbruck, die körperlichen Hüllen in Stams beigesetzt; die Eingeweide der neuzeitlichen Päpste bestattete man in der Krypta von SS. Vincenzo e Anastasio, den Körper

der zunehmenden Furcht vor dem Scheintod sowie dem Hygienediskurs um die medizinisch richtige Leichenbehandlung zu suchen sein, die beide seit dem 18. Jahrhundert zunehmend die öffentliche Meinung zur Bestattung beeinflussten²¹. Allerdings ist die Entnahme der Eingeweide im katholischen Hochadel bis heute üblich: so wurde 1922 der Leiche des österreichischen Kaisers Karl I. das Herz entnommen und seine Urne 1971 in der habsburgischen Familiengrablege des schweizerischen Klosters Muri beigesetzt; hierher verbrachte man 1989 auch das Herz der Kaiserin Zita, seiner Frau, während ihre körperliche Hülle in der Wiener Kapuzinergruft bestattet wurde²². Wie im 14. Jahrhundert fanden beide Herzentnahmen dabei einer Tradition folgend statt, die im Gegensatz zur Vorgabe des kanonischen Rechts stand, das die Entnahme der Eingeweide deutlich untersagt²³.

2. Herz

Nur wenige der inneren Organe, die bei der Einbalsamierung entnommen wurden, werden in den mittelalterlichen Quellen auch ausdrücklich genannt; das ist durchaus bemerkenswert, fehlen doch außer in medizinischen Texten in der Historiographie praktisch durchgehend Referenzen etwa für die Lungen, die Leber, die Nieren, die Blase oder andere auffällige Organe im Inneren des menschlichen Körpers, denen die mittelalterlichen Einbalsamateure jedoch zwangsläufig begegnet sein müssen.

Die Verwendung des Begriffs „viscera“ in den Schriftquellen kann bei der Einschätzung der Motive etwas weiterhelfen. Das Wort bezeichnet in der Regel die Eingeweide, auch wenn oftmals unklar bleibt, ob nur der Darm- und Magen trakt oder auch die inneren Organe der Brusthöhle wie das Herz oder sogar das Hirn damit gemeint sein könnten. Die Entnahme der „viscera“, die in den Quellen bei Leichenöffnungen am häufigsten genannt wird, ist auch anatomisch am einfachsten erreichbar. Nach einem Schnitt im Bauchbereich lassen sich die zusammenhängenden Innereien von Speiseröhre bis After mit allen an der Verdauung beteiligten Organen relativ einfach entfernen, was keine größeren chirurgischen Kenntnisse voraussetzt und zugleich aus der Behandlung größerer Tiere in der mittelalterlichen Küche (etwa von Schweinen) ein bekannter Vorgang gewesen sein muss. Da diese Teile einen hohen Grad an Feuchtigkeit und die letzten Nahrungsreste enthalten, ist die Entnahme der „viscera“ sowohl nach mittelalterlichem wie nach modernem Gesichtspunkt eine geeignete Maßnahme, um die Verwesung zu verlangsamen. Das neben den „viscera“ am häufigsten genannte

aber in St. Peter; die Herzen der Wittelsbacher wurden ebenfalls getrennt in Alt-Ötting bestattet; adelige Herzzurnen aus Blei, die man im 16. und 17. Jahrhundert für Adelige und hochrangige Bürger in Flandern herstellte, deuten auf die weite soziale Verbreitung des Brauchs in der Frühen Neuzeit hin; vgl. etwa die Beispiele bei KÖTTING, Reliquienkult 70–71; WEISS-KREJCI, Heart Burial 127–130 und BALANCE/DE POORTER, Paradis, Kat.-Nr. 74–76.

²¹ ARIÈS, Geschichte, bes. 504–517.

²² LAURO, Grabstätten 9–12 und OHLER, Sterben 103. Zur habsburgischen Herzgruft in der Augustinerkirche in Wien vgl. LAURO, Grabstätten 230–234 und OHLER, Sterben 115. Zu weiteren habsburgischen Herzbestattungen vgl. etwa auch LAURO, Grabstätten 45, 125 und 150.

²³ Zu den diesbezüglichen Regelungen des kanonischen Rechts im 20. Jahrhundert vgl. die Bemerkungen bei KÖTTING, Reliquienkult 70–71.

Herz ist hingegen den anderen Organen insofern überlegen, als dass es als Muskel eine feste Form besitzt, rot, mit dem Blutkreislauf verbunden und klar „greifbar“ ist.

An diese physischen Eigenschaften knüpfte die symbolische Bedeutung des Herzens an; es galt als Sitz der persönlichen Frömmigkeit²⁴, weshalb seinem Bestattungsort in der Regel eine besondere individuelle Entscheidung zugrunde lag, die eben von Vorgaben der Gruppenzugehörigkeiten abweichen konnte. Darüber hinaus sah man im Herz überhaupt den nobelsten Teil des Körpers, der bei einigen mittelalterlichen Autoren zugleich auch als Sitz der Seele und (seit Aristoteles) des Lebens überhaupt gedacht werden konnte²⁵. An das Herz knüpften sich besondere Vorstellungen über dessen außergewöhnliche physische Eigenschaften; so soll das Herz von Vergifteten nach einer im Hoch- und Spätmittelalter verbreiteten Meinung nicht verbrennen können²⁶; diese Ansicht konnte sich auf Plinius und Sueton als antike Autoritäten berufen²⁷.

Das Nichtverbrennen des Herzens galt zudem als ein Zeichen besonderer Gnade, das die Unschuld eines guten Christen bezeugen konnte. So soll der Aussage des Priesters Johannes Massieu zufolge nach der Verbrennung der Johanna von Orléans ihr Herz noch intakt („illaesus“) und voller Blut gewesen sein; man habe es aber zusammen mit ihrer Asche dennoch in die Seine geworfen²⁸. Der dominikanische Theologe Isembard de la Pierre bemerkt im Rehabilitationsverfahren von 1450 ebenfalls, dass der Henker sogar trotz erhöhtem Einsatz von Kohlen das Herz und die Eingeweide nicht habe verbrennen können²⁹. Dabei ergibt sich auch hier die Nähe zu den „sehr Schlechten“ nicht nur in der Person der Johanna, die zunächst verbrannt, dann rehabilitiert und schließlich selig gesprochen wird: Bereits beim von Wilhelm von Newburgh für den Verwalter der Burg Anant berichteten Vorfall der Verbrennung eines Wiedergängers rekurriert der Erzähler auf den Glauben seiner Protagonisten, dass dieser Leichnam erst verbrenne, wenn man ihm zuvor das Herz entnommen habe³⁰.

Insbesondere seit dem 14. Jahrhundert häufen sich die Beispiele für eine herausgehobene Rolle des Herzens in der Hagiographie. Bereits genannt wurde die Einbalsamierung der Chiara von Montefalco im Jahr 1308, in deren Herz die Mitschwester die Insignien der Passion vorgefunden haben sollen³¹; im Herzen der Margherita von Città di

²⁴ Vgl. BINSKI, Death 64 und WESTERHOF, Death 88. Ausführlich reflektierte jüngst WARNTJES, Burial, über Symbolik und Funktion des Herzens als Teil der Etablierung der Mehrfachbestattung.

²⁵ Das zeigt etwa WESTERHOF, Death 51–54 und 127–128, an mehreren Beispielen aus der mittelalterlichen Literatur und Naturlehre des 12.–15. Jahrhunderts. Vgl. auch BEAUNE, Cœur 201; SANTING, Vie 43 und RICKLIN, Cœur, sowie zur Bedeutung des Herzens im Mittelalter den Sammelband: BLANCARDI, Cuore.

²⁶ Vgl. hierzu ausführlicher BEAUNE, Cœur 202, die unter anderem auf COLLARD, Poison, verweist und mehrere mittelalterliche Autoren und deren antike Vorlagen aufgreift.

²⁷ Vgl. hierzu COLLARD, Ouvrir 187 und BEAUNE, Cœur 202.

²⁸ „Auidit etiam tunc dici a Johanne Fleury, clerico baillivi et graphario, quod tortor reulerat quod, corpore igne cremato et in pulvere redacto, remansit cor illesum et sanguine plenum. Et sibi fuit dictum quod pulveres et quidquid ex ea remaneret, congregaret et in Secanam projiceret; quod et fecit. Nec aliud scit.“ DUPARC, Procès en nullité 1, 435. Vgl. BEAUNE, Cœur 201 (allerdings mit abweichender Zitation und Zuschreibung).

²⁹ „Der Henker versicherte und beteuerte, daß trotz des Öls, des Schwefels und der Kohle, die er zur Verbrennung der Eingeweide und des Herzens hinzugetan hatte, das Feuer diese nicht verzehrt, und weder die Eingeweide, noch das Herz in Asche verwandelt worden waren, worüber er sich erstaunte, wie vor einem offensichtlichen Wunder.“ *Der Prozeß der Jeanne d'Arc* 105. Vgl. BEAUNE, Cœur 203.

³⁰ Vgl. Kap. VII.3.d).

³¹ *Processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* XXIII–XXVII. Vgl. PARK, Secrets 39–41; BYNUM, Resurrection 323; BYNUM, Fragmentierung 153; BARONE, Probleme; PARAVICINI BAGLIANI, Corpse 336; SANTING, Vie 47; CAMPORESI, Incorruptible Flesh 3–9; VAUCHEZ, Introduction 6 und VAUCHEZ,

Castello befanden sich ganz ähnlich drei Steine mit Bildern der Heiligen Familie³². Seit dem 14. Jahrhundert wird zudem das brennende Herz zu einem beliebten Symbol der christlichen Ikonographie, das Caritas, dem Kirchenvater Augustinus und dem Heiligen Thomas von Aquin beigegeben wird³³. In diesem Verständnis des Herzens als physischem Spiegel des eigenen Glaubens konnte das Organ auch negative Gefühle und Taten reflektieren. Caesarius von Heisterbach beschreibt in seinem Bericht der Gemahlin des Friedrich von Isenburg, der den Erzbischof Engelbert von Köln erschlagen hatte, das bei der Öffnung ihres Leichnams vorgefundene Herz als bohnenförmig, denn es habe sich über die Tat ihres Gatten aus Gram verzehrt³⁴. Die Legende des Heiligen Antonius von Padua berichtet, dass dieser das Begräbnis eines reichen Mannes besuchte und ausrief, man solle ihn nicht an einer heiligen Stätte begraben; er schmore in der Hölle und sein Herz sei ohnedies nicht mehr im Körper zu finden, denn nach dem Evangelium heiße es: „wo sein Schatz ist, da liegt auch sein Herz“. Tatsächlich habe man bei der Öffnung des Körpers kein Herz gefunden, doch entdeckte man es in der Schatztruhe des Verstorbenen³⁵.

Wenn aber das Herz Ausdruck des Glaubens zu Lebzeiten sein konnte, so ließ sich zugleich in einer besonderen Bestattungsstelle des Herzens auch ein besonderer Akt persönlicher Frömmigkeit darstellen. Die Bestattung des Herzens in Kirchen von Orden, denen man sich verpflichtet fühlte und die vor allem für ihren seelsorgerischen Eifer bekannt waren (namentlich die Bettelorden), machte in diesem Licht besonders viel Sinn. Eindringlicher freilich sind jene Beispiele, bei denen Könige ihre Herzbestattung an einem herausragenden Ort, in Jerusalem, wünschten, wie dies für König Alfons X. von Kastilien und den schottischen Monarchen Robert I. „the Bruce“ belegt werden kann³⁶.

Dass diese Symbolik bis heute verstanden wird, zeigt der anhaltende Streit um Herzfragmente, die man 1843 neben dem Altar der Sainte-Chapelle in Paris vorfand und die seitdem immer wieder Ludwig IX. zugeschrieben worden sind³⁷. Für eine Bewertung der mittelalterlichen Herzbestattung ist dabei vor allem der unklare Wortlaut der Quellen bemerkenswert: Während manche Quellen berichten, das Herz sei gemeinsam mit den Eingeweiden nach Sizilien gekommen, gab es unter den Mönchen von

Sainteté 515–517. In diesem Zusammenhang lässt sich auch der Bericht Johanns von Viktring erwähnen, der von dem Fund eines Risses im Herzen Heinrichs VII. spricht, was die Öffnung des Leichnams und die besondere Begutachtung des Organs voraussetzt; JOHANN VON VIKTRING, *Liber certarum historiarum* 2, 26 und 56. Dabei kann der Bericht zwar durchaus medizinische Begründungen finden (bei einem Myocardinfarkt kann es tatsächlich zu einem Riss im Herzen kommen, so bereits JORIS, Jean de Viktring 464–465), doch werden solche Details über das Herz vor dem 14. Jahrhundert in den Quellen nicht berichtet.

³² *Vita beatae Margaritae* 27–28 [8]. Vgl. PARK, *Secrets* 70; PARAVICINI BAGLIANI, *Corpse* 336–337 und BYNUM, *Fragmentierung* 153, Anm. 28 und 162.

³³ Vgl. hierzu BRÄM, *Beitrag*, sowie zusammenfassend BEAUNE, *Cœur* 203–205.

³⁴ „Mortua est etiam uxor Friderici morte subitanea, cumque viscera eius eiecta essent, adeo cor eius ex dolore, ut aiunt, emarcuerat, ut vix fabe quantitatem excederet.“ CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Vita sancti Engelberti* 327. Vgl. SCHÄFER, *Überführung* 492–493.

³⁵ Das Zitat aus den Evangelien findet sich bei Lk 12,34 und Mt 6,21. Die Szene wurde von Donatello unter den Bronzereliefs am Hochaltar in San Antonio in Padua aufgegriffen. Vgl. PARK, *Secrets* 223–226 und REHM, *Avarus* 145–147.

³⁶ *Testamento otorgado en Sevilla por el Rey D. Alfonso* 124. Vgl. OHLER, *Sterben* 103 und BROWN, *Death* 234.

³⁷ Vgl. etwa die populäre Darstellung des Falls bei BOIRY, *Mystère*, und ANDRY, *Recherches* 109–110, sowie die gegenüber einer Zuschreibung an Ludwig IX. sehr skeptischen Bemerkungen bei LE GOFF, *Ludwig der Heilige* 272–273.

Saint-Denis die Auffassung, dass das Herz mit den Knochen in ihr Kloster gelangt sei³⁸. Die Uneinigkeit der Quellenberichte verweist auf zwei Aspekte: Zum einen entwickelte sich die Herzbestattung erst im 12. und 13. Jahrhundert zu einem wichtigen Teil der adeligen Beisetzungspraktik, und auch danach blieb ihre Bedeutung zyklischen Moden unterworfen³⁹. Zum anderen erscheint das Herz nur bei einem Blick auf die entsprechenden Quellen des ausgehenden Mittelalters für die Funeralzeremonien wesentlich.

Gaufred Malaterra berichtet zeitgenössisch vom Tode des Normannen Serlo von Hauteville, der 1072 auf Sizilien fiel und von seinen muslimischen Gegnern zerstückelt worden sein soll. „Sie entfernten sein Herz aus dem Körper und sollen es sogar gegessen haben in der Vorstellung, dass es die Quelle seiner großen Tapferkeit gewesen war. Die Mörder schnitten den anderen toten Männern die Köpfe ab und sandten sie zu ihrem König in Afrika. Serlos Kopf spießten sie auf, trugen ihn durch die Straßen der Stadt und verkündigten mit lauter Stimme, dass er ihm gehört habe, der mehr als irgendeiner sonst der Feinde in Sizilien Krieg geführt hätte, und dass Sizilien daher jetzt, nachdem er besiegt worden sei und keiner mehr übrig geblieben sei, der mit ihm vergleichbar wäre, beruhigter in die Zukunft sehen könne.“⁴⁰ Der Bericht ist gerade wegen seiner offensichtlichen antimuslimischen Polemik aussagekräftig: Einerseits zeigt sich hier die Vorstellung des normannischen Autors, dass man das Herz als Sitz der Tapferkeit interpretieren könne; mit dem Beinamen „Löwenherz“ für den englischen König Richard I. lässt sich diese nicht nur auf das Hochmittelalter beschränkte Vorstellung beispielsweise erneut greifen⁴¹. Andererseits sind es die Köpfe der Toten, die als Siegesymbol sowohl durch die Straßen getragen, wie als Vollstreckungszeugnis der Tötung dem Herrscher der Muslime zugesandt worden sein sollen.

Diese beiden hier angesprochenen Körperteile (Herz und Kopf mit Gehirn) bilden bis heute das Kernstück der Diskussion um den Sitz des Lebens. In der sich seit dem Spätmittelalter rasch entwickelnden westlichen Medizin spielt die Frage, ob das Herz oder das Hirn für die Feststellung des Todes wesentlich sei, bis heute eine zentrale Rolle. Dabei zeichnete sich seit dem 19. Jahrhundert eine zunehmende Betonung des Hirns gegenüber dem bis dahin favorisierten Herzen ab; musste das Herz etwa durch die Entdeckung des Blutkreislaufs durch William Harvey im 17. Jahrhundert nochmals entscheidender für den gesamten Organismus und das Aufhören seiner Funktionen als

³⁸ Vgl. zu diesem Streit ausführlich die abgewogene Darstellung bei LE GOFF, Ludwig der Heilige 262–264.

³⁹ Das zeigte für Frankreich etwa die Untersuchung von GAUDE-FERRAGU, *Coeur*. WESTERHOF, *Death* 127–128, bemerkte, dass man in den lateinischen Quellen des ausgehenden Hochmittelalters „cor“ und „viscera“ oftmals als Synonyme verwendete, was ebenfalls eine noch geringe Aufmerksamkeit auf die genauen Unterscheidung der Organe legte und die zwingend herausgehobene Bedeutung des Herzens hinterfragt. Einen weiteren überraschenden Umstand stellt die Beobachtung dar, dass trotz der besonderen symbolischen Bedeutung des Herzens und seiner zweifellos erfolgten getrennten Bestattung in zahlreichen adeligen Bestattungen keines der chirurgischen Traktate des Mittelalters die genaue Einbalsamierungstechnik des Herzens nennt; GEORGES, *Coeur* 279.

⁴⁰ „Serlone eviscerato, Saraceni cor extraxerunt; utque audaciam eius, quae multa fuerat, conciperent, comedisse dicuntur. Capita vero occisorum abscissa in Africam regi ad honorem, mittunt; sed caput Serlonis, stipiti impositum, per plateas urbis delatum, a clamante est praeconizatum eius esse, a quo, prae caeteris, Sicilia impugnabatur; hostes devictos; nullo simili superstite, Siciliam amodo suae sorti facile cessuram.“ GAUFRED MALATERRA, *De rebus gestis* 54 [II,46]. Vgl. KORTÜM, *Kriege* 237–238 (mit Übersetzung).

⁴¹ Das bemerkte bereits Colette Beaune: „Mais il était aussi un symbole d'identité, le lieu où se manifestait le courage du chevalier (Richard Cœur de Lion) ou la grâce de Dieu.“ BEAUNE, *Cœur* 201.

eigentlicher Todeszeitpunkt erscheinen, brachte etwa die Phrenologie sowie die Entdeckung von Elektrizität und Nerven ein erneutes Interesse vor allem am Gehirn. Der vorläufige Gipfelpunkt dieser Begeisterung für das Gehirn stellt die moderne Neurowissenschaft dar, die durch neue technische Methoden die Funktionsweise des Hirns zu durchdringen versucht. Die praktische Folge dieses Paradigmenwechsels ist der Umstand, dass der Tod nunmehr über die Aufgabe der Hirnfunktion definiert wird⁴²; für die Organtransplantation ist der gesellschaftliche Konsens, dass das Hirn und nicht das Herz Sitz des Individuums und damit des Lebens sei, von grundlegender Bedeutung. Damit hat sich heute der Paradigmenwechsel des Hochmittelalters wieder umgekehrt: Der Kopf mit dem Hirn siegt über das Herz in der Einschätzung des für das Leben zentralen Organs des menschlichen Körpers.

Warum aber kam dem Gehirn unter den „viscera“ im Hochmittelalter keine zentrale Rolle in den Schriftquellen zu, wenn dessen Entnahme zu Zwecken der Einbalsamierung doch archäologisch durchaus nachweisbar ist? Ein Grund hierfür könnte sein, dass das Gehirn eines Toten sich relativ rasch verflüssigt und sich kaum „greifen“ lässt; in modernen Sektionen wird das Gehirn deshalb zuvor mit einer stabilisierenden Flüssigkeit behandelt, die das Ausrinnen des Organs bei Öffnung der Schädeldecke verhindert. Das leicht flüssige, weißliche und wenig haptisch und optisch ansprechende Hirn konnte also schon von den physischen Charakteristiken wenig symbolisches Kapital an sich binden. Die physischen Eigenschaften des Körpers gaben die symbolische Hierarchie der Körperteile vor.

Von den Körperteilen, die ohne Öffnung des Körpers erschlossen werden können, erscheint der Kopf als Extremität jedoch durchaus als Sitz der Seele und des Lebens; diese Zuschreibung basiert auf grundlegenden Beobachtungen: Wird der Kopf abgeschlagen, stirbt der Mensch, was bei den anderen Extremitäten nicht zwingend der Fall ist. Betrachtete man also im früheren Mittelalter eher den gesamten, nicht geöffneten Körper, da seine Öffnung in den Funeralriten vermieden und seine Integrität möglichst erhalten blieb, so musste der Kopf als Sitz des Lebens erscheinen.

3. Kopf

Die Vorstellung, dem Kopf käme eine herausragende Bedeutung unter den Körperteilen zu, erbte das Frühmittelalter bereits von den antiken Vorgängerkulturen. So übernahm das Kirchenrecht die Vorstellung des römischen Rechts, dass nur dort, wo das Haupt eines Toten ruhte, auch dessen Grab sein könne; in dieser Sicht verfügte jeder Tote zwangsläufig nur über ein einziges Grab, und nur dieses war „locus religiosus“ und damit ein besonders zu schützender Ort⁴³. Diese Bestimmung blieb fester Bestandteil auch der liturgischen Vorgaben bis ins Hochmittelalter, wo mit Johannes Belet, Sicard von Cremona und Wilhelm Durandus diese Idealvorstellung für das 12. und 13. Jahrhundert belegt ist, obwohl sie bereits dem sich in der Praxis etablierenden Brauch adeliger und

⁴² Vgl. hierzu MÜLLER, Hirntod-Debatte, die den Wechsel ins Jahr 1952 datiert (in diesem Jahr wurde die Herzlungenmaschine erfunden).

⁴³ *Digesta* 190 [11,7,44]. Vgl. GIESEY, Ceremony 20; DERWEIN, Friedhof 62 und THOMAS, Corpus 84–87.

klerikaler Mehrfachbestattung ihrer eigenen Zeit widersprach⁴⁴. Allerdings betonten die Liturgiker des Hochmittelalters wohl gerade deshalb, es könne sich nur bei einem Grab um einen „*locus religiosus*“ handeln; damit stand der Bestattung anderer Körperteile nicht grundsätzlich etwas entgegen, nur wertete man vor dem kanonischen Recht lediglich einen Ort, jenen mit dem Schädel, als eigentlichen Grabplatz des Toten.

Wenn das Grab von der Präsenz des Kopfes abhing, so ließ sich folgerichtig annehmen, dass im Falle einer durch schwierige Umstände nur kompliziert umsetzbaren Überführung der Leiche das Abschlagen des Kopfes und seine Mitnahme für die Beisetzung reichen müsste. Zwar scheint es so, als sei diese Maßnahme auch für mittelalterliche Zeitgenossen nur in Notfällen gangbar gewesen, doch sie wurde dennoch gelegentlich angewandt. So bestattete man Beda Venerabilis zufolge 633 den Kopf König Edwins von Northumbria nach seinem Tod in der Schlacht in St. Peters in York⁴⁵. Der 936 in Birka verstorbene Erzbischof Unni von Bremen wurde vor Ort bestattet, doch seinen Kopf soll man Adam von Bremen zufolge im Bremer Dom beigesetzt haben⁴⁶. Die Abschlagung des Hauptes, um es an den Bischofssitz zu transferieren, scheint auch den Befund aus dem Grab des Bischofs Hermann II. von Bamberg in San Marco in Venedig zu erklären; der Bischof war im Gefolge von Kaiser Friedrich Barbarossa wohl bei Ravenna im Juni 1177 verstorben und hier beigesetzt worden, doch fand man 1906 bei der Öffnung des Grabs keinen Schädel. Es liegt nahe, anzunehmen, dass der Schädel gemäß dem Wunsch Hermanns nach Bamberg gebracht wurde, wo sich in der Karmeliterkirche auf dem Kaulberg sein (aus kanonistischer Sicht damit eigentliches) Grab befindet⁴⁷. Dass diese Beispiele vor oder eher am Anfang der Durchsetzung elaborierterer Einbalsamierungsverfahren stand, dürfte kein Zufall sein; das Kochen hätte beispielsweise bereits in der Zeit Bischof Hermanns eine effektive Technik geboten, den Toten mit relativ geringem Aufwand in einen transportablen Zustand zu versetzen, so dass man im Hochmittelalter wohl seltener auf die Abschlagung des Hauptes zurückgriff. Zugleich stieg seit dem Hochmittelalter paradoxerweise mit der Mehrfachbestattung die Aufmerksamkeit für alle Körperteile, was sich etwa in der Aufbahrung und zunehmend sorgfältigeren Bestattung der Einzelteile der Leiche niederschlug.

Sehr häufig sind die Berichte von der Nutzung abgeschlagener Köpfe als Beweis des Todes entweder eines eigenen Anführers oder als Trophäe des Gegners in kriegerischen Auseinandersetzungen. Ein Beispiel wurde mit dem Bericht über den Tod Serlos von Hauteville auf Sizilien für das 11. Jahrhundert bereits zitiert. 1053 beschloss man in England die Ermordung von Rhys, dem Bruder des walisischen Königs, und nach

⁴⁴ „Religiosus dicitur secundum leges et instituta Romanorum omnis locus, in quo sepelitur corpus hominis siue caput tantum. Caput ideo dico, quia nullus homo potest habere duas sepulturas, sed ubi caput, ibi dicitur esse sepultura eius.“ JOHANNES BELETH, *Summa* 304. „Alius religiosus, ubi secundum statuta Romanorum corpus integrum aut caput hominis sepelitur; caput ideo dico, quia truncus sine capite locum non efficit religiosum; quia nullus duas sepulturas potest habere, sed ubi caput, ibi sepultura eius dicitur esse, siue sit Iudaeos siue paganus.“ SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 672–673. „Religiosa sunt ubi cadauer hominis integrum uel etiam caput tantum sepelitur quia nemo potest duas sepulturas habere, corpus uero uel aliquod aliud membrum absque capite sepultum non facit locum religiosum.“ WILHELM DURANDUS, *Rationale* 1, 58.

⁴⁵ BEDA VENERABILIS, *Histoire ecclésiastique* 1, 398 [II,20,2]. Vgl. ROLLASON, *Sources* 135–136 und BUCKBERRY, *Sacred Ground* 119.

⁴⁶ „Tunc discipuli pontificis exequias eius cum fletu et gaudio procurantes cetera quidem membra sepelierunt in eodem oppido Birca, solum caput deportantes Bremam, quod decenti honore condiderunt in ecclesia sancti Petri coram altari. Obiit autem peracto boni certaminis cursu in Scitia, ut scribitur, anno dominicae incarnationis DCCCCXXXVI, indictione IX; circa medium Septembrem.“ ADAM VON BREMEN, *Kirchengeschichte* 60 [I,62].

⁴⁷ Vgl. zu diesem Beispiel GÖRICH, *Barbarossa* 440 (Abb. 29).

erfolgter Tat wurde sein Kopf am Abend vor Epiphania nach Gloucester gebracht⁴⁸. Wohl eher um die Sicherstellung des Todes scheint es bei der von Thietmar von Merseburg geschilderten Ermordung des Markgrafen Ekkehard I. von Meißen in Pöhlde am Harz im Jahr 1002 gegangen zu sein; Thietmar zufolge „schnitt man sein Haupt ab und plünderte die Leiche aus“⁴⁹. Helmold von Bosau zufolge diente im 12. Jahrhundert der abgeschlagene Kopf des Slawenfürsten Niklot, der somit die Auseinandersetzung mit Heinrich dem Löwen nicht überlebte, zu dessen Identifikation: „Sein Haupt ward erkannt und ins Lager gebracht, viele aber verwunderten sich, dass ein solcher Mann durch Gottes Fügung allein von all den Seinen gefallen war.“⁵⁰

Aufgrund dieser Aufladung des Kopfes, der sich als Träger der Gesichtszüge als Zeichen der Individualität des Toten besonders eignete, ließ sich gerade mit diesem Teil der Leiche eigene Überlegenheit im Kriegsfall darstellen. So berichtet Otto von Freising für die Belagerung von Crema 1159 durch das Heer Friedrich Barbarossas sehr bildlich, wie beide Seiten die Leichen der Gegner schändeten: „Es war aber ein grausiger Anblick, wenn diejenigen, die draußen waren, den Toten die Köpfe abschlugen und mit ihnen wie mit Bällen spielten und sie aus der rechten in die linke Hand warfen und damit grausam pahlten und ihren Spott trieben; die Leute in der Stadt aber hielten es für ehrenrührig, wenn sie weniger wagten, zerstückelten ohne Erbarmen die Gefangenen unseres Heeres auf den Mauern Glied für Glied und boten damit ein jammervolles Schauspiel.“⁵¹ Laut den Marbacher Annalen sei der Marschall von Kallentin im Jahr 1209 dem Pfalzgrafen Otto von Bayern, der im Vorjahr Philipp von Schwaben ermordet hatte, nachgesetzt: „Aber der Marschall von Kallentin verfolgte jenen und tötete ihn bei einem Gutshof an der Donau und warf das Haupt ins Wasser.“⁵² Besonders detailreich schildert Giraldus Cambrensis die Kämpfe um die Vorherrschaft in Irland; so sollen die Kämpfer des mit dem englischen König verbündeten irischen Königs Diarmait mit Äxten die Köpfe ihrer Gegner am Ende einer Schlacht abgeschlagen haben: „So wurde also der Sieg erzielt und ungefähr zweihundert Köpfe legte man zu Füßen von Diarmait. Nachdem er sie einzeln umgedreht und identifiziert hatte, sprang er vor lauter Freude dreimal in die Luft und klatschte mit den Händen. Voller Freude dankte er mit wohlklingender Stimme seinem Schöpfer. Einen Schädel aber, der von einem stammte, den er besonders gehasst hatte, packte er bei den Ohren und bei den Haaren. Grausam und ziemlich unmenschlich biss er hinein und verletzte ihn an Lippen und Nase.“⁵³ 1172 ließen

⁴⁸ Vgl. zu diesem Fall DANIELL, Death 80.

⁴⁹ „Quo casu protinus perspecto, alacriter omnes irruunt, capud amputant et, quod miserum est, funus predantur.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 226 [V,6]. Bei der folgenden Leichenbeschau durch Abt Alfger von Kloster Berge wird jedoch nicht erwähnt, dass der Kopf fehlte; er scheint also nur abgeschnitten, deshalb aber nicht zwingend entfernt worden zu sein: „Abbas vero eiusdem loci Alfkerus nomine corpus visitavit ac commendationem animae summa devotione perfecit.“ THIETMAR VON MERSEBURG, *Chronicon* 228 [V,6].

⁵⁰ „Caput eius recognitum in castra perlatum est non sine admiratione multorum, quod tantus vir tradente Deo de omnibus suis solus ceciderit.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 172 [I,88].

⁵¹ „Erat autem videre miseriam, quando hi qui foris, occisorum amputatis capitibus, eis quasi pila ludebant et a dextra in levam reiectis crudeli ostentui et ludibrio habebant; qui vero in oppido, inhonestum arbitantes, si quid minus auderent, captivos nostrorum sine misericordia super muros membratim discerpendo miserabile prebebant spectaculum.“ RAHEWIN, *Gesta* 292–293 [IV,55]. Vgl. GÖRICH, Barbarossa 325–331 und KORTÜM, Kriege 240.

⁵² „Marscalcus vero de Calathin illum persequens apud quandam grangiam sitam apud Danubium occidit et caput in aquam proiecit.“ *Marbacher Annalen* 212–214.

⁵³ „Sic igitur parta victoria, hostium capita circiter ducenta ad pedes Dermittii sunt delata. Quibus singulatim revolutis et agnitia, prae nimio gaudii motu, ter junctis manibus in altum prosiliens, in gratiarum actione summo Creatori voce laetabunda canorus exultat. Unius etiam, quem ma-

die Engländer dem irischen Kleinkönig Ua Ruairc den Kopf abschlagen und sandten diesen in der Version des Giraldus Cambrensis an König Heinrich II. von England, in der Version der Annalen von Ulster nach Dublin, wo man ihn am Eingang der Festung anbrachte⁵⁴. Ein weiteres Beispiel für einen solchen abschreckenden Gebrauch des abgeschlagenen Hauptes eines prominenten Gegners bietet Herzog Heinrich II. von Niederschlesien, der im April 1241 in der Schlacht von Liegnitz gegen die Mongolen gefallen war und dessen Kopf die Sieger mehrere Tage auf einem Speiß herumtrugen, um Schrecken unter der Bevölkerung zu verbreiten; diese Grausamkeit wurde noch rund hundert Jahre später zur Illustration der Geschichte des Mongoleneinfalls als Buchmalerei festgehalten⁵⁵.

Eine überraschende Diskrepanz erscheint in den Quellen, die eine solche Schändung des Kopfes berichten: Sie können ebenso geschockt über die besondere Grausamkeit eines solchen Umgangs sein, wie dies etwa in Bezug auf den von den Mongolen missbrauchten Kopf Herzog Heinrichs von Schlesien der Fall zu sein scheint; doch handelte es sich um die Strafe an den eigenen Gegnern, findet sich durchaus Zustimmung zu diesem Umgang. Dieses ambivalente Bild unterstreicht auch das Auftauchen der Enthauptung in der höfischen Literatur: So zerstückelt Gorneval den wortbrüchigen Ganelon, überlässt seinen Leichnam den wilden Tieren und hängt das Haupt an den Haaren am Eingang jener Blätterlaube auf, wo Tristan und Isolde schlafen, damit sie sich beim Aufwachen über den Anblick ihres getöteten Feindes freuen⁵⁶. Dass der restliche Leichnam vernichtet wird, scheint zumindest aus Sicht der Dichtung insofern sinnvoll, als die Enthauptung hier nicht immer zum sicheren Tod führt: In „Sir Gawayne and the Green Knight“ fordert der Grüne Ritter einen Ritter an König Artus' Hof zum Turnier auf, das die Enthauptung des Verlierers nach sich ziehen solle; zwar enthauptet Sir Gawayn den unterlegenen Grünen Ritter, doch überlebt dieser die Behandlung⁵⁷.

Die Zuschreibungen an den Kopf als außergewöhnlichem Körperteil beschränkt sich nicht auf die christlichen Gesellschaften des Mittelalters allein. Helmold von Bosau berichtet für das Jahr 1110 von einer missglückten Verfolgung einiger Straßenräuber durch ein Hamburger Aufgebot unter der Leitung Graf Gottfrieds, die mit dem Tod des Grafen endete: „Die Landesbewohner aber, die auch nachkamen, fanden den Grafen tot; doch seinen Kopf fanden sie nicht, weil die Slawen ihn abgeschnitten und mitgenommen hatten. Später wurde er um einen hohen Preis ausgelöst und in der väterlichen Grablege bestattet.“⁵⁸ Da sich in heidnischen Tempelanlagen der Slawen archäologisch auch zahlreiche menschliche Schädelreste aus dem 11. und 12. Jahrhundert fanden, scheint die Rückgabe solcher abgeschlagener Köpfe durchaus nicht die Regel gewesen

gis inter ceteros exosum habuerat, capite per aures et comas ad os erecto, crudeli morsu et valde inhumano nares et labra dente corrosit.“ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica* 234 [L4]. Vgl. KORTÜM, *Kriege* 239.

⁵⁴ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica* 234 [L41] und *Annala Uladh* 2, 173. Vgl. KORTÜM, *Kriege* 240.

⁵⁵ Eine Buchmalerei mit dem vor dem mongolischen Heer abgeschlagenen Kopf Herzog Heinrichs II. von Schlesien aus dem Jahr 1353 bietet Farbtafel 3 in JOHANNES VON PLANO CARPINI, *Kunde*. Dargestellt wurde die Szene auch auf dem Hedwigsaltar aus der Zeit um 1430, der sich heute im Nationalmuseum in Warschau befindet. Zum Tod Heinrichs II. vgl. JACKSON, *Mongols* 63.

⁵⁶ Vgl. hierzu ARIÈS, *Geschichte* 61–62.

⁵⁷ Vgl. hierzu DANIELL, *Death* 80.

⁵⁸ „Provinciales autem pariter insequentes invenerunt comitatem interfectum; caput vero eius non reppererunt, eo quod desectum Slavi illud secum duxissent. Quod postmodum multo pretio redemptum in patriis reconditum est sepulcris.“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 70 [L35].

zu sein⁵⁹. Solch ein Kult um den Kopf besiegtter Gegner wäre jedenfalls nicht verwunderlich, lässt er sich doch beispielsweise bereits in zahlreichen antiken Kulturen finden, in denen Skalps oder Köpfe gesammelt oder Schädel von Besiegten zu Trinkgefäßen umgewandelt wurden⁶⁰. Glaubt man Velleius Paterculus, so ist auch die Funktion des Kopfes als Beweis des Todes des gegnerischen Anführers schon in der römischen Antike angewandt worden, wenn er zur Schlacht im Teutoburger Wald bemerkt: „Den halbverkohnten Leichnam des Varus rissen die Feinde in ihrer Rohheit in Stücke. Sie trennten sein Haupt ab und sandten es zu Marbod. Dieser wieder schickte es zu Caesar Augustus, der ihm trotz allem die Ehre eines Familienbegräbnisses gewährte.“⁶¹ Auch an rezenten Beispielen für die Nutzung des Schädels gefallener Gegner mangelt es nicht; so soll Earl Horatio Herbert Kitchener nach dem britischen Sieg über die mahadistischen Aufständischen im Sudan im Jahr 1898 den Kopf des aus seinem Grab und ansonsten in den Nil geworfenen Mahdis Muhammad Ahmad behalten haben, um daraus ein Tintenfass oder eine Trinkschale zu machen⁶².

Der Kopf erscheint als Sitz der wichtigsten Sinnesorgane mit der Lebenskraft verbunden; aus ihm kann man deshalb besonders wirkmächtige Medizin machen, wie Burchard von Worms es im 11. Jahrhundert beschreibt⁶³. In christlicher Sicht kommt dem Kopf eine besondere Bedeutung zu, denn er stellt den Körperteil dar, der durch die Taufe geweiht ist und an dem auch andere Weiheakte (etwa die Krönung) hauptsächlich vollzogen werden⁶⁴. Das dem Kopf eigene Gesicht stellt zudem das wichtigste Tor zur Kommunikation zwischen Menschen dar, so dass der Kopf als ein persönliches, die Individualität tragendes Körperteil wahrgenommen wird. So muss die Verwendung des Schädels einer Person etwa als Trinkgefäß oder als ritueller Gegenstand in keiner Weise zwingend als Schändung verstanden werden. Im Ahnenkult zahlreicher außereuropäischer Kulturen spielte der Schädel eine zentrale Rolle, sei es beispielsweise in Ozeanien oder in Südamerika, woher sich die spektakulärsten Stücke in den Sammlungen großer Museen erhalten haben⁶⁵. Im tibetanischen Buddhismus ist der Gebrauch von Schädelknochen zur Herstellung ritueller Gefäße gebräuchlich⁶⁶; eine Praxis, die zwar andere symbolische und kulturelle Implikationen birgt⁶⁷, aber in der Erscheinungsform dem mittelalterlichen Zugang in Europa nicht ganz unähnlich ist: Hier sind es vor allem die Schädel der Heiligen, die zu Gefäßen umgestaltet werden. Im Benediktinerkloster Ansbach soll man so aus einem wundertätigen Humpertusschädel, in Trier aus der Hirnschale des Heiligen Theodul heilende Flüssigkeit zu Trinken gegeben haben; für 1467 wird für Neuss am Rhein berichtet, dass man die Gläubigen aus der Hirnschale des

⁵⁹ Vgl. SCHOLKMANN, Archäologie 106.

⁶⁰ Vgl. dazu ALDHOUSE GREEN, Dying 93–110.

⁶¹ „Vari corpus semiustum hostilis laceraverat feritas; caput eius abscisum latumque ad Maroboduum et ab eo missum ad Caesarem gentilicii tamen tumuli sepultura honoratum est.“ VELLEIUS PATERCULUS, *Historia Romana* II, 119,5.

⁶² Vgl. hierzu ALDHOUSE GREEN, Dying 110.

⁶³ BURCHARD VON WORMS, *Decretorum libri* fol. 200r [XIX,5]. Vgl. Kap. IX.2.

⁶⁴ Vgl. hierzu etwa die Überlegungen bei PETZOLD, Gast 52.

⁶⁵ Solche Köpfe finden sich etwa in den Sammlungen des M. H. de Young Memorial Museum in San Francisco und des Völkerkundemuseums in München.

⁶⁶ Solche Kapala genannten Hirnschalen finden sich etwa in den Sammlungen des British Museum in London und dem Musée Guimet in Paris.

⁶⁷ So gelten die Schädel hier vor allem als Erinnerung an die Vergänglichkeit allen Seins und ihre Beschaffung ergibt sich aus der in Tibet klassischerweise üblichen Luftbestattung, bei der Geier den Leichnam skelettieren; auf diesen Brauch gehen fasziniert bereits spätmittelalterliche Reiseberichte ein, so etwa ODORICH VON PORDENONE, *Relatio* 484–486 [33].

Heiligen Quirinus habe trinken lassen⁶⁸. Bereits Kaiser Otto I. soll bei einem Gastmahl im regensburgischen Kloster St. Emmeram aus dem Schädel des Heiligen getrunken und dabei einen Toast auf ihn ausgebracht haben⁶⁹.

In der Kunstgeschichte hat man in jüngerer Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass der Kopf und das Gesicht auch in der Repräsentation des Toten eine zentrale Rolle einnehmen. Auf den Beobachtungen von Hans Belting fußend stellte so etwa Sylvia Ferino-Pagden fest: „Seit der Mensch in Gemeinschaften lebte, wurde auch sein Tod entsprechend als Abgang, als Störung verzeichnet und man begann sich der Bilder zu bedienen, um diese Abwesenheit zu füllen. Daher schreibt Hans Belting dem Tod eine entscheidende Rolle in der Schöpfung des Bildes zu. Bleibt beim Tod eines Menschen grundsätzlich sein Körper zurück, wird dieser tote Körper zum Bild dessen, was er gerade noch verkörperte. Das unlösbare Problem zwischen Sein und Schein, zwischen Realität und Bild wurde dadurch ausgelöst, dass die soeben Verstorbenen trotz der Anwesenheit ihrer Leichen selbst bereits abwesend waren. Vom schnell verwesenden Leichnam, dem ‚sich auflösenden Bild‘ konnte der Schädel selbst zu einem neuen Bild geformt werden, oder der Leichnam wurde durch permanente Ersatzkörper des Toten, vielleicht auch durch Masken ausgetauscht. Mit der Herstellung solcher Ersatzbilder der Verstorbenen wurde nicht nur die Ordnung einer Lebensgemeinschaft, die durch den Tod gestört worden war, wieder hergestellt; die bildhafte Anwesenheit des real Verstorbenen konnte dabei einen Bedeutungszuwachs verbuchen, eine neue Autorität erlangen, die man eher dem zum Bild gewordenen Vorfahren als den Lebenden zubilligte. So mag sich der Ahnenkult entwickelt haben.“⁷⁰ In diesem Licht lassen sich beispielsweise europäische Totenmasken, wie sie (wohl) im Spätmittelalter entstanden, oder die englischen und französischen „Effigies“ in einen kulturübergreifenden Zusammenhang mit Schädelmasken, wie sie bereits aus dem Neolithikum und dem prädynastischen Ägypten nachweisbar sind, oder römerzeitlichen Mumienportraits bringen, und auch Beispiele aus unterschiedlichsten afrikanischen, asiatischen und amerikanischen Kulturen können mühelos beigebracht werden⁷¹; sie kamen dem Wunsch nach, den Körper und insbesondere die Gesichtszüge des Lebenden auch über Tod und Verwesung hinaus zu erhalten. Die interkulturelle Bedeutungszuschreibung an das Gesicht wird dabei auch für stark typisierte Tote deutlich, wie die im Metropolitan Museum of Art in jüngerer Zeit erfolgte Gegenüberstellung afrikanischer Fetische und mittelalterlicher Reliquiare eindringlich zeigte⁷².

⁶⁸ Vgl. hierzu PETZOLD, Gast 53–54 und WANKEL, Bilder 389–390, der auch weitere Beispiele liefert.

⁶⁹ Vgl. WANKEL, Bilder 389 und BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 125, die leider jeweils keine Quelle angeben, so dass nicht ganz klar wird, seit wann diese Begebenheit berichtet wird. Bei ARNOLD von ST. EMMERAM, *Libris* 552 [I,7], wird zwar das Festmahl und der Toast, nicht aber die Verwendung des Schädels durch den Kaiser berichtet.

⁷⁰ FERINO-PAGDEN, Erinnerung 57, mit Verweis auf BELTING, Bild-Anthropologie, hier besonders 143–188. Vgl. auch BELTING, Schatten.

⁷¹ Vgl. hierzu ausführlicher FERINO-PAGDEN, Erinnerung; HASLAUER, Gesicht und Weiss, Masken, sowie den dazugehörigen Katalogteil: FERINO-PAGDEN, Maske 68–109. Zur Entwicklung der europäischen Totenmasken vgl. auch die umfangreiche Zusammenstellung bei BENKARD, Antlitz.

⁷² Ausstellung „Eternal Ancestors: The Art of the Central African Reliquary“ von 2007 im Metropolitan Museum of Art in New York, in dessen Zuge auch ein Vortrag durch die Kuratorin Barbara Drake Boehm entstand, der das Konzept erklärt (einschbar als Reihe unter dem Titel „Eternal Ancestors – Pagans and Christians: The Medieval Cult of Relics“ auf Youtube, sowie in der Vortragsreihe „Medieval Art – Video“ des Museums bei iTunes U (jeweils zuletzt eingesehen am 1. 5. 2013).

Im Umgang mit dem Leichnam kommt dem Gesicht als Träger der Individualität zentrale Bedeutung zu⁷³. Das lässt sich etwa im schändenden Umgang mit den Leichen exemplifizieren; so hat man beispielsweise bei den Schlachtopfern aus dem Massengrab von Towton die zahlreichen, erheblichen Verwundungen im Gesichtsbereich festgestellt und bemerkt, es könnte sich dabei um den Versuch handeln, die Toten zu „depersonalisieren“⁷⁴. Insbesondere Towton 32 und Towton 12 erfuhren gezielte Beschneidungen von Ohren und Nase, und solche Angriffe auf das Gesicht von Gewaltopfern sind auch in modernen forensischen Befunden keine Seltenheit⁷⁵. Die physische Präsenz des noch nicht verwesenen Toten verunsichert die Überlebenden so zwangsweise, denn sie können emotional kaum zwischen einem beispielsweise bewusstlosen oder schlafenden Lebenden oder dem intakten Leichnam unterscheiden. Der Leichnam wird so aufgrund seiner physischen Ähnlichkeit mit dem Lebenden naheliegenderweise zum Gegenstand der Affektion der Nachlebenden und zur Angriffsfläche des Gegners auch über den Tod hinaus; Handlungen, die an ihm ausgeführt werden, gelten dem Lebenden, und dies gilt in noch größerem Ausmaß als heute für das christliche Mittelalter mit seinem Glauben an das Interim.

In diesem Zusammenhang ließe sich die in der Aufbahrung und Einbalsamierung des Spätmittelalters immer regere Diskussion um die rechte Behandlung gerade von Händen und Gesicht der Toten einfügen; dem Gesicht kam natürlicherweise eine besondere Bedeutung bei der Leichenbehandlung zu, und Heinrich von Mondeville bemerkt dies beispielsweise explizit⁷⁶. Das im Spätmittelalter immer häufiger belegbare Verdecken des Gesichts der Toten mit einem Schleier⁷⁷ könnte in einer Zusammenschau

⁷³ Das zeigt sich bis hinein in die moderne Geschichtsvermittlung, wo Gesichtsrekonstruktionen von historischen Persönlichkeiten – vom Neandertaler über skythische Prinzessinnen zu Kaiser Heinrich IV. und Klaus Störtebeker bis hin zu den Romanows – allgegenwärtig sind. Die Technik der Gesichtsrekonstruktion auf Basis des Schädelknochens hat sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt; sie ist ein Resultat des Interesses am Schädel, das sich in der Phrenologie und den Schädelansammlungen ausdrückte, und veränderter forensisch-kriminalistischer Methoden; die Gesichtsrekonstruktion machte im späten 19. Jahrhundert nicht zuletzt durch die Arbeiten des Leipziger Anatomen H. Welcker und durch die wesentliche Erweiterung durch den russischen Anthropologen Mikhail Mikhailovich Gerasimov im 20. Jahrhundert eine erhebliche Präzisierung durch; allerdings dürfen diese Fortschritte in der (nicht zuletzt forensischen) Gesichtsrekonstruktion nicht darüber hinwegtäuschen, dass alle solchen Rekonstruktionen zu einem wesentlichen Grad willkürlich erfolgen müssen und damit nicht unwesentlich von der Erscheinung des Lebenden abweichen können, da der Schädelknochen längst nicht Anhaltspunkte für alle Charakteristika und die Gestalt der einst vorhandenen Weichteile liefern kann; so sind etwa zu Größe der Mundöffnung, Größe der Augen, die von der Augenhöhle weitgehend unabhängig ist, von Behaarung und Haartracht, also Haaransatz auf der Stirn, Lage und Form der Augenbrauen, Barttracht, Frisur, keinerlei Aussagen möglich; vgl. BERG/ROLLE/SEEMANN, Tod 145–153; ULLRICH, Schiller; HÄCKER/STAPE, Dorsch 641 und KIVITS, Psychologie 144–145.

⁷⁴ So die Vermutung der mit diesen Fällen beschäftigten Anthropologen; KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185.

⁷⁵ KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185–186. Knüsel und Boylston bringen diese Verwundungen allerdings mit der Verschlechterung der Chancen auf Auferstehung in Verbindung: „this treatment may have been intended to jeopardise the individual’s chance of resurrection“; KNÜSEL/BOYLSTON, Towton 185–186. Zu dieser Frage jedoch Kap. I.1.a).

⁷⁶ Vgl. Kap. III.5.b).

⁷⁷ Ein explizites Beispiel bietet etwa der Leichnam König Edwards I., den man mit einem solchen Schleier im Grab fand: „The head and face were entirely covered with a sudarium, or face-cloth, of crimson sarcenet, the substance whereof was so much perished, as to have a cobweb-like feel, and the appearance of fine lint. This sudarium was formed into three folds, probably in imitation of the napkin wherewith our Saviour is said to have wiped his face when led to his crucifixion, and which, the Romish church positively assures us, consisted of the like number of folds;

mit der im Spätmittelalter hoch verehrten „Vera icon“, dem Tuch mit dem Abbild Christi, auf die Erhaltung des Gesichts gezielt haben. Dafür spricht, dass diese römische Reliquie wohl gerade deshalb als besonders heilmächtig in Fällen von Lepra angesehen wurde, da sie dem zerstörten Gesicht als Zeichen der Krankheit das heil(ig)e Gesicht Christi entgegenhält⁷⁸. Der Brauch, den Mund und insbesondere die Augen der Toten zu schließen, symbolisiert besonders deutlich das Ende der Kommunikation des Verstorbenen mit der Außenwelt⁷⁹. Das Gesicht, durch das die Kommunikation zu Lebzeiten verläuft, erschien damit auch mittelalterlichen Menschen als das Tor zur Seele; explizit wird diesbezüglich etwa Liutprand von Cremona, der über einen Grafen berichtet, der König Otto erpressen wollte: „Als das der Graf vernahm, offenbarte die Röte des Gesichts die Scham des Herzens (denn das Gesicht des Menschen ist seiner Seele Spiegel) und schleunig stürzte er sich zu des Königs Füßen und bekannte, dass er gefehlt, dass er sich schwer vergangen habe.“⁸⁰

Dass dem Kopf unter allen Körperteilen eine besondere Bedeutung als Sitz der Lebensenergie auch des Toten im Interim zukam, scheint in einer bereits bemerkten Anweisung liturgischer Handbücher über die Aufstellung eines Kreuzes am Kopfende des Grabes durch: Diese Maßnahme diene der Abwehr des Teufels, der dadurch abgeschreckt werde⁸¹. Es war also dieser Teil des Leichnams, den man in besonderem Maße gegen den postmortalen Angriff des Bösen schützen musste. Entsprechend sahen die *Consuetudines* von Cluny aus dem 11. Jahrhundert vor, ein Kreuz neben dem Kopf eines im Kloster aufgebahrten Mönches aufzustellen⁸². Hölzerne Grabkreuze lassen sich in Bildquellen zumindest seit dem Spätmittelalter nachweisen⁸³; der Glaube, der Kopf einer Leiche sei in besonderer Weise zu schützen, blieb also für die meisten Gläubigen offenbar eine Handlungsanweisung, die man besser befolgte. Diese am Friedhof beigesetzten Toten wurden vor dem Tod auch nicht einbalsamiert und ihr Herz folglich nicht entnommen, so dass der besondere Herzkult hier vielleicht auch seine ansonsten in den spätmittelalterlichen Bild- und Schriftquellen so prominent erscheinende Wirkung nicht recht entfalten konnte. Die äußeren Merkmale des Körpers siegten hier über die Symbolik innerer Organe, die die meisten Menschen nicht zu Gesicht bekamen, auch wenn sie ihnen aus ihrem Alltag in Form der tierischen Anatomie bekannt sein mussten.

Neben dem Kopf gehörten zu diesen äußeren, symbolisch aufgeladenen Merkmalen des Leichnams auch die anderen Extremitäten, etwa wenn man dem Rechtsbrauch folgend zur Abschreckung Arme, Beine, Hände und eben den Kopf aufstellte⁸⁴. Dass gerade Haupt und Hand hier eine zentrale Rolle spielten, ließ sich auch mit dem bibli-

on each of which the resemblance of his countenance was then instantly impressed.“ AYLOFFE, Account 7–8. Zu den weiteren Beispielen gehört beispielsweise Anna von Hohenberg; vgl. Kap. III.6.c).

⁷⁸ So argumentierte jüngst MEIER, Leprakranke.

⁷⁹ Vgl. hierzu BERGER, Brauchtum 119–120; allerdings bliebe hier noch zu beweisen, dass (und wie lange) der für die Neuzeit gut belegte Brauch auch ins Mittelalter zurückreicht.

⁸⁰ „His auditis, quia facies mentis est speculum, cordis verecundiam vultus rubore nudavit concitusque regis ad pedes corruens se peccasse, se graviter deliquisse confessus est.“ LIUTPRAND VON CREMONA, *Antapodosis* 117 [IV,28].

⁸¹ JOHANNES BELETH, *Summa* 307; SICARD VON CREMONA, *Mitrale* 674–675 und WILHELM DURANDUS, *Rationale* 3, 99. Die Wirksamkeit des Kreuzes als Schutz gegen die Dämonen bemerkt bereits HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae* 660.

⁸² „Ponatur a capite crucifixus, hinc et inde candelabra quousque ibi permanserit corpus.“ *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* 274 [33, Nr. 195,2].

⁸³ Vgl. hierzu etwa ALEXANDRE-BIDON, *Images* 86–88 und ILLI, *Wohin* 42. Den Gebrauch hölzerner Grabmarker erwähnen bereits die frühmittelalterlichen *Leges Baiuvariorum* 442 [XVIII,8].

⁸⁴ Vgl. Kap. VIII.4.b).

schen Vorbild rechtfertigen: Dem seleukidischen Feldherrn Nikanor, den Judas Makkabäus besiegt hatte, schlug man Haupt und Hand ab, um diese Körperteile nach Jerusalem bringen; seine Zunge zerkleinerte man und warf sie dem biblischen Bericht zufolge den Vögeln vor, bevor das Haupt an der Zitadelle der Stadt aufgehängt wurde⁸⁵. Dass es für eine Faszination für den abgeschlagenen Kopf jedoch keiner biblischen Vorlagen bedurfte, zeigt rasch der Blick über die Grenzen Europas hinaus⁸⁶.

4. Hand

Neben dem Gesicht stellen die Hände die wohl wichtigste Interaktionsmöglichkeit des menschlichen Körpers dar; man schüttelt Hände, nimmt sich in den Arm oder greift mit ihnen zu Waffen. Sie sind wie das Gesicht in der Regel entblößt und in den Handlungen der gegenüberstehenden Person gut zu erkennen. Vor allem bei rituellen Handlungen wie Schwur und Segen übernehmen die Hände eine zentrale Funktion; so ist es kein Zufall, dass in der Schwurszene des Teppichs von Bayeux, in der Harald Wilhelm einen in dieser Erzählperspektive später gebrochenen Treueid leistet, die auf zwei Reliquiaren ruhenden Hände besonders eindringlich dargestellt werden⁸⁷. Dabei kommt der üblicherweise bei Segen und Schwur gebrauchten rechten Hand und insbesondere deren zum Schwur verwendeten Fingern (das sind in der Regel die ausgestreckten Zeige- und Mittelfinger) die wichtigste Rolle zu⁸⁸. Entsprechend dieser symbolischen Aufladung sollen eben diese Finger der Leiche von Papst Formosus abgehackt worden sein, denn mit ihnen hatte er päpstliche Weihen vergeben, die damit ungültig gemacht werden sollten. Die Finger der rechten Hand wurden somit zum Leichenteil, an dessen Schicksal sich die Rechtmäßigkeit eines ganzen Pontifikats festmachen ließ.

Ihre herausgehobene Stellung ließ die rechte Hand ähnlich wie den Kopf auch als „pars pro toto“ des gesamten Körpers einer Person erscheinen; sie durfte vor Gericht in dieser Funktion anstelle des Leichnams vorgelegt werden⁸⁹ und ihre Bestrafung konnte die Körperstrafe für den ganzen Körper erleiden, wie man dies laut den Marbacher An-

⁸⁵ 2 Mcc 15,30–40. Vgl. KORTÜM, Kriege 238–239.

⁸⁶ So findet sich etwa in der umfangreichen Sammlung japanischer Handschmeichler (Netsuke) des Museum for Fine Arts in Boston auch ein 3,9 cm hoher Kopf, der die Unterlippe zwischen den Zähnen und seine Augen geschlossen hält; die Unterseite weist mit ihrer roten Färbung und der Darstellung von Arterien und Rückgrat den Kopf als abgeschlagen aus. Dieser Netsuke stellt Nitta no Yoshisada dar, der sich im 14. Jahrhundert nach heldenhaftem Kampf selbst enthauptete; der Künstler des 19. Jahrhunderts orientierte sich dabei wohl an eigenen anatomischen Studien, wie frühe Photographien zeigen: Auch auf der Hinrichtungsstätte in Edo waren die Köpfe der Exekutierten ausgestellt; MFA Boston, Inv.-Nr. 11.23547. Vgl. EARLE, Netsuke 185, Kat.-Nr. 150.

⁸⁷ Zu dieser Szene vgl. etwa MUSSET, Bayeux Tapestry 146–155.

⁸⁸ Zur rechtshistorischen Bedeutung der Hand im Mittelalter (insbesondere bei Eiden) vgl. GRIMM, Rechtsalterthümer 1, 190–196; FEHR, Eid 663 und BÄCHTOLD-STÄUBLI, Finger 1486–1487. Auf die hohe Symbolbedeutung, die gerade der rechten Hand für die Menschen des Mittelalters zukam, verwies jüngst auch FOSSIER, Mittelalter 80. Bereits angemerkt wurde, dass die Hände von Gehängten als besonders heilkräftig angesehen wurden; so war im frühneuzeitlichen England der Glaube verbreitet, die Hand eines Gehängten könne Hautleiden und Tumore heilen; GITTINGS, Death 67–69. Vgl. Kap. IX.2.b).

⁸⁹ Vgl. Kap. VI.2.b).

nalen 1211 an mehreren Straßburger Häretikern durchführte, denn „sie wurden zur Verbrennung der Hand verurteilt und gingen durch Feuer zugrunde“⁹⁰. Wie den Kopf transferierte man mitunter die Hand, wenn der restliche Körper aufgrund widriger Umstände nicht folgen konnte. Als Bischof Gottfried von Würzburg auf dem Dritten Kreuzzug kurz nach seinem Kaiser verstarb, berichtet Ansbert ein solches Vorgehen in Bezug auf seinen Leichnam: „Seinen Gefolgsleuten, die bei seinem Tod zugegen waren, trug er im Sterben auf, nach seinem Tode sollten sie seine rechte Hand abtrennen und nach Würzburg bringen, damit sein Gedächtnis dort nicht verlorengehe, sondern in der Kirche stets fortlebe, wie er mit dieser Hand zum Lob des göttlichen Namens gewirkt hatte; aber sie kam den Trägern unterwegs abhanden.“⁹¹ Eine Generation später verstarb Hademar II. von Kuenring auf der Rückreise von Palästina, und seinem Wunsch gemäß verbrachte man seinen Leichnam zur Bestattung nach Zwettl; vor dem Kochen des Leichnams entfernte man jedoch dem Zwettler Stifterbuch zufolge seine rechte Hand und sein Herz⁹². Diese beiden Körperteile wollte man also nicht skelettieren, sondern versuchte sie zu erhalten und als signifikante Ergänzung zu den Knochen in die Heimat zu überführen.

Die besondere Bedeutung der rechten Hand ließ diesen Körperteil auch als eine begehrte Reliquie vom Leichnam der Heiligen erscheinen. Als die Äbtissin Attala im Jahr 741 verstarb, soll man ihr bei der Aufbahrung die rechte Hand entwendet haben, um sie ins Kloster Odilienberg zu verbringen; eine heute in der Straßburger Magdalenenkirche verehrte Hand soll ihr zuzuschreiben sein⁹³. Diese Legende mag einen wahren Kern beinhalten, denn das aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammende Reliquiar, in dem die Hand aufbewahrt wird, scheint tatsächlich eine ungewöhnliche Emphase auf die unverwundete, rechte Hand zu legen: Anders als bei den zahlreichen Handreliquiaren des Hoch- und Spätmittelalters üblich wurde der Körperteil hier gut sichtbar in ein Bergkristallgefäß gestellt, das eine freie Sicht auf die Reliquie erlaubt⁹⁴; die rechte Hand Attalas wurde also zumindest seit dem Hochmittelalter in Straßburg als besonderer Körperteil vom Leichnam der Heiligen verehrt.

Welche Symbolbedeutung gerade der Schwurhand zukam, belegt der Kult um die wohl bekannteste rechte Hand des Mittelalters, die in Merseburg aufbewahrte Hand Rudolfs von Schwaben. Der Gegenkönig Heinrichs IV. starb kurz nach der Schlacht an der Elster vom 15. Oktober 1080, da ihm ausgerechnet die rechte Hand im Gefecht abgehackt worden war⁹⁵. Die heinricianische Seite nahm dies als Gottesurteil war; so berichtet der Chronist Frutolf, der unglückliche Rudolf habe auf dem Sterbebett den umstehenden Bischöfen seine abgehackte Hand mit folgenden Worten gezeigt: „Seht, das ist die Hand, mit der ich meinem Herrn Heinrich unter Eid Treue zugesichert habe; seht, schon verlasse ich sein Reich und das gegenwärtige Leben; nun seht zu, ob ihr mich,

⁹⁰ „reliqui omnes coram ecclesia convicti per adustionem manuum dampnati sunt et incendio perierunt“; *Marbacher Annalen* 228.

⁹¹ „Ipse siquidem fidelibus suis qui morti sue interfuerunt, adhuc vivens iniunxit, ut post mortem suam dextram manum amputatam Herbipolim reportarent, quatinus eius memoria ibi non periret et in ecclesia illa semper vigeret, quam eadem manu ad laudem divini nominis illustraverat; sed portioribus in via ablata est.“ *Historia de expeditione Friderici imperatoris* 92–93. *Liber foundationum monasterii Zwetlensis* 99. Vgl. Kap. III.4.b).

⁹² Vgl. zu diesem Fall STADLER/HEIM/GINAL, Vollständiges Heiligen-Lexikon 1, 341; LEITSCHUH, Reliquiar 73–74 und PÄFFGEN, Bischofsgräber 203.

⁹³ LEITSCHUH, Reliquiar.

⁹⁵ Zu Rudolf von Rheinfelden vgl. STRUVE, Rudolf, sowie in jüngerer Zeit ZOTZ, Merseburg, der allerdings in seinem Abschnitt über die Memoria Rudolfs dessen Hand-„Reliquiar“ nicht erwähnt, um das es hier geht.

die ihr mich seinen Thron besteigen ließet und der eurem Geheiß folgte, den rechten Weg geführt habt“⁹⁶. Die „*Vita Heinrici IV.*“ erkennt in der abgeschlagenen Schwurhand die gerechte Strafe, die zugleich das Verbrechen Rudolfs anzeige: „Denn Rudolf veranschaulichte durch seine abgehauene Rechte die gerechte Strafe für den Meineid, dass er sich nicht gescheut hatte, den seinem Herrn und König geschworenen Treueid zu brechen, und gleichsam als hätte er nicht genügend Todeswunden erhalten, traf ihn auch noch die Strafe an diesem Glied, damit durch die Strafe die Schuld offenbar werde.“⁹⁷ Auch der etwas später schreibende Helmold von Bosau interpretierte den Verlust der rechten Hand als Gottesurteil und lässt Rudolf ähnlich wie schon Frutolf am Totenbett folgende Vorhaltung formulieren: „Seht ihr meine rechte Hand verletzt und verstümmelt? Mit dieser habe ich Heinrich, meinem Herren, geschworen, ihm nicht zu schaden noch seinem Ruhme nachzustellen! Doch des Papstes Befehl und der Bischöfe Bitte hat mich dazu verleitet, dass ich als Eidbrüchiger eine mir nicht zukommende Würde an mich brachte. Welches Ende mich nun ereilt, seht ihr, denn (eben) an der Hand mit der ich den Schwur gebrochen habe, empfang ich diese tödliche Wunde. So mögen denn die, welche mich dazu angestachelt haben, sehen, wohin sie mich gebracht haben, ob ich vielleicht gar von ihnen in den Abgrund ewigen Verderbens gestürzt bin.“⁹⁸

Vielleicht aus Trotz und gerade um gegen die Sicht dieser pro-salischen Chronisten eine sächsische Interpretation nahezulegen, setzte man Rudolf nicht nur ein außergewöhnliches Grabmal im Merseburger Dom, das seine Figur zeigt und seine Hände prominent ins Bild setzt, sondern man bewahrte offenbar auch jenen Teil seines Körpers, der eigentlich das Siegeszeichen der Gegner hätte sein können: Eine mumifizierte Hand, die man dem Gegenkönig zuschreibt, wird in Merseburg zusammen mit einem Lederetui zu seiner Aufbewahrung aus dem 16. Jahrhundert bis heute verwahrt⁹⁹. Ihr letztes Geheimnis – ob sie die Hand Rudolfs oder doch erst eine Reliquie der Frühen Neuzeit darstellt – hat sie jedoch noch für sich behalten; vielleicht können zukünftige naturwissenschaftliche Untersuchungen hier Aufschluss bringen.

⁹⁶ „His ita gestis rursus inter Heinricum regem et Ruodolfum geritur bellum iuxta fluvium Ellestam, in quo idem Ruodolfus cecidit, sed a suis Mersiburg vivus delatus et in brevi defunctus, honorifice ibidem est humatus. Fertur tamen in extremis positus et abscisam dextram intuitus ad episcopos, qui forte aderant, graviter susspirans dixisse: ‚Ecce hec est manus, qua domino meo Heinrico fidem sacramento firmavi; ecce ego iam eius regnum et vitam derelinquo presentem; videte, qui me solium eius conscendere fecistis, ut recta via me vestra monita sequentem duxissetis.‘“ FRUTOLF VON MICHELSBERG, *Chronica* 94. Vgl. HINZ, Grabdenkmal 30.

⁹⁷ „Nam abscisa R[odolfus] dextera dignissimam periurii vindictam demonstravit, qui fidem domino suo regi iuratam violare non timuit; et tamquam alia vulnera non sufficerent ad mortem, accessit etiam huius membri pena, ut per poenam agnosceretur et culpa.“ *Vita Heinrici IV. imperatoris* 19. Vgl. HINZ, Grabdenkmal 30–31.

⁹⁸ „Porro Rodulfus vulneratus in manu dextra fugit Marcipolim mortique iam proximus dixit ad familiares suos: ‚Videtis manum dexteram meam de vulnere sauciam? Hac ego iuravi domino Heinrico, ut non nocerem ei nec insidiarer gloriae eius. Sed iussio apostolica pontificumque peticio me ad id deduxit, ut iuramenti transgressor honorem michi indebitum usurparem. Quis igitur finis nos exceperit, videtis, quia in manu, unde iuramenta violavi, mortale hoc vulnus accepi. Viderint ergo hii qui nos ad hoc instigaverunt, qualiter nos duxerint, ne forte deducti simus in precipium eternae dampnationis. Et haec dicens cum gravi molestia diem clausit extremum.‘“ HELMOLD VON BOSAU, *Cronica Slavorum* 57 [I,29].

⁹⁹ HINZ, Grabdenkmal 38–39. Zum Denkmal Rudolfs vgl. ausführlich diese Studie von HINZ, sowie SCHUBERT, Epigraphik und SCHUBERT/RAMM, DI 11, Nr. 3. Zum Lederetui vgl. SCHUBERT/RAMM, DI 11, Nr. 137. Es ist bislang trotz eingehender (allerdings rein äußerlicher) Untersuchungen nicht sicher geklärt, ob es sich bei der mumifizierten Hand tatsächlich um die Hand Rudolfs von Rheinfelden handelt, wenngleich sie dem Gegenkönig zugeschrieben wird; COTTIN/ALT, Hand und KUNDE/HÖRSCH, Kapitelhaus 31.

Zusammenfassung

X.1. Ein Blick auf die sich parallel zur Einbalsamierung vor allem im Hochmittelalter etablierende Mehrfachbestattung zeigt eine Hierarchisierung der Körperteile; während die Körperhülle zumeist an die dynastische Grablege transferiert wurde, bestattete man in der sozialen Oberschicht das Herz oftmals am Ort einer besonders bevorzugten geistlichen Gemeinschaft.

X.2. Das Herz galt als Sitz der persönlichen Frömmigkeit und individuellen Affektion; es scheint im Hochmittelalter zunehmend in Konkurrenz zum Kopf als Sitz des Lebens getreten zu sein. Seit dem 12./13. Jahrhundert wurde es Bestandteil der adeligen Beisetzungspraktik, was eine Folge der Öffnung des Leichnams für die Einbalsamierung sein dürfte.

X.3. Der Kopf wurde bereits im Frühmittelalter als Träger des Lebens verstanden; abgetrennt konnte er leicht transportiert werden, was ihn für Überführungen geeignet erscheinen ließ, was aber auch zur besonders häufigen Schändung dieses durch das Gesicht mit der Individualität des Toten verbundenen Körperteils führte.

X.4. Zeichenhaft konnte auch die rechte Hand als Schwur- und Segenshand besondere Bedeutung erlangen, die zu entsprechenden Inszenierungen und Schändungen führte.

Schlusswort

„Firewood becomes ash, and does not become firewood again. [...] Birth is a condition complete in this moment. Death is a condition complete in this moment. They are like winter and spring. You do not call winter the beginning of spring, nor summer the end of spring.“

DOGEN, Shobo Genzo 1, 30–31

Kompromisslos blickt der japanische Zenmeister Dogen in diesen im Jahr 1233 verfassten Zeilen auf die Momenthaftigkeit allen Daseins. Er eröffnet damit am anderen Ende der Welt des Mittelalters eine Perspektive, die der christlichen Sicht des Westens diametral gegenübersteht: Jedes Lebewesen transformiere sich mit dem Tod und kehre in den vorigen Zustand nicht mehr zurück. Ein ganz anderes Bild zeichnete diese Studie von der Mentalität der meisten europäischen Zeitgenossen Dogens: Sie waren von einer Kontinuität des Individuums überzeugt, dessen Leben in den großen Lauf der Heilsgeschichte eingeschrieben war. In diesem Sinn kam dem Leichnam als Teil der Person auch nach dem Tod eine wichtige Rolle zu, denn am Jüngsten Tag würden sich Körper und Seele wieder vereinen und einen neuen, jedoch auf dem vorherigen Zustand während des individuellen Lebens basierenden Zusammenschluss bilden.

Der Leichnam erweist sich dabei als gesellschaftliches Konstrukt, das erst in seinem kulturellen Handlungsrahmen verständlich wird; seine konkrete Dinglichkeit stellt keine objektive Definition des Toten her, sondern bietet nur die körperliche Vorgabe für kulturelle Zuschreibungen, die ihn von einer toten, rechtlosen Sache bis zur handelnden, lebenden Person transformieren können. Im christlichen Mittelalter denkt man den Leichnam weitgehend lebendig, was sich durch seine Rolle im Interim und die enge Beziehung zwischen Körper und Seele erklärt (Kap. I). Insbesondere die Heiligkeit wird über den Leichnam konstruiert, und der tote Körper dient hier dem Ausweis der Heiligkeit, indem er als Reliquie Wunder wirkt und als „*corpus incorruptum*“ besondere Körperreaktionen als Zeichen seiner Lebendigkeit aufweist (Kap. II).

Dies stellt eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung von geeigneten Einbalsamierungsmethoden dar, die mehr oder weniger absichtlich die Chancen auf einen Erhalt der heiligen, herrschaftsrelevanten oder das Prestige auf andere Weise steigern den Toten erhöhten (Kap. IV). So entstand ein Ansporn für den Erhalt der Leiche, die man im Mittelalter in antiker Tradition den besonderen Toten, die sich in der Gesellschaft durch Heiligkeit oder soziale Stellung ausgezeichnet hatten, angedeihen ließ. Dabei entwickelten sich die Einbalsamierungsmethoden parallel zum Umgang mit den Reliquien weiter. Mit der zunehmenden Akzeptanz der Fragmentierung der Leichen Heiliger im Laufe des Frühmittelalters und bei dem zeitgleichen Problem, in wieder größer werdenden Handlungsräumen wie dem fränkisch-karolingischen Reich die Leichen hoher Würdenträger über weite Strecken an prestigereiche Bestattungsorte transportieren zu wollen, entwickelten sich Einbalsamierungsmethoden, die nun – anders

als in antiker und merowingischer Zeit – auch die Öffnung des Toten für eine Erhaltung in Kauf nahmen. In diese Tradition westlicher Leichenöffnungen fügt sich auch die Sektion im universitären Rahmen ein, die seit dem Spätmittelalter zum medizinischen Lehrbetrieb gehörte (Kap. III). Eine weitere Folge stellte die Getrenntbestattung einzelner Körperteile, namentlich von Herz, Hirn und Eingeweiden, dar, die hier insbesondere im Rahmen der symbolischen Zuschreibungen an innere und äußere Körpermerkmale beleuchtet wurde (Kap. X).

Die Forschung hat traditionell dem „lebenden Leichnam“ und der Furcht vor dem Toten einen wichtigen Platz in der Erklärung mittelalterlicher Bestattungsbräuche eingeräumt. Hier erfuhr der Begriff ebenso wie die damit zusammenhängenden, volkscundlichen Argumentationsmuster, die oft alte heidnische Vorstellungen hinter dem hoch- und spätmittelalterlichen Umgang mit der Leiche sehen, weitgehende Kritik. Demgegenüber wurde versucht, die im Vergleich zu früheren und späteren Epochen der europäischen Geschichte ungewöhnliche Nähe der Toten als Teil der mittelalterlichen Gesellschaft zu betonen; dabei können christliche Argumentationsmodelle einen überraschend großen Teil devianter Bestattungen hinlänglich erklären (Kap. VII). Diesem Befund kommt umso größere Bedeutung zu, als sich erhebliche Schwierigkeiten ergeben, überhaupt eine „Normbestattung“ für das Mittelalter zu definieren, und ein guter Teil der Diskussion entpuppt sich so als Phantom der Forschung (Kap. I). Dennoch dachte man den Leichnam im Mittelalter offenbar in einem positiven Sinn durchaus als lebendig; so konnte er sowohl als Zeuge, als auch als Empfänger und Verteidiger von Rechten und Besitz auftreten, war also in mittelalterlicher Perspektive nicht nur Rechtsobjekt, sondern auch Rechtssubjekt. In der mittelalterlichen Rechtsfindung spielte die Begutachtung des Leichnams eine zentrale Rolle, und die Anfänge der forensischen Leichenbeschau lassen sich in diesen Zusammenhang einordnen. Zugleich diente der Leichnam als Zeichen der Justiz und Autorität, half Grenzen und Gerichtshoheiten augen- und sinnfällig zu etablieren (Kap. VI, VIII).

Die gesellschaftliche Rangordnung, den „ordo“, bildete auch die konkrete Bestattung der Toten ab; hier sind es zum einen die Lage der Toten im Verhältnis zum Heiligen in und um die Kirche, die eine wichtige Aussage über den sozialen Status ermöglichen. Insbesondere die Untersuchung der Grabbeigaben ermöglicht dabei weitergehende Aussagen, und hier wurde versucht, das erneut vermehrte Aufkommen von Grabbeigaben seit dem frühen Hochmittelalter vor allem als Identifizierungshilfe zu deuten, die parallel zur Erhaltung des Leichnams durch die Einbalsamierung das im Leichnam vorhandene „Kapital“ für die jeweilige geistliche Gemeinschaft sichern helfen sollte (Kap. V). Gleichzeitig wird die soziale Schere in kaum einem anderen Gebiet der mittelalterlichen Gesellschaft so deutlich wie im Umgang mit dem Leichnam. Die Vorstellung von den Voraussetzungen einer würdigen christlichen Bestattung wird dabei erschüttert, wenn man betrachtet, was auf einer niedrigeren sozialen Ebene jenseits der mittelalterlichen Elite als letztlich unverzichtbar galt. Bei Katastrophenereignissen wie Krieg oder Seuchen entfernte man sich zwar nur zögerlich, aber letztlich eben doch von üblichen Bestattungsbräuchen; in der Praxis dürften so – häufiger als es literarische und chronikale Berichte nahelegen – die Toten der großen Pestwelle des 14. Jahrhunderts auf Kirchhöfen bestattet worden sein. Bereits die Einführung des Kirchhofs und die damit einhergehende Verknappung des Bestattungsortes hatte die Akzeptanz einer regelhaften Störung der Totenruhe nach spätestens zwei bis drei Generationen für den „einfachen“ Verstorbenen zur Folge (Kap. I).

Paradoxerweise waren vor dem Ablauf einer solchen Frist und in verändertem sozial-politischen Kontext die Vorenthaltung des Grabes und die Auflösung der Integrität des Toten dennoch eine Maßnahme zur Entehrung und zum Ausstoß aus der Gesell-

schaft. Einen Ausschluss führte man in der Regel kaum dauerhaft durch, sondern stets blieb eine spätere Aufnahme devianter Personen angedacht. Seit dem Hochmittelalter gab es jedoch zunehmend die Tendenz, bestimmte Gruppen aus solch einem späteren Gnadenerweis gezielt auszuschließen; dies waren auf politischer Ebene die Hochverräter, deren Zerstückelung beispielsweise in England regelhafte Züge annehmen konnte. Auf religiöser Ebene stellten die Häretiker jene Gruppe dar, die man nachhaltig auszuschließen bemüht war; da ihre Seelen beim Teufel in der Hölle gedacht wurden, fürchtete man ihre Körper und vernichtete sie durch Verbrennung. Demgegenüber konnte die gezielte Schändung des Leichnams beispielsweise in monastischem Kontext auch die Bescheidenheit des Verstorbenen und damit seine christliche Tugend ausdrücken; in beiden Fällen setzte man jedenfalls eine Verbindung zwischen Leichnam und Seele voraus (Kap. VIII).

Neben der zentralen Rolle des Leichnams als Anschauungsobjekt in der universitären Ausbildung der Mediziner diente der tote menschliche Körper auch noch viel konkreter medizinischen Zwecken. Die ihm zugeschriebene Lebensenergie führte zu der Vorstellung, seine Berührung oder sein Verzehr könnten in besonderer Weise heilende Wirkung entfalten. Dabei zeigt ein genauerer Blick, dass es sich hierbei nicht einfach um eine magisch-abergläubische Annahme handelte, sondern dass schon diese Begrifflichkeit das Phänomen verschleiert und über Gebühr marginalisiert: Der Glaube an die Wirksamkeit des Leichnams lässt sich ebenso in der gebildeten sozialen Elite und unter Medizinern greifen, die bis ins 20. Jahrhundert hinein so etwa die „Mumia“ oder präparierte zeitgenössische Leichen als Heilmittel anempfehlen (Kap. IX).

Als „Mumia“ für die Beachtung des Leichnams versteht sich diese Untersuchung, die versucht, dem Leichnam eine Stelle in der Erforschung der menschlichen Gesellschaft zuzuweisen. Durch ihre zeitliche und räumliche Begrenzung konnte sie dabei nur erste Überlegungen zu diesem universalen Phänomen menschlichen Seins bündeln; die Weitung des Verständnisses, die etwa ein Blick über die Kulturgrenzen Westeuropas im Mittelalter hinaus bieten könnte, blieben hier notgedrungen nur angedeutet. Dies ist Winter, nicht Frühling.

Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis

AASS	Acta Sanctorum
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AQ	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgaben
AJ	Archaeological Journal
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BJb	Braunschweigisches Jahrbuch für Landesgeschichte
BSB	Bayerische Staatsbibliothek
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CIC	Codex Iuris Canonici
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta, hrsg. von Joseph Alberigo, Perikle Joannou, Claudio Leonardi und Paolo Prodi, Basel–Barcelona–Freiburg–Rom–Wien 1962 ²
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DBI	Dizionario biografico degli italiani
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DI	Die Deutschen Inschriften
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
EEA 5	English Episcopal Acta V. York 1070–1154, hrsg. von Janet E. BURTON, Oxford 1988
EID	Emerging Infectious Diseases
FC	Fontes Christiani
FSI	Forensic Science International
HdAG	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HRG	Handwörterbuch der Rechtsgeschichte
HZ	Historische Zeitschrift
Int J Legal Med.	International Journal of Legal Medicine
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LdMA	Lexikon des Mittelalters
LSAK	Lübecker Schriften zur Archäologie und Kulturgeschichte
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
ICURSSA	Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo seculo antiquiores. Nova Series, hrsg. Giovanni Battista Rossi und Antonio FERRUA
IJO	International Journal of Osteoarchaeology
J Forensic Sci	Journal of Forensic Science
JIH	Journal of Interdisciplinary History
MBGAEU	Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte
MEFRA	Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Auct. Ant.	Auctores antiquissimi
Briefe d. dt. Kaiserzeit	Briefe der deutschen Kaiserzeit

Capit.	Capitularia regum Francorum
Capit. episc.	Capitula episcoporum
Capit. N. S.	Capitularia regum Francorum, Nova series
DD	Diplomata
Dt. Chron.	Deutsche Chroniken
Epp.	Epistolae
Epp. sel.	Epistolae selectae
Fontes iuris	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum seperatim editi
LdL	Libelli de lite
LL	Leges (in Folio)
Poetae	Poetae Latini medii aevi
SS	Scriptores (in Folio)
SS Dt. Chron.	Deutsche Chroniken
SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
SS rer. Germ. N. S.	Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series
SS rer. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
Staatsschriften	Staatsschriften des späteren Mittelalters
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MPH	Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski
NDB	Neue Deutsche Biographie
OJA	Oxford Journal of Archaeology
PL	Patrologia Latina
PNAS	Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America
QFiAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
RACH	Reallexikon für Antike und Christentum
RBPH	Revue belge de philologie et d'histoire
RHGF	Recueil des historiens des Gaules et de la France
RHM	Römische Historische Mitteilungen
RS	Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores (Rolls Series)
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
VuF	Vorträge und Forschungen
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte

Quellen

Ausgenommen sind jene Quellen, die aus technischen Gründen direkt im Text zitiert wurden (etwa anonyme Gedichte aus den MGH *Poetae Latini*). Die deutschen Übersetzungen stammen vom Autor, wofür dies nicht entweder in der Anmerkung anders angegeben oder in der folgenden Bibliographie die Übersetzung gemeinsam mit der Quellenedition aufgelistet wurde; in diesen Fällen folgt die Übersetzung in der Regel den Vorgaben unter Angleichung an die Neue Rechtschreibung.

- ABAEARD: *Historia calamitatum*. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hrsg. von Dag Nikolaus HASSE, Berlin–New York 2002.
- ABBO VON FLEURY: *Life of St. Edmund from Ms Cotton Tiberius B.ii*, in: *Three Lives of English Saints* (Toronto Medieval Latin Texts), hrsg. von Michael WINTERBOTTOM, Toronto 1972, 65–87.
- ABD AL-LATIF: *Extract from the relation respecting Egypt*, in: *A General Collection of the Best and Most Interesting Voyages and Travels in all Parts of the World* 15, hrsg. von John PINKERTON, London 1814, 802–839.
- Acta imperii inedita saeculi XIII et XIV*. Urkunden und Briefe zur Geschichte des Kaiserreichs und des Königreichs Sizilien, hrsg. von Eduard WINKELMANN, 2 Bde., Innsbruck 1880 und 1885 [ND Aalen 1964].
- Acta synodi Atrebatensis* in Manichaeos, in: PL 142, 1269–1312.
- ADALBERT: *Adalberti continuatio Reginonis*, in: *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit* (AQ 8), hrsg. und übersetzt von Albert BAUER und Reinhold RAU, Darmstadt 2002⁵, 185–231.
- ADAM VON BREMEN: *Hamburgische Kirchengeschichte* (MGH SS rer. Germ. 2), hrsg. von Bernhard SCHMEIDLER, Hannover–Leipzig 1917⁷.
- ADAMNANUS VON IONA: *De locis sanctis libri tres*, in: *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII* (CSEL 39), hrsg. von Paul GEYER, Prag–Wien–Leipzig 1898 [ND New York–London 1964].
- ADEMAR VON CHABANNES: *Chronicon* (CCCM 129), hrsg. von Pascale BOURGAIN, Turnhout 1999.
- A description or breife declaration of all the ancient monuments, rites, and customes belonging to or beinge within the monastical church of Durham before the suppression*, written in 1593 (The Publications of the Surtees Society 15), London 1842.
- ADREVALD VON FLEURY: *Miracula S. Benedicti patrata in Gallia post translationem ad medium usque saeculum IX*, in: PL 124, 909–948.
- ADSON VON MONTIER-EN-DER: *Vita Frodoberti abbatis Cellensis*, hrsg. von Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover 1910, 67–88.
- AEGIDIUS VON ORVAL: *Gesta episcoporum Leodiensium*, hrsg. von Johannes HELLER, in: MGH SS 25, Hannover 1880, 1–129.
- AETHERIA: *Journal de voyage* (Itinéraire) (SC 296), hrsg. Pierre MARAVAL, Paris 2002.
- AGIUS: *Vita et obitus Hathumodae*, in: MGH SS 4, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1841, 165–189.
- AGNELUS VON RAVENNA: *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* (CCCM 199), hrsg. von Deborah MAUSKOPF DELIYANNIS, Turnhout 2006.
- ALBERICH VON TROISFONTAINES: *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho novi monasterii Hoiensis interpolata*, hrsg. von Paulus SCHEFFER-BOICORST, in: MGH SS 23, Hannover 1874, 631–950.
- ALBERTO MILIOLI: *Liber de temporibus et aetatibus*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 31, Hannover 1903, 336–579.
- ALBERT VON AACHEN: *Historia Hierosolymitana*, in: *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux* 4, Paris 1879 [ND Farnborough 1969], 265–713.
- ALEXANDER VON ROES: *Noticia seculi*, in: MGH Staatsschriften 1/1, hrsg. von Herbert GRUNDMANN und Hermann HEIMPEL, Stuttgart 1958, 149–171.
- ALIGHIERI, Dante: *Divina Comedia. Inferno – Purgatorio – Paradiso*, hrsg. von Giovanni FALLANI und Silvio ZENNARO, Rom 1999.
- AL-KINDĪ: *The Medical Formulary or Aqrābādhin of Al-Kindī*, übersetzt von Martin LEVEY, Madison–London 1966.
- ALKUIN: *Alcuini sive Albini epistolae*, in: *Epistolae Karolini aevi* 2 (MGH Epp. 4), hrsg. von Ernst DÜMLER, Berlin 1895, 1–481.
- ALKUIN: *Vita S. Vedasti episcopi Atrebatensis*, in: PL 101, 663–682.

- ALTFRIED: Vita S. Liudgeri episcopi Mimigardefordensis, in: MGH SS 2, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1829, 403–419.
- AMALRICH VON METZ: Liber officialis (Amalarii episcopi opera liturgica omnia 2. Studi e testi 139), hrsg. von Johann Michael HANSSENS, Vatikanstadt 1948.
- AMBROSIIUS VON MAILAND: Epistolae. Prima classis (C,S), in: PL 16, 875–1220.
- , Epistularum liber decimus. Epistolae extra collectionem gesta concili Aquileiensis (CSEL 82,3), hrsg. von Michaela ZELZER, Wien 1982.
- AMOLON VON LYON: Epistolae, in: PL 116, 77–96.
- ANDREA VON STRUMI: Vita sancti Arianaldi, hrsg. von Friedrich BAETHGEN, in: MGH SS 30/2, Leipzig 1934, 1047–1075.
- ANDREAS VON BERGAMO: Historia, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS rer. Lang., Hannover 1878, 220–230.
- ANDREAS VON FONTEVRAUD: Vita altera b. Roberti de Arbrissello sive extrema conversatio et transitus ejus, in: PL 162, 1057–1078.
- The Anglo-Saxon Chronicle, hrsg. von Dorothy WHITELOCK, David C. DOUGLAS und Susie I. TUCKER, London 1961.
- Two Anglo-Saxon Pontificals (the Egbert and Sidney Sussex Pontificals) (Henry Bradshaw Society 104), hrsg. von H. M. J. BANTING, London 1989.
- Annala Uladh. Annals of Ulster, otherwise Annala Senait, Annals of Senat. A chronicle of Irish affairs, hrsg. von William M. HENNESSY (Bd. 1), Bartholomew Mac CARTHY (Bd. 2–3), 3 Bde., Dublin 1887–1895.
- Annales Alamannici, in: MGH SS 1, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826, 20–30, 40–44, 47–60.
- Annales Aquenses, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 684–687.
- Annales Bertiniani, Annales de Saint-Bertin, hrsg. Felix GRAT, Jeanne VIELLIARD und Suzanne CLÉMENT-CET, Paris 1964.
- Annales Brunwillarenses, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 724–728.
- Annales Ceccanenses, in: MGH SS 19, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1866, 275–302.
- Annales Colonienses maximi, hrsg. von Karl PERTZ, in: MGH SS 17, Hannover 1861, 723–847.
- Annales Egmundani, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 442–479.
- Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis (MGH SS rer. Germ. 7), hrsg. von Friedrich KURZE, Hannover 1891.
- Annales Gotwicenses [et continuationes], in: MGH SS 9, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1851, 600–757.
- Annales Hildesheimenses (MGH SS rer. Germ. 8), hrsg. von Georg WAITZ, Hannover 1878.
- Annales Ianienses [et continuationes], in: MGH SS 18, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1863, 226–356.
- Annales Laubacenses, in: MGH SS 1, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826, 7, 9–10, 12, 15, 52–55.
- Annales Laurensenses, in: MGH SS 1, hrsg. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826, 22–39.
- Annales Londonienses, in: Chronicles of the Reigns of Edward I. and Edward II 1 (RS 76/1), hrsg. von William STUBBS, London 1882, 1–251.
- Annales Magdeburgenses, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 105–196.
- Annales Mediolanenses, in: MGH SS 18, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1863, 357–382.
- Annales monasterii de Waverleia, in: Annales monastici 2, hrsg. von Henry Richards LUARD, London 1865, 129–411.
- Annales Ottenburani Isingrimi et minores, in: MGH SS 17, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1861, 311–318.
- Annales Palidenses auctore Theodoro monacho, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 48–98.
- Annales Placentini Gibellini, in: MGH SS 18, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1863, 457–581.
- Annales regni Francorum, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 1 (AQ 5), hrsg. von Reinhold RAU, Darmstadt 2008³, 339–371.
- Annales Rodenses, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 688–723.
- Annales S. Iustinae Patavini, hrsg. von Philipp JAFFÉ, in: MGH SS 19, Hannover 1866, 148–193.
- Annales Sancti Rudberti Salisburgenses, in: MGH SS 9, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1851, 758–810.
- Annales S. Stephani Frisingenses, in: MGH SS 13, hrsg. von Georg WAITZ, Hannover 1881, 50–60.
- Annales Siculi, in: MGH SS 19, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1866, 494–500.

- Annales Stadenses*, hrsg. Johann Martin LAPPENBERG, in: MGH SS 16, Hannover 1859, 271–379.
- Annales Vedastini*, in: *Annales Xantenses et Annales Vedastini* (MGH SS rer. Germ. 12), hrsg. von Bernhard von SIMSON, Hannover–Leipzig 1909, 40–82.
- Annales Xantenses*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte 2* (AQ 6), hrsg. von Reinhold RAU, Darmstadt 1992³, 339–371.
- ANNALISTA SAXO: Die Reichschronik des Annalista Saxo (MGH SS 37), hrsg. von Klaus NASS, Hannover 2006.
- ANSELM VON GEMBLoux: *Continuatio* [Sigeberti Gemblacensis chronica], hrsg. von Ludwig BETHMANN, in: MGH SS 6, Hannover 1844, 375–385.
- ANSELM VON LÜTTICH: *Gesta episcoporum Tungrensium Traiectensium et Leodiensium*, hrsg. von Rudolf KÖPKE, in: MGH SS 7, Hannover 1846, 189–234.
- Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii collectore Udalrico monacho Benedictino*, in: PL 149, 635–778.
- APICIUS, Marcus Gavius: *De re coquinaria*. Über die Kochkunst. Lateinisch/Deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Robert MAIER, Stuttgart 1995.
- Appendix ad epistolas S. Bernardi*, in: PL 182, 661–716.
- ARISTOPHANES: *Die Frösche*, übersetzt und hrsg. von Niklas HOLZBERG, Stuttgart 2011.
- ARNOLD VON HARFF: Rom – Jerusalem – Santiago. Das Pilgertagebuch des Ritters Arnold von Harff (1496–1498). Nach dem Text der Ausgabe von Eberhard von GROOTE übers., komm. und eingel. von Helmut BRALL-TUCHEL und Folker REICHERT, Köln–Weimar–Wien 2007.
- ARNOLD VON LÜBECK: *Chronica Slavorum*, hrsg. von Johann Martin LAPPENBERG, in: MGH SS 21, Hannover 1869, 100–250.
- ARNOLD VON ST. EMMERAM: *Ex Arnoldi libris de S. Emmerammo*, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 4, Hannover 1841, 543–574.
- ARNULF VON BOHÉRIES: *Speculum monachorum*, in: PL 184, 1175–1178.
- AR-RAZI: *Continens Rasis* [etc.], Venedig 1529.
- , *Ad regem Mansorem*, in: Ar-Razi, *Opera exquisitora* [etc.], Basel 1544, 5–328. BSB 2 A.lat.b. 16 (digitalisiert einsehbar unter: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10140415.html>, zuletzt eingesehen am 7. 1. 2013).
- ASHVAGOSHA: *Life of the Buddha* (The Clay Sanskrit Library), übers. von Patrick OLIVELLE, New York 2009.
- ASTRONOMUS: *Vita Hludowici imperatoris*, in: MGH SS rer. Germ. 64, hrsg. von Ernst TREMP, Hannover 1995, 279–555.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Confessionum libri XIII* (CCSL 27), hrsg. von Lucas VERHEIJEN, Turnhout 1981.
- , *De civitate Dei* (CCSL 47–48), hrsg. von Bernard DOMBART und Alphons KALB, 2 Bde., Turnhout 1955.
- , *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum*, in: DERS., *De fide et symbolo* [etc.] (CSEL 41), hrsg. von Joseph ZYCHA, Prag–Wien–Leipzig 1900, 619–660.
- , *De symbolo sermo ad catechumenos*, in: PL 40, 627–636.
- , *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, hrsg. von E. EVANS, in: Augustinus, *Opera* 13/2 (CCSL 46), Turnhout 1969, 21–114.
- AUXILIUS: *In defensione sacrae ordinationis papae Formosi*, in: DÜMLER, *Auxilius und Vulgarius* 59–95.
- AVICENNA, S. IBN SINA.
- BAHA' AL-DIN IBN SHADDAD: *The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawadir al-Sultaniyya wa'l-Mahasin al-Yusufiyya* (Crusade Texts in Translation 7), übersetzt von Donald S. RICHARDS, Aldershot 2001.
- BALDUIN VON NINOVE: *Chronicon*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 25, Hannover 1880, 515–546.
- Bardonis archiepiscopi Moguntini vita duplex*, hrsg. von Willhelm WATTENBACH, in: MGH SS 11, Hannover 1854, 317–342.
- BARTHOLOMAEUS ANGLICUS: *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et infernarum proprietatibus libri XVIII*, hrsg. von Georgius Bartholdus PONTANUS VON BRAITENBERG, Frankfurt 1601 [ND Frankfurt 1964].
- BEDA VENERABILIS: *Histoire ecclésiastique du peuple Anglais* (Historia ecclesiastica gentis Anglorum) (SC 489–490), hrsg. von Michael LAPIDGE und übers. von Pierre MONAT und Philippe ROBIN, 2 Bde., Paris 2005.

- , *Vita sancti Cuthberti*, in: *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, hrsg. von Bertram COLGRAVE, Cambridge 1940, 141–307.
- BELON, Pierre: *Les observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouuées en Grece, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges*, Paris 1553.
- BENEDICTUS LEVITA: *Capitularia*, hrsg. von Friedrich Heinrich KNUST, in: MGH LL 2/2, Hannover 1837, 17–158.
- BENEDIKT VON NURSIA: *Regula*. Editio altera emendata, hrsg. von Rudolph HANSLIK (CSEL 85), Wien 1977. Übersetzt in: *Die Regel des Hl. Benedikt*, hrsg. von der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1990⁴.
- BENEDIKT VON ST. PETER: *Liber politicus ad Guidonem de Castello tunc cardinalem Sancti Marci, postmodum factus est Celestinus secundus*, in: *Le liber censuum de l'église romaine 2*, hrsg. von Paul FABRE, Paris 1905, 141–177.
- BENOÎT DE SAINTE-MAURE: *Le Roman de Troie*, hrsg. von Léopold CONSTANS, 6 Bde., Paris 1904–1912.
- Beowulf*, hrsg. von Michael SWANTON, Manchester–New York 1997.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX: *Ad milites templi. De laude novae militiae*, in: DERS., *Sämtliche Werke 1*, hrsg. von Gerhard WINKLER, Innsbruck 1990, 257–326.
- , *Vita sancti Malachiae episcopi*, in: DERS., *Sämtliche Werke 1*, hrsg. von Gerhard WINKLER, Innsbruck 1990, 437–609.
- BOCCACCIO, Giovanni: *Das Dekameron*, übers. von Karl WITTE, Frankfurt am Main 2008.
- BONCOMPAGNO DA SIGNA: *Antiqua rhetorica, palma, quinqu tabulae salutationum*, Hs. des 13. Jahrhunderts, BSB München, Clm 23499.
- BONIFATIUS: *Die Briefe des Heiligen Bonifatius und Lullus* (MGH Epp. sel. 1), hrsg. von Michael TANGEL, Berlin 1916.
- BONIZO VON SUTRI: *Liber ad amicum*, hrsg. von Ernst DÜMMLER, in: MGH LdL 1, Hannover 1891, 568–620.
- BRUNO: *Buch vom Sachsenkrieg* (Deutsches Mittelalter 2), hrsg. von Hans-Eberhard LOHMANN, Leipzig 1937.
- Budwińskis Sammlung* der Erkenntnisse des k. k. Verwaltungsgerichtshofes. Administrativrechtlicher Teil, zusammengestellt von August Ritter von POPELKA, Bd. 23 und 36, Wien 1909 und 1912.
- BURCHARD VON WORMS: *Decretorum libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci communes congesti*. Ergänzt Nachdruck der Editio princeps Köln 1548, hrsg. von Gérard FRANSEN und Theo KÖLZER, Aalen 1992.
- BURCKHARD, Johannes: *Diarium sive rerum urbanarum commentarii* (1483–1506), hrsg. von Louis THUASNE, 3 Bde., Paris 1883–1885.
- CAESARIUS VON HEISTERBACH: *Dialogus Miraculorum*. Dialog über die Wunder (FC 86/1–5), hrsg. von Nikolaus NÖSGES und Horst SCHNEIDER, 5 Bde., Turnhout 2009.
- , *Vita Sancte Elysaßbeth*, in: DERS., *Das Leben der Heiligen Elisabeth* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67, Kleine Texte mit Übersetzungen 2), hrsg. und übersetzt von Ewald KÖNSGEN, Marburg 2007, 7–91.
- , *Vita sancti Engelberti*, in: *Fontes rerum Germanicarum. Geschichtsquellen Deutschlands 2*, hrsg. von Johann Friedrich BÖHMER, Stuttgart 1845, 294–329.
- Calendar of the Charter Rolls preserved in the Public Record Office 1: Henry III. 1226–1257*, London 1908.
- Cantigas de Santa Maria* (Acta universitatis Conimbrigensis), hrsg. von Walter METTMANN, 4 Bde., Coimbra 1959–1972.
- CAPASSO, Bartolommeo: *Historia diplomatica regni Siciliae ab anno 1250 ad annum 1266*, hrsg. von Rosaria PILONE, Battipaglia 2009.
- Capitula episcoporum* (MGH Capit. episc. 1–3), hrsg. von Peter BROMMER (Bd. 1), Rudolf POKORNY (Bde. 2 und 3) und Martina STRATMANN (Bd. 2), 3 Bde., Hannover 1984 und 1995.
- Capitulare Paderbrunnense*, in: MGH LL 1, hrsg. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1835, 48–50.
- Capitularia regum Francorum* (MGH Capit. 1–2), hrsg. von Alfred BORETIUS und Viktor KRAUSE, 2 Bde., Hannover 1883² und 1897².
- The Carmen de Hastingae proelio* of Guy, Bishop of Amiens (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Catherine MORTON und Hope MUNTZ, Oxford 1972.
- CASSIODOR: *Variae* (MGH Auct. ant. 12), hrsg. von Theodor MOMMSEN, Berlin 1894.
- Catalogi archiepiscoporum Coloniensium*, hrsg. von Hermann CARDAUNS, in: MGH SS 24, Hannover 1879, 332–367.

- Catalogus regum Langobardorum* et ducum Beneventanorum, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, in: MGH SS rer. Lang. 1, Hannover 1878, 490–497.
- La chanson de Roland*. The Song of Roland. The French Corpus, hrsg. von Joseph J. DUGGAN u. a., 3 Bde., Turnhout 2005.
- Chronica de gestis consulum Andegavorum*, in: *Chroniques d'Anjou* 1, hrsg. von Paul MARCHEGAY und André SALMON, Paris 1856 [ND New York–London 1965], 34–157.
- Chronica de Mailros*, e codice unico in bibliotheca Cottoniana servato, nunc iterum in lucem edita, hrsg. von Joseph STEPHENSON, Edinburgh 1835.
- Chronica minor auctore minorita Erphordiensi* [und Continuationes], hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 24, Hannover 1879, 172–213.
- Chronica monasterii Casinensis* (MGH SS 34), hrsg. von Hartmut HOFFMANN, Hannover 1980.
- Chronica regia Coloniensis* (Annales maximi Colonienses) cum continuationibus in monasterio S. Pantaleonis scriptis aliisque historiae Coloniensis monumentis (MGH SS rer. Germ. [18]), hrsg. von Georg WAITZ, Hannover 1880.
- Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, in: MGH SS rer. Lang., hrsg. von Georg WAITZ, Hannover 1878, 467–489.
- Chronicon abbatiae Ramesiensis* (RS 83), hrsg. von William DUNN MACRAY, London 1886.
- Chronicon Colmariense*, hrsg. von Philipp JAFFÉ, in: MGH SS 17, Hannover 1861, 240–270.
- Chronicon Montis Sereni*, hrsg. von Ernst EHRENFEUCHTER, in: MGH SS 23, Hannover 1874, 130–226.
- Chronicon Polonorum* usque ad a. 1113, hrsg. von Jan SZLACHTOWSKI und Rudolf KÖPKE, in: MGH SS 9, Hannover 1851, 418–478.
- Chronicon sancti Petri Vivi Senonensis*. *Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens*, dite de Clarius (Source d'histoire médiévale), hrsg. von Robert-Henri BAUTIER und Monique GILLES, Paris 1979.
- Chronicon S. Andreae castri Cameracensis*, hrsg. von Ludwig C. BETHMANN, in: MGH SS 7, Hannover 1846, 326–550.
- Chronik des Stiftes S. Simon und Judas in Goslar*, hrsg. von Ludwig WEILAND, in: MGH Dt. Chron. 2, Hannover 1877, 586–608.
- Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec les continuations de cette chronique de 1300 à 1348*, hrsg. von Hercule GERAUD, 2 Bde., Paris 1843.
- The Claudius Pontificals* (from Cotton MS. Claudius A. iii in the British Museum) (Henry Bradshaw Society 97), hrsg. D. H. TURNER, London 1971.
- CLOSENER, Fritsche (Friedrich): *Chronik*, in: *Die Chroniken der oberrheinischen Städte: Straßburg 1* (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 8), hrsg. von Karl HEGEL, Leipzig 1870, 3–151.
- Cnutonis regis Gesta sive Encomium Emmae reginae auctore monacho Sancti Bertini*, in: MGH SS 19, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1866, 509–525.
- Codice diplomatico del regno di Carlo I e II d'Angiò*, hrsg. von Giuseppe DEL GIUDICE, 2 Bde., Neapel 1863 und 1869.
- Codice diplomatico verginiano*, hrsg. von Placido Mario TROPEANO, 13 Bde., Montevergine 1977–2000.
- Collectio capitularium Ansegisi* (MGH Capit. N. S. 1), hrsg. von Gerhard SCHMITZ, Hannover 1996.
- Les canons des conciles mérovingiens* (VIe–VIIe siècles) (SC 353–354), hrsg. von Jean GAUDEMET und Brigitte BASDEVANT, 2 Bde., Paris 1989.
- Concilia aevi Karolini* (MGH Conc. 2), 2 Bde., Hannover–Leipzig 1906 und 1908.
- Concilia Africae* (CCSL 149), hrsg. von Charles MUNIER, Turnhout 1974.
- Concilia Galliae* (CCSL 148–148A), hrsg. von Charles DE CLERCQ, Turnhout 1963.
- Conciliarum oecumenicorum decreta*. Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–1517), hrsg. von Josef WOHLMUTH, Paderborn–München–Wien–Zürich 2000.
- Concilios hispanos: segunda parte* (La colección canónica hispana 5), hrsg. von Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ und Felix RODRIGUEZ, Madrid 1992.
- Concilios Visigóticos e hispano-romanos* (España cristiana 1), hrsg. von José VIVES, Tomás MARÍN MARTÍNEZ und Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, Barcelona–Madrid 1963.
- CONSTANTINUS AFRICANUS: *Opera*, Basel 1536, BSB Cod. 2 A.gr.c.33.
- CONSTANTINUS VON LYON: *Vie de saint Germain d'Auxerre* (SC 112), hrsg. von René BORIS, Paris 1965.
- Continuatio [Acerbi Morenae historiae]*, in: MGH SS rer. Germ. N. S. 7, hrsg. von Ferdinand GÜTERBOCK, 177–218.
- Continuatio Vindobonensis* a. 1267–1302, 1313–1327, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 9, Hannover 1851, 698–722.

- CORIPPUS: In laudem Iustini augusti minoris libri IV, in: MGH Auct. Ant. 3,2, hrsg. von Joseph PARTSCH, Berlin 1879, 111–156.
- Corpus documentorum inquisitionis haereticæ pravitatis Neederlandicæ, hrsg. von Paul FREDERICQ, 5 Bde., Gent 1889–1902.
- Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland, hrsg. von Arthur WEST HADDAN und William STUBBS, 3 Bde., Oxford 1869–1878.
- Cronaca di Novalesa, hrsg. von Gian Carlo ALESSIO, Turin 1982.
- Cronica pontificum et imperatorum Basileensia, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 31, Hannover 1903, 266–300.
- Cronica pontificum imperatorum Tiburtina, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 31, Hannover 1903, 226–265.
- Cronica Reinhardtsbrunnensis, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 30/1, Hannover 1896, 490–656.
- Cronica S. Petri Erfordensis moderna, in: MGH SS rer. Germ. 42, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, Hannover–Leipzig 1899, 117–869.
- DANTE, S. ALIGHIERI, Dante.
- Das Leben der Heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 90), hrsg. von Max RIEGER, Stuttgart 1868.
- Das Leben der Heiligen Hildegard berichtet von den Mönchen Gottfried und Theoderich. Aus dem Lateinischen übersetzt und kommentiert von Adelgundis FÜHRKÖTTER, Salzburg 1980³.
- Decretum Magistri Gratiani (Corpus Iuris Canonici 1), hrsg. von Emil FRIEDBERG, Leipzig 1879 [ND Graz 1959].
- De fundatione monasterii S. Fidis Sletstatensis, hrsg. Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 15/2, Hannover 1888, 996–1000.
- DELISLE, Léopold: Notice sur les manuscrits originaux d'Adémar de Chabannes, Paris 1896.
- De rebus quas dedit Arefastus monachus Sancto Petro, in: PL 155, 262–268.
- Der Prozeß der Jeanne d'Arc. Akten und Protokolle 1431 · 1456. Übersetzt und hrsg. von Ruth SCHIRMER-IMHOFF, München 2001⁵.
- Der schuolaere ze Paris, in: Gesamtabenteuer. Hundert altdeutsche Erzählungen 1, hrsg. von Friedrich Heinrich von der HAGEN, Stuttgart–Tübingen 1850 [ND Darmstadt 1961], 277–311.
- Descriptio Lateranensis ecclesiae, in: Codice topografico della città di Roma 3 (Fonti per la storia d'Italia 90), hrsg. von Roberto VALENTINI und Giuseppe ZUCCHETTI, Rom 1946, 319–373.
- De sepultura eorum qui falso excommunicati dicuntur non turbanda, hrsg. von Ernst DÜMMLER, in: MGH LdL 3, Hannover 1897, 688–690.
- Die Gesetze der Angelsachsen, hrsg. von Felix LIEBERMANN, 3 Bde., Aalen 1960².
- Digesta (Corpus iuris civilis 1), hrsg. von Theodor MOMMSEN und Paul KRÜGER, Berlin 1928¹⁵.
- DIODORUS of Sicily: [Library of History] (The Loeb Classical Library), hrsg. von Charles Henry OLD-FATHER, 12 Bde., Cambridge/Massachusetts 1960–1967.
- Diplomatic Documents preserved in the Public Record Office. Volume I: 1101–1272, hrsg. von Pierre CHAPLAIS, London 1964.
- DOGEN: Treasury of the True Dharma Eye. Zen Master Dogen's Shobo Genzo, hrsg. von Kazuaki TANAHASHI, 2 Bde., Boston–London 2010.
- DONIZONE: Vita di Matilde di Canossa (Biblioteca di Cultura Medievale), hrsg. und übersetzt von Paolo GOLINELLI, Mailand 2008.
- DUPARC, Pierre (Hrsg.): Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc, 5 Bde., Paris 1977–1988.
- EADMER von CANTERBURY: [Vita Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis.] The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Richard W. SOUTHERN, London u. a. 1962.
- EBBO: Vita Ottonis episcopi Bambergensis, hrsg. von Rudolf KÖPKE, in: MGH SS 12, Hannover 1856, 822–883.
- EBENDORFER, Thomas: Chronica pontificum Romanorum (MGH SS rer. Germ. N. S. 16), hrsg. von Harald ZIMMERMANN, München 1994.
- Edictus Rothari, hrsg. von Friedrich BLUHME, in: MGH LL 4, Hannover 1868, 3–90.
- EGBERT: Poenitentiale, in: PL 89, 401–436.
- EGBERT VON LÜTTICH: Fecunda ratis, hrsg. von Ernst VOIGT, Halle 1889.

- EIGIL VON FULDA: Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 29), hrsg. von Pius ENGELBERT, Marburg 1968.
- EINHARD: Epistolae, hrsg. von Karl HAMPE, in: MGH Epp. 5, Berlin 1899, 105–145.
- , Vita Karoli Magni (MGH SS rer. Germ. 25), hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, Hannover–Leipzig 1911⁶.
- EKKEHARD VON AURA: Chronica, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 6, Hannover 1844, 1–267.
- ELISABETH VON SCHÖNAU: Werke, eingeleitet, kommentiert und übersetzt von Peter DINZELBACHER, Paderborn–München–Wien–Zürich 2006.
- E martyrologio Fuldensi*, in: MGH SS rer. Germ. 57, hrsg. von Wilhelm LEVISON, Hannover–Leipzig 1905, 59–61.
- Epistolae variorum inde a morte Caroli Magni usque ad divisionem imperii*, hrsg. von Ernst DÜMLER, in: Epistolae Karolini aevi 3 (MGH Epp. 5), Berlin 1899, 299–360.
- Epistola Luciani ad omnem ecclesiam*, in: PL 41, 807–817.
- Epistola monachorum Silvoiacensium de obitu Odilonis abbatis et notitia de electione Hugonis abbatis*, in: IOTSALD VON SAINT-CLAUDE, Vita 283–290.
- EUGIPPIUS: Vita sancti Severini (MGH Auct. Ant. 1,2), hrsg. von Hermann SAUPPE, Berlin 1877.
- EUSEBIUS VON CAESAREA: De vita Constantini. Über das Leben Konstantins (FC 83), eingeleitet von Bruno BLECKMANN, übersetzt und kommentiert von Horst SCHNEIDER, Turnhout 2007.
- Evangelia apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*, hrsg. von Constantin TISCHENDORF, Leipzig 1853.
- Ex Aimoini continuatione Sangermanensi*, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 26, Hannover 1882, 151–152.
- Ex Annalibus Melrosensibus*, hrsg. von Reinhold PAULI, in: MGH SS 27, Hannover 1885, 432–442.
- Ex chronico Vizeliacensi*, in: RHGF 12, 344–345.
- Ex historia Vizeliacensis monasterii*, in: RHGF 12, 317–344.
- Ex miraculis S. Quintini*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 15/1, Hannover 1887, 265–270.
- Ex monumentis Lemovicensibus*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 26, Hannover 1882, 433–441.
- Ex Stephani Rothomagensis Normannico Dracone*, hrsg. Georg WAITZ, in: MGH SS 26, Hannover 1882, 153–194.
- FALCO VON BENEVENT: Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni, hrsg. von Edoardo D'ANGELO (Per Verba. Testi mediolatini con traduzione) Florenz 1998.
- FLOBOARD VON REIMS: Historia Remensis ecclesiae (MGH SS 36), hrsg. von Martina STRATMANN, Hannover 1998.
- Flores historiarum* (RS 95), hrsg. von Henry RICHARDS LUARD, 7 Bde., London 1890.
- Foedera, conventiones, litterae, et cujuscunque generis acta publica, inter reges Angliae et alios quosvis imperatores, reges, pontifices, principes, vel communitates; ab ingressu Gulielmi I. in Angliam, A. D. 1066. ad nostra usque tempora habita aut tractata*, 3 Bde., hrsg. von Thomas RYMER, London 1816–1869.
- Fontes iuris Romani antejustiniani*. Pars altera, hrsg. von Johannes BAVIERA, Florenz 1940.
- Fragmenta historiae Fossatensis saeculi IX–XIII*, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 9, Hannover 1851, 370–374.
- FRUTOLF VON MICHELBERG: Chronica, in: Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik (AQ 15), hrsg. und übersetzt von Franz-Josef SCHMALE und Irene SCHMALE-OTT, Darmstadt 1972, 47–121.
- FULCHER VON CHARTRES: Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium ab anno domini MXCV usque ad annum MCXXVII, in: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux 3, Paris 1866 [ND Farnborough 1969], 311–485.
- FULGENTIUS VON RUSPE: Opera (CCSL 91–91A), hrsg. von Johannes FRAIPONT, 2 Bde., Turnhout 1968.
- [GABRIEL DE MUSSIS: Ystoria de morbo siue mortalitate que fuit anno domini MCCCXLVIII.] Document zur Geschichte des schwarzen Todes, hrsg. von A. W. HENSCHEL, in: Heinrich HAESER (Hrsg.), Archiv für die gesamte Medicin 2, Jena 1842, 26–59.
- GALBERT VON BRÜGGE: De multro, traditione, et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum (CCCM 131), hrsg. von Jeff RIDER, Turnhout 1994.
- GAUDENTIUS VON BRESCIA: Tractatus vel sermones qui exstant, in: PL 20, 827–1002.

- GAUFRED MALATERRA: De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius (Rerum Italicarum scriptores 5/1), hrsg. von Ernesto PONTIERI, Bologna 1928.
- GAUFRIED VON CLAIRVAUX: [Sancti Bernardi abbatis Claraevallensis vita et res gestae libris septem comprehensae.] Liber quartus, in: PL 185, 321–350.
- , [Sancti Bernardi abbatis Claraevallensis vita et res gestae libris septem comprehensae.] Liber quintus, in: PL 185, 351–368.
- GERHARD VON AUGSBURG: Vita Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich (Editiones Heidelbergenses 24), hrsg. von Walter BERSCHIN und Angelika HÄSE, Heidelberg 1993.
- GERHARD VON STETERBURG: Annales Stederburgenses, in: MGH SS 16, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859, 197–231.
- GERHOH VON REICHERSBERG: De investigatione Antichristi liber I, in: MGH LdL 3, hrsg. von Ernst SACKUR, Hannover 1897, 304–395.
- GERLACH VON MÜHLHAUSEN: Continuatio, hrsg. von Willhelm WATTENBACH, in: MGH SS 17, Hannover 1861, 683–710.
- GERVASIUS VON TILBURY: Otia imperialia. Libro III. Le meraviglie del mondo (Biblioteca medievale 129), hrsg. Fortunata LATELLA, Rom 2010.
- Gesta abbatum Horti S. Mariae, hrsg. von Ludwig WEILAND, in: MGH SS 23, Hannover 1874, 573–608.
- Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 13, Hannover 1881, 600–673.
- Gesta abbatum Trudonensium, hrsg. von Rudolf KÖPKE, in: MGH SS 10, Hannover 1852, 213–448.
- Gesta Alberonis archiepiscopi, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 8, Hannover 1848, 234–260.
- Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium, hrsg. von Wilhelm SCHUM, in: MGH SS 14, Hannover 1883, 361–416.
- Gesta Dagoberti I. regis Francorum, hrsg. von Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 2, Hannover 1888, 396–425.
- Gesta episcoporum Virdunensium, hrsg. von Georg Waitz, in: MGH SS 4, Hannover 1841, 36–51.
- Gesta Henrici quinti. The Deeds of Henry the Fifth (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Frank TAYLOR und John S. ROSKELL, Oxford 1975.
- Gesta regis Henrici secundi. The Chronicle of the Reigns of Henry II. and Richard I. A. D. 1169–1192, known commonly under the name of Benedict of Peterborough (RS 49), hrsg. von William STUBBS, 2 Bde., London 1965².
- Gesta Romanorum, hrsg. von Hermann OESTERLEY, Berlin 1872 [ND Hildesheim 1963].
- , das ist der Römer Tat (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 23), hrsg. von Adalbert KELLER, Quedlinburg–Leipzig 1841.
- Gesta Stephani regis Anglorum, in: Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II, and Richard I. Volume 3 (Cambridge Library Collection), hrsg. von Richard HOWLETT, London 1886, 3–136.
- Gesta Treverorum. Die Taten der Trierer, hrsg. von Emil ZENZ, 8 Bde., 1955–1965.
- Gesta Treverorum continuata, in: MGH SS 24, hrsg. von Georg WAITZ, Hannover 1879, 368–488.
- Gesta Trevirorum integra lectionis varietate et animadversionibus illustrata ac indice duplici instructa, hrsg. von Johannes H. WYTENBACH und Michael F. J. MÜLLER, 3 Bde., Trier 1836–1839.
- GIRALDUS CAMBRENSIS: De principis instructione liber, hrsg. von George F. WARNER, in: Giraldi Cambrensis Opera 8 (RS 21/8), London 1964².
- , Expugnatio Hibernica, in: Giraldi Cambrensis Opera 5 (RS 21/5), hrsg. von James F. DIMOCK, London 1867, 207–411.
- , Gemma ecclesiastica (Giraldi Cambrensis Opera 2. RS 21/2), hrsg. John S. BREWER, London 1862.
- Glosulae quatuor magistrorum super chirurgiam Rogerii et Rolandi, in: Collectio Salernitana ossia documenti inediti, e trattati di medicina appartenenti alla scuola medica Salernitana. Tomo secondo (Biblioteca di storia della medicina 2/2), hrsg. von Salvatore DE RENZI, Neapel 1853, 497–724.
- GOETHE, Johann Wolfgang von: Die Wahlverwandtschaften, in: Goethes Werke 6 (Meyers Klassiker Ausgaben), hrsg. Heinrich KURZ, Leipzig–Wien o. J.
- GOTTFRIED VON BEAULIEU, Vita et sancta conversatio piae memoriae Ludovici quondam regis Francorum, in: RHGF 20, hrsg. von Pierre-Claude DAUNOU und Joseph NAUDET, Paris 1840, 3–27.
- GOTTFRIED VON VITERBO, Gesta Friderici, in: MGH SS 22, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1872, 307–334.
- , Pantheon, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 22, Hannover 1872, 107–307.
- GREGOR DER GROSSE: Dialogues (SC 251, 260 und 265), hrsg. von Adalbert DE VOGÜÉ und übers. von Paul ANTIN, 3 Bde., Paris 1978–1979.
- , Gregorii I papae registrum epistolarum (MGH Epp. 1–2), hrsg. von Paul EWALD und Ludwig M. HARTMANN, 2 Bde., Berlin 1891–1899.

- GREGOR VON TOURS: Liber in gloria confessorum, in: MGH SS rer. Merov. 1/2, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1885, 294–370.
- , Liber in gloria martyrum, in: MGH SS rer. Merov. 1/2, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1885, 34–111.
- , Liber vitae patrum, in: MGH SS rer. Merov. 1/2, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1885, 211–294.
- , Libri historiarum X (MGH SS rer. Merov. 1/1), hrsg. von Bruno KRUSCH und Wilhelm LEVISON, Hannover 1951. Übersetzt in: Gregor von Tours: Historiarum libri decem. Zehn Bücher Geschichten (AQ 2–3), hrsg. von Rudolf BUCHNER, 2 Bde., Darmstadt 2000⁸.
- GUIBERT VON NOGENT: Autobiographie (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 34), introduction, édition et traduction par Edmond-René LABANDE, Paris 1981.
- , De pignoribus sanctorum, in: PL 156, 607–680.
- GUILLAUME DE NANGIS, s. WILHELM VON NANGIS, sowie *Chronique latine de Guillaume de Nangis*.
- GUILLAUME DE SAINT-PATHUS: Vie de Saint Louis (Collection de textes), hrsg. von Henri-François DELABORDE, Paris 1899.
- GUILLAUME PELLISSON: Chronique (1229–1244) suivie du récit des troubles d'Albi (1234) (Sources d'histoire médiévale), hrsg. von Jean DUVERNOY, Paris 1994.
- GUTOLF VON HEILIGENKREUZ: Historia annorum 1264–1279, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 9, Hannover 1851, 649–654.
- GUYBERT, Philebert: Le medecin charitable, enseignant la maniere de faire & preparer en la maison avec facilité & peu de frais, les remedes propres à toutes sortes de maladies; selon l'aduis du Medecin ordinaire, Paris 1639.
- GUY DE CHAULIAC: Inventarium sive Chirurgia magna (Studies in ancient Medicine 14), hrsg. von Michael R. McVAUGH und Margaret S. OGDEN, 2 Bde., Leiden–New York–Köln 1997. Frz. übersetzt von E. NICAISE, Paris 1890, sowie Engl. übersetzt von Leonard D. ROSENMAN, [USA o. O.] 2005.
- GUY VON AMIENS: The Carmen de Hastingae proelio (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Frank BARLOW, Oxford 1999.
- HARDY, Thomas Duffus: Descriptive Catalogue of Materials Relating to the History of Great Britain and Ireland to the End of the Reign of Henry VII. (Rolls Series 26), 3 Bde., London 1862–1871.
- HARTLIEB, Johannes: Das Buch der Verbotenen Künste. Aberglaube und Zauberei des Mittelalters, hrsg. von Falk EISERMANN und Eckhard GRAF, München 1998.
- HARTMANN VON AUE: Der arme Heinrich. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg. von Ursula RAUTENBERG, Stuttgart 1993.
- Hebräische Berichte* über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs (MGH Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland 1), hrsg. von Eva HAVERKAMP, Hannover 2005.
- HEINE, Heinrich: Lyrik und Prosa, ausgewählt und hrsg. von Martin GREINER, 2 Bde., Frankfurt/Main–Wien–Zürich 1969.
- HEINRICH VON HUNTINGDON: Historia Anglorum (RS 74), hrsg. von Thomas ARNOLD, London 1879.
- HEINRICH VON MONDEVILLE: Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville (Hermondaville) nach Berliner, Erfurter und Pariser Codices, hrsg. von Julius Leopold PAGEL, Berlin 1892. Frz. übersetzt von E. NICAISE, Paris 1893, sowie Engl. übersetzt von Leonard D. ROSENMAN, 2 Bde., [USA o. O.] 1998.
- HELMOLD VON BOSAU: Cronica Slavorum. Helmolds Slavenchronik (MGH SS rer. Germ. 32), hrsg. von Bernhard SCHMEIDLER, Hannover 1937³. Übersetzt in: HELMOLD VON BOSAU: Slawenchronik (AQ 19), neu übertragen und erläutert von Heinz STOOB, Darmstadt 2008⁷.
- HENRICUS LETTUS: Chronicon Livoniae (MGH SS rer. Germ. 31), hrsg. von Leonid ARBUSOW und Albert BAUER, Hannover 1955².
- HERMANN DER ERZDIAKON: Liber de miraculis sancti Eadmundi, in: Memorials of St. Edmund's Abbey 1 (RS 96), hrsg. von Thomas ARNOLD, London 1890, 26–92.
- HERMANN VON TOURNAI: Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis, in: MGH SS 14, Hannover 1883, 274–317.
- Hermanni Altahensis continuatio tertia*, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 24, Hannover 1879, 53–57.
- HERMANNUS CONTRACTUS: Chronicon [de sex aetatibus mundi], in: MGH SS 5, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1844, 67–133.
- HERODOTUS: [Historien] (The Loeb Classical Library), hrsg. von Alfred Denis GODLEY, 4 Bde., Cambridge/Massachusetts 1960–1961.
- HERRAD VON HOHENBOURG: Hortus deliciarum (Studies of the Warburg Institute 36), hrsg. von Rosalie GREEN, Michael EVANS, Christine BISCHOFF und Michael CURSCHMANN, 2 Bde., London–Leiden 1979.
- HERRAD VON TOURS: Capitula, in: PL 121, 763–774.

- HIERONYMUS: *Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas* (CCSL 77A), hrsg. von Giacomo RASPANTI, Turnhout 2006.
- , *Epistolae secundum ordinem temporum ad amussim digestae et in quatuor classes distributae*, in: PL 22, 325–1224.
- HILDEGARD VON BINGEN: *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri novem*, in: PL 197, 1117–1352.
- HINKMAR VON REIMS: *Collectio de ecclesiis et capellis* (MGH Fontis iuris 14), hrsg. von Martina STRATMANN, Hannover 1990.
- , *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae* (MGH Conc. IV. Supplementum 1), hrsg. von Letha BÖHRINGER, Hannover 1992.
- , *Vita Remigii episcopi Remensis*, in: MGH SS rer. Merov. 3, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1896, 239–341.
- Historia calamitatum ecclesiae Salisburgensis*, hrsg. von Bernhard ZELLER, in: *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 44. Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 22), hrsg. von Herwig WOLFRAM, Wien–München 2006, 263–319.
- Historia Karoli magni et Rotholandi* ou *Chronique du Pseudo-Turpin*, hrsg. von Cyril MEREDITH-JONES, Paris 1936.
- Historia de expeditione Friderici imperatoris*, in: *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I.* (MGH SS rer. Germ. N. S. 5), hrsg. von Anton CHROUST, Berlin 1928, 1–115. Übersetzt in: *Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas: Der Kreuzzug Friedrich Barbarossas 1187–1190. Bericht eines Augenzeugen* (Fremde Kulturen in alten Berichten 13) eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Arnold BÜHLER, Ostfildern 2005².
- Historia de translatione sanctorum magni Nicolai, alterius Nicolai Theodorique martyris*, hrsg. von Sofia SEEGER, in: *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters* (AQ 43), hrsg. von Klaus HERBERS, Lenka JIROUŠKOVÁ und Bernhard VOGEL, Darmstadt 2005, 254–287.
- Historia Gaufredi ducis Normannorum et comitis Andegavorum*, in: *Chroniques d'Anjou 1*, hrsg. von Paul MARCHEGAY und André SALMON, Paris 1856 [ND New York–London 1965], 227–310.
- Historia Welforum Weingartensis* a. 800–1167, hrsg. von Ludwig WEILAND, in: MGH SS 21, Hannover 1869, 454–471.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*, in: PL 172, 1109–1176.
- , *Gemma animae sive de divinis officiis et antiquo ritu missarum, deque horis canonicis et totius annis solemnitatibus*, in: PL 172, 541–738.
- HRABANUS MAURUS: *De universo libri viginti duo*, in: PL 111, 9–614.
- , *Poenitentiale*, in: PL 110, 467–494.
- HUGO VON FLAVIGNY: *Chronicon*, in: MGH SS 8, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1848, 280–503.
- IBN FADLAN: *Ibn Fadlan's Journey to Russia. A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*, übersetzt von Richard N. FRYE, Princeton 2005.
- IBN SINA: *Liber canonis*, Venedig 1507 [ND Hildesheim 1964].
- INNOENZ III. (Lothar von Segni): *De contemptu mundi sive de misera humanae conditionis libri tres*, in: PL 217, 701–746.
- , *Innocentii III Romani pontificis regestorum sive epistolarum*, in: PL 214, 1–1186 (1) und PL 216, 9–992 (2).
- INSTITUTORIS, s. KRAMER, Heinrich.
- Invectiva in Romam*, in: PL 129, 823–838.
- IOTSALD VON SAINT-CLAUDE: *Vita des Abtes Odilo von Cluny* (MGH SS rer. Germ. 68), hrsg. von Johannes STAUB, Hannover 1999.
- ISIDOR VON SEVILLA: *Etymologiarum libri XX*, in: PL 82, 73–728.
- ISO VON ST. GALLEN: *De miraculis s. Otmari*, in: MGH SS 2, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1829, 47–54.
- Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi* (RS 38/1), hrsg. von William STUBBS, London 1864.
- JACOBUS DE VORAGINE (Iacobo da Varazze): *Legenda aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf.*, hrsg. von Giovanni Paolo MAGGIONI, 2 Bde., Florenz 2007.
- JACQUES DE VITRY: *Lettres de Jacques de Vitry (1160/70–1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre*, hrsg. von Robert B. C. HUYGENS, Leiden 1960.

- JACQUES FOURNIER: Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318–1325, übersetzt von Jean DUVERNOY, 3 Bde., Paris–Den Haag–New York 1978.
- Jahrbücher des 15. Jahrhunderts, in: Die Chroniken der fränkischen Städte. Nürnberg 4 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 10), Leipzig 1872, 45–386.
- JEAN DU VIGNAY, Chronique de Primat, in: RHGF 23, hrsg. von Natalis de WAILLY und Leopold Victor DELISLE, Paris 1894, 1–106.
- Indiculum foundationis*, hrsg. von Sofia SEEGER, in: Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters (AQ 43), hrsg. von Klaus HERBERS, Lenka JIROUŠKOVÁ und Bernhard VOGEL, Darmstadt 2005, 288–295.
- JOCELIN DE BRAKELOND: Cronica. The Chronicle of Jocelin of Brakelond concerning the acts of Samson, Abbot of the Monastery of St. Edmund (Medieval Classics), hrsg. von Harold E. BUTLER und D. LITT, London u. a. 1949.
- JOHANN VON VIKTRING: Liber certarum historiarum (MGH SS rer. Germ. 36), hrsg. von Feodor SCHNEIDER, 2 Bde., Hannover–Leipzig 1909–1910.
- JOHANNES BELETH: Summa de ecclesiasticis officiis (CCCM 41A), hrsg. von Heribert DOUTEIL, Turnhout 1976.
- JOHANNES DE SANCTO AMANDO: Die Areolae des Johannes de Sancto Amando (13. Jahrhundert) nach Handschriften der Königlichen Bibliotheken zu Berlin und Erfurt zum ersten Male herausgegeben. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Arzneimittellehre im Mittelalter, hrsg. von Julius Leopold PAGEL, Berlin 1893.
- JOHANNES LONGUS: Chronica monasterii Sancti Bertini, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 25, Hannover 1880, 736–866.
- JOHANNES VON PLANO CARPINI: Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus, in: Sinica Franciscana 1. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV, hrsg. von Anastasius VAN DEN WYNGAERT, Quaracchi/Florenz 1929, 1–130. Übersetzt in: Kunde von den Mongolen 1245–1247 (Fremde Kulturen in alten Berichten 3), hrsg. von Felicitas SCHMIEDER, Sigmaringen 1997, sowie bei GIESSAUF, Mongolengeschichte.
- JOHANNES VON SALISBURY: The Letters of John of Salisbury (Oxford Medieval Texts), hrsg. von William J. MILLOR, Harold E. BUTLER und Christopher N. L. BROOKE, 2 Bde., Toronto–New York 1955–1979.
- , Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis, in: PL 199, 1009–1040.
- , Vita sancti Thomae, in: PL 190, 195–207.
- JOHANNES VON TEPL: Der Ackermann. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Christian KIENING, Stuttgart 2004³.
- JOHANNES VON WINTERTHUR: Chronica (MGH SS rer. Germ. N. S. 3), hrsg. von Friedrich BAETHGEN und Carl BRUN, Berlin 1924.
- JOHN VON WORCESTER: The Chronicle of John of Worcester (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Reginald R. DARLINGTON und Patrick MCGURK, Bd. 2 und 3, Oxford 1995–1998.
- JOINVILLE: Vie de Saint Louis (Lettres gothiques), hrsg. von Jacques MONFRIN, Paris 1995.
- JONAS VON BOBBIO: Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo, in: MGH SS rer. Merov. 4, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover–Leipzig 1902, 1–156.
- JONAS VON ORLÉANS: De cultu imaginum libri tres, in: PL 106, 305–388.
- , De institutione laicali libri tres, in: PL 106, 121–278.
- JORDAN VON SACHSEN: Libellus de principiis ord. praedicatorum, in: Monumenta Historica Sancti patris nostri Dominici 2 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 16), hrsg. von M.-H. LAURENT, Rom 1935, 1–88.
- JULIAN VON TOLEDO: Prognosticorum futuri saeculi libri tres, hrsg. von J. N. HILLGARTH, in: JULIAN VON TOLEDO, Opera. Pars I (CCSL 115), Turnhout 1976, 9–126.
- KNEBEL, Hans: Diarium (Basler Chroniken 2–3), 2 Bde., hrsg. von Wilhelm VISCHER, Leipzig 1880 und 1887.
- KONRAD VON EBERBACH: Exordium magnum cisterciense sive narratio de initio cisterciensis ordinis (CCCM 138), hrsg. von Bruno GRIESSER, Turnhout 1994.
- KONRAD VON MEGENBERG: Das „Buch der Natur“. Band II: Kritischer Text nach den Handschriften, hrsg. von Robert LUFF und Georg STEER, Tübingen 2003.
- , Ökonomik (MGH Staatsschriften 3), hrsg. von Sabine KRÜGER, 3 Bde., Stuttgart 1973–1984.
- Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859 (MGH Conc. 3), hrsg. von Wilfried HARTMANN, Hannover 1984.
- KRAMER, Heinrich (Institoris): Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum, hrsg. und übers. von Wolfgang BEHRINGER, Günter JEROUSCHEK und Werner TSCHACHER, München 2000.

- Die *Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen* von Thüringen (MGH Dt. Chron. 4/2), hrsg. von Hans NAUMANN, Berlin 1923.
- Landnámabók*. The Book of Settlements, übersetzt von Hermann PÁLSSON und Paul EDWARDS, Winnipeg 1972.
- LAMPERT VON HERSFELD: *Annales*, in: *Lamperti monachi Hersfeldensis opera*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER (MGH SS rer. Germ. 38), Hannover–Leipzig 1894, 1–304. Übersetzt in: LAMPERT VON HERSFELD, *Annalen* (AQ 13), neu übersetzt von Adolf SCHMIDT, erläutert von Wolfgang Dietrich FRITZ, Darmstadt 1962.
- LANDUCCI, Luca: *Diario Fiorentino dal 1450 al 1516*, hrsg. von IODOCO DEL BADIA, Florenz 1883.
- LANDULF: *Historia Mediolanensis*, hrsg. von Ludwig BETHMANN und Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 8, Hannover 1848, 32–100. Vgl. auch LANDULF: *Historiae libri quatuor* (Rerum Italicarum scriptores 4/2), hrsg. von Alessandro CUTOLO, Bologna 1942.
- LANFRANC VON CANTERBURY: *Decreta pro ordine S. Benedicti hoc est ordinationes quas monachi tum in monasteriis, tum etiam in ecclesiis cathedralibus observare debeant*, in: PL 150, 443–516.
- Die *Lebensgeschichte der heiligen Ida* von Herzfeld, in: *Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen aus den Jahren 901–1254*. Bd. 1, hrsg. von Roger WILMANS, Münster 1867, 469–488.
- LEBERSORG, Wolfgang: *Chronik des Klosters Stams* (Tiroler Geschichtsquellen 42), Edition und Übersetzung von Christoph HAIDACHER, Innsbruck 2000.
- Legenda sancti Emerici ducis*, hrsg. von Emma BARTONIEK, in: *Scriptores rerum Hungaricarum* 2, Budapest 1938, 441–460. Übersetzt in: *Legenda sancti Emerici ducis*, hrsg. von Clemens HEYDENREICH, in: *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters* (AQ 43), hrsg. von Klaus HERBERS, Lenka JIROUŠKOVÁ und Bernhard VOGEL, Darmstadt 2005, 246–253.
- La légende de S.te Édith en prose et vers par le moine Goscelin*, hrsg. von André WILMART, in: *Analecta Bollandiana* 56 (1938), 265–307.
- Leges Baiuvariorum*, hrsg. von Johannes MERKEL, in: MGH LL 3, Hannover 1863, 183–496.
- Leges Saxonum* und *Lex Thuringorum* (Fontes iuris 4), hrsg. von Claudius Freiherrn von SCHWERIN, Hannover–Leipzig 1918.
- Leges Visigothorum* (MGH LL nat. Germ. 1), hrsg. von Karl ZEUMER, Hannover–Leipzig 1902.
- Legum ecclesiasticarum Aethelstani regis prisca versio*, in: PL 138, 465–472.
- The *Leofric Missal* as Used in the Cathedral of Exeter During the Episcopate of its First Bishop A. D. 1050–1072, hrsg. von Frederick E. WARREN, Oxford 1883.
- Le Roman de Tristan et Iseut*, hrsg. von Joseph BÉDIER, Paris [1910].
- Les Grandes Chroniques de France*, hrsg. von Jules VIARD (u. a.), 10 Bde., Paris 1920–1953.
- LEVOLD VON NORTHOF: *Die Chronik der Grafen von der Mark* (MGH SS rer. Germ. N. S. 6), hrsg. von Fritz ZSCHAECK, Berlin 1929.
- Lex Ribuaria* (MGH LL nat. Germ. 3/2), hrsg. von Franz BEYERLE und Rudolf BUCHNER, Hannover 1954.
- Lex romana Visigothorum*, hrsg. von Gustav HAENEL, Leipzig 1849 [ND Aalen 1962].
- Libellus de dictis quatuor ancillarum sancte Elisabeth confectus*, in: CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Das Leben der Heiligen Elisabeth* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67, Kleine Texte mit Übersetzungen 2), hrsg. und übersetzt von Ewald KÖNSGEN, Marburg 2007, 137–193.
- Liber diurnus romanorum pontificum*. Gesamtausgabe, hrsg. von Hans FÖRSTER, Bern 1958.
- Liber extravagantium decretalium* (Corpus Iuris Canonici 2), hrsg. von Emil FRIEDBERG, Leipzig 1881 [ND Graz 1959].
- Liber foundationum monasterii Zwetlensis*. Das „Stiftungen-Buch“ des Cistercienser-Klosters Zwettl (Fontes rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen 2/3), hrsg. von Johann von FRAST, Wien 1851.
- Liber legis Langobardorum Papiensis*, hrsg. von Alfred BORETIUS, in: MGH LL 4, Hannover 1868, 289–585.
- Liber legis regum Langobardorum*, Concordia dictus, hrsg. von Friedrich BLUHME, in: MGH LL 4, Hannover 1868, 235–288.
- Le liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, 3 Bde., hrsg. von Louis DUCHESNE, Paris 1955–1957.
- Liber regalis seu ordo consecrandi regem solum, ordo consecrandi reginam cum rege, ordo consecrandi reginam solum*, rubrica de regis exequiis, e codice Westmonasteriensi editus, [hrsg. von Frederick LYGON, EARL BEAUCHAMP], London 1870.
- Liber sacramentorum Augustodunensis* (CCSL 159B), hrsg. von Odilo HEIMING, Turnhout 1984.

- Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*. Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56. Sacramentarium Gelasianum (Rerum ecclesiasticarum documenta. Fontes 4), hrsg. von Leo Cunibert MOHLBERG, Leo EIZENHÖFER und Petrus SIFFRIN, Rom 1960.
- Liber tramitis aevi Odilonis abbatis* (Corpus consuetudinum monasticarum 10), hrsg. von Peter DINTER, Siegburg 1980.
- LIUTPRAND VON CREMONA: Antapodosis, in: DERS.: Antapodosis. Homelia paschalis. Historia Ottonis. Relatio de legatione Constantinopolitana (CCCM 156), hrsg. von Paolo CHIESA, Turnhout 1998, 1–150. Übersetzt in: LIUTPRAND VON CREMONA: Liber antapodosis, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (AQ 8), hrsg. und übersetzt von Albert BAUER und Reinhold RAU, Darmstadt 2002⁵, 244–495.
- , Liber de Ottone rege, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (AQ 8), hrsg. und übersetzt von Albert BAUER und Reinhold RAU, Darmstadt 2002⁵, 496–523.
- , Liudprandi legatio ad imperatorem Constantinopolitanum Nicephorum Phocam, in: Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (AQ 8), hrsg. und übersetzt von Albert BAUER und Reinhold RAU, Darmstadt 2002⁵, 524–589.
- L'Obsèque et Enterrement du Roy* [Louis XII, um 1515], in: Archives curieuses de l'histoire de France depuis Louis XI jusqu'à Louis XVIII. 1^{re} série, tome 2^e, hrsg. von Louis CIMBER und Félix DANJOU, Paris 1835, 59–70.
- Lohengrin* (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 1/36), hrsg. von Heinrich RÜCKERT, Quedlinburg–Leipzig 1858.
- LUCAN, M. Annaeus: The civil war [De bello civili] (Loeb Classical Library 220), with an English translation by James D. DUFF, London 1997⁹.
- Magna vita sancti Hugonis*. The Life of St Hugh of Lincoln, hrsg. von Decima L. DOUIE und David Hugh FARMER, 2 Bde., Oxford 1985.
- MAGNUS VON REICHERSBERG: Magni presbyteri annales Reicherspergenses, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 17, Hannover 1861, 439–534.
- MANSI, Giovanni Domenico: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 53 Bde., ND Graz 1960–1961.
- Marbacher Annalen*. Annales Marbacenses, in: Die Chronik Ottos von St. Blasien und die Marbacher Annalen (AQ 18a), hrsg. und übersetzt von Franz-Josef SCHMALE, Darmstadt 1998, 159–253.
- Marginalien eines Rogertextes* im Cod. Amplonianus in Octavo Nr. 62a, in: SUDHOFF, Beiträge 2, 249–264.
- MARIANUS SCOTUS: Chronicon, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 5, Hannover 1844, 481–568.
- MARTIN VON TROPPEAU: Chronicon pontificum et imperatorum, hrsg. von Ludwig WEILAND, in: MGH SS 22, Hannover 1872, 377–475.
- MATTHAEUS DE GRIFFONIBUS: Memoriale historicum de rebus Bononiensium (Rerum Italicarum scriptores 18/2), hrsg. von Lodovico FRATI und Albano SORBELLI, Città di Castello 1902.
- MATTHAEUS PARISIENSIS: Chronica majora (RS 57), hrsg. von Henry RICHARDS LUARD, 7 Bde., London 1872–1884.
- , Historia Anglorum sive, ut vulgo dicitur, Historia minor (RS 44), hrsg. von Sir Frederic MADDEN, 3 Bde., London 1866–1869.
- MATTHAEUS SILVATICUS: Opus pandectarum, Venedig 1507, BSB Cod. 2 M.med. 95.
- MAXIMUS VON TURIN: Sermones (CCSL 23), hrsg. von Almut MUTZENBECHER, Turnhout 1962.
- METELLUS VON TEGERNSEE: Die Quirinalien des Metellus von Tegernsee. Untersuchungen zur Dichtung und kritische Textausgabe, hrsg. von Peter Christian JACOBSEN (Mittelaltinische Studien und Texte 1), Leiden–Köln 1965.
- Miracula S. Carilefi ad ipsius sepulchrum facta*, in: Acta sanctorum ordinis S. Benedicti 1, hrsg. von Jean MABILLON, Venedig 1733, 629–633.
- Monasticon Anglicanum*. A History of the Abbies and Other Monasteries, Hospitals, Frieries, and Cathedral and Collegiate Churches, with Their Dependencies, in England and Wales [etc.]. Volume the Fourth, hrsg. von William DUGDALE, John CALEY, Henry ELLIS und Bulkeley BANDINEL, London 1823.
- MONDINO DE' LIUZZI: Anothomia di Mondino de' Liuzzi da Bologna. XIV secolo (Istituto per la storia dell'università di Bologna. Opere dei maestri 5), hrsg. von Piero P. GIORGI und Gian Franco PASINI, Bologna 1992.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de: Les Essais, hrsg. von Pierre VILLEY und Verdun-Louis SAULNIER, hier nach der digitalisierten Fassung der Universität von Chicago: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/> (zuletzt eingesehen 29. August 2012).
- Monumenta Moguntina* (Bibliotheca rerum Germanicarum 3), hrsg. von Philipp JAFFÉ, Berlin 1866.

- NICOLAUS I.: Nicolai I. apae epistolae, in: *Epistolae Karolini aevi* 4 (MGH Epp. 6), hrsg. von Ernst PERELS, Berlin 1925, 257–690.
- NITHARD: *Historiarum libri IIII*, in: MGH SS 2, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1829, 649–672. Übersetzt in: *Nithardi historiarum libri IIII*. Nithard vier Bücher Geschichten, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*. Erster Teil: Die Reichsannalen. Einhard Leben Karls des Grossen. Zwei „Leben“ Ludwigs. Nithard Geschichten (AQ 5), hrsg. von Reinhold RAU, Darmstadt 1955, 383–461.
- NORBERT (Abt Norbert): *Leben Bischof Bennos II. von Osnabrück*, in: *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts* (AQ 22), übersetzt von Hatto KALLFELZ, Darmstadt 1986, 363–441.
- ODO VON CLUNY: *Vita sancti Gregorii episcopi Turonensis*, in PL 71, 115–127.
- ODON DE SULLY: *Synodicae constitutiones*, in: PL 212, 57–68.
- ODORICH VON PORDENONE: *Relatio*, in: *Sinica Franciscana* 1. *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, hrsg. von Anastasius VAN DEN WYNGAERT, Quaracchi 1929, 379–495. Übersetzt in: *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18–1330)*, übersetzt von Folker REICHERT, Heidelberg 1987, 23–145.
- Der *Oldenburger Sachsenspiegel*. Codex picturatus Oldenburgensis CIM I 410 der Landesbibliothek Oldenburg. Text und Übersetzung (Werner PETERS und Wolfgang WALLBRAUN) und Faksimile und Kommentar (Ruth SCHMIDT-WIEGAND und Wolfgang MILDE), 2 Bde., Graz 2006.
- Oorkondenboek van Groningen en Drenthe*, hrsg. von Dieter BLOK u. a., 2 Bde., Groningen 1896–1899.
- ORDERICUS VITALIS: *Historia Ecclesiastica*. The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Marjorie CHIBNALL, 6 Bde., Oxford 1969–1978.
- OTLOH VON ST. EMMERAM: *Liber visionum* (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 13), hrsg. von Paul Gerhard SCHMIDT, Weimar 1989.
- , *Vita Bonifatii*, in: MGH SS rer. Germ. 57, hrsg. von Wilhelm LEVISON, Hannover–Leipzig 1905, 111–217.
- , *Vita sancti Wolfkangi episcopi*, hrsg. von Georg WAITZ, in: MGH SS 4, Hannover 1841, 521–542.
- OTTO VON FREISING: *Chronica sive historia de duabus civitatibus* (MGH SS rer. Germ. 45), hrsg. von Adolf HOFMEISTER, Hannover–Leipzig 1912².
- , und RAHEWIN: *Gesta Friderici I. imperatoris* (MGH SS rer. Germ. 46), hrsg. von Georg WAITZ und Bernhard von SIMSON, Hannover–Leipzig 1912. Übersetzt in: *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica* (AQ 17), übers. von Adolf SCHMIDT und hrsg. von Franz-Josef SCHMALE, Darmstadt 1974.
- OTTO VON ST. BLASIEN: *Chronik*, in: *Die Chronik Ottos von St. Blasien und die Marbacher Annalen* (AQ 18a), hrsg. und übersetzt von Franz-Josef SCHMALE, Darmstadt 1998, 15–157.
- Pactus legis Alamannorum*, in: *Leges Alamannorum* (MGH LL nat. Germ. 5/1), hrsg. von Karl LEHMANN und Karl August ECKHARDT, Hannover 1966², 21–34.
- Pactus legis Salicae* (MGH LL nat. Germ. 4/1), hrsg. von Karl August ECKHARDT, Hannover 1962.
- Papsturkunden* 896–1046 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 174 und 177. Veröffentlichungen der historischen Kommission 3–4), bearb. von Harald ZIMMERMANN, 2 Bde., Wien 1988² und 1989².
- PARÉ, Ambroise: *Discours. Asçavoir, de la mumie, de la licorne, des venins, et de la peste. Avec une table des plus notables matieres contenues esdits Discours*, Paris 1582.
- , *Traicte des rapports, & du moyen d'embaumer les corps morts*, in: *Les Oeuvres d'Ambroise Paré, conseiller, et premier chirvrgien dv roy. Diuisees en vingt sept Liures, avec les figures & portraits, tant de l'Anatomie que des instruments de Chirurgie, & de plusiers Monstres*. Reueuz & augmentez par l'Autheur, pour la seconde Edition, Paris 1579, 1094–1105.
- PARKINSON, John: *Theatrum botanicum. The Theater of Plantes, or An Universall and Compleate Herball*, London 1640.
- Passio Aefrae vetustior* et de *Passione Aefrae Armenia*, hrsg. von Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 7, Hannover–Leipzig 1920, 192–204.
- Passio Killiani martyris Wirziburgensis*, hrsg. von Willhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover–Leipzig 1910, 711–728.
- Passiones Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis*, hrsg. von Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover–Leipzig 1910, 249–362.
- Passio secunda s. Quirini*, s. WEISSENSTEINER, Tegernsee (im Literaturverzeichnis).
- PAULINUS: *Vita sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi*, in: PL 14, 27–46.

- PAULINUS VON NOLA: The Poems of St. Paulinus of Nola (Ancient Christian Writers 40), hrsg. von Patrick G. WALSH, New York–Ramsey 1975.
- PAULUS DIACONUS: *Historia Langobardorum*, hrsg. von Ludwig BETHMANN und Georg WAITZ, in: MGH SS rer. Lang. 1, Hannover 1878.
- Peregrinationes tres*. Saewulf. John of Würzburg. Theodericus (CCCM 139), hrsg. von Robert B. C. HUYGENS, Turnhout 1994.
- PETRUS CANTOR: *Summa de sacramentis et animae consiliis*. Deuxième partie (Analecta mediaevalia Namurcensia 7), hrsg. von Jean-Albert DUGAUQUIER, Lüttich–Lille 1957.
- PETRUS DAMIANI: Die Briefe des Petrus Damiani (MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit 4), hrsg. von Kurt REINDEL, München 1983–1993.
- , *Vita beati Romualdi* (Fonti per la storia d'Italia 94), hrsg. von Giovanni TABACCO, Rom 1957.
- PETRUS DE EBULO: *Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis*. Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern. Eine Bilderchronik der Stauferzeit, hrsg. von Theo KÖLZER und Marlis STÄHLI, Textrevision und Übers. von Gereon BECHT-JÖRDENS, Sigmaringen 1994.
- PETRUS LE BORGNE VON CLAIRVAUX: *Epistolae*, in: PL 201, 1393–1404.
- PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae* (Spicilegium Bonaventurianum 5), 2 Bde., Grottaferrata 1981³.
- PETRUS VENERABILIS: *Contra Petrobrusianos hereticos* (CCCM 10), hrsg. von James FEARNs, Turnhout 1968.
- , *Sermones tres*, hrsg. von Giles CONSTABLE, in: *Revue bénédictine* 64 (1954), 224–272.
- PETRUS VON NEAPEL: *Libellus miraculorum sancti Agnelli*, hrsg. von Bernhard WALDMANN, in: *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters* (AQ 43), hrsg. von Klaus HERBERS, Lenka JIROUŠKOVÁ und Bernhard VOGEL, Darmstadt 2005, 149–177.
- PICCOLOMINI, Aeneas Silvius, s. Pius II.
- PICO DELLA MIRANDOLA: *Giovanfrancesco: Vita di Hieronimo Savonarola* (Volgarizzamento anonimo) (Savonarola e la Toscana. Atti e documenti 4), hrsg. von Raffaella CASTAGNOLA, Florenz 1998.
- PIERRE AMEIL: *Le retour à Rome ou le cérémonial du patriarche Pierre Ameil* (Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance 4. Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome 27), hrsg. von Marc DYKMANS, Brüssel–Rom 1985.
- PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY: *Hystoria Albigensis*, hrsg. von Pascal GUÉBIN und Ernest LYON, 3 Bde., Paris 1926–1939. Übersetzt in: PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY: *Kreuzzug gegen die Albigenser*. Die „Historia Albigensis“ (1212–1218) erstmals aus dem Lateinischen ins Deutsche übertragen, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Gerhard E. SOLLBACH, Zürich 1997.
- PIETER VAN FOREEST: *Observationum et curationum medicinalium sive medicinae theoricæ et practicae. Liber XXIX: De Arthritide & aliis affectibus partium externarum, in quo eius causae signa, prognosis & curationes graphice depinguntur*, Nürnberg 1676.
- PIETRO D'ARGELATA: *Cirurgia*, Venedig 1499, BSB 2 Inc.c.a. 3723 (digitalisiert einsehbar unter: nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsb:12-bsb00045667-9, zuletzt eingesehen am 7. 1. 2013).
- PIUS II.: *Commentarii rerum memorabilium que temporibus suis contigerunt* (Studi e testi 312–313), hrsg. von Adrian VAN HECK, 2 Bde., Vatikanstadt 1984.
- Planctus Ugoni abbatis*, in: MGH Poetae 2, hrsg. von Ernst DÜMMLER, Berlin 1884, 139–140.
- PLINIUS DER JÜNGERE: [Epistolae]. *Lettres*, 4 Bde., hrsg. von Anne-Marie GUILLEMIN, Paris 1967.
- POIRIER, dom Germain: *Rapport sur l'exhumation des corps royaux à Saint-Denis en 1793*, in: BOUREAU, *Simple corps* 71–91.
- Pontificale Lanaletense* (Bibliothèque de la Ville de Rouen A. 27. cat. 368). A Pontifical formerly in use at St. Germans, Cornwall (Henry Bradshaw Society 74), hrsg. von G. H. DOBLE, London 1937.
- Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* (Studi e testi 226, 227, 269), hrsg. von Cyrille VOGEL und Reinhard ELZE, 3 Bde., Vatikanstadt 1963–1972.
- La Prise de Pampelune* (Altfranzösische Gedichte aus venezianischen Handschriften 1), hrsg. von Adolf MUSSAFIA, Wien 1864.
- Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc*, hrsg. von Pierre DUPARC, 5 Bde., Paris 1977–1988.
- Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* (Quaderni del „Centro per il Collegamento degli Studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia“ 14. Agiografia umbra 4), hrsg. von Enrico MENESTÒ, Florenz 1984.
- (PSEUDO-)BERNHARD VON CLAIRVAUX: *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, in: PL 184, 485–508.
- RADULF TORTARIUS VON FLEURY: *Miraculorum sancti Benedicti liber octavus*, in: *Les miracles de Saint Benoît*, hrsg. von Eugène DE CERTAIN, Paris 1858, 277–356.

- RAHEWIN, S. OTTO VON FREISING UND RAHEWIN.
RALPH VON COGGESHALL: *Chronicon anglicanum* (RS 66), hrsg. von Joseph STEVENSON, London 1875, 1–208.
Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmedy 1, hrsg. von Joseph HALKIN und Charles-Gustave ROLAND, Brüssel 1909.
Regesta episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz von Bubulcus bis Thomas Berlower, bearb. von Paul LADEWIG, Alexander CARTELLIERI und Karl RIEDER, 4 Bde., Innsbruck 1886–1941.
Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII, hrsg. von Philipp JAFFÉ, 2 Bde., Leipzig 1885² und 1888².
Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV, hrsg. von August POTTHAST, 2 Bde., Berlin 1874–1875 [ND Graz 1957].
REGINALD VON DURHAM: *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitae de Finchale* (Publications of the Surtees Society), hrsg. von Joseph STEVENSON, London 1847.
REGINO VON PRÜM: *Chronicon cum continuatione Treverensi* (MGH SS rer. Germ. 50), hrsg. von Friedrich KURZE, Hannover 1890. Übersetzt in: REGINO VON PRÜM: *Chronica*, in: *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte* 3 (AQ 7), hrsg. von Reinhold RAU, Darmstadt 2002⁴, 179–319.
–, *Libro duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. Das Sendhandbuch des Regino von Prüm (AQ 42), hrsg. und übersetzt von Wilfried HARTMANN, Darmstadt 2004.
Das Register Gregors VII. (MGH Epp. sel. 2), hrsg. von Erich CASPAR, 2 Bde., Berlin 1920 und 1955².
RHAZES, S. AR-RAZI.
RICHARD VON SAN GERMANO: *Chronica*, in: MGH SS 19, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1866, 321–384.
RICHER VON SAINT-REMI: *Historiarum libri IIII* (MGH SS 38), hrsg. von Hartmut HOFFMANN, Hannover 2000.
RIGORD: *Gesta Philippi Augusti*, in: *Oeuvres de Rigord et de Guillaume Le Breton* 1, hrsg. von François DELABORDE, Paris 1882, 1–167.
RIMBERT: *Vita Anskarii*, s. *Vita Anskarii*.
RINESBERCH, Gert und SCHENE, Herbot: *Bremer Chronik* (Die Chroniken der niedersächsischen Städte: Bremen. Die Chroniken der deutschen Städte 37), hrsg. von Hermann MEINERT, Bremen 1968.
Rituale Romanum Pauli V. Pont(ificis) Max(imi) jussu editum. Addita formula pro benedicendis populo & agris à S. Rituum Congregatione approbata, Antwerpen 1688.
ROGER FRUGARDI: *Chirurgia*, in: *Anglo-Norman Medicine*, hrsg. von Tony HUNT, Cambridge 1994, 3–145.
–, *Die Chirurgie des Roger Frugardi von Salern*, in: SUDHOFF, Beiträge 2, 148–236.
ROGER VON HOWDEN: *Chronica* (RS 51), hrsg. von William STUBBS, 4 Bde., London 1964².
–, siehe *Gesta regis Henrici secundi*.
ROGER VON WENDOVER: *Liber qui dicitur flores historiarum ab anno domini MCLIV annoque Henrici Anglorum regis secundi primo* (RS 84), hrsg. von Henry G. HEWLETT, 3 Bde., London 1886–1889 [ND 1965].
ROLANDINUS VON PADUA: *Vita e morte di Ezzelino da Romano* (Scrittori greci e latini), hrsg. von Flavio FIORESE, Mailand 2004.
Das Rolandslied (Deutsche Dichtungen des Mittelalters 3), hrsg. von Karl BARTSCH, Leipzig 1874.
ROMUALD VON SALERNO: *Chronicon* (Rerum italicarum scriptores. Nuova edizione, 7/1), hrsg. von Carlo A. GARUFI, Città di Castello 1914–1935.
RUDOLF GLABER: *Historiarum libri quinque*, hrsg. und übers. von John FRANCE (Oxford Medieval Texts), Oxford 1989.
RUFINUS VON SORRENT: *De bono pacis* (MGH Studien und Texte 17), hrsg. und übersetzt von Roman DEUTINGER, Hannover 1997.
Ruodlieb, in: *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800–1150* (Bibliothek des Mittelalters 1), hrsg. von Walter HAUG und Benedikt Konrad VOLLMANN, Frankfurt am Main 1991, 388–551.
RUOTGER: *Vita Brunonis archiepiscopi Coloniensis* (MGH SS. rer. Germ. N. S. 10), hrsg. von Irene OTT, Weimar 1951.
Ruperti chronica sancti Laurentii Leodiensis a. 959–1095, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 8, Hannover 1848, 261–279
[RUPRECHT VON FREISING:] *Freisinger Rechtsbuch* (Abteilung Stadtrechtsbücher), hrsg. von Hans-Kurt CLAUSSEN, Weimar 1941.

- SABA MALASPINA: Die Chronik des Saba Malaspina (MGH SS 35), hrsg. von Walter KOLLER und August NITSCHKE, Hannover 1999.
- Sacramentarium Rhenaugiense*. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich (Spicilegium Friburgense 15), hrsg. von Anton HÄNGGI und Alfons SCHÖNHERR, Freiburg i. Ü. 1970.
- Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. Theol. 231* der k. Universitätsbibliothek zu Göttingen (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 9), hrsg. von Gregor RICHTER und Albert SCHÖNFELDER, Fulda 1912.
- SAEWULF, s. *Peregrinationes tres*.
- SALIMBENE DE ADAM: Cronica (MGH SS 32), hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, Hannover-Leipzig 1905–1913.
- Sancti Bernardi abbatis Claraevallensis vita et res gestae libris septem comprehensae. Liber septimus*, in: PL 185, 415–454.
- SAXO GRAMMATICUS: Gesta Danorum, hrsg. von Jørgen OLRIK und Hans RÆDER, sowie Wortindex von Franz BLATT, 2 Bde., Kopenhagen 1931 und 1957.
- SCHEDL, Hartmann: Weltchronik. Kolorierte Gesamtausgabe von 1493, Einleitung und Kommentar von Stephan FÜSSEL, Ljubljana 2005.
- SCHILLING, Diebold: Die Schweizer Bilderchronik des Luzerners Diebold Schilling 1513. Sonderausgabe des Kommentarbandes zum Faksimile der Handschrift S. 23 fol. in der Zentralbibliothek Luzern, hrsg. von Alfred A. SCHMID, Luzern 1981.
- SCHMITZ, Hermann Joseph: Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt, 2 Bde., Graz 1958².
- Select Charters and Other Illustrations of English Constitutional History from the Earliest Times to the Reign of Edward the First*, hrsg. von William STUBBS und überarbeitet von H. W. C. DAVIS, Oxford 1957⁹.
- Series episcoporum et abbatum Germaniae*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 13, Hannover 1881, 281–392.
- SHAKESPEARE, William: King Henry V. König Heinrich V. Englisch/Deutsch, hrsg. von Dieter HAMBLOCK, Stuttgart 1996.
- , King Richard III., hrsg. von Antony HAMMOND, London 2006.
- SICARD VON CREMONA: Cronica, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 31, Hannover 1903, 22–181.
- , *Mitralis de officiis* (CCCM 228), hrsg. von Gábor SARBÁK und Lorenz WEINRICH, Turnhout 2008.
- SIGEBERT VON GEMBLOUX: Chronica, hrsg. von Ludwig BETHMANN, in: MGH SS 6, Hannover 1844, 300–374.
- Sigeberti continuatio Aquicinctina* a. 1149–1237, hrsg. von Ludwig BETHMANN, in: MGH SS 6, Hannover 1844, 405–438.
- Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis*, hrsg. von Joseph CANIVEZ, 8 Bde., Lüttich 1933–1941.
- STEPHAN VON LISSAC: Vita venerabilis viri Stephani Muretensis, in: *Scriptores ordinis Grandimontensis* (CCCM 8), hrsg. von Jean BECQUET, Turnhout 1968, 101–160.
- STEPHANUS: Vita Wilfridi I. episcopo Eboracensis, hrsg. von Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 6, Hannover–Leipzig 1913, 163–263.
- Strassburger Zunft- und Polizei-Verordnungen* des 14. und 15. Jahrhunderts, hrsg. von Jean BRUCKER, Strassburg 1889.
- SUETONIUS (Loeb Classical Library 31), with an English translation by John C. ROLFE, 2 Bde., Cambridge–London 2001¹³.
- SUGER VON ST. DENIS: Vie de Louis VI le Gros (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 11), hrsg. von Henri WAQUET, Paris 1929.
- , Liber de rebus in administratione sua gestis, in: *Oeuvres complètes de Suger*, hrsg. von Albert LECOY DE LA MARCHE, Paris 1867, 151–209.
- SULPICIUS SEVERUS: Vie de Saint Martin (SC 133–135), hrsg. von Jacques FONTAINE, 3 Bde., Paris 1967–1969.
- SYMEON VON DURHAM (?): Capitula de miraculis et translationibus, in: *Symeonis monachi opera omnia* (RS 75/1), hrsg. von Thomas ARNOLD, Wiesbaden 1965², 229–261.
- , (?): Historia de sancto Cuthberto, et de commemoratione locorum regionumque ejus priscae possessionis, a primordio usque nunc temporis, in: *Symeonis monachi opera omnia* (RS 75/1), hrsg. von Thomas ARNOLD, Wiesbaden 1965², 196–214.
- , Historia Dunhelmensis ecclesiae, in: *Symeonis monachi opera omnia* (RS 75/1), hrsg. von Thomas ARNOLD, Wiesbaden 1965², 17–169.

- TACITUS, P. Cornelius: Annales, hrsg. von Pierre WUILLEUMIER, 4 Bde., Paris 1978.
- , Germania. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort hrsg. von Manfred FUHRMANN, Stuttgart 2007³.
- TERTULLIAN, Quintus Septimius Florentis: Apologeticum, hrsg. von Eligius DEKKERS, in: TERTULLIAN: Opera 1 (CCSL 1), Turnhout 1954, 77–171.
- , De anima, hrsg. von Jan Hendrik WASZINK, in: ebda 2 (CCSL 2), Turnhout 1954, 779–869.
- , De resurrectione mortuorum, hrsg. von Jan G. Ph. BORLEFFS, in: ebda 2 (CCSL 2), Turnhout 1954, 919–1012.
- Testamento otorgado en Sevilla por el Rey D. Alfonso X á 21 de enero de 1284, in: Memorial histórico español: Coleccion de documentos, opúsculos y antigüedades 2, Madrid 1851, 122–134.
- THANGMAR (?): Leben des hl. Bernward, Bischofs von Hildesheim, in: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.–12. Jahrhunderts (AQ 22), übersetzt von Hatto KALLFELZ, Darmstadt 1986, 263–361.
- The Brut or The Chronicles of England, edited from MS. RAWL. B 171, Bodleian Library, hrsg. von Friedrich W. D. BRIE (Early English Text Society 131 und 136), 2 Bde., London 1906 und 1908.
- The Fates of Men, in: The Exeter Book 2 (Early English Text Society 194), hrsg. von William S. MACKIE, London 1934, 26–31.
- THEODOR von CANTERBURY: Canones, siehe FINSTERWALDER, Canones.
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, hrsg. von Theodor MOMMSEN, Berlin 1962³.
- THIEL, Andreas: Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II, Bd. 1, Braunsberg 1868.
- THIETMAR von MERSEBURG: Chronicon (MGH SS rer. Germ. N. S. 9), hrsg. von Robert HOLTZMANN, Berlin 1935. Übersetzt in: THIETMAR von MERSEBURG: Chronik (AQ 9), neu übertragen und erläutert von Werner TRILLMICH, Darmstadt 1970.
- THIODERICUS TUITIENSIS: Opuscula, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 14, Hannover 1883, 560–577.
- THIOFRIED von ECHTERNACH: Flores epytaphii sanctorum (CCCM 133), hrsg. von Michele CAMILLO FERRARI, Turnhout 1996.
- THOMAS AGNELLUS: Sermo de morte et sepultura Henrici regis junioris (RS 66), hrsg. von Joseph STEVENSON, London 1875, 263–273.
- THOMAS DE CHOBHAM: Summa confessorum (Analecta mediaevalia Namurcensia 25), hrsg. von Francis BROOMFIELD, Lüttich–Paris 1968.
- , Summa de arte praedicandi (CCCM 82), hrsg. von Franco MORENZONI, Turnhout 1988.
- THOMAS EBENDORFER, s. EBENDORFER, Thomas.
- THOMAS MORUS: Utopia, übersetzt von Gerhard RITTER, Stuttgart 2005⁴.
- THOMAS von AQUIN: Opera omnia, hrsg. von Stanislaus Eduard FRETTE und Paul MARÉ, 34 Bde., Paris 1871–1889.
- , Opusculs de Saint Thomas d'Aquin 2, hrsg. von Jean VÉDRINE, [N.] BANDEL und [N.] FOURNET, Paris 1857.
- THOMASIN von ZERCLAERE: Der welsche Gast, Hs. um 1256, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 389.
- THOMAS WALDENSIS (Thomas Netter): Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae, hrsg. von Bonaventura BLANCIOTTI, 3 Bde., Venedig 1757–1759 [ND Farnborough 1967].
- Tiroler Urkundenbuch. Abteilung II: Die Urkunden zur Geschichte des Inn-, Eisack- und Pustertals. Band 1: Bis zum Jahr 1140, bearb. von Martin BITSCHNAU und Hannes OBERMAIR, Innsbruck 2009.
- Tractatus Farsiae Tholetani canonici de Albino et Rufino (Gasuini), hrsg. Ernst SACKUR, in: MGH LdL 2, Hannover 1892, 423–435.
- Translatio et miracula sanctorum Senesii et Theopontii, hrsg. von Percy Ernst SCHRAMM, in: MGH SS 30/2, Hannover 1934, 984–992.
- Translatio Godehardi episcopi Hildesheimensis, in: MGH SS 12, hrsg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1856, 639–650.
- Translatio sancti Modoldi, hrsg. Philipp JAFFÉ, in: MGH SS 12, Hannover 1856, 284–310.
- TUCHOLSKY, Kurt: Schloß Gripsholm. Eine Sommergeschichte, Hamburg 2001⁶⁶.
- Twelve Medieval Ghost Stories, hrsg. von Montague R. JAMES, in: English Historical Review 37 (1922), 413–422.
- TWINGER von KÖNIGSHOFEN, Jacob: Chronik, in: Die Chroniken der oberrheinischen Städte: Straßburg 1–2 (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 8–9), hrsg. von Karl HEGEL, 2 Bde., Leipzig 1870–1871, 153–917.

- ULRICH RICHENTAL: Chronik des Konstanzer Konzils 1414–1418 (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 41), hrsg. von Thomas Martin BUCK, Ostfildern 2010.
- Urkundenbuch der Stadt Esslingen (Württembergische Geschichtsquellen 4–7), hrsg. von Adolf DIEHL, 2 Bde., Stuttgart 1899–1905.
- Die Urkunden der Pfarre Hall in Tirol 1281–1780 (Tiroler Geschichtsquellen 39), hrsg. von Heinz MOSER, Innsbruck 1998.
- Urkunden der Stadt Hall in Tirol. Teil 1: 1303–1600 (Tiroler Geschichtsquellen 26), hrsg. von Heinz MOSER, Innsbruck 1989.
- Die Urkunden Friedrichs II. 1212–1217 (MGH DD 14/2), bearb. von Walter KOCH unter Mitwirkung von Klaus HÖFLINGER, Joachim SPIEGEL und Christian FRIEDL, Hannover 2007.
- VELLEIUS PATERCULUS: Historia Romana. Römische Geschichte. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Marion GIEBEL, Stuttgart 2008³.
- VESALIUS, Andreas: Humani corporis fabrica libri septem, Basel [1543].
- Vetus narratio de testamento & morte Ottonis IV. Imperatoris, in: Origines Guelficae 3, hrsg. von Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Hannover 1752, 840–843.
- VICTRICIUS VON ROUEN: De laude sanctorum (CCSL 64), hrsg. von Jacob MULDER und Roland DEMEULENAERE, Turnhout 1985.
- VILLANI, Giovanni: Cronica. A miglior lezione ridotta coll'aiuto de testi a penna, 8 Bde., Florenz 1823.
- VINZENZ VON BEAUVAIS: Speculum quadruplex sive speculum maius, 4 Bde., Douai 1624 [ND Graz 1964–1965].
- VINZENZ VON PRAG: Annales, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 17, Hannover 1861, 658–683.
- Visio Bernoldi, in: VAN DER LUGT, Tradition and Revision 139–149.
- Visio Godescalci, in: Godeschalcus und Visio Godeschalci (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 74), hrsg. von Erwin ASSMANN, Neumünster 1979, 160–199.
- Vita Alberti episcopi Leodiensis, hrsg. von Johannes HELLER, in: MGH SS 25, Hannover 1880, 135–168.
- Vita altera Bonifatii auctore Traiectensi, in: MGH SS rer. Germ. 57, hrsg. von Wilhelm LEVISON, Hannover–Leipzig 1905, 62–78.
- Vita Amandi episcopi, hrsg. von Bruno KRUSCH, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover–Leipzig 1910, 395–485.
- Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis, hrsg. von Rudolf KÖPKE, in: MGH SS 11, Hannover 1854, 462–518.
- Vita Ansberti episcopi Rotomagensis auctore qui dicitur Aigrado, hrsg. von Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover 1910, 613–641.
- Vita Anskarii auctore Rimberto accedit Vita Rimberti (MGH SS rer. Germ. 55), hrsg. Georg WAITZ, Hannover 1884.
- Vita Arnoldi archiepiscopi Moguntini, in: Monumenta Moguntina (Bibliotheca rerum Germanicarum 3), hrsg. von Philipp JAFFÉ, Berlin 1866, 604–675.
- Vita beatae Margaritae virginis de Civitate Castelli, sororis tertii ordinis de paenitentia sancti Dominici, in: Analecta Bollandiana 19 (1900), 21–36.
- Vita Eligii episcopi Noviomagensis, in: MGH SS rer. Merov. 4, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover–Leipzig 1902, 634–761.
- Vitae prima et secunda S. Bernardi episcopi Parmensis, hrsg. von Percy Ernst SCHRAMM, in: MGH SS 30/2, Hannover 1934, 1314–1327.
- Vitae sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der Heiligen Wiborada (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 51), hrsg. von Walter BERSCHIN, St. Gallen 1983.
- Vita fratris Odorici de Utino, in: Analecta Franciscana 3, Quaracchi 1897, 499–504. Übersetzt in: Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18–1330), übersetzt von Folker REICHERT, Heidelberg 1987, 147–159.
- Vita Heinrichs IV. imperatoris (MGH SS rer. Germ. 58), hrsg. von Wilhelm EBERHARD, Hannover–Leipzig 1899³.
- Vita Hugberti episcopi Traiectensis, hrsg. von Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 6, Hannover–Leipzig 1913, 471–496. Übersetzt in: Vita Hugberti episcopi Traiectensis. Das Leben des Hubert, Bischofs von Maastricht, hrsg. von Clemens HEYDENREICH, in: Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters (AQ 43), hrsg. von Klaus HERBERS, Lenka JIROUŠKOVÁ und Bernhard VOGEL, Darmstadt 2005, 68–89.
- Vita Lupi episcopi Senonici, in: MGH SS rer. Merov. 4, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover–Leipzig 1902, 176–187.

- Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis*, hrsg. von Roger WILMANS, in: MGH SS 12, Hannover 1856, 663–706.
- Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino*, in: MGH SS rer. Germ. 57, hrsg. von Wilhelm LEVISON, Hannover–Leipzig 1905, 90–106.
- Vita Richardi abbatis S. Vitoni Viridunensis*, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 11, Hannover 1854, 280–290.
- Vita Rimberti*, s. *Vita Anskarii*.
- Vita sanctae Geretrudis*, in: MGH SS rer. Merov. 2, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1888, 447–474.
- Vita sanctae Hedwigis*, hrsg. von Aleksander SEMKOWICZ, in: MPH 4, Lwów 1884, 501–633.
- Vita sanctae Hildegardis auctoribus Godefrido et Theodorico monachis*, in: PL 197, 91–130. Übersetzt in: Das Leben der Heiligen Hildegard berichtet von den Mönchen Gottfried und Theoderich. Aus dem Lateinischen übersetzt und kommentiert von Adelgundis FÜHRKÖTTER, Salzburg 1980³.
- Vita sancti Aldrici*, in: PL 105, 799–810.
- Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, in: Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life, hrsg. von Bertram COLGRAVE, Cambridge 1940, 59–139.
- De Vita S. Radegundis libri II*, in: MGH SS rer. Merov. 2, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1888, 358–395.
- Vita tertia Bonifatii*, in: MGH SS rer. Germ. 57, hrsg. von Wilhelm LEVISON, Hannover–Leipzig 1905, 79–89.
- Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, hrsg. von Wilhelm WATTENBACH, in: MGH SS 12, Hannover 1856, 36–57.
- Vita Vedastis episcopi Atrebatensis duplex*, in: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot 1 (MGH SS rer. Merov. 4), hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover 1894, 399–427.
- Vita virtutesque Fursei abbatis Latiniacensis et de Fuilano additamentum Nivialense*, in: MGH SS rer. Merov. 4, hrsg. von Bruno KRUSCH, Hannover–Leipzig 1902, 423–451.
- Vita Vulframni episcopi Senonici auctore Pseudo-Iona*, hrsg. Wilhelm LEVISON, in: MGH SS rer. Merov. 5, Hannover–Leipzig 1910, 657–673.
- Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis*, in: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Band 1: Biographien der Gründungszeit (Eichstätter Studien, N. F. 19), hrsg. von Andreas BAUCH, Regensburg 1984², 123–185.
- WALTER: *Vita Iohannis episcopi Teruanensis*, hrsg. von Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 15/2, Hannover 1888, 1136–1150.
- WALTER MAP: *De nugis curialium*. Courtiers' Trifles (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Montague R. JAMES, Christopher BROOKE und Roger MYNORS, Oxford 1983.
- Waltherius. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Gregor VOGT-SPIRA, Stuttgart 1994.
- WALTHER VON DER VOGELWEIDE: *Leich, Lieder, Sangesprüche*, hrsg. von Christoph CORMEAU, Berlin–New York 1996⁴.
- WIDUKIND VON CORVEY: *Rezum gestarum Saxoniarum libri tres*, hrsg. von Paul HIRSCH und Hans-Eberhard LOHMANN (MGH SS. rer. Germ. 60), Hannover 1935⁵. Übersetzt in: WIDUKIND VON CORVEY: *Res gestae Saxonicae*. Die Sachsengeschichte. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Ekkehart ROTTER und Bernd SCHNEIDMÜLLER, Stuttgart 2001³.
- WILHELM DER BRETONE: *Gesta Philippi Augusti*, in: Oeuvres de Rigord et de Guillaume Le Breton 1, hrsg. von François DELABORDE, Paris 1882, 168–320.
- WILHELM DURANDUS: *Rationale divinorum officiorum* (CCCC 140–140B), hrsg. von Anselme DAVRIIL und Timothy M. THIBODEAU, 3 Bde., Turnhout 1995–2000.
- WILHELM GODELL: *Ex Chronico quod dicitur Willelmi Godelli*, hrsg. Oswald HOLDER-EGGER, in: MGH SS 16, Hannover 1882, 195–198.
- WILHELM VON ANDRES: *Chronica*, hrsg. Johannes HELLER, in: MGH SS 24, Hannover 1879, 684–773.
- WILHELM VON APULIEN: *Gesta Roberti Wiscardi*, hrsg. von Roger WILMANS, in: MGH SS 9, Hannover 1851, 239–298.
- WILHELM VON CHARTRES: *De vita et actibus inclitae recordationis regis Francorum Ludovici et de miraculis quae ad ejus sanctitatis delarationem contigerunt*, in: RHGF 20, hrsg. von Pierre-Claude DAUNOU und Joseph NAUDET, Paris 1840, 27–41.
- WILHELM VON CONGENIS: *Domini et magistri Willhelmi de Congenis, Burgensis zu Montpellier Scriptum chirurgiae, sowie dazugehörige „Notulae chirurgiae“ eines Schülers*, in: SUDHOFF, Beiträge 2, 297–384.
- WILHELM VON MALMESBURY: *De gestis regum Anglorum libri quinque* (RS 90), hrsg. von William STUBBS, 2 Bde., London 1887 und 1889.

- WILHELM VON NANGIS: *Gesta Philippi regis Franciae, filii sanctae memoriae regis Ludovici*. *Listoire du roy Phelippe, filz de monseigneur saint Loys*, in: RHGF 20, hrsg. von Pierre-Claude DAUNOU und Joseph NAUDET, Paris 1840, 466–539.
- , *Vita sancti Ludovici regis Franciae*. *Vie de Saint Louis*, in: ebda 512–465.
- WILHELM VON NEWBURGH: *Historia rerum Anglicarum* (RS 82), hrsg. von Hans Claude HAMILTON, 2 Bde., London 1856.
- WILHELM VON POITIERS: *The Gesta Guillelmi* (Oxford Medieval Texts), hrsg. von Ralph H. C. DAVIS und Marjorie CHIBNALL, Oxford 1998.
- WILHELM VON TYRUS: *Chronicon* (CCCM 63–63A), hrsg. von Robert B. C. HUYGENS, 2 Bde., Turnhout 1986. Zum französischen Text: WILHELM VON TYRUS: *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore successorum Mahumeth usque ad annum domini MCLXXXIV*, in: *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux 1/1*, Paris 1844 [ND Farnborough 1969], 1–702.
- WILKINS, David: *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, a synodo Verolamiensi A. D. CCCCXLVI ad Londinensem A. D. MDCCXVII*, 4 Bde., London 1737.
- WILLIBALD VON MAINZ: *Vita Bonifatii*, in: MGH SS rer. Germ. 57, hrsg. von Wilhelm LEVISON, Hannover–Leipzig 1905, 1–58.
- WIPO: *Gesta Chuonradi imperatoris*, in: *Die Werke Wipos* (MGH SS rer. Germ. 61), hrsg. von Harry BRESSLAU, Hannover–Leipzig 1915³, 1–62.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH: *Parzival*. *Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*, hrsg. nach Karl LACHMANN von Wolfgang SPIEWOK, 2 Bde., Stuttgart 2010.
- , *Titirel*. Mit der gesamten Parallelüberlieferung des „Jüngerer Titirel“, hrsg. von Joachim BUMKE und Joachim HEINZLE, Tübingen 2006.
- WOLFHARD [VON HERRIEDEN]: *Miracula S. Waldburgis Monheimensia* (Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 2. Eichstätter Studien, N. F. 12), hrsg. von Andreas BAUCH, Regensburg 1979.
- , *Excerptae ex „Miraculis S. Waldburgis“*, in: *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt*. Band 1: *Biographien der Gründungszeit* (Eichstätter Studien, N. F. 19), hrsg. von Andreas BAUCH, Regensburg 1984², 247–275.
- WURSTISEN, Christian: *Beschreibung des Basler Münsters und seiner Umgebung*, hrsg. von Rudolf WACKERNAGEL, in: *Beiträge zur vaterländischen Geschichte 12/N. F. 2* (1888), 399–522.
- Die *Zürcher Stadtbücher* des XIV. und XV. Jahrhunderts, hrsg. von Heinrich ZELLER-WERDMÜLLER, 3 Bde., Leipzig 1899–1906.

Literaturverzeichnis

- ABEL, Véronique und DUCHESNE, Sylvie: Le mobilier, in: CRUBÉZY/DUCHESNE/ARLAUD, *Mort* 313–322.
- ACIDINI LUCHINAT, Cristina: Dal fuoco all'acqua: Il Supplizio del Savonarola nella storia di Piazza della Signoria, in: GARFAGNINI, *Profeta* 87–94.
- , Dal fuoco all'acqua. Il Supplizio del Savonarola nella storia di Piazza della Signoria, in: Giovanna UZZANI (Hrsg.), *Girolamo Savonarola. Storia, fede, arte, Florenz* 1999, 1–7.
- Ägyptische Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen (Katalog), Redaktion Daniel von RECKLINGHAUSEN u. a., Mainz 2007.
- ÅHRÉN, Eva: *Death, Modernity, and the Body. Sweden 1870–1940*, übers. von Daniel W. OLSON, Rochester 2009.
- ALDHOUSE GREEN, Miranda: *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Stroud/Gloucestershire 2006³.
- ALDUC-LE BAGOUSSE, Armelle (Hrsg.): *Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e–XV^e siècle) (Tables rondes du CRAHM 4)*, Caen 2009.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle: Hygiène et santé au Bas Moyen Âge, in: BALANCE/DE POORTER, *Paradis* 53–61.
- , Images du cimetière chrétien au Moyen-Âge, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien* 79–93.
- ALTHOFF, Gerd: *Heinrich IV. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 2006.
- , *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997.
- AMENT, Hermann: *Fränkische Adelsgräber von Flonheim in Rheinhessen (Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit. Serie B: Die fränkischen Altertümer des Rheinlandes 5)*, Berlin 1970.
- AMIRA, Karl von: *Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse 31/3)*, München 1922.
- AMORE, Agostino: Elena, in: *Bibliotheca sanctorum* 4 (1964), 988–992.
- ANDERSON, T. und PARFITT, K.: Two Unusual Burials from Medieval Dover, in: *IJO* 8 (1998), 123–124.
- ANDRESEN, Carl: *Einführung in die christliche Archäologie (Die Kirche in ihrer Geschichte 1/B)*, Göttingen 1971.
- ANDREWS, Peter und BELLO, Silvia: Pattern in Human Burial Practice, in: GOWLAND/KNÜSEL, *Social Archaeology* 14–29.
- ANDRY, Félix: *Recherches sur le coeur et le foie considérés aux points de vue littéraire, médico-historique, symbolique, etc.*, Paris 1858.
- ANGENENDT, Arnold: Der Heilige: auf Erden – im Himmel, in: PETERSOHN, *Heiligenverehrung* 11–52.
- , Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009⁵.
- , Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, Hamburg 2007².
- , Liudger. Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter, Münster 2005².
- , Das Grab als Haus des Toten. Religionsgeschichtlich – christlich – mittelalterlich, in: Wilhelm MAIER, Wolfgang SCHMID und Michael Viktor SCHWARZ (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*, Berlin 2000, 11–29.
- , Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- , In porticu ecclesiae sepultus. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung, in: Hagen KELLER und Nikolaus STAUBACH (Hrsg.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas (FS Karl Hauck) (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23)*, Berlin–New York 1994, 68–80.
- , Der „ganze“ und „unverweste“ Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: Hubert MORDEK (Hrsg.), *Aus Archiven und Bibliotheken (FS Raymund Kottje) (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 3)*, Frankfurt/Main–Bern–New York–Paris 1992, 33–50.
- , Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, in: *Seculum* 42 (1991), 320–348.
- , Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers, in: *Theologische Revue* 82 (1986), 38–41.
- ANNAERT, Rica und VERSLYPE, Laurent: Les dispositifs et les rites funéraires durant le haut Moyen Âge, in: BALANCE/DE POORTER, *Paradis* 99–113.
- ANTIN, Paul: La mort de saint Martin, in: *Revue des études anciennes* 66 (1964), 108–120.

- ARCINI, Caroline: Health and Disease in Early Lund. Osteo-Pathologic Studies of 3,305 Individuals Buried in the First Cemetery Area of Lund 990–1536 (*Archaeologica Lundensia* 8), Lund 1999.
- AREFORD, David S.: Simon von Trient, in: PARSHALL/SCHOCH, Anfänge 208–212.
- ARIÈS, Philippe: Geschichte des Todes, München–Wien 2005¹¹.
- , Une conception ancienne de l'au-delà, in: BRAET/VERBEKE, Death 78–87.
- ASSMANN, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 2006⁵.
- , WEINBERG, Manfred und WINDISCH, Martin (Hrsg.): Medien des Gedächtnisses. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 72 (1998), Sonderheft.
- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2002⁴.
- , und HÖLSCHER, Tonio: Kultur und Gedächtnis (Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft 724), Frankfurt/Main 1988.
- ATCHLEY, Cuthbert F.: A History of the Use of Incense in Divine Worship (*Alcuin Club Collections* 13), London 1909.
- AUBERT, Marcel: Les tombeaux de coeur et d'entrailles en France, au Moyen Âge, in: Bulletin des musées de France 12/8 (1947), 18–20.
- AUGE, Oliver: Kongruenz und Konkurrenz: Württembergs Residenzen im Spätmittelalter, in: Peter RÜCKERT (Hrsg.), Der württembergische Hof im 15. Jahrhundert. Beiträge einer Vortragsreihe des Arbeitskreises für Landes- und Ortsgeschichte, Stuttgart 2006, 53–74.
- , Beutelsbach, in: ZIMMERMANN/PRIESCHING, Württembergisches Klosterbuch 189–190.
- , Stuttgart. Kollegiatstift, in: ZIMMERMANN/PRIESCHING, Württembergisches Klosterbuch 464–467.
- AULER, Jost (Hrsg.): Richtstättenarchäologie, 3 Bde., Dormagen 2008–2012.
- , Ausgewählte Altgrabungen mit Richtstättenbefunden aus Deutschland, in: AULER, Richtstättenarchäologie 1, 12–45.
- , Das spätmittelalterliche Grab eines enthaupteten Mannes aus Nordhessen, in: AULER, Richtstättenarchäologie 1, 70–75.
- , Beobachtungen am Holzgalgen bei Hundisburg im Ohrekreis (Sachsen-Anhalt), in: AULER, Richtstättenarchäologie 1, 82–89.
- , Die Richtstätten Slots Bjærgby und Næstved auf Seeland/Dänemark, in: AULER, Richtstättenarchäologie 1, 90–96.
- , Richtstättenarchäologie in der Schweiz – Einige Nachträge, in: AULER, Richtstättenarchäologie 1, 286–306.
- AYLMER, Gerald E. und CANT, Reginald: A History of York Minster, Oxford 1977.
- AYLOFFE, Joseph: An Account of the Body of King Edward the First, as it Appeared on the Opening his Tomb in the Year 1774, London 1775.
- BACHELARD, Gaston: Psychoanalyse des Feuers, übers. von Simon WERLE, München–Wien 1985.
- BÄCHTOLD-STÄUBLI, Hanns: Finger, in: HdAG 2 (1929/30), 1478–1496.
- BADA, J. L., HERRMANN, B., PAYAN, I. L. und MAN, E. H.: Amino Acid Racemization in Bone and the Boiling of the German Emperor Lothar I., in: Applied Geochemistry 4 (1989), 325–327.
- BADHAM, Sally: Medieval Church and Churchyard Monuments, Oxford 2011.
- BAHN, Paul G.: Gräber, Mumien und Gelehrte. Auf Spurensuche mit Archäologen, München 2002.
- , Das tragische Ende der Romanows, in: BAHN, Gräber 56–59.
- BAHRFELDT, Emil: Das Münzwesen der Mark Brandenburg von den ältesten Zeiten bis zum Anfange der Regierung der Hohenzollern, Berlin 1889.
- BAIER, Ronny: Abingdon, Edmund von, in: BBKL 28 (2007), 6–14.
- BALANCE, Sophie und DE POORTER, Alexandra (Hrsg.): Entre paradis et enfer. Mourir au Moyen Âge, 600–1600 (Katalog), Brüssel 2010.
- BARAZ, Daniel: Medieval Cruelty. Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period, Ithaca–London 2003.
- BARFORD, Paul M.: The Early Slavs. Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe, London–Ithaca 2001.
- BARKER, Juliet: Agincourt. The King, the Campaign, the Battle, London 2005.
- BARLOEWEN, Constantin von (Hrsg.): Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen, München 1996.
- BARNES, John: Evita Perón. Mythos und Macht. Aus dem Englischen übersetzt von Egbert von KLEIST, München 1996.

- BARONE, Giulia: Probleme um Klara von Montefalco, in: Peter DINZELBACHER und Dieter R. BAUER (Hrsg.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 28), Köln–Wien 1988, 215–224.
- BÄRSCH, Jürgen: Friedhof. III. Friedhofsweihe, in: LThK 4 (1995), 144–145.
- , Der Kirchhof als Ort des Gottesdienstes. Liturgiegeschichtliche Beobachtungen anhand nachtridentinischer Diözesanritualien aus Köln, Münster, Osnabrück und Paderborn, in: BRADEMANN/FREITAG, *Kirchhöfe 173–191*.
- BARTLETT, Robert: *The Hanged Man. A Story of Miracle, Memory, and Colonialism in the Middle Ages*, Princeton–Woodstock 2004.
- BATEMAN, Nick C. W.: The early 11th to mid 12th-century Graveyard at Guildhall, City of London, in: DE BOE/VERHAEGHE, *Death 115–120*.
- BATTISCOMBE, C. F. (Hrsg.): *The Relics of Saint Cuthbert*, Oxford 1956.
- , Historical Introduction, in: BATTISCOMBE, *Relics 1–114*.
- BAUER, Franz Alto: Konstantinopel – Kaiserresidenz und künftige Hauptstadt, in: DEMANDT/ENGMANN, *Konstantin 165–172*.
- BAUER, Franz J.: Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit, in: HZ 254 (1992), 1–31.
- BAUER, Werner: *Wiener Friedhofsführer. Genaue Beschreibung sämtlicher Begräbnisstätten nebst einer Geschichte des Wiener Bestattungswesens*, Wien 1988.
- BEAUNE, Colette: *Le Cœur de Jeanne*, in: *Francia – Mittelalter* 34/1 (2007), 201–206.
- BECHERT, Tilmann: *Römisches Germanien zwischen Rhein und Maas. Die Provinz Germania Inferior*, München 1982.
- BECK, Marcel: Zur Geschichte des Klosters Königsfelden, in: *Königsfelden. Geschichte – Bauten – Glasgemälde – Kunstschatze*, Olten–Freiburg im Breisgau 1970, 13–29.
- BECKER, Hans-Jürgen: Der Heilige und das Recht, in: PETERSOHN, *Heiligenverehrung* 53–70.
- BENOS-REZAK, Brigitte Miriam: Ego, Ordo, Communitas. Seals and The Medieval Semiotics of Personality (1200–1350), in: SPÄTH, *Bildlichkeit* 47–64.
- , L'au-delà du soi. Métamorphoses sigillaires en Europe médiévale, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 49 (2006), 337–358.
- BEHN, Friedrich: *Römertum und Völkerwanderung*, [Essen 1985].
- BEHREND, Okko: Grabraub und Grabfrevel im römischen Recht, in: JAHNKHUHN/NEHLEN/ROTH, *Grabfrevel* 85–106.
- BEHRINGER, Wolfgang (Hrsg.): *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*, München 2006⁶.
- , Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the Night (Studies in Early Modern German History), übers. von Erik MIDELFORT, Charlottesville 1998.
- , Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern, München 1988.
- BEILKE-VOIGT, Ines: Menschliche „Bauopfer“. Ein archäologisch-historischer Überblick, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 67–78.
- , und BIERMANN, Felix (Hrsg.): *Glaube – Aberglaube – Tod. Vom Umgang mit dem Tod von der Frühgeschichte bis zur Neuzeit. Konferenz am Lehrstuhl für Ur- und Frühgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin vom 28.–30. November 2008. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 50/1–2 (2009).
- BELTING, Hans: *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft (Bild und Text)*, München 2011⁴.
- , Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen, in: BARLOEWEN, *Tod* 92–136.
- BENAVENT, Júlia: Las reliquias de fra Girolamo Savonarola, in: *Frate Girolamo Savonarola e il suo movimento. V centenario della morte di Girolamo Savonarola. Memorie domenicane* 29 (1998), 159–177.
- BENKARD, Ernst: *Das ewige Antlitz. Eine Sammlung von Totenmasken*, Berlin 1929.
- BENNIKE, Pia: Trauma, in: PINHASI/MAYS, *Advances* 309–328.
- , Rebellion, Combat, and Massacre: A Medieval Mass Grave at Sandbjerg near Næstved in Denmark, in: Ton ORTO, Henrik THRANE und Helle VANDKILDE (Hrsg.), *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives*, Aarhus 2006, 305–318.
- , Epidemiological Aspects of Paleopathology in Denmark: Past, Present, and Future Studies, in: Donald J. ORTNER und Arthur C. AUFDERHEIDE (Hrsg.), *Human Paleopathology. Current Syntheses and Future Options. A Symposium held at the International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences Zagreb, Yugoslavia, 24–31 July 1988, Washington–London 1991*, 140–144.
- , *Palaeopathology of Danish Skeletons. A Comparative Study of Demography, Disease and Injury*, Kopenhagen 1985.

- BENSON, Hugh: Church Orientations and Patronal Festivals, in: *The Antiquaries Journal* 36 (1956), 205–213.
- BERG, Steffen, ROLLE, Renate und SEEMANN, Henning: *Der Archäologe und der Tod. Archäologie und Gerichtsmedizin*, München–Luzern 1981.
- BERGDOLT, Klaus: *Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München 1995.
- BERGER, Placidus: *Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (Forschungen zur Volkskunde 41)*, Münster 1966.
- BERGMANN, Anna: *Der entseelte Patient. Die moderne Medizin und der Tod*, Berlin 2004.
- BERLIOZ, Jacques: *Crapauds et cadavres dans la littérature exemplaire (XII^e–XIV^e siècles)*, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 231–246.
- BERNARD, Antoine: *La sépulture en droit canonique du décret de Gratien au concile de Trente*, Paris 1933.
- BERNHARDI, Wilhelm: *Konrad III. (Jahrbücher der Deutschen Geschichte)*, 2 Bde., Leipzig 1883.
- BERTELLI, Carlo: *Traversie della tomba di Clemente IV*, in: *Paragone. Arte* 227 (1969), 53–63.
- BETH, Marianne: *Kinderopfer*, in: *HdAG* 4 (1931/32), 1361–1364.
- BEUMANN, Helmut: *Die Ottonen*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1987.
- , *Grab und Thron Karls des Großen zu Aachen*, in: Wolfgang BRAUNFELS und Percy Ernst SCHRAMM (Hrsg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Band IV: Das Nachleben*, Düsseldorf 1967, 9–38.
- BEZZOLA, Reto R.: *Dante Alighieri. A. Leben*, in: *LdMA* 3 (1986), 544–546.
- BIEDERMANN, Hermenegild M.: *Begräbnis, Begräbnissitten. B. Gebräuche und Begräbnisliturgie. II. Ostkirche*, in: *LdMA* 1 (1980), 1806–1807.
- BIEGEL, Gerd: *Grabkrone der Kaiserin Richenza*, in: HUCKER/HAHN/DERDA, *Otto IV.* 327–328.
- , *Reichsapfel Kaiser Lothars III.*, in: ebda 328.
- , *Zepter aus dem Grab Kaiser Lothars III.*, in: ebda 328–329.
- , *Thebalring Kaiser Lothars III.*, in: ebda 329.
- , *Silberring Kaiser Lothars III.*, in: ebda 329–330.
- , *Riemenschnalle und Riemenzunge aus dem Grab von Kaiser Lothar III.*, in: ebda 330.
- BIERMANN, Felix: *Sonderbestattungen, besondere Beigaben, Anti-Vampirismus-Maßnahmen. Ein Problemaufriss aus archäologischer Perspektive*, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 3–12.
- BIESBOER, Pieter: *Frans Hals und Haarlems Meister der Goldenen Zeit*, München–Rotterdam 2008.
- BILLORÉ, Maïté: „Le corps outragé d'Evesham“. À propos de la mort du comte Simon de Montfort (4 août 1265), in: BODIOLU/MEHL/SORIA, *Corps* 473–488.
- BINSKI, Paul: *Medieval Death. Ritual and Representation*, Ithaca/New York 1996.
- BINTERIM, Anton Joseph: *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche in Deutschland* 6/3, Mainz 1831.
- BIRABEN, Jean-Noël: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens (Civilisations et Société 35–36)*, 2 Bde., Paris 1975–1976.
- BLAISE, Albert: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.
- BLANCARDI, Nathalie et al. (Hrsg.): *Il cuore. The Heart (Micrologus 11)*, Florenz 2003.
- BLANCHARD, Philippe: *L'inhumation en période de crise*, in: CRUBÉZY/LORANS/PERRIN/TRANOV, *Archéologie funéraire* 215–217.
- BLOCH, Marc: *Die wundertätigen Könige. Mit einem Vorwort von Jacques LE GOFF. Aus dem Französischen übersetzt von Claudia MÄRTL*, München 1998.
- BLOCH, R. Howard: *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago–London 1983.
- BLÖCKER, Monica: *Zur Häresie im 11. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 73 (1979), 193–234.
- BLUME, Dieter und WERNER, Matthias (Hrsg.): *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. 2 Bde., Petersberg 2007.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate: *Not of Woman Born. Representations of Caesarean Birth in Medieval and Renaissance Culture*, Ithaca–London 1990.
- BOARDMAN, Andrew: *The Historical Background to the Battle and the Documentary Evidence*, in: FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, *Roses* 15–28.
- BOCK, Friedrich: *Um das Grab Heinrichs des Löwen in S. Blasien zu Braunschweig*, in: *Niedersächsisches Jahrbuch* 31 (1959), 271–307.

- BODDINGTON, Andy: Raunds Furnells. The Anglo-Saxon Church and Churchyard. Raunds Area Project (English Heritage. Archeological Report 7), London 1996.
- , Models of Burial, Settlement and Worship: The Final Phase Reviewed, in: Edmund SOUTHWORTH (Hrsg.), *Anglo-Saxon Cemeteries. A Reappraisal. Proceedings of a Conference held at Liverpool Museum 1986*, Stroud 1990, 177–199.
- , Raunds, Northamptonshire: Analysis of a Country Churchyard, in: *World Archaeology* 18 (1987), 411–425.
- BODEL, John: From Columbaria to Catacombs: Collective Burial in Pagan and Christian Rome, in: BRINK/GREEN, *Commemorating 177–242*.
- BODIOU, Lydie, MEHL, Véronique und SORIA, Myriam (Hrsg.): *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge* (Culture et société médiévales 21), Turnhout 2011.
- BOËS, Eric und GEORGES, Patrice: La place des enfants dans les séries anthropologiques, in: SCHNITZLER et al., *Histoire(s) de squelettes* 179.
- BOIRY, Philippe A.: Le mystère du cœur de Saint Louis. Est-il caché depuis sept siècles sous une dalle de la Sainte Chapelle?, Paris 2008.
- BOISSAVIT-CAMUS, Brigitte und ZADORA-RIO, Élisabeth: L'organisation spatiale des cimetières paroissiaux, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien* 49–53.
- BOJCOV, Michail A.: Warum pflegten deutsche Könige auf Altären zu sitzen?, in: Otto G. OEXLE und Michail A. BOJCov (Hrsg.), *Bilder der Macht in Mittelalter und Neuzeit. Byzanz – Okzident – Rußland* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 226), Göttingen 2007, 243–314.
- BORGOLTE, Michael: Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989.
- , Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZRG Kan. Abt. 74 (1988), 71–94.
- BOSE, Mishtooni: The Opponents of John Wyclif, in: LEVY, Wyclif 407–455.
- BOSSE, Johann Christian und LAMOTTE, Hans Henry: *Der Dom zu Bremen* (Die Blauen Bücher), Königstein 1998².
- BOSWELL, John: *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago–London 1980.
- BOUHDIBA, Sofiane: Peur ou pitié? Peste et exclusion dans le bassin méditerranéen au Moyen Âge, in: Nicole GONTHIER (Hrsg.), *L'exclusion au Moyen Âge* (Cahiers du Centre d'Histoire Médiévale 4), Lyon 1996, 71–78.
- BOURDIEU, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard KRECKEL (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt. Sonderband 2), Göttingen 1983, 183–198.
- BOUREAU, Alain: *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XV^e–XVIII^e siècle*, Paris 2000.
- , La preuve par le cadavre qui saigne au XIII^e siècle. Entre expérience commune et savoir scolastique, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 247–281.
- BOYER, Raymond, et al.: *Vie et mort à Marseille à la fin de l'Antiquité. Inhumations habillées des V^e et VI^e siècles et sarcophage reliquaire trouvés à l'abbaye de Saint-Victor*, Paris 1987.
- BRACHMANN, Christoph: Tod und Bestattung Karls des Kühnen, in: Susan MARTI, Till-Holger BORCHERT und Gabriele KECK (Hrsg.), *Karl der Kühne (1433–1477). Kunst, Krieg und Hofkultur* (Katalog), Stuttgart 2008, 340–341.
- , Memoria, Fama, Historia. Schlachtengedenken und Identitätstiftung am lothringischen Hof (1477–1525) nach dem Sieg über Karl den Kühnen, Berlin 2006.
- BRADBURY, Jim: *Stephen and Matilda. The Civil War of 1139–53*, Stroud 2009³.
- BRADEMANN, Jan: Leben bei den Toten. Perspektiven einer Geschichte des ländlichen Kirchhofs, in: BRADEMANN/FREITAG, *Kirchhöfe* 9–49.
- , und FREITAG, Werner (Hrsg.): *Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, 19), Münster 2007.
- BRADFORD, Charles Angell: *Heart Burial*, London 1933.
- BRAET, Herman und VERBEKE, Werner (Hrsg.): *Death in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovanien-sia 1/9), Leuven 1983.
- BRÄM, Andreas: Von Herzen. Ein Beitrag zur systematischen Ikonographie, in: BLANCARDI, *Cuore* 159–192.
- BRANCA, Vittore: *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Mailand 1996³.

- BRANDT, Hartwin: Die Konstantinische Dynastie: 337–363, in: DEMANDT/ENGEMANN, Konstantin 90–95.
- BRANDT, Karl Heinz: Die Gräber des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Ausgrabungen im St.-Petri-Dom zu Bremen 2), Stuttgart 1988.
- BRANTLEY, Jessica: Reading in the Wilderness. Private Devotion and Public Performance in Late Medieval England, Chicago–London 2007.
- BATHER, Sebastian: Tod und Bestattung im frühen Mittelalter. Repräsentation, Vorstellungswelten und Variabilität am Beispiel merowingerzeitlicher Reihengräberfelder, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 93–115.
- , Archäologie der westlichen Slawen. Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft im früh- und hochmittelalterlichen Ostmitteleuropa (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 61), Berlin–New York 2008².
- , (Hrsg.): Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 57), Berlin–New York 2008.
- , Wiedergänger und Vampire? Bauch- und Seitenlage bei westslawischen Bestattungen des 9. bis 12. Jahrhunderts, in: Gerson H. JEUTE, Jens SCHNEEWEISS und Claudia THEUNE (Hrsg.), *aedificatio terrae. Beiträge zur Umwelt- und Siedlungsarchäologie Mitteleuropas* (FS Eike Gringmuth-Dallmer) (Internationale Archäologie. Studia honoraria 26), Rahden 2007, 109–117.
- , Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 42), Berlin–New York 2004.
- BRAUDEL, Fernand: La longue durée, in: *Annales* 13 (1958), 725–753.
- BREDERO, Adriaan H.: Le Moyen Âge et le Purgatoire, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 78 (1983), 429–452.
- BREITENFELDT, Jörg, HEULER, Norbert, HÜFFER, Ursula und HÜTTENRAUCH, Jenny (Bearb.): Die Heilig-Geist-Kapelle in Berlin. Geschichte – Forschung – Restaurierung, hrsg. von der Humboldt-Universität zu Berlin und Landesdenkmalamt Berlin, Petersberg 2005.
- BRENN, Beat: Die Christiansierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven 10), Wiesbaden 2003.
- , Die Anfänge der Byzantinischen Weltgerichtsdarstellung, in: *Byzantinische Zeitschrift* 57 (1964), 106–126.
- BRESSLAU, Harry: Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II. (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 2 Bde., Leipzig 1879–1884.
- , Gunther, Bischof von Bamberg, in: *ADB* 10 (1879), 137–139.
- Das *Brigantinen-Symposium* auf Schloss Tirol. Il simposio sulla brigantina a Castel Tirol (Bauforschung auf Schloss Tirol 3/2004. Nearchos Sonderheft 9), Meran 2004.
- BRINK, Laurie und GREEN, Deborah (Hrsg.): Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burial, Berlin–New York 2008.
- BROCKHOFF, Evelyn, GERCHOW, Jan, GROSS, Raphael und HEUSER, August (Hrsg.): Die Kaisermacher. Frankfurt am Main und die Goldene Bulle 1356–1806. Katalog, Frankfurt am Main 2006.
- , und MATTHÄUS, Michael (Hrsg.): Die Kaisermacher. Frankfurt am Main und die Goldene Bulle 1356–1806. Aufsätze, Frankfurt am Main 2006.
- BROEKMANN, Theo: Rigor iustitiae. Herrschaft, Recht und Terror im normannisch-staufischen Süden (1050–1250) (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt 2005.
- BROWN, Elisabeth A. R.: Royal Bodies, Effigies, Funeral Meals, and Office in Sixteenth-Century France, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 437–508.
- , Burying and Unburying the Kings of France, in: Richard C. TREXLER (Hrsg.), *Persons in Groups: Social Behavior as Identity Formation in Medieval and Renaissance Europe* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 36), Binghamton 1985, 241–266.
- , Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse, in: *Viator* 12 (1981), 221–270.
- , The Ceremonial of Royal Succession in Capetian France: The Funeral of Philip V, in: *Speculum* 55 (1980), 266–293.
- , The Ceremonial of Royal Succession in Capetian France: The Double Funeral of Louis X, in: *Traditio* 34 (1978), 227–271.
- BROWN, M. A.: Grave Orientation: A Further View, in: *AJ* 140 (1983), 322–328.

- BROWN, Peter: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.
- , *Society and the Supernatural: A Medieval Change*, in: DERS., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles 1982, 302–332.
- , *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981.
- BROWNE, Sir Thomas: *Hydriotaphia, urne-buriall, or, a Discourse of the Sepulchrall Urnes lately found in Norfolk. Together with The Garden of Cyrus [etc.]*, London 1658.
- BRÜCKNER, Wolfgang: Roß und Reiter im Leichenzeremoniell. Deutungsversuch eines historischen Rechtsbrauches, in: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15/16 (1965), 144–209.
- BRUGGER, Walter und WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): *Kloster Frauenchiemsee 782–2003. Geschichte, Kunst, Wirtschaft und Kultur einer altbayerischen Benediktinerinnenabtei*, Weißenhorn 2003.
- BRULET, Raymond (Hrsg.): *Les fouilles du quartier Saint-Brice à Tournai. L'environnement funéraire de la sépulture de Childéric 2 (Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'université catholique de Louvain 79)*, Louvain-la-Neuve 1991.
- BRUNNER, Heinrich: *Deutsche Rechtsgeschichte*, 2 Bde., bearb. von Claudius Freiherr von SCHWERIN, Berlin 1958.
- BUCK, Thomas Martin: Zur Überlieferung der Konstanzer Konzilschronik Ulrich Richental's, in: *DA* 66 (2010), 93–108.
- BUCKBERRY, Jo: On Sacred Ground: Social Identity and Churchyard Burial in Lincolnshire and Yorkshire, c. 700–1100 AD, in: *SEMPLE/WILLIAMS, Mortuary Practices* 117–129.
- , und HADLEY, Dawn M.: An Anglo-Saxon Execution Cemetery at Walkington Wold, Yorkshire, in: *OJA* 26 (2007), 309–329.
- BULLOUGH, Donald: Burial, Community and Belief in the Early Medieval West, in: Patrick WORMALD, Donald BULLOUGH und Roger COLLINS (Hrsg.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, Oxford 1983, 177–201.
- BURCKHARDT, Jacob: *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Basel 1860.
- BURKHARDT, Angelika: Die kaiserliche Grablege zu Königsutter. Anthropologische Betrachtung der vier Skelette aus der Grablege Kaiser Lothars III., in: *HENKEL, Heimat* 38–81.
- BUSCH, Jörg W.: „Landulfi senioris Historia Mediolanensis“ – Überlieferung, Datierung und Intention, in: *DA* 45 (1989), 1–30.
- BUTLER, John: *The Quest for Becket's Bones. The Mystery of the Relics of St Thomas Becket of Canterbury*, New Haven–London 1995.
- BUTLER, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter (Gender Studies)*, übersetzt von Kathrina MENKE, Frankfurt/Main 1991.
- BÜTTNER, Heinrich: Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Großen, in: *Helmut BEUMANN (Hrsg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Band I: Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf 1965, 454–487.
- BUTZER, Günter und GÜNTER, Manuela (Hrsg.): *Kulturelles Vergessen: Medien – Rituale – Orte (Formen der Erinnerung 21)*, Göttingen 2004.
- BYNUM, Caroline Walker: Violent Imagery in Late Medieval Piety, in: *Bulletin of the German Historical Institute*, Washington, D. C. 30 (2002), 3–36.
- , Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters (*Gender Studies*), aus dem Amerikanischen von Brigitte GROSSE, Frankfurt am Main 1996.
- , *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.
- , Bodily Miracles and the Resurrection of the Body in the High Middle Ages, in: Thomas KSELMAN (Hrsg.), *Belief in History. Innovative Approaches to European and American Religion*, Notre Dame–London 1991, 68–106.
- , *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley–Los Angeles–London 1987.
- BYRNE, Joseph P.: *Daily Life during the Black Death*, Westport–London 2006.
- , *The Black Death*, Westport–London 2004.
- CADDEN, Joan: *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture (Cambridge History of Medicine)*, Cambridge 1995.
- CALISSE, Carlo: I prefetti di Vico, in: *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* 10 (1887), 1–136 und 353–594.
- CAMILLE, Michael: The Corpse in the Garden. Mumia in Medieval Herbal Illustrations, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 297–318.

- CAMPORESÌ, Piero: *The Incorruptible Flesh. Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*, übers. von Tania CROFT-MURRAY, Cambridge 1983.
- CANETTI, Luigi: Reliquie, martirio e anatomia. Culto dei santi e pratiche dissestorie fra tarda antichità e primo medioevo, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 113–153.
- CAPPONI, Carlo: Storia della basilica attraverso i secoli, in: DERS. (Hrsg.), *La basilica di Sant’Ambrogio a Milano*, Mailand 2003², 19–27.
- CARBASSE, Jean-Marie: L’influence de la Bible sur l’ancien droit pénal français (XII^e–XVIII^e siècles), in: *L’année canonique* 35 (1992), 103–114.
- CARDINI, Franco: Savonarola. 2. S., Girolamo, in: *LdMA* 7 (1995), 1414–1415.
- CAROLUS-BARRÉ, Louis: Le procès de canonisation de saint Louis (1272–1297). Essai de reconstitution (Collection de l’école française de Rome 195), Rom 1994.
- CARTELLIERI, Alexander: Landgraf Ludwig III. von Thüringen und der dritte Kreuzzug, in: *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde* N. F. 34 (1940), 42–64.
- CASTAGNOLA, Raffaella: Il volgarizzamento della Vita Hieronymi Savonarolae Ferrariensis di Gianfrancesco Pico della Mirandola, in: GARFAGNINI, *Studi Savonaroliani* 257–261.
- CASTEX, Dominique: La mort épidémique au Moyen Âge, in: BALANCE/DE POORTER, *Paradis* 31–41.
- CATTIN, Paul: Nantua, in: *LdMA* 6 (1993), 1018–1019.
- CESARANI, David: Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Biografie. Aus dem Englischen von Klaus-Dieter SCHMIDT, Berlin 2004.
- CHAMBERLAIN, Andrew T. und PARKER PEARSON, Michael: *Earthly Remains. The History and Science of Preserved Human Bodies*, London 2001.
- CHARLIER, Philippe, et al.: The „Relics of Joan of Arc”: A Forensic Multidisciplinary Analysis, in: *Forensic Science International* 194 (2010), e9–e15.
- , und GEORGES, Patrice: Techniques de préparation du corps et d’embaumement à la fin du Moyen Âge, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, *Inhumations de prestige* 405–437.
- CHÈNE, Catherine, et al. (Hrsg.): *Il cadavere. The Corpse (Micrologus 7)*, Florenz 1999.
- CHERRYSON, Annia Kristina: Disturbing the Dead: Urbanisation, the Church and the Post-Burial Treatment of Human Remains in Early Medieval Wessex, c. 600–1100 AD, in: SEMPLE/WILLIAMS, *Mortuary Practices* 130–142.
- CHIFFOLEAU, Jacques: La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1480) (Collection de l’école française de Rome 47), Rom 1980.
- CHIMENZ, Siro A.: Alighieri, Dante, in: *DBI* 2 (1960), 385–451.
- CIGNITTI, Benedetto: Mama di Cesarea, in: *Bibliotheca sanctorum* 8 (1966), 592–612.
- CLANCHY, Michael T.: *Abaelard. Ein mittelalterliches Leben*, Darmstadt 2000.
- CLASSEN, Albrecht (Hrsg.): *Handbook of Medieval Studies. Terms – Methods – Trends*, 3 Bde., Berlin–New York 2010.
- COCHET, Jean-Baptiste: *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, Paris 1857.
- COLARDELLE, Michel: Sépulture et tradition funéraires du V^e au XIII^e siècle ap. J.-C. dans les campagnes des Alpes françaises du Nord (Drôme, Isère, Savoie, Haute-Savoie) (Publication de la société alpine de documentation et de recherche en archéologie historique), Grenoble 1983.
- COLARDELLE, Renée: *La ville et la mort. Saint-Laurent de Grenoble. 2000 ans de tradition funéraire* (Bibliothèque de l’antiquité tardive 11), Turnhout 2008.
- COLLARD, Franck: *Le crime de poison au Moyen Âge (Le noeud gordien)*, Paris 2003.
- , Ouvrir pour découvrir. Réflexions sur les expertises de cadavres empoisonnés à l’époque médiévale, in: Dominique GUÉNIOT (Hrsg.), *Le corps à l’épreuve. Poisons, remèdes et chirurgie: aspects des pratiques médicales dans l’Antiquité et au Moyen Âge*, Langres 2002, 177–190.
- CONTI, Susanna, VACCARI, Maria Grazia und WESTERMAN, Mary: Lo stendardo e le vesti del Savonarola. Interventi conservativi e nuovo allestimento, in: GARFAGNINI, *Profeta* 81–86.
- COTTIN, Markus und ALT, Kurt: Die so genannte Hand Rudolfs von Schwaben, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, *Mumien* 370–373.
- COURTOIS, Martine: *Les mots de la mort (Collection Le français retrouvé 23)*, Paris 1991.
- COWDREY, H. E. J.: King Harold II and the Bayeux Tapestry: a Critical Introduction, in: Gale R. OWEN-CROCKER (Hrsg.), *King Harold II and the Bayeux Tapestry (Publications of the Manchester Centre for Anglo-Saxon Studies 3)*, Woodbridge 2005, 1–15.
- COX, Margaret, FLAVEL, Ambika, HANSON, Ian, LAVER, Joanna und WESSLING, Roland: *The Scientific Investigation of Mass Graves: Towards Protocols and Standard Operating Procedures*, Cambridge 2008.
- Cox, Heinrich Leonhard: Einführung. Sterberiten ohne Mythos, in: COX/HAVERKAMP, *Sterben* 7–12.

- , und HAVERKAMP, D.-M.: *Sterben und Tod* (Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 34), Bonn 2002.
- CRAMP, Rosemary: *Wearmouth and Jarrow Monastic Sites 1*, Swindon 2005.
- CRASTER, Edmund: *The Miracles of St. Cuthbert at Farne*, in: *Analecta Bollandiana* 70 (1952), 5–19.
- CRITCHLEY, John S.: *Wilhelm. 61. W. (Fitzherbert)*, in: *LdMA* 9 (1998), 160–161.
- CRONYN, Janet M. und HORIE, Charles V.: *St. Cuthbert's Coffin. The History, Technology and Conservation*, Durham 1985.
- CROSS, Claire: *From the Reformation to the Restoration*, in: *AYLMER/CANT, York Minster* 193–232.
- CROUCH, David: *The Reign of King Stephen, 1135–1154*, Harlow 2000.
- CRUBÉZY, Éric und DIEULAFAIT, Christine (Hrsg.): *Le comte de l'An Mil (Aquitania. Supplément 8)*, Bordeaux 1996.
- , DUCHESNE, Sylvie und ARLAUD, Catherine (Hrsg.): *La mort, les morts et la ville (Montpellier X^e–XVI^e siècles)*, Paris 2006.
- , LORANS, Élisabeth, PERRIN, Franck und TRANOY, Laurence: *Archéologie funéraire (Collection „Archéologiques“)*, Paris 2007.
- CSENDES, Peter: *Heinrich VI. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt 1993.
- CUNHA, Eugénia und SILVA, Ana Maria: *War Lesions from the Famous Portuguese Medieval Battle of Aljubarrota*, in: *IJO* 7 (1997), 595–599.
- CUNNINGTON, Phillis und LUCAS, Catherine: *Costume for Births, Marriages & Deaths*, London 1972.
- CURRY, Anne: *The Battle of Agincourt. Sources and Interpretations (Warfare in History)*, Woodbridge 2000.
- DAIM, Falko: *Vom Umgang mit toten Awaren. Bestattungsgebräuche im historischen Kontext*, in: *JARNUT/WEMHOFF, Erinnerungskultur* 41–60.
- DALARUN, Jacques: *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*, Paris 1986.
- DANIELL, Chris: *Battle and Trial: Weapon Injury Burials of St Andrew's Church, Fishergate, York*, in: *Medieval Archaeology* 45 (2001), 220–226.
- , *Early Medieval York*, in: *NUTTGENS, York* 68–99.
- , *Conquest, Crime and Theology in the Burial Record 1066–1200*, in: *LUCY/REYNOLDS, Burial* 241–254.
- , *Death and Burial in Medieval England 1066–1550*, London–New York 1997.
- DANNHEIMER, Hermann: *Totenbrauchtum in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, in: *METKEN, Reise* 135–138.
- DASSMANN, Ernst: *Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit (Urban Taschenbücher 444)*, Stuttgart–Berlin–Köln 1993.
- , *Ambrosius und die Märtyrer*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18 (1975), 49–68.
- DAUMET, Georges: *Les testaments d'Alphonse X le Savant, roi de Castille*, in: *Bibliothèque de l'école des chartes* 67 (1906), 70–99.
- DAVIS, Ralph H. C. und PRESTWICH, John O.: *The Treason of Geoffrey de Mandeville*, in: *The English Historical Review* 103/407 (1988), 283–317.
- DAXELMÜLLER, Christoph: *Totenheer*, in: *LdMA* 8 (1997), 895–896.
- , *Tote. II. Volkskunde*, in: *LdMA* 8 (1997), 892–894.
- DE BOE, Guy und VERHAEGHE, Frans (Hrsg.): *Death and Burial in Medieval Europe. Papers of the „Medieval Europe Brugge 1997“ Conference 2 (Instituut voor het Archeologisch Patrimonium Rapporten 2)*, Zellik 1997.
- DEÉR, Josef: *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily (Dumberton Oaks Studies 5)*, Cambridge/Massachusetts 1959.
- DEICHMANN, Friedrich Wilhelm: *Einführung in die christliche Archäologie (Die Kunstwissenschaft)*, Darmstadt 1983.
- Della scoperta delle ossa di Dante. Relazione con documenti*, hrsg. vom Municipio di Ravenna, Ravenna 1870.
- DEMANDT, Alexander und ENGEMANN, Josef: *Konstantin der Große (Katalog)*, Trier–Mainz 2007.
- DEMOLON, Pierre: *Hordain (Nord)*, in: *Michel Fixot und Élisabeth ZADORA-Rio (Hrsg.), L'église, la campagne, le terroir (Monographie du CRA 1)*, Paris 1990, 59–62.
- DEMURGER, Alain: *Der letzte Templer. Leben und Sterben des Großmeisters Jacques de Molay. Aus dem Französischen von Holger Fock und Sabine MÜLLER*, München 2005².
- , *Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden. Aus dem Französischen von Wolfgang KAISER*, München 2003.
- , *Die Templer. Aufstieg und Untergang 1120–1314. Aus dem Französischen von Wolfgang KAISER*, München 1995.

- DEONNA, Waldemar: ΕΥΩΔΙΑ. Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus (Europa restituta), Turin 2003.
- DEPREUX, Philippe: Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781–840) (Instrumenta 1), Sigmaringen 1997.
- Der Bremer Dom. Baugeschichte, Ausgrabungen, Kunstschatze. Handbuch und Katalog zur Sonderausstellung vom 17. Juni bis 30. September 1979 im Bremer Landesmuseum (Focke-Museum) (Hefte des Focke-Museums 49), Bremen 1979.
- DERWEIN, Herbert: Geschichte des Christlichen Friedhofs in Deutschland, Frankfurt am Main 1931.
- DEUTINGER, Roman: Simonisten rechtfertigen sich. Mittelalterliche Antworten auf den Vorwurf der Simonie, in: ZKG 120 (2009), 145–159.
- , Engel oder Wolf? Otto von Freising in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit, in: Cora DIETL und Dörte HELSCHINGER (Hrsg.), Ars und Scientia im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung. Georg Wieland zum 65. Geburtstag, Tübingen–Basel 2002, 31–46.
- DE WAHA, Michel: La mort au combat, in: BALANCE/DE POORTER, Paradis 71–83.
- DE WITTE, Hubert: Peindre pour l'éternité. La peinture funéraire dans la région de Bruges au Bas Moyen Âge, in: BALANCE/DE POORTER, Paradis 163–171.
- D'HAENENS, Albert: Aldegonda di Maubeuge, in: Bibliotheca sanctorum 1 (1961), 737–739.
- DIERKENS, Alain: Quelques réflexions sur la présentation des sarcophages dans les églises du haut Moyen Âge, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, Inhumations de prestige 265–302.
- , Avant-corps, galilées, massifs occidentaux: quelques remarques méthodologiques en guise de conclusion, in: Christian SAPIN (Hrsg.), Avant-nefs & espaces d'accueil dans l'église entre le IV^e et le XII^e siècle (Éditions du CTHS), Paris 2002, 495–503.
- , La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768), in: Médiévales 31 (1996), 37–51.
- DINZELBACHER, Peter: Eschatology, in: CLASSEN, Handbook of Medieval Studies 1, 506–524.
- , Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess, Essen 2006.
- , Europa im Hochmittelalter 1050–1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Kultur und Mentalität), Darmstadt 2003.
- , Religiosität und Mentalität des Mittelalters, Klagenfurt–Wien 2003.
- , Toleranz bei Bernhard von Clairvaux?, in: Cistercienser Chronik 109/1 (2002), 9–30.
- , Hoch- und Spätmittelalter (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 2), Paderborn–München–Wien–Zürich 2000.
- , Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter, Freiburg–Basel–Wien 1999.
- , Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1998.
- , Die „Realpräsenz“ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: DERS. und Dieter R. BAUER (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 115–174.
- , Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen, in: Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI). Tomo secondo (Settimae di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 36/2), Spoleto 1989, 647–695.
- , Die Realität des Teufels im Mittelalter, in: SEGL, Hexenhammer 151–175.
- , und HEINZ, Werner: Europa in der Spätantike 300–600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Kultur und Mentalität), Darmstadt 2007.
- DOBSON, Barrie: Late Medieval York, in: NUTTGENS, York 100–140.
- , The Later Middle Ages 1215–1500, in: AYLMEYER/CANT, York Minster 44–109.
- DOLL, Anton: Schriftquellen, in: KUBACH/HAAS, Dom 1, 11–71.
- DONOGHUE, Helen D.: Molecular Palaeopathology of Human Infectious Disease, in: PINHASI/MAYS, Advances 147–176.
- DOPSCH, Heinz: Die Geschichte der Abtei Frauenchiemsee im Spiegel der schriftlichen Quellen, in: Hermann DANNHEIMER (Hrsg.), Frauenwörth. Archäologische Bausteine zur Geschichte des Klosters auf der Fraueninsel im Chiemsee (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen, N. F. 126), München 2006, 171–212.
- , Gründung und Frühgeschichte des Klosters Frauenchiemsee bis zum Tod der seligen Irmengard (866), in: BRUGGER/WEITLAUFF, Frauenchiemsee 29–55.
- DÖRING, Alois: Bestattet am anonymen Ort? Zum Begräbnisschicksal von (ungetauften) totgeborenen Kindern, in: COX/HAVERKAMP, Sterben 29–48.
- DORMEIER, Heinrich: Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert (Schriften der MGH 27), Stuttgart 1979.

- DOUGLAS, David C.: William the Conqueror. The Norman Impact upon England, London 1964.
- DRANCOURT, Michel, et al.: Genotyping, *Orientalis-like Yersina pestis*, and Plague Pandemics, in: EID 10 (2004), 1585–1592.
- DRECHSLER, Heike: Überlegungen zur Grablege Karls des Großen und Ottos III. im Aachener Münster, in: RHM 41 (1999), 129–156.
- DRIJVERS, Jan Willem: Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross (Brill's Studies in Intellectual History 27), Leiden–New York–Kopenhagen–Köln 1992.
- DU CANGE, Charles du Fresne: Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, 3 Bde., Frankfurt/Main 1710.
- DUCHESNE, Sylvie et al.: Les phases 9 et 10. Cimetière en pleine terre, troisième et quatrième état. Enclos. Caveaux-ossuaires, in: CRUBÉZY/DUCHESNE/ARLAUD, Mort 241–255.
- DUDAY, Henri: L'archéothanatologie ou l'archéologie de la mort (Archaeothanatology or the Archaeology of Death), in: GOWLAND/KNÜSEL, Social Archaeology 30–56.
- DUFFY, Eamon: The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580, New Haven–London 1992.
- DÜMMLER, Ernst: Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papsttums im Anfange des zehnten Jahrhunderts, Leipzig 1866.
- DUPLESSIS, Michel: Description géographique et historique de la Haute Normandie. Bd. 2: Le Vexin, Paris 1740.
- DUVAL, Yvette: Au près des saints corps et âme. L'inhumation „ad sanctos“ dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle (Études augustinienes) Paris 1988.
- , und PICARD, Jean-Charles (Hrsg.): L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident, Paris 1986.
- DYGGVE, Ejnar: Gorm's Temple and Harald's Stave-Church at Jelling, in: Acta Archaeologica 25 (1954), 221–239.
- , The Origin of the Urban Churchyard, in: Classica et Mediaevalia 13 (1952), 147–158.
- , The Royal Barrows at Jelling. Excavations made in 1941, 1942 and 1947, and Finds and Findings Resulting Therefrom, in: Antiquity 22 (1948), 190–197.
- EARLE, Joe: Netsuke. Fantasy and Reality in Japanese Miniature Sculpture, Boston 2004.
- EBNER, Herwig: „...in cimiterio...“. Der Friedhof als Beurkundungsort, in: Helmut BRÄUER und Elke SCHLENKRICH (Hrsg.), Die Stadt als Kommunikationsraum. Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (FS Karl Czok), Leipzig 2001, 121–128.
- ECKART, Wolfgang U.: Geschichte der Medizin, Berlin–Heidelberg–New York 2005⁵.
- EDGERTON, Samuel Y.: Pictures and Punishment: Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance, Ithaka 1985.
- EFFMANN, Wilhelm: Ein Beitrag zur mittelalterlichen Begräbnisweise, in: Zeitschrift für christliche Kunst 5/8 (1892), 253–256.
- EFFROS, Bonnie: Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages, Berkeley–Los Angeles–London 2003.
- , Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World, University Park/Pennsylvania 2002.
- , De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity, in: RBPH 75 (1997), 267–286.
- EGG, Erich (Hrsg.): Ausstellung Maximilian I. Innsbruck (Katalog), Innsbruck [1969].
- EGGENBERGER, Peter und DESCEUDRES, Georges: Kirche und Frömmigkeit. Klöster, Stifte, Bettelordenshäuser, Beginen und Begarden, in: Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönche, 437–451.
- EGGER, Carlo: Afra, Ilaria, Degna, Eumenia e Euprepia, in: Bibliotheca sanctorum 1 (1961), 283–287.
- EHLERS, Caspar: Corpus eius in Spiream deportatur. Heinrich V. und der Tod Heinrichs IV. zu Lüttich, in: Tilman STRUVE (Hrsg.), Die Salier, das Reich und der Niederrhein, Köln–Weimar–Wien 2008, 99–113.
- EHLERS, Joachim: Heinrich der Löwe. Eine Biographie, München 2008.
- EHRENTAUT, Hartmut: Bleierne Inschriftentafeln aus mittelalterlichen Gräbern (Dissertation), Bonn 1951.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus: Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München 2004⁵.
- EICKHOFF, Sabine: Zwischenlandung im Mittelalter. Archäologie für den Hauptstadtflyghafen BBI. Die Ausgrabungen in Diepensee, Wünsdorf 2006.

- , und SCHOPPER, FRANZ: 1636. Ihre letzte Schlacht. Leben im Dreißigjährigen Krieg (Katalog), Berlin 2012.
- EIRE, Carlos M. N.: From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain, Cambridge 2002.
- EISENBEISS, Sabine: Moorleichen – Straffällige, Opfer oder Bestattungen?, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 79–92.
- ELBERN, Victor H.: Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 17 (1963), 1–76.
- ELLMERS, Detlev: Monuments du début du christianisme en Suède, in: L'or des vikings. Exposition du musée des antiquités nationales de Suède, Bordeaux 1969, 135–148.
- ELZE, Reinhard: Sic transit gloria mundi. Zum Tode des Papstes im Mittelalter, in: DA 34 (1978), 1–18.
- ENGELS, Odilo: Die Vita Willibalds und die Anfänge des Bistums Eichstätt, in: Harald DICKERHOF, Ernst REITER und Stefan WEINFURTER (Hrsg.), Der hl. Willibald – Klosterbischof oder Bistumsgründer (Eichstätter Studien 30), Regensburg 1990, 171–198.
- ENGEMANN, Josef: Begräbnis, Begräbnissitten. A. Christliche Bestattungsformen allgemein. I. Frühchristentum, in: LdMA 1 (1980), 1804–1805.
- ENGEN, John van: Rupert von Deutz und das sogenannte Chronicon sancti Laurentii Leodiensis. Zur Geschichte des Investiturstreites in Lüttich, in: DA 35 (1979), 33–81.
- ENNEN, Edith: Zauberinnen und fromme Frauen – Ketzerinnen und Hexen, in: SEGL, Hexenhammer, 7–21.
- ENNINGER, Werner und SCHWENS, Christa: Friedhöfe als kulturelle Texte, in: Zeitschrift für Semiotik 11 (1989), 135–181.
- ERLANDE-BRANDENBURG, Alain: Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII^e siècle (Bibliothèque de la société française d'archéologie 7), Paris 1975.
- ERLANGER, Herbert J.: Der Pfennigfund von Emskirchen, Ldkr Neustadt a. d. A.-Bad Windsheim/Mfr., in: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 24 (1974), 171–173.
- ERLER, Adalbert: Leibzeichen, in: HRG 2 (1978), 1802–1804.
- ESCH, Arnold: Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien, in: AKG 51 (1969), 1–64.
- ETTER, Hansueli F.: Ein Notfriedhof im Klostergarten der Augustiner in Zürich, in: Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönche, 489–493.
- FACCHINI, F., RASTELLI, E. und BELCASTRO, M. G.: Peri Mortem Cranial Injuries from a Medieval Grave in Saint Peter's Cathedral, Bologna, Italy, in: IJO 18 (2008), 421–430.
- FAHRNBERGER, Gerhard: Friedhof. II. Rechtsbestimmungen, in: LThK 4 (1995), 143–144.
- FALCE, Antonio: Il marchese Ugo di Tuscia (Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filologia e filosofia, N. S. 2), Florenz 1921.
- FARAGO-SZEKERES, Bernard: Enquête autour de quelques ossements, in: TREFFORT, Mémoires d'hommes 69.
- FASSBINDER, Stefan: VI.14 Bleitafel aus dem Grab des Bischofs Leuderich, in: STIEGEMANN/WEMHOFF, Karolingerzeit 1, 336–337.
- FAULENBACH, Heiner: Zwingli, in: Staatslexikon 5 (1989⁷), 1189–1192.
- FAY, Isla: Text, Space and the Evidence of Human Remains in English Late Medieval and Tudor Disease Culture: Some Problems and Possibilities, in: GOWLAND/KNÜSEL, Social Archaeology 190–208.
- FEHR, Hans: Eid, in: HdAG 2 (1929/30), 659–672.
- FEHR, Hubert: Germanische Einwanderung oder kulturelle Neuorientierung? Zu den Anfängen des Reihengraberhorizontes, in: BRATHER, Spätantike 67–102.
- FEHRER, Michel (Hrsg.): Fragments for a History of the Human Body (Zone 3–5), 3 Bde., New York 1989.
- FEHRING, Günter P.: Die Archäologie des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2000³.
- , Missions- und Kirchenwesen in archäologischer Sicht, in: Herbert JANKUHN und Reinhard WENS-KUS (Hrsg.), Geschichtswissenschaft und Archäologie. Untersuchungen zur Siedlungs-, Wirtschafts- und Kirchengeschichte (VuF 22), Sigmaringen 1979, 547–591.
- , Frühmittelalterliche Kirchenbauten unter St. Dionysius zu Esslingen am Neckar, in: Germania 44 (1966), 354–374.

- , und SCHOLKMANN, Barbara: Die Stadtkirche St. Dionysius in Esslingen a. N. Archäologie und Baugeschichte I: Die archäologische Untersuchung und ihre Ergebnisse (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 13/1), Stuttgart 1985.
- FELDMANN, Klaus: Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod (Europäische Hochschulschriften XXII/191), Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1990.
- FELGENHAUER-SCHMIEDT, Sabine: Die Sachkultur des Mittelalters im Lichte der archäologischen Funde (Europäische Hochschulschriften XXXVIII/42), Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris–Wien 1993.
- FERINO-PAGDEN, Sylvia (Hrsg.): Die Maske der Erinnerung, in: DIES., Maske 57–63.
- , Wir sind Maske (Katalog), Mailand–Wien 2009.
- FERRARI, Giovanna: Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna, in: Past and Present 117 (1987), 50–106.
- FÉVRIER, Paul-Albert: La mort chrétienne, in: Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 33), Spoleto 1987, 881–952.
- FICHTEAU, Heinrich: Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter, München 1992.
- , Die Ketzer von Orléans (1022), in: Klaus HERBERS, Hans Henning KORTÜM und Carlo SERVATIUS (Hrsg.), Ex Ipsis Rerum Documentis. Beiträge zur Mediävistik (FS Harald Zimmermann), Sigmaringen 1991, 417–427.
- , Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter, in: MIOG 60 (1952), 60–89.
- FICHTER, G. und VOLK, P.: The Eastern Orientation of Merovingian Graves and the Seasonal Distribution of Morbidity and Mortality (using the Sasbach-Beihans and Bischoffingen-Bigarten Cemeteries as Examples), in: Journal of Human Evolution 9 (1980), 49–59.
- FICKER, Julius: Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei, in: MIOG 1 (1880), 177–226.
- FIEDLER, S. und GRAW, M.: Decomposition of Buried Corpses, with Special Reference to the Formation of Adipocere, in: Naturwissenschaften 90 (2003), 291–300.
- FINGERLIN, Ilse: Gürtel des hohen und späten Mittelalters, München–Berlin 1971.
- FINSTERWALDER, Paul Willem: Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. und 9. Jahrhunderts 1) Weimar 1929.
- FINUCCI, Valeria: The Body Natural: Duke Vincenzo Gonzaga and Early modern Medical Practices (im Druck).
- FIOCCHI NICOLAI, Vincenzo, BISCONTI, Fabrizio und MAZZOLENI, Danilo: The Christian Catacombs of Rome. History, Decoration, Inscriptions, Regensburg 1999.
- FIORATO, Veronica: The Context of the Discovery, in: FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, Roses 1–14.
- , Battlefield Protection and the Current Extent of Archaeological Research, in: FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, Roses 189–197.
- , BOYLSTON, Anthea und KNÜSEL, Christopher (Hrsg.): Blood Red Roses. The Archaeology of a Mass Grave from the Battle of Towton AD 1461, Oxford 2007.
- FISCHER, Eugen: Begegnungen mit Toten. Aus den Erinnerungen eines Anatomen, Freiburg im Breisgau 1959.
- FISCHER, Paul: Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote im germanischen und deutschen Recht (Dissertation), Düsseldorf 1936.
- FIZELLIER-SAUGET, Bernadette und DEPIERRE, Germaine: Mise au jour de crânes sciés lors d'interventions archéologiques: techniques et finalité d'une telle pratique, in: Chroniques Historiques d'Ambert et de son arrondissement. Bulletin annuel du groupe de recherches archéologiques et historiques du Livradois-Foréz 12 (1990), 19–27.
- FLECKENSTEIN, Josef: Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt, in: DERS., Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters. Ausgewählte Beiträge, Göttingen 1989, 84–111.
- FLECKINGER, Angelika: Menschen aus dem Eis, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, Mumien 35–51.
- FLEURY, Michel und FRANCE-LANORD, Albert: Les trésors mérovingiens de la basilique de Saint-Denis, Woippy 1998.
- , und FRANCE-LANORD, Albert: Les bijoux mérovingiens d'Arnegonde, in: Art de France 1 (1961), 7–18.
- FOARD, Glenn: Naseby. The Decisive Campaign, Whitstable/Kent 1995.
- FONSEGA, Cosimo Damiano: Arialdo, in: DBI 4 (1962), 135–139.
- FORBES, S. L., DENT, B. B. und STUART, B. H.: The Effect of Soil Type on Adipocere Formation, in: FSI 154 (2005), 35–43.
- , STUART, B. H. und DENT, B. B.: The Effect of the Burial Environment on Adipocere Formation, in: FSI 154 (2005), 24–34.

- , STUART, B. H. und DENT, B. B.: The Effect of the Method of Burial on Adipocere Formation, in: FSI 154 (2005), 44–52.
- , WILSON, M. E. und STUART, B. H.: Examination of Adipocere Formation in a Cold Water Environment, in: Int J Legal Med. 125 (2011), 643–650.
- FOREVILLE, Raymonde: Alexandre III et la canonisation des saints, in: Filippo LIOTTA (Hrsg.), *Miscellanea Rolando Bandinelli Papa Alessandro III*, Siena 1986, 217–236.
- , Lateran I–IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien 6), Mainz 1970.
- FOREY, Alan J.: *The Templars in the Corona de Aragón*, Oxford 1973.
- FORGET, J.: Exorcisme, in: DThC 5/2 (1913), 1762–1780.
- FORNACIARI, Gino und CAPASSO, Luigi: Natural and Artificial 13th–19th century Mummies in Italy, in: SPINDLER et al., *Human Mummies*, 195–203.
- FOSSIER, Robert: *Das Leben im Mittelalter*. Aus dem Französischen von Michael BAYER, Enrico HEINEMANN und Reiner PFLEIDERER, München–Zürich 2008.
- , *Enfance de l'Europe. X^e–XII^e siècle: aspects économiques et sociaux*, 2 Bde., Paris 1982.
- FOURNEL, Jean-Louis: Le procès de Savonarole: manipulation et bilan, in: Anna FONTES, Jean-Louis FOURNEL und Michel PLAISANCE (Hrsg.), *Savonarole. Enjeux, débats, questions* (Centre interuniversitaire de la recherche sur la renaissance italienne 22), Paris 1997, 223–242.
- FOY, Danièle und DÉMIANS D'ARCHIMBAUD, Gabrielle: Dépôts de verres et rites funéraires, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien* 225–241.
- FRANCE-LANORDE, Albert: La tombe de Philippe Premier à Saint-Benoît-sur-Loire, in: *Archéologie médiévale* 22 (1992), 367–392.
- FRANCKE, Ursula und PÄFFGEN, Bernd: Die Öffnung des Grabes von Erzbischof Arnold II. von Wied in Schwarzhof, in: *Archäologie im Rheinland* (1996), 124–126.
- FRANKE, Gerhard: „Praecipimus etiam ut in eos, qui ad ecclesiam vel coemeterium confugerint, nullus omnino manum mittere audeat“. Beobachtungen zur Asylschutzfunktion christlicher Friedhöfe, in: BRADEMANN/FREITAG, *Kirchhöfe* 53–81.
- FRANKE, Herbert: Das chinesische Wort für „Mumie“, in: *Oriens* 10 (1957), 253–257.
- FRANZ, Adolph: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Graz 1960.
- FRANZONI, Claudio: Arcae marmoreae: le antichità nel tempo di Matilde, in: Arturo CALZONA (Hrsg.), *Matilde e il tesoro dei Canossa tra castelli, monasteri e città* (Katalog), Mailand 2008, 84–95.
- FRASSETTO, Michael: Heretics, Antichrists, and the Year 1000: Apocalyptic Expectations in the Writings of Ademar of Chabannes, in: DERS. (Hrsg.), *The Year 1000. Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*, New York 2002, 73–84.
- , Resurrection of the Body: Eleventh-Century Evidence from the Sermons of Ademar of Chabannes, in: *The Journal of Religious History* 26 (2002), 235–249.
- FRENKEN, Ralph: *Gefesselte Kinder. Geschichte und Psychologie des Wickelns*, Badenweiler 2011.
- FREUDENTHAL, Herbert: *Das Feuer im deutschen Aberglauben und Brauch*, Berlin–Leipzig 1931.
- FREY, Winfried: Hippolytus Guarinonius und die Tradition der Ritualmordbeschuldigungen, in: Klaus AMANN und Max SILLER (Hrsg.), *Hippolytus Guarinonius. Akten des 5. Symposiums der Sterzinger Ostertage (Schlern-Schriften 340)*, Innsbruck 2008, 61–76.
- , Wolt Gott man hing sie wie die Hund. Vergleiche von Juden mit Hunden in deutschen Texten des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Das Mittelalter* 12/2 (2007), 119–134.
- FRIED, Johannes: *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.
- FRIEDENSBURG, Ferdinand: *Die Münze in der Kulturgeschichte*, Berlin 1909.
- FRIEDLAND, Paul: *Seeing Justice Done. The Age of Spectacular Capital Punishment in France*, Oxford 2012.
- FROMMANN, Max: Landgraf Ludwig III. der Fromme von Thüringen (1152–1190), in: *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde* N. F. 18 (1908), 175–248.
- FROMMEL, Christoph Luitpold: St. Peter's: The Early History, in: Henry A. MILLON und Vittorio MAGNAGO LAMPUGNANI (Hrsg.), *The Renaissance from Brunelleschi to Michelangelo. The Representation of Architecture*, Mailand 1994, 399–423.
- FRUGONI, Arsenio: *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici 8–9), Rom 1954.
- FRUGONI, Chiara: Il problema delle fonti su Arnaldo da Brescia, in: Maurizio PEGRARI (Hrsg.), *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, Brescia 1991, 19–26.
- FUHRMANN, Horst: *Die Päpste. Von Petrus zu Benedikt XVI.*, München 2012⁴.
- , *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1997².

- , „Wer hat die Deutschen zu Richtern über die Völker bestellt?“. Die Deutschen als Ärgernis im Mittelalter, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 46 (1995), 625–641.
- FULCHERI, Ezio: Mummies of Saints: a Particular Category of Italian Mummies, in: SPINDLER et al., *Human Mummies*, 219–230.
- FUREIX, Emmanuel: La France des Larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814–1840), Lonrai 2009.
- FUSIER, J.: 12. Fragment de la natte de saint Bernard, in: PRESSOUYRE/KINDER, *Saint Bernard* 204–205.
- GABRIEL, Ingo: Zauberpuppe, in: STIEGEMANN/KROKER, *Meinwerk* 321–322.
- GALINIÉ, Henri: Le passage de la nécropole au cimetière: les habitants des villes et leurs morts, du début de la christianisation à l'an Mil, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien* 17–22.
- , und ZADORA-RIO, Elisabeth (Hrsg.): *Archéologie du cimetière chrétien*, Tours 1996.
- GALLIEN, Véronique und PÉRIN, Patrick: La tombe d'Arégonde à Saint-Denis. Bilan des recherches menées sur les restes organiques humains, animaux et végétaux retrouvés en 2003, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, *Inhumations de prestige* 203–226.
- GARBER, Josef: Das Haller Heiltumbuch mit den Unika-Holzschnitten Hans Burgkmairs des Älteren, in: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* 32/2 (1915), I–CLXXVII.
- GARDNER, Julian: *The Tomb and the Tiara. Curial Tomb Sculpture in Rome and Avignon in the Later Middle Ages*, Oxford 1992.
- GARFAGNINI, Gian Carlo (Hrsg.): *Una città e il suo profeta. Firenze di fronte al Savonarola (Savonarola e la Toscana. Atti e Documenti 15)*, Florenz 2001.
- , *Il Savonarola di Giovanfrancesco Pico*, in: PICO DELLA MIRANDOLA, *Vita* xiii–xix.
- , (Hrsg.): *Studi Savonaroliani. Verso il V centenario (Savonarola e la Toscana. Atti e documenti 1)*, Florenz 1996.
- GÄRTNER, Tobias: Heidnisch oder christlich? Über Deponierungen von Gefäßfragmenten in frühmittelalterlichen Gräbern West- und Süddeutschlands, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 215–234.
- GAUDE-FERRAGU, Murielle: Les femmes et la mort: sépultures et funérailles des reines et des princesses au bas Moyen Âge, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, *Inhumations de prestige* 383–404.
- , *Le coeur „couronné“: tombeaux et funérailles de coeur en France à la fin du Moyen Âge*, in: BLANCARDI, *Cuore* 241–265.
- GAUVARD, Claude: „De grace especial“. Crime, état et société en France à la fin du Moyen Âge (*Histoire ancienne et médiévale* 24), Paris 1991.
- GEAKE, Helen: *The Use of Grave-Goods in Conversion-Period England, c. 600–c. 850 (BAR British Series 261)*, Oxford 1997.
- GEARY, Patrick J.: Death and Funeral of the Carolingians, in: SPIESS/WARNTJES, *Death* 9–19.
- , *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca–London 1994.
- , *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990².
- , Humiliation of saints, in: Stephen WILSON (Hrsg.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983, 123–140.
- , L'humiliation des saints, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34/1 (1979), 27–42.
- GEBAUER, Brigitte, KERSTING, Thomas und NOTHDURFTER, Hans: Die Grabung von St. Prokulus, in: *Landesdenkmalamt Bozen (Hrsg.), St. Prokulus, Naturns. Archäologie – Wandmalerei*, Bozen 1990, 11–162.
- GEHBARD, Rupert (Hrsg.): *Archäologische Staatssammlung München. Glanzstücke des Museums (Katalog)*, Berlin–München 2010.
- GEE, Eric A.: Architectural History until 1290, in: AYLMEYER/CANT, *York Minster* 111–148.
- GEIGER, Paul: Leiche, in: *HdAG* 5 (1932/33), 1024–1060.
- , Leichenfett, in: *HdAG* 5 (1932/33), 1067–1068.
- , Leichenkleidung, in: *HdAG* 5 (1932/33), 1068–1081.
- , Leichenteile, in: *HdAG* 5 (1932/33), 1099–1101.
- GENESIS, Marita: Der Rabenstein in Erfurt. Eine mittelalterliche/frühneuzeitliche Richtstätte in historischen und archäologischen Quellen, in: AULER, *Richtstättenarchäologie* 1, 144–150.
- , Bestattung in ungeweihter Erde – Opfer des mittelalterlichen Strafvollzugs. Eine archäologisch-historische Betrachtung, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 327–342.
- GEORGES, Patrice: Les techniques de l'embaumement médiéval, in: SCHNITZLER et al., *Histoire(s) de squelettes* 35.
- , L'exérèse du coeur dans l'embaumement médiéval occidental, in: BLANCARDI, *Cuore* 279–286.

- , Mourir c'est pourrir un peu... Intentions et techniques contre la corruptions des cadavres à la fin du Moyen Âge, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 359–382.
- GERLACH, Peter: Hirsch, in: LCI 2 (2004²), 286–289.
- GERLICH, Alois: Bardo, in: LdMA 1 (1980), 1458–1459.
- GESSLER-LÖHR, Beatrix, GRABBE, Eckhardt, RAAB, Björn-W. und SCHULTZ, Michael: Ausklang: Eine koptische Mumie aus christlicher Zeit, in: *Ägyptische Mumien* 255–265.
- GEUENICH, Dieter: „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein...“ – Gebetsgedenken und Gebetshilfe im frühen Mittelalter, in: JARNUT/WEMHOFF, *Erinnerungskultur* 27–40.
- GIERLICH, Ernst: Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 65), Mainz 1990.
- GIESE, Martina: *Ut canes pulcherrimos habeas...*, die kynologische Hauptvorlage von Albertus Magnus *De animalibus*, in: Gundula GREBNER und Johannes FRIED (Hrsg.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, Berlin 2008, 239–270.
- GIESEY, Ralph E.: *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (Travaux d'humanisme et renaissance 37), Genf 1960.
- GISSAUF, Johannes: *Die Mongolengeschichte des Johannes von Piano Carpine*. Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar (Diplomarbeit), Graz 1995.
- GILCHRIST, Roberta: *Medieval Life. Archaeology and the Life Course*, Woodbridge 2012.
- GINZBURG, Carlo: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*. Aus dem Italienischen von Karl F. HAUBER, Berlin 2007⁶.
- GIORGI, Piero P.: Introduzione, in: MONDINO DE' LIUZZI, *Anothomia* 1–94.
- GITTINGS, Claire: *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*, London 1988².
- GITTOS, Helen: *Creating the Sacred: Anglo-Saxon Rites for Consecrating Cemeteries*, in: LUCY/REYNOLDS, *Burial* 195–208.
- GIVEN, James B.: *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*, Ithaca–London 1997.
- GIZEWSKI, Christian: *Damnatio memoriae*. I. Historisch, in: *Der Neue Pauly* 3, Stuttgart–Weimar 1997, 299.
- GNANARATNAM, Tony: *An Urban Medieval Population from St Peter's, Leicester*, in: *The Archaeologist* 60 (2006), 26–27.
- GOETZ, Hans-Werner: „Vorstellungsgeschichte“: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit, in: AKG 61 (1979), 253–271.
- GÖLLER, Emil: *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V. Bd. 1: Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV.*, Rom 1907.
- GOODSON, Caroline J.: *The Rome of Pope Paschal I. Papal Power, Urban Renovation, Church Rebuilding and Relic Translation, 817–824* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), Cambridge 2010.
- , *Building for Bodies. The Architecture of Saint Veneration in Early Medieval Rome*, in: Ó CARAGÁIN/NEUMAN DE VEGVAR, *Roma felix* 51–79.
- GORDON, Bruce: *Zwingli, Huldrych*, in: *Europe 1450 to 1789. Encyclopedia of the Early Modern World* (2004), 264–265.
- GÖRICH, Knut: *Karl der Große – ein „politischer Heiliger“ im 12. Jahrhundert?*, in: Ludgar KÖRNTGEN und Dominik WASSENHOVEN (Hrsg.), *Religion und Politik im Mittelalter. Deutschland und England im Vergleich* (Prinz-Albert-Studien 29), Berlin–Boston 2013, 117–155.
- , *Friedrich Barbarossa. Eine Biographie*, München 2011.
- , *Erinnerung und ihre Aktualisierung: Otto III., Aachen und die Karlstradition*, in: Franz J. FELTEN, Pierre MONNET und Alain SAINT-DENIS (Hrsg.), *Robert Folz (1910–1996). Mittler zwischen Frankreich und Deutschland. Actes du colloque „idée d'empire et royaume au Moyen Âge: un regard franco-allemand sur l'oeuvre de Robert Folz“*, Dijon 2001 (*Geschichtliche Landeskunde* 609), Stuttgart 2007, 97–116.
- , *Friedensverhandlungen mit Rücksicht auf den honor ecclesie. Papst Gregor IX. und Kaiser Friedrich II. im Streit um Gaeta (1229–1233)*, in: Theo KÖLZER, Franz-Albrecht BORNISCHLEGEL, Christian FRIEDL und Georg VOGELER (Hrsg.), *De litteris, manuscriptis, inscriptionibus...* (FS Walter Koch), Wien–Köln–Weimar 2007, 617–632.
- , *Die Ehre des Erzbischofs. Arnold von Selenhofen (1153–1160) im Konflikt mit Mainz*, in: *Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte* 53 (2001), 93–123.

- , Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung, in: Gerd ALTHOFF und Ernst SCHUBERT (Hrsg.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen* (Vorträge und Forschungen 46), Sigmaringen 1998, 381–430.
- , Eine Wende im Osten: Heinrich II. und Boleslaw Chrobry, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER und Stefan WEINFURTER (Hrsg.), *Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?* (Mittelalter-Forschungen 1), Sigmaringen 1997, 95–167.
- , Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie (Historische Forschungen 18), Sigmaringen 1995.
- GÖTZ, Rolf: Die Herzöge von Teck. Herzöge ohne Herzogtum (Schriftenreihe des Stadtarchivs Kirchheim unter Teck 33), Kirchheim unter Teck 2009.
- GOUDSBLOM, Johan: *Fire and Civilisation*, London 1994².
- GOWLAND, Rebecca: Ageing the Past: Examining Age Identity from Funerary Evidence, in: GOWLAND/KNÜSEL, *Social Archaeology* 143–154.
- , und KNÜSEL, Christopher (Hrsg.): *Social Archaeology of Funerary Remains*, Oxford 2006.
- GRABMAYER, Johannes: Zwischen Diesseits und Jenseits. Oberrheinische Chroniken als Quellen zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters, Köln–Weimar–Wien 1999.
- GRABNER, Elfriede: Der Mensch als Arznei. Alpenländische Belege zu einem Kärntner Schauermärlein, in: Festgabe für Oskar Moser. Beiträge zur Volkskunde Kärntens (Kärntner Museumsschriften 55), Klagenfurt 1974, 81–95.
- GRAF, Klaus: Lorch, in: ZIMMERMANN/PRIESCHING, *Württembergisches Klosterbuch* 327–328.
- GRÄFEN, Angela und ALT, Kurt W.: Mumifizierung heute – eine ganz moderne Angelegenheit, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, *Mumien* 181–188.
- GRAHAM-CAMPBELL, James und VALOR, Magdalena (Hrsg.): *The Archaeology of Medieval Europe. Volume 1: Eighth to Twelfth Centuries AD* (Acta Jutlandica 83/1. Humanities Series 79), Aarhus 2007.
- , *Crowned Heads*, in: GRAHAM-CAMPBELL/VALOR, *Archaeology* 360.
- GRANDSEN, Antonia: Abbo of Fleury's 'Passio sancti Eadmundi', in: *Revue bénédictine* 105 (1995), 20–78.
- GRAUERT, Hermann: Zu den Nachrichten über die Bestattung Karls des Großen, in: *Historisches Jahrbuch* 14 (1893), 302–319.
- GREEN, Christopher: The Significance of Plaster Burials for the Recognition of Christian Cemeteries, in: Richard REECE (Hrsg.), *Burial in the Roman World* (CBA Research Report 22), London 1977, 46–53.
- GREEN, Deborah: Sweet Spices in the Tomb: An Initial Study on the Use of Perfume in Jewish Burials, in: BRINK/GREEN, *Commemorating* 145–173.
- GREENHILL, Thomas: Νεκροκρηδία or the Art of Embalming, wherein is shewn the Right of Burial, the Funeral Ceremonies, and the several Ways of Preserving Dead Bodies in Most Nations of the World [etc.], London 1705.
- GREGORY, Tullio: Per una fenomenologia del cadavere. Dai mondi dell'immaginario ai paradisi della metafisica, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 11–42.
- GREMAUD, Jean: Documents relatifs à l'histoire de Valais. Tome II: 1255–1300 (*Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la Suisse romande* 30), Lausanne 1876.
- GRENZ, Rudolf: Archäologische Vampirbefunde aus dem westslawischen Siedlungsgebiet, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 16 (1967), 255–265.
- GRIFFITH-JONES, Robin und PARK, David (Hrsg.): *The Temple Church in London. History, Architecture, Art*, Woodbridge 2010.
- GRIGULEVIČ, Josif R.: *Ketzer – Hexen – Inquisitoren. Geschichte der Inquisition* (13.–20. Jahrhundert), 2 Bde., Berlin 1980².
- GRIMM, Jacob: *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2 Bde., Leipzig 1899⁴.
- GROSS, Dominik (Hrsg.): Die dienstbare Leiche. Der tote Körper als medizinische, soziokulturelle und ökonomische Ressource. Proceedings zum Kick-off Workshop vom 15.–16. Januar 2009 (Studien des Aachener Kompetenzzentrums für Wissenschaftsgeschichte 5), Kassel 2009.
- , ESSER, Andrea, KNOBLAUCH, Hubert und TAG, Brigitte (Hrsg.): *Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel 2007.
- , GLAHN, Julia und TAG, Brigitte (Hrsg.): *Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und totem Körper* (Todesbilder. Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod 2), Frankfurt/Main–New York 2010.
- , und GRANDE, Jasmin (Hrsg.): *Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper* (Todesbilder. Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod 1), Frankfurt/Main–New York 2010.

- , und SCHÄFER, Gereon: Die klinische Sektion und ihre gesellschaftliche Wahrnehmung. Die medizinhistorische Perspektive, in: GROSS/ESSER/KNOBLAUCH/TAG, Tod und toter Körper 59–82.
- GROTEN, Manfred: Vom Bild zum Zeichen. Die Entstehung korporativer Siegel im Kontext der gesellschaftlichen und intellektuellen Entwicklungen des Hochmittelalters, in: SPÄTH, Bildlichkeit 65–85.
- GRUNDMANN, Herbert: Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte 2/G/1), Göttingen 1967².
- , Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jhd. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Im Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Hildesheim 1961.
- GRÜNEWALD, Christoph: Grab und Friedhof – zur Bestattungskultur in Westfalen im frühen Mittelalter nach den archäologischen Quellen, in: JARNUT/WEMHOFF, Erinnerungskultur 9–26.
- GRÜNEWALD, Mathilde: Gräber und Bestattungssitten in spätantiker und frühchristlicher Zeit, in: *Imperium Romanum* 2, 119–122.
- , Pilgerzeichen, Rosenkränze, Wallfahrtsmedaillen. Die Beigaben aus Gräbern des 17. bis 19. Jahrhunderts aus dem Pfarrfriedhof bei St. Paul in Worms. Die Sammlung gotischer Pilgerzeichen im Museum der Stadt Worms (Der Wormsgau. Beiheft 36), Worms 2001.
- GUASTELLA, Claudia: La corona di Costanza d'Aragona, in: Maria ANDALORO (Hrsg.), Federico e la Sicilia. Dalla terra alla corona (Katalog), Palermo 1995, 62–74.
- GUENÉE, Bernard (Hrsg.): Le métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale (Publications de la Sorbonne. Études 13), Paris 1977.
- GUILLLOT, Olivier: Le Comté d'Anjou et son entourage au XI^e siècle, 2 Bde., Paris 1972.
- GÜNTHER, Linda-Marie und OBERWEIS, Michael (Hrsg.): Inszenierungen des Todes. Hinrichtung – Martyrium – Schändung (Sources of Europe 4), Berlin–Bochum–Dülmen–London–Paris 2006.
- GUSSONE, Nikolaus: Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit (Bonner Historische Forschungen 41), Bonn 1978.
- , Adventus-Zeremoniell und Translation von Reliquien. Victricius von Rouen, De laude sanctorum, in: Frühmittelalterliche Studien 10 (1976), 125–133.
- GUTH, Klaus: Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 21), Otto-Beuren 1970.
- HAAS, Martin: Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators, Zürich 1969.
- HAAS-GEHARD, Brigitte: Lederschuhwerk. Stiefel für die Ewigkeit, in: GEHARD, Archäologische Staatssammlung 48–49.
- HAASIS-BERNER, Andreas: Pilgerzeichen des Hochmittelalters (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 94), Würzburg 2003.
- , Andreas: Pilgerzeichenforschung. Forschungsstand und Perspektiven, in: Hartmut KÜHNE, Wolfgang RADTKE und Gerlinde STROHMAIER-WIEDERANDERS (Hrsg.), Spätmittelalterliche Wallfahrt im mitteldeutschen Raum. Beiträge einer interdisziplinären Arbeitstagung Eisleben 7.–8. Juni 2002, Berlin 2002, 63–85.
- HABLOT, Laurent: Emblèmes outragés, corps ravagés. L'utilisation de l'émblématique dans les châteaux à la fin du Moyen Âge, in: BODIOU/MEHL/SORIA, Corps 139–151.
- HACK, Achim Thomas: Alter, Krankheit, Tod und Herrschaft im frühen Mittelalter. Das Beispiel der Karolinger (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 56), Stuttgart 2009.
- , Heiligenkult im frühen Hussitismus. Eine Skizze, in: Dieter R. BAUER, Klaus HERBERS und Gabriela SIGNORI (Hrsg.), Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne (Beiträge zur Hagiographie 5), Stuttgart 2007, 123–156.
- HACKENBROCH, Matthias und HOLTZMANN, Walther: Die angeblichen Überreste Heinrichs des Löwen, in: DA 10 (1953/54), 488–503.
- HÄCKER, Hartmut und STAPE, Kurt H. (Hrsg.): Dorsch Psychologisches Wörterbuch, Bern–Göttingen–Toronto–Seattle 1998³.
- HADLEY, Dawn M.: Death in Medieval England. An Archaeology, Stroud 2001.
- , The Garden Gives up its Secrets: the Developing Relationship between Rural Settlements and Cemeteries, c. 750–1100, in: SEMPLE/WILLIAMS, Mortuary Practices 194–203.

- HAGEMANN, Hans-Rudolf: Basler Rechtsleben im Mittelalter, 2 Bde., Basel–Frankfurt am Main 1981–1987.
- HALLAM, Elizabeth M.: Royal Burial and the Cult of Kingship in France and England, 1060–1330, in: *Journal of Medieval History* 8 (1982), 359–380.
- HALLE, Uta: 936 Begräbnis Heinrichs I. – 1936 die archäologische Suche nach den Gebeinen und die NS-Propaganda, in: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit* 16 (2005), 15–21.
- HALPHEN, Louis: *Le Comté d'Anjou au XI^e siècle*, Paris 1906.
- HALSALL, Guy: Burial Writings: Graves, Texts and Time in Early Merovingian Northern Gaul, in: *JARNUT/WEMHOFF, Erinnerungskultur* 41–74.
- HAMANN-MAC LEAN, Richard: Die Reimser Denkmale des französischen Königtums im 12. Jahrhundert. Saint-Remi als Grabkirche im frühen und hohen Mittelalter, in: Helmut BEUMANN (Hrsg.), *Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter (Nationes. Historische und philologische Untersuchungen zur Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter 4)*, Sigmaringen 1983, 93–259.
- HAMEROW, Helena: *Early Medieval Settlements. The Archaeology of Rural Communities in North-west Europe 400–900 (Medieval History and Archaeology)*, Oxford 2002.
- HAMETER, Wolfgang, NIEDERKORN-BRÜCK, Meta und SCHEUTZ, Martin (Hrsg.): *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte (Querschnitte 22)*, Innsbruck–Wien–Bozen 2007.
- HAMPE, Karl: *Geschichte Konradins von Hohenstaufen*, Innsbruck 1894.
- HANSEN, Joseph: Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung (*Historische Bibliothek* 12), Aalen 1964².
- HARDT, Nis und MICHAELSEN, Kersten Kjer: Die Niederlage des Königs, in: *Slesvigland* 217 (1996), 101–108.
- HARTINGER, Walter: Friedhof. I. Geschichte, in: *LThK* 4 (1995), 143.
- , *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992.
- HARTMANN, Gritje: Paschalis I. und die Heilige Cäcilia. Ein Translationsbericht im Liber Pontificalis, in: *QFIAB* 87 (1997), 36–70.
- HARTMANN, Heiko: Gahmurets Epitaph (Pz. 107,29 ff.), in: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 61 (2006), 127–149.
- , Gahmurets *sper* und *bluot*: zu „Parzival“ 111,30 ff., in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 123 (2004), 118–125.
- HARTMANN, Wilfried: Bestattungen und Bestattungsrituale nach dem kirchlichen und weltlichen Recht des frühen Mittelalters, in: *JARNUT/WEMHOFF, Erinnerungskultur* 127–143.
- HARVEY, John H.: Architectural History from 1291 to 1558, in: *AYLMER/CANT, York Minster* 149–192.
- HASENFRATZ, Hans-Peter: Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Straftopfertheorie, Leiden 1982.
- HASHAGEN, Justus: Zur Sittengeschichte des westfälischen Klerus im späteren Mittelalter, in: *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 23 (1904), 102–149.
- HASLAUER, Elfriede: Ein Gesicht für die Ewigkeit, in: *FERINO-PAGDEN, Maske* 64–65.
- HAUCK, Karl: Zum Tode Papst Clemens II., in: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 19 (1959), 265–274.
- HAUG, Walter: König Artus. Geschichte, Mythos, Fiktion, in: Inge MILFULL und Michael NEUMANN (Hrsg.), *Mittelalter (Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination 2)*, Regensburg 2004, 104–125.
- HAUSER, Georg: Schichten und Geschichten unter dem Dom. Die Kölner Domgrabung (Meisterwerke des Kölner Domes 7), Köln 2003.
- , Der Kölner Dom als Bestattungsort der Merowinger, in: Leonie BECKS und Rolf LAUER, *Die Schatzkammer des Kölner Doms (Meisterwerke des Kölner Domes 6)*, Köln 2000, 108.
- HAUSER, Ulrike: Grabelch mit Patene, in: *STIEGEMANN/KROKER, Meinwerk* 358–359.
- HAUSSHERR, Reiner (Hrsg.): *Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur (Katalog)*, 5 Bde., Stuttgart 1977.
- HAYER, Gerold: Krankheit, Sterben und Tod eines Fürsten. Ein Augenzeugenbericht über die letzten Lebensstage Herzog Albrechts VI. von Österreich, in: *WENNINGER, du guoter töt* 31–50.
- HAYMAN, Graham und REYNOLDS, Andrew: A Saxon and Saxo-Norman Execution Cemetery at 42–54 London Road, Staines, in: *AJ* 162 (2005), 215–255.
- HAWKINS, Duncan: The Black Death and the New London Cemeteries of 1348, in: *Antiquity* 64 (1990), 637–642.

- HEDBERG, Gunnel: Straffredskap, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid 17 (1972), 281–289.
- HEFELE, Carl Joseph: Histoire des conciles d'après les documents originaux, hrsg. von Henri LECLERCQ, 8 Bde., Paris 1973.
- HEIMANN, Simone: Henkelkelch mit Patene Erzbischof Gervasius' von Reims, in: STIEGEMANN/KROKER, Meinwerk 433.
- , Grabkelch mit Patene, in: STIEGEMANN/KROKER, Meinwerk 434.
- HEINERTH, Hans Christoph: Die Heiligen und das Recht (Das Rechtswahrzeichen 1), Freiburg im Breisgau 1939.
- HEINZELMANN, Martin: Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 33), Turnhout 1979.
- HEISER, Lothar: Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867). Ein Zeugnis päpstlicher Hirten Sorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel (Trierer theologische Studien 36), Trier 1979.
- HEIST, William W.: The Fifteen Signs before Doomsday, East Lansing 1952.
- HENKEL, Tobias (Hrsg.): „Nicht Ruh' im Grabe ließ man euch...“. Die letzte Heimat Kaiser Lothars III. im Spiegel naturwissenschaftlicher und historischer Forschungen, Braunschweig 2012.
- HENRION, Fabrice und HUNOT, Jean-Yves: Archéologie et technologie du cercueil et du coffrage de bois, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, Cimetière chrétien 197–204.
- HENSEN, Andreas und LUDWIG, Renate: Reise ins Jenseits. Totenehrung und Bestattung im Südwesten, in: *Imperium Romanum* 1, 369–378.
- HERBERS, Klaus: Formosus, in: *LdMA* 4 (1989), 655–656.
- HERDE, Peter: Corradino di Svevia, in: Federico II. *Enciclopedia Fridericiana* 1, Rom 2005, 375–379.
- , Die Katastrophe vor Rom im August 1167. Eine historisch-epidemiologische Studie zum Vierten Italienzug Friedrich I. Barbarossa (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 27/4), Stuttgart 1991.
- , Konradin, in: *LdMA* 5, München–Zürich 1991, 1368.
- HERKLOTZ, Ingo: Paris de Grassis Tractatus de funeribus et exequiis und die Bestattungsfeiern von Päpsten und Kardinälen in Spätmittelalter und Renaissance, in: Jörg GARMS und Angiola Maria ROMANINI (Hrsg.), Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses „Scultura e monumento sepolcrale del tardo medioevo a Roma e in Italia“ (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom I/10), Wien 1990, 217–248.
- HERMANN, Alfred: Einbalsamierung, in: *RACH* 4 (1959), 798–821.
- HEROLD, Hans: Der Grundsatz der schicklichen Beerdigung, in: Kurt EBERT (Hrsg.), Festschrift Nikolaus Grass zum 70. Geburtstag dargebracht von Fachkollegen und Freunden, Innsbruck 1986, 255–268.
- HERRMANN, Bernd (Hrsg.): Mensch und Umwelt im Mittelalter, Frankfurt am Main 1990.
- HERRMANN-MASCARD, Nicole: Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit (Société d'histoire du droit 6), Paris 1975.
- HESSE, Dirk: Der Strafvollzug der freien Reichsstadt Schweinfurt, Würzburg 1975.
- HESSE, Henrike: Der Friedhof des Berliner Heilig-Geist-Spitals – ein anthropologischer Zwischenbericht, in: *MBGAEU* 19 (1998), 75–86.
- HEUER, Ludger: Ländliche Friedhöfe in Unterfranken (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur 6), Detelbach 1995.
- HILL, Rosalind M. T. und BROOKE, Christopher N. L.: From 627 until the Early Thirteenth Century, in: AYLMER/CANT, York Minster 1–43.
- HILLS, Catherine: Spong Hill Anglo-Saxon Cemetery, in: ROBERTS/LEE/BINTLIFF, Burial Archaeology 237–240.
- HINZ, Berthold: Das Grabdenkmal Rudolfs von Schwaben. Monument der Propaganda und Paradigma der Gattung, Frankfurt am Main 1996.
- HIRSCH, Siegfried, PABST, Hermann und BRESSLAU, Harry: Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II. (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 3 Bde., Leipzig 1862–1875.
- HIS, Rudolf: Das Strafrecht des deutschen Mittelalters, 2 Bde., Leipzig 1920 und Weimar 1935.
- HLAWITSCHKA, Eduard: Totenmaske, in: Alfred WIECZOREK, Bernd SCHNEIDMÜLLER und Stefan WEINFURTER (Hrsg.), Die Staufer und Italien. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Band 2: Objekte, Mannheim–Darmstadt 2010, 30.
- , Der Thronwechsel des Jahres 1002 und die Konradiner. Eine Auseinandersetzung mit zwei Artikeln von Armin Wolf und Donald C. Jackman, in: *ZRG Germ. Abt.* 110 (1993), 149–248.

- , Die Thronkandidaturen von 1002 und 1024. Gründeten sie im Verwandtenanspruch oder in Vorstellungen von freier Wahl?, in: Karl SCHMID (Hrsg.), Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstags von Gerd Tellenbach, Sigmaringen 1985, 49–64.
- HOCHENEGG, Hans: Die St.-Stephanus-Reliquie in Ischgl, in: Beiträge zur Kultur- und Kunstgeschichte Tirols (Schlern-Schriften 167), Innsbruck 1962, 17–25.
- HOGGETT, Rik: Charting Conversion: Burial as a Barometer of Belief?, in: SEMPLE/WILLIAMS, Mortuary Practices 28–37.
- HOLLERWEGER, Hans: Begräbnis, Begräbnissitten. B. Gebräuche und Begräbnisliturgie. I. Lateinischer Westen, in: LdMA 1 (1980), 1806.
- HOLZHAUER, Heinz: Bahrprobe, in: LdMA 1 (1980), 1350.
- HOMER, [N.]: Der Dreißigste, in: Philologische und Historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1864, Berlin 1865, 87–270.
- HOPE, John: On the Funeral Effigies of the Kings and Queens of England, with special reference to those in the Abbey Church of Westminster, in: Archaeologia 60 (1907), 517–570.
- HÖRMANN-THURN UND TAXIS, Julia (Hrsg.): Margarete, Gräfin von Tirol (Katalog), Schloss Tirol-Innsbruck 2007.
- , Margarete, Gräfin von Tirol. Leben und Schicksal einer Fürstin, in: DIES., Margarete 14–35.
- , „Begrabt mein Herz in Meran“ – Das Meraner Klarissenkloster, in: DIES., Margarete 99–100.
- HUCKER, Bernd Ulrich, HAHN, Stefanie, und DERDA, Hans-Jürgen (Hrsg.): Otto IV. Traum vom weltlichen Kaisertum (Katalog), Petersberg 2009.
- HUDSON, Anne: The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History, Oxford 1988.
- HUMPHREYS, Sally C.: Death and Time, in: HUMPHREYS/KING, Mortality 261–283.
- , und KING, Helen (Hrsg.): Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of Death. Proceedings of a Meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects held at the Institute of Archaeology, London University, in June 1980, London–New York–Toronto–Sydney–San Francisco 1981.
- HÜNEMÖRDER, Christian: Vinzenz. 3. V. v. Beauvais. II. Zum Speculum naturale, in: LdMA 8 (1997), 1706–1707.
- HURL, Declan P. und MURPHY, Eileen M.: Life and Death in a County Antrim Tower House, in: Archaeology Ireland 36 (1996), 20–23.
- HUSCHENBETT, Dietrich: Die Kreuzfahrt Landgraf Ludwigs des Frommen, in: VL (1985³), 372–376.
- IACOBILLI, Lodovico: Vite de' Santi e Beati dell'Umbria, e di quelli, i corpi de' quali riposano in essa provincia, 3 Bde., Foligno 1647–1661 (ND [Sala Bolognese] 2008).
- ILLI, Martin: Begräbnis, Verdammung und Erlösung. Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungsriten, in: JEZLER, Himmel 59–68.
- , Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt, Zürich 1992.
- , Sterben, Tod und Friedhof, in: *Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönche*, 471–479.
- Imperium Romanum*. Roms Provinzen an Neckar, Rhein und Donau (Katalog), 2 Bde., Stuttgart 2005.
- INGELMARK, Bo E.: The Skeletons, in: THORDEMAN, *Armoir* 149–209.
- IOGNA-PRAT, Dominique: Léon IX, pape consécateur, in: Georges BISCHOFF und Benoît-Michel Tock (Hrsg.), Léon IX et son temps (Atelier de Recherche sur les Textes Médiévaux 8), Turnhout 2006, 355–383.
- , Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000–1150 (Collection historique), Paris 1998.
- , Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an Mil, in: DIES. und Jean-Charles PICARD (Hrsg.), Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie, Cahors 1990, 55–69.
- ISRAEL, Uwe: Hinrichtung in spätmittelalterlichen Städten. Öffentlichkeit, Ritual, Kritik, in: Jacques CHIFFOLEAU, Claude GAUVARD und Andrea ZORZI (Hrsg.), Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du moyen âge (Collection de l'école française de Rome 385), Rom 2007, 661–687.
- JACKSON, Peter: The Mongols and the West, Harlow 2005.
- JACOBSEN, Peter Christian: Pilatus (Pontius Pilatus), in: LdMA 6 (1993), 2147.
- JAHNKUHN, Herbert, NEHLS, Hermann und ROTH, Helmut (Hrsg.): Zum Grabfrevell in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Gräbraub und „haugbrot“ in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Kolloquium der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas

- vom 14. bis zum 16. Februar 1977 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 3. F., 113), Göttingen 1978.
- JAKOBI, Franz-Josef: Die Liudolfinger/Ottonen und Westfalen, in: Wilfried EHBRECHT, Angelika LAMPEN, Franz-Joseph POST und Mechthild SIEKMANN (Hrsg.), *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur-, Landes- und Stadtgeschichte* (FS Peter Johanek), Köln–Weimar–Wien 2002, 283–299.
- JANOTTA, Christine Edith: „Mors Conradini Vita Stamsii“. Zur Konradintradition im Kloster Stams, in: Alfred STRNAD und Katherine WALSH (Hrsg.), *Studia Stamsensia II. Aus Kultur und Geistesleben der Oberinntaler Zisterze in Mittelalter und früher Neuzeit*, Innsbruck-Stams 1995, 7–22.
- JANSEN, Wilhelm: Kirchhof und Begräbnis in kölnischen Diözesan- und Dekanatsstatuten des späten Mittelalters, in: BRADEMANN/FREITAG, *Kirchhöfe* 145–154.
- JANSSENS, Jos: Le tombe e gli edifici funerari dei papi dell'antichità, in: Federico GUIDOBALDI e Alessandra Guiglia GUIDOBALDI (Hrsg.), *Ecclesiae urbis. Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV–X secolo)*, Roma, 4–10 settembre 2000 (Studi di antichità cristiana 59), Vatikankstadt 2002, 221–263.
- JARNUT, Jörg: Germanisch. Plädoyer für die Abschaffung eines obsoleten Zentralbegriffs der Frühmittelalterforschung, in: Walter POHL (Hrsg.), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 322. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8), Wien 2004, 107–113.
- , und WEMHOFF, Matthias (Hrsg.): *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum* (MittelalterStudien 3), München 2003.
- JENSEN, Robin: Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity, in: BRINK/GREEN, *Commemorating* 107–143.
- JESSE, Wilhelm: Die deutschen Münzfunde, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 86 (1941), 67–92.
- JEZLER, Peter (Hrsg.): *Himmel. Hölle. Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, München 1994².
- JOHNS, Jeremy: *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Diwān* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 2002.
- JOHRENDT, Jochen: *Die Diener des Apostelfürsten. Das Kapitel von St. Peter im Vatikan (11.–13. Jahrhundert)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 122), Berlin–New York 2011.
- , *Römische Pilgerzeichen und das Kapitel von St. Peter im Vatikan. Eine übersehene Urkunde Gregors IX.*, in: QFiAB 89 (2009), 385–399.
- JORDAN, Louis Edward: *The Iconography of Death in Western Medieval Art to 1350* (masch. Diss.), Notre Dame 1980.
- JOURD'HEUIL, Jean-Vincent: La cathédrale est-elle un lieu de sépulture de prestige pour les évêques? Étude des sièges entre Loire et Meuse du XI^e au XV^e siècle, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, *Inhumations de prestige* 243–264.
- JORIS, André: Le passé lorrain de Jean de Vicktring, abbé de Victoria (Carinthie). Diplomate, légiste et chroniqueur (ca 1270?–1345), in: *Le Moyen Âge* 111 (2005), 451–478.
- JOYNES, Andrew: *Medieval Ghost Stories. An Anthology of Miracles, Marvels and Prodigies*, Woodbridge 2006³.
- JUNGCLAUS, Bettina: Sonderbestattungen vom 10.–15. Jh. in Brandenburg aus anthropologischer Sicht, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 197–214.
- , und RATHERT, Dietmar: Neue demographische Daten. Der frühneuzeitliche Pauli-Friedhof in der Brandenburger Neustadt, in: *Archäologie in Berlin und Brandenburg* 1995–1996, Stuttgart 1997, 131–132.
- KAHLOW, Simone: Kritische Überlegungen zur Interpretation von Massengräbern aus der Zeit des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: MBGAEU 28 (2007), 85–102.
- KAMMEIER-NEBEL, Andrea: Wenn eine Frau Kräutertränke zu sich genommen hat, um nicht zu empfangen... Geburtenbeschränkung im frühen Mittelalter, in: HERRMANN, *Mensch und Umwelt* 65–73.
- KANER, Simon: Massengräber: Wisby und East Smithfield, in: BAHN, *Gräber* 52–55.
- KANTOROWICZ, Ernst: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (dtv wissenschaft), München 1990.
- KARRENBROCK, Reinhard: 126. Elisabeth-Reliquien im Haupt eines Kruzifixes aus Dorsten-Hervest. a) Kruzifix, in: BLUME/WERNER, *Elisabeth/Katalog* 196–197.
- KASPAR, Fred: Der Kirchhof als religiöser und sozialer Ort. Bauhistorische Überlegungen an westfälischen Beispielen, in: BRADEMANN/FREITAG, *Kirchhöfe* 293–328.

- KASTER, Karl Georg: Ansverus, in: LCI 5 (2004²), 198–199.
- KAUFMANN, Bruno: Mummification in the Middle Ages, in: SPINDLER et al., *Human Mummies* 231–238.
- KAUFMANN, Carl Maria: Das Kaisergrab in den vatikanischen Grotten. Erstmalige archaeologisch-historische Untersuchung der Gruft Otto's II., München 1902.
- KAUFMANN, Ekkehard: Feuerstrafe, in: HRC 1 (1971), 1125–1128.
- KAY, Sarah und RUBIN, Miri: Introduction, in: DIES. (Hrsg.), *Framing medieval bodies*, Manchester–New York 1994, 1–9.
- KELLY, Henry Ansgar: Trial Procedures against Wyclif and Wycliffites in England and at the Council of Constance, in: *Huntington Library Quarterly* 61 (1998), 1–28.
- KEMP, Richard L.: The Archaeology of 46–54 Fishergate, in: STROUD/KEMP, *St Andrew* 123–128.
- , The Archaeology of the Cemetery, in: STROUD/KEMP, *St Andrew* 129–159.
- KENDALL, Giles: A Study of Grave Orientation in several Roman and post-Roman Cemeteries from Southern Britain, in: *AJ* 139 (1982), 101–123.
- KERSTING, Thomas und PRATSCH, Stefan (Koord.): *Kirchen des Mittelalters in Brandenburg und Berlin. Archäologie und Bauforschung. Publikation zur Fachtatung in Luckenwalde*, 14. bis 16. November 2006, Petersberg 2007.
- KING, Edmund: *King Stephen*, New Haven–London 2010.
- KIVITS, Tonja: *Eine kurze Geschichte der Psychologie*, Düsseldorf–Wien 1994.
- KJELLSTRÖM, Anna: A Sixteenth-Century Warrior Grave from Uppsala, Sweden: the Battle of Good Friday, in: *IJO* 15 (2005), 23–50.
- , A Case Study of Os Cuneiforme Mediale Bipartum from Sigtuna, Sweden, in: *IJO* 14 (2004), 475–480.
- KLAUSER, Renate: Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert, in: *ZRG Kan. Abt.* 40 (1954), 85–101.
- KLINGENBERG, Georg: Grabrecht (Grabmulta, Grabschändung), in: *RACH* 12 (1983), 590–637.
- KLINKHAMMER, Heide: Der Topos vom Weisheitsschatz. Der thronende Alte im Grabe mit der Offenbarungsschrift, in: VAVRA/HOLZNER-TOBISCH/KÜHTREIBER, *Umgang mit Schätzen* 213–230.
- KLOFT, Matthias Theodor: „Weil dessen Oberhaupt... Gesalbter des Herrn und auf keine Weise zu verletzen und anzutasten ist.“ Die Rolle der Liturgie bei Königswahl und Kaiserkrönung in Frankfurt, in: BROCKHOFF/MATTHÄUS, *Kaisermacher* 326–337.
- , C44–C48. Die Kaiserproklamation und die Altarsetzung, in: BROCKHOFF/GERCHOW/GROSS/HEUSER, *Kaisermacher* 359–360.
- , C44. Die Krönungsszenen des Balduineums, in: ebda 360.
- , C45. Altarsetzung des Bischofs von Trier, in: ebda 360.
- , C46. Altarsetzung des Kaisers Matthias, 1612, in: ebda 360–361.
- , C98. Ablutions- oder Spülkelch für die Kaiserkrönung auch Willkomm des Stifts, in: ebda 394.
- , C107–111. Die Kaiserinnenkrönung, in: ebda 399.
- , C111. Ablutions- oder Spülkelch für die Kaiserinnenkrönung, in: ebda 402.
- KLOOS, Rudolf M.: Einführung in die Epigraphik des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Die Kunstwissenschaft), Darmstadt 1992.
- KLÖTZER, Ralf: Missachtete Vorfahren. Über die Last alter Geschichtsbilder und Ansätze neuer Wahrnehmung der Täuferherrschaft in Münster, in: Barbara ROMMÉ (Hrsg.), *Das Königreich der Täufer in Münster – Neue Perspektiven* (Edition Kulturregion Münsterland 4), Münster 2003, 41–63.
- KLUGE, Mathias Franc: Die inneren Organe Ottos III. und ihr vergessenes Grab: Herrschergedenken zwischen Bedeutungswandel und Überlieferungschance, in: *AKG* 94 (2012), 59–86.
- KLUSEMANN, Kurt: Neubau, in: *HdAG* 6 (1934/35), 1016–1018.
- KNAPP, Hermann: *Das alte Nürnberger Kriminalrecht nach Rats-Urkunden erläutert*, Berlin 1896.
- KNAUT, Matthias und QUAST, Dieter (Hrsg.): *Die Völkerwanderung. Europa zwischen Antike und Mittelalter* (Archäologie in Deutschland, Sonderheft 2005), Stuttgart 2005.
- KNOWLES, Clive H.: *Simon de Montfort 1265–1965*, London 1972³.
- KNÜSEL, Christopher: „Of No More Use to Men Than in Ages Before?“. The Investiture Contest as a Model for Funerary Interpretation, in: GOWLAND/KNÜSEL, *Social Archaeology* 209–223.
- , und BOYLSTON, Anthea: How has the Towton Project Contributed to our Knowledge of Medieval and Later Warfare?, in: FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, *Roses* 169–188.
- , JANAWAY, Robert C. und KING, Sarah E.: Death, Decay, and Ritual Reconstruction: Archaeological Evidence of Cadaveric Spasm, in: *Oxford Journal of Archaeology* 15 (1996), 121–128.
- KNUST, Christine: Wallfahrtsorte, Wanderschausteller und das World Wide Web: Ökonomisierung und Verehrung von Heiligenreliquien in Mittelalter und Gegenwart, in: GROSS/GRANDE, *Objekt Leiche* 337–360.

- , Gestohlene Zähne, Wunderknochen und heiliges Öl. Heiligenreliquien als medizinische und ökonomische Ressource in Mittelalter und Gegenwart, in: Gross, Dienstbare Leiche 36–41.
- KÖHLER, Walter: Huldrych Zwingli, Leipzig 1943.
- KOLLWITZ, J.: Bestattung. B. Christlich, in: RACH 2 (1954), 208–219.
- KOLMER, Lothar (Hrsg.): Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997.
- , Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens (Pariser Historische Studien 19), Bonn 1982.
- KÖRNTGEN, Ludger: Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 2), Berlin 2001.
- KORTÜM, Hans-Henning: Kriege und Krieger 500–1500, Stuttgart 2010.
- , Der Pilgerzug von 1064/65 ins Heilige Land. Eine Studie über Orientalismuskonstruktionen im 11. Jahrhundert, in: HZ 277 (2003), 561–592.
- KÖTTING, Bernhard: Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen, in: DERS., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 2, Münster 1988, 61–74.
- , Wohlgeruch der Heiligkeit, in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd. 9), Münster 1982, 168–175.
- , Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 123), Köln–Opladen 1965.
- KOTTJE, Raymund: Paenitentiale Theodori, in: HRG 3 (1984), 1413–1416.
- KOVRIC, Ilona: Das awarenzeitliche Gräberfeld von Alattyán (Archaeologia Hungarica 40), Budapest 1963.
- KRAH, Adelheid: Die Entstehung der „potestas regia“ im Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karls II. (840–877), Berlin 2001.
- KRASS, Urte: Nah zum Leichnam. Bilder neuer Heiliger im Quattrocento (I Mandorli 16), München 2012.
- , Vom schönsten Heiligenkörper der Welt zur Herrin der Schlangen. Verlebendigung und Sichtbarmachung des Leichnams der Caterina Vigri von Bologna († 1463), in: MACHO/MAREK, Sichtbarkeit 263–293.
- KRAUTHEIMER, Richard: Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308, München 2004³.
- KREINZ, Harald G.: Dracula im Film, in: SEIPEL, dracula 191–196.
- KROOS, Renate: Zu frühen Schrift- und Bildzeugnissen über die heilige Elisabeth als Quellen zur Kunst- und Kulturgeschichte, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (Katalog), Sigmaringen 1981, 180–239.
- KRÖTZL, Christian und MUSTAKALLIO, Katariina (Hrsg.): On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages (The History of Daily Life 2), Turnhout 2011.
- KRÜGER, Karl Heinrich: Liborius, in: LdMA 5 (1991), 1953.
- , Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (Münstersche Mittelalter-Schriften 4), München 1971.
- KRÜGER, Sabine: Das kirchliche Turnierverbot im Mittelalter, in: Josef FLECKENSTEIN (Hrsg.), Das ritterliche Turnier im Mittelalter. Beiträge zu einer vergleichenden Formen- und Verhaltensgeschichte des Rittertums (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 80), Göttingen 1985, 401–422.
- KUBACH, Hans Erich und HAAS, Walter (Hrsg.): Der Dom zu Speyer (Die Kunstdenkmäler von Rheinland-Pfalz), 3 Bde., München 1972.
- , Baugeschichte, in: KUBACH/HAAS, Dom 1, 839–922.
- , und VERBEEK, Albert: Romanische Baukunst an Rhein und Maas. Katalog der vorromanischen und romanischen Denkmäler, 2 Bde., Berlin 1976.
- KUHN, Rainer: Bleisarg der Königin Edgith, in: PUHLE, Gotik 2, 25–26.
- KUNDE, Claudia: Das Instrumentarium der „ersten Stifter“. Physiognomie, Gebärden, Bekleidung, Schmuck, Waffen. I. Gestik, Haartracht, Kleidung und Schmuck. Schönheit als individuelles Attribut und bedeutender sozialer Wert, in: SIEBERT, Naumburger Meister 2, 973–989.
- , XI.20 Sogenannter Ring Landgraf Ludwigs IV. von Thüringen, in: ebda 1032–1034.
- KUNDE, Holger und HÖRSCH, Markus: Das Merseburger Kapitellhaus – Domschatz, Domstiftsarchiv und Domstiftsbibliothek, Petersberg 2006.

- KUPPER, Jean-Louis: De la sépulture des princes-évêques de Liège, in: *BALANCE/DE POORTER, Paradis* 137–145.
- KUTTNER, Stephan: Index titulorum decretalium ex collectionibus tam privatis quam publicis conscriptus (Ius Romanum mediæ aevi. Subsidia 2), Mailand 1977.
- , La réserve papale du droit de canonisation, in: *Révue historique de droit français et étranger*, 4^{ème} sér., 17 (1938), 172–228.
- KYLL, Nikolaus: Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier. Zur Geschichte ihres Brauchtums im Trierer Lande und in Luxemburg unter besonderer Berücksichtigung des Visitationshandbuchs des Regino von Prüm († 915) (Rheinisches Archiv 81), Bonn 1972.
- LABORDE, Léon de: Glossaire français du Moyen Âge à l'usage de l'Archéologue et de l'amateur des arts, Paris 1872 [ND Paris 1994].
- LACQUER, Thomas: *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge/Massachusetts–London 1992.
- LADNER, Gerhart Burian: Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters (Monumenti di antichità cristiana 2/4), 3 Bde., Vatikanstadt 1941–1984.
- LAMBACHER, Lothar: Krümme des Abtes Erkanbald von Fulda, in: *STIEGEMANN/KROKER, Meinwerk* 508–509.
- LAMBERT, Chiara: L'entrée des morts dans les villes d'Italie du Nord, in: *GALINIÉ/ZADORA-RIO, Cimetière chrétien* 31–35.
- LAMBERT, Malcolm: Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten. Übersetzung aus dem Englischen von Raul NIEMANN, Darmstadt 2001.
- , *The Cathars*, Oxford 1998.
- LAMPE, Jörg H. und WILLING, Meike: Die Inschriften des Landkreises Holzminden (DI 83), Wiesbaden 2012.
- LANG, Dominik: Sodomie und Strafrecht: Geschichte der Strafbarkeit des Geschlechtsverkehrs mit Tieren (Europäische Hochschulschriften II/4750), Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Brüssel–New York–Oxford–Wien 2008.
- LANGE, Heinrich: Massengräber und mittelslawische Siedlung. Ausgrabungen auf dem Gelände des ehemaligen Heiliggeist-Hospitals in Berlin-Mitte, in: *Archäologie in Berlin und Brandenburg* 1995–1996, Stuttgart 1997, 116–118.
- LANGLOIS, Jean-Yves, BONIS, Armelle und WABONT, Monique: Une princesse maudite jusque dans sa sépulture? La tombe attribuée à Blanche de Bourgogne († 1326) dans le chapitre de l'Abbaye Notre-Dame-la-Royale dite de Maubuisson (Saint-Ouen-L'aumône, Val-d'Oise), in: *ALDUC-LE BAGOUSSE, Inhumations de prestige* 227–242.
- LARSEN, Andrew E.: John Wyclif, c. 1331–1384, in: *LEVY, Wyclif* 1–65.
- LAUDAGE, Johannes: Symbole der Politik – Politik der Symbole. Lothar III. als Herrscherpersönlichkeit, in: Jochen LUCHKHARDT und Franz NIEHOFF (Hrsg.), *Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125–1235. Band 2: Essays*, München 1995, 91–104.
- LAUER, Hans Hugo: Henri de Mondeville, in: *LdMA* 4 (1989), 2100–2101.
- LAURO, Brigitta: Die Grabstätten der Habsburger. Kunstdenkmäler einer europäischen Dynastie, Wien 2007.
- LAUWERS, Michel: Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval (Collection historique), [Paris] 2005.
- , und TREFFORT, Cécile: De l'inhumation privilégiée à la sépulture de prestige. Conclusion de la table ronde, in: *ALDUC-LE BAGOUSSE, Inhumations de prestige* 439–450.
- LAVI, Ain: Die mittelalterliche Hinrichtungsstätte von Tallinn (Estland), in: *AULER, Richtstättenarchäologie* 1, 106–110.
- LAVRIN, Alexander: Homo sovjeticus en rendez-vous mit dem Tod, in: *BARLOEWEN, Tod* 344–359.
- LAWALL, Bernhard: Faciatis incendio concremari. Untersuchungen zur Situation des europäischen Judentums in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts anhand der Pariser Verfahren gegen den Talmud (Europäische Hochschulschriften 3/983), Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Brüssel–New York–Oxford–Wien 2004.
- LEA, Henry Charles: Geschichte der Inquisition im Mittelalter, 3 Bde., Bonn 1905–1913.
- LEBECQ, Stéphane: La mort des grands dans le premier Moyen Âge, in: *Médiévales* 31 (1996), 7–11.
- LE BOT-HELLY, Anne und HELLY, Benoît: La fouille de la place Camille-Jouffray, in: François BARATTE, Anne LE BOT-HELLY, Benoît HELLY, Marie-Claude DEPASSIOT und Véronique LANGLET (Hrsg.), *Le trésor de la place Camille-Jouffray à Vienne (Isère). Un dépôt d'argenterie et son contexte archéologique* (50^e supplément à GALLIA), Paris 1990, 9–28.

- LECLER, Joseph: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bde., Stuttgart 1965.
- LECLERCQ, Henri: Orientation, in: DACL 12 (1936), 2665–2669.
- , Embaument, in: DACL 4 (1921), 2718–2723.
- , Charlemagne, in: DACL 3 (1914), 656–803.
- , Ad sanctos, in: DACL 1 (1907), 479–509.
- LECOUTEUX, Claude: Die Geschichte der Vampire. Metamorphose eines Mythos. Aus dem Französischen von Harald EHRHARDT, Düsseldorf–Zürich 2001.
- , Fantômes et revenants au Moyen Âge, Paris 1996.
- LEEMING, Bernard: Principles of Sacramental Theology, London–Westminster/Maryland 1960⁴.
- LEFORT, Jacques: Documents grecs dans les archives de Topkapi Sarayi. Contribution à l'histoire de Cem Sultan (Türk tarih kurumu yayınları 7/76), Ankara 1981.
- LE GALL, Jean-Marie: Le mythe de Saint Denis entre renaissance et révolution, Lonrai 2007.
- LEGNER, Anton: Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung, Darmstadt 1995.
- LE GOFF, Jacques: Ludwig der Heilige. Aus dem Französischen von Grete OSTERWALD, Stuttgart 2000.
- , Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
- , und TRUONG, Nicolas: Die Geschichte des Körpers im Mittelalter. Aus dem Französischen von Renate WARTTMANN, Stuttgart 2007.
- LEITSCHUH, Friedrich: Das Reliquiar der Heiligen Attala in der St. Magdalenenkirche zu Strassburg, in: Das Kunstgewerbe in Elsass-Lothringen 3 (1902/1903), 73–83.
- LENIAUD, Jean-Michel: Première partie, in: DERS. und Françoise PERROT (Hrsg.), La Sainte Chapelle (Éditions du patrimoine. Centre des monuments nationaux), Paris 2007.
- LEPPIN, Volker: Zwingli, in: TRE 36 (2004), 793–809.
- LE ROY, Georges-Auguste: Sur un mode d'embaumement mercuriel à l'époque médiévale, in: Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'académie des sciences 167 (1918), 996–999.
- LEVY, Ian Christopher (Hrsg.): A Companion to John Wyclif, Late Medieval Theologian (Brill's Companions to the Christian Tradition 4), Leiden–Boston 2006.
- LINDEMANN, Mary: Armen- und Eselbegräbnis in der europäischen Frühneuzeit, eine Methode sozialer Kontrolle, in: Paul Richard BLUM (Hrsg.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 22), Wolfenbüttel 1983, 125–139.
- LIPBURGER, Peter Michael: „De prodigiis et ostentis que mortem Friderici imperatoris precesserunt.“ Zum Tod Kaiser Friedrichs III., in: KOLMER, Tod 125–135.
- LIPPOK, Juliane und MÜLLER-PFEIFRUCK, Sylvia: „Die Krone habt ihr mir bereit.“ Totenkronen als Gegenstand interdisziplinärer Forschungen, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 269–293.
- LOCHER, Gottfried: Zwingli und die schweizerische Reformation (Die Kirche in ihrer Geschichte 3, J 1), Göttingen 1982.
- , Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen–Zürich 1979.
- LOHRKE, Brigitte: Kinder in der Merowingerzeit. Gräber von Mädchen und Jungen in der Alemannia (Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends 9), Rahden 2004.
- LORANS, Elisabeth: Le monde des morts de l'antiquité tardive à l'époque moderne (IV^e–XIX^e s.), in: CRUBÉZY/LORANS/PERRIN/TRANOY, Archéologie funéraire 177–234.
- , (Hrsg.): Saint-Mexme de Chinon V^e–XX^e siècles (Archéologie et histoire de l'art 22), Paris 2006.
- , L'inhumation à Saint-Mexme des IV^e–V^e siècles au XVIII^e siècle: approche spatiale, in: LORANS, Saint-Mexme 191–245.
- , Le dépôt de végétaux, in: ebda 306–308.
- , Le traitement des ossements erratiques, in: ebda 312–313.
- LORENZ, Sönke: Aktenversendung und Hexenprozeß. Dargestellt am Beispiel der Juristenfakultäten Rostock und Greifswald (1570/82–1630) (Studia Philosophica et Historica 1/I), Bern 1982.
- LÖSCH, Niels C.: Die „Erbgesundheits“ Heinrichs des Löwen. Eine Retrospektive zu den Interpretationen der Grabungsbefunde von 1935 in der Gruft des Welfenherzogs, in: BJB 78 (1997), 227–248.
- LOUIS, Étienne und BLONDIAUX, Joël: L'abbaye mérovingienne et carolingienne de Hamage (Nord). Vie, mort et sépulture dans une communauté monastique féminine, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, Inhumations de prestige 117–149.
- LOWTHER, Pamela: The Jarrow pre-Norman burial ground, in: CRAMP, Wearmouth and Jarrow 1, 173–186.
- LUCHITZKY, Svetlana: Ad succurendum. Wie starben die Könige von Jerusalem?, in: Mediaevistik 22 (2009), 49–82.
- LÜCKGER, H. Joseph: Zwei römische Münzfunde des 4. Jahrh. aus christlichen Kirchen Kölns, in: Zeitschrift für Numismatik 40 (1930), 25–41.

- LUCY, Sam und REYNOLDS, Andrew (Hrsg.): *Burial in Early Medieval England and Wales* (The Society for Medieval Archaeology Monograph Series 17), London 2002.
- LÜDECKE, Torsten: Das Grab des Erzbischofs Gottfried von Bremen (†1363) in Stade, in: DE BOE/VERHAEGHE, *Death* 55–64.
- LÜDEMANN, Heide: Mehrfachbelegte Gräber im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der Doppelbestattungen, in: *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 19/1 (1994), 421–589.
- LÜDERS, Imke: *Der Tod auf Samt & Seide. Todesdarstellungen auf liturgischen Textilien des 16. bis 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum* (Kasseler Studien zur Sepulkralkultur 14), Kassel 2009.
- LÜTGERT, Stephan A.: Victims of the Great Famine and the Black Death? The Archaeology of the Mass Graves found in the former Graveyard of Holy Ghost Hospital, Lubeck (N. Germany), in the European Context, in: *Hikuin* 27 (2000), 255–264.
- LÜTZELSCHWAB, Ralf: Zwischen Heilsvermittlung und Ärgernis – das preputium Domini im Mittelalter, in: *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval* (Pecia 8–11, 2005), hrsg. von Jean-Luc DEUFFIC, Saint-Denis 2006, 601–628.
- LYNCH, Joseph H.: *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study*, Columbus 1976.
- LYNNERUP, Niels: Putting the People in the Picture: What Physical Anthropology can do for Archaeology, in: GRAHAM-CAMPBELL/VALOR, *Archaeology* 428–429.
- MACHILEK, Franz: Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit, in: Ferdinand SEIBT (Hrsg.), *Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen* (Katalog), München 1978, 87–101.
- MACHO, Thomas und MAREK, Kristin (Hrsg.): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München 2007.
- MADERSBACHER, Lukas: Kreuzigung Christi, um 1450/60, in: *Kunstschätze des Mittelalters* (Katalog), Innsbruck 2011, 62–67.
- MAFART, Bertrand-Yves, PELLETIER, J.-P. und FIXOT, Michel: Post-mortem Ablation of the Heart: a Medieval Funerary Practice. A Case Observed at the Cemetery of Ganagobie Priory in the French Department of Alpes De Haute Provence, in: *IJO* 14 (2004), 67–73.
- , *Rôle de la pathologie dans l'organisation des nécropoles médiévales*, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien* 95–102.
- MAGILTON, John und LEE, Frances: The Leper Hospital of St James and St Mary Magdalene, Chichester, in: ROBERTS/LEE/BINTLIFF, *Burial Archaeology* 249–265.
- MAI, Paul: Lebensbild des hl. Wolfgang nach der ältesten Regensburger Überlieferung, in: *St. Wolfgang. 1000 Jahre Bischof von Regensburg. Darstellung und Verehrung* (Katalog), Regensburg 1972², 11–20.
- MAINKA-MEHLING, Almut: Hinweise auf frühmittelalterlichen „Aberglauben“? Eine Kritik am Beispiel der Altstücke im Grab, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 131–138.
- MAJNO, Guido: *The Healing Hand. Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge/Massachusetts 1975.
- MAJOROSSY, Judit: ‚I wish my body to hallowed ground‘: Testamentary Orders of the Burthers of Late Medieval Pressburg about their Own Burial, in: KRÖTZL/MUSTAKALLIO, *Old Age* 89–124.
- MANG, Hermann: Heimische Pesterinnerungen aus der Zeit vor 300 Jahren, in: *Der Schlern* 15 (1934), 494–496.
- MANGO, Cyrill: Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics, in: *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), 51–62.
- MANSELLI, Raoul: *Spirituali e beghini in Provenza* (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici 31–34), Rom 1959.
- MANSER, Jürg (Hrsg.): *Richtstätte und Wasenplatz in Emmenbrücke (16.–19. Jahrhundert). Archäologische und historische Untersuchungen zur Geschichte von Strafrechtspflege und Tierhaltung in Luzern*, 2 Bde., Basel 1992.
- MAREK, Kristin: *Die Körper des Königs. Effigies, Bildpolitik und Heiligkeit*, München 2009.
- MARKOWITSCH, Hans-Joachim: *Dem Gedächtnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen*, Darmstadt 2002.
- MARQUET DE VASSELLOT, Jean Joseph: *Les crosses limousines du XIII^e siècle*, Paris 1941.
- MAROT, Pierre: Le Duc de Lorraine René II et la Bataille de Nancy dans l'historiographie et la tradition lorraines, in: *Cinq-centième anniversaire de la bataille de Nancy (1477)*, Nancy 1979, 83–126.
- MARSAT, A.: 256. Texte déposé dans le tombeau de saint Bernard, in: PRESSOUYRE/KINDER, *Saint Bernard* 294.
- MARTÈNE, Edmond: *De antiquis ecclesiae ritibus libri*, 4 Bde., Antwerpen 1736² [ND Hildesheim 1967].

- MARTIN, Hervé: À la recherche de la culture populaire bretonne à travers les manuscrits du bas Moyen Âge, in: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 86/4 (1979), 631–633.
- MARTSCHUKAT, Jürgen: Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, Köln–Weimar–Wien 2000.
- MARX, Alexander: Die spätmittelalterliche Dorfkirche zu Diepensee, Landkreis Dahme-Spreewald, in: KERSTING/PRATSCH, Kirchen 192–201.
- MARZELL, Heinrich: Alraun, in: *HdAG* 1 (1937), 312–324.
- MAŠKOVÁ, Pavlína und MICHÁLEK, Jan: Archeologický výzkum v poloze „Na šibenici“ ve Vodňanech (okres Strakonice). Příspěvek k archeologii popravišť v Čechách, in: *Archeologické rozhledy* 58 (2006), 790–809.
- MATHON, Gérard: Severo d'Avranches, in: *Bibliotheca sanctorum* 11 (1968), 986–988.
- MATTHES, Christian: Begraben am Bach bei Zeicha: Eine frühneuzeitliche Gefäßdeponierung in Sachsen als Indikator volksmedizinischer Rituale, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 163–177.
- MAURER, Joachim: Fossile und rezente organische Verbindungen in ägyptischen Mumien und Mumia. Präsentation und Interpretation der Ergebnisse aus der Analyse der Mumia-Probe Mum-19 aus dem Deutschen Apotheken Museum, Heidelberg (Diplomarbeit), Oldenburg 2003.
- , MÖHRING, Thomas und RULLKÖTTER, Jürgen: Plant Lipids and Fossil Hydrocarbons in Embalming Material of Roman Period Mummies from the Dakhleh Oasis, Western Desert, Egypt, in: *Journal of Archaeological Science* 29 (2002), 751–762.
- MAYER, Gernot: Monogrammist A. A. Das Totenbildnis Maximilians I., in: Eva MICHEL und Maria Luise STERNATH (Hrsg.), *Kaiser Maximilian I. und die Kunst der Dürerzeit*, München–London–New York 2012, 380–383.
- MAYR, Markus: Reliquien – kostbarer als Edelsteine und wertvoller als Gold, in: VAVRA/HOLZNER-TOBISCH/KÜHTREIBER, Umgang mit Schätzen, 99–114.
- MAYR-HARTING, Henry: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Avon 1991³.
- MAYS, Simon: Life and Death in a Medieval Village, in: DE BOE/VERHAEGHE, *Death* 121–125.
- MAZO KARRAS, Ruth: Knighthood, Compulsory Heterosexuality, and Sodomy, in: Mathew KUEFLER (Hrsg.), *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, Chicago–London 2006, 273–286.
- , *Leccherous Songys. Medieval Sexuality in Word and Deed*, in: Jan M. ZIOLKOWSKI (Hrsg.), *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages* (Cultures, Beliefs and Traditions. Medieval and Early Modern Peoples 4), Leiden–Boston–Köln 1998, 233–245.
- McCLEERY, Iona: Medical Perspectives on Death in Late Medieval and Early Modern Europe, in: KRÖTZL/MUSTAKALLIO, *Old Age* 277–292.
- McGLYNN, George: Der anthropologische Befund zu den Bestattungen in der barocken Gruft der Josefskapelle, Hall in Tirol, in: *Forum Hall in Tirol. Neues zur Geschichte der Stadt* 3 (2012), 94–107.
- McKINLEY, Jacqueline: Cremation...the Cheap Option?, in: GOWLAND/KNÜSEL, *Social Archaeology* 81–88.
- , *Cremations: Expectations, Methodologies and Realities*, in: ROBERTS/LEE/BINTLIFF, *Burial Archaeology* 65–76.
- , *Spong Hill. Anglo-Saxon Cremation Cemetery*, in: ebda 241–248.
- McNEIL, Susan und CRAMP, Rosemary: The Jarrow Pre-Norman Burial Ground, in: CRAMP, *Wearmouth and Jarrow* 1, 77–90.
- McVAUGH, Michael R.: Introduction, in: GUY DE CHAULIAC, *Chirurgia magna* 1, ix–xviii.
- MEIBORG, Christa: Die Ausgrabungen an der West- und Südseite der Elisabethkirche in Marburg. Erste Ergebnisse der Kampagne 2006 im Bereich der ehemaligen Deutschordensniederlassung, in: *Elisabeth in Marburg. Der Dienst am Kranken*, Marburg 2007, 66–73.
- MEIER, Esther: Die heiligende Kraft des Angesichts Christi. Leprakranke und das Schweißstuch der Veronika, in: MEYER/SCHULZ-GROBERT, *Gesund* 125–143.
- MEIER, Thomas: Enacting Resurrection: The Religious Topography of Church Burial, in: GRAHAM-CAMPBELL/VALOR, *Archaeology* 436–437.
- , *Die Archäologie des mittelalterlichen Königsgrabes im christlichen Europa* (Mittelalter-Forschungen 8), Stuttgart 2002.
- , *Grabkrone der Königin Anna*, in: *Der Basler Münsterschatz*, Basel 2001, 178–180.
- , *Inscripttafeln aus mittelalterlichen Gräbern. Einige Thesen zu ihrer Aussagekraft*, in: DE BOE/VERHAEGHE, *Death* 43–53.
- , und GRAHAM-CAMPBELL, James: Life, Death and Memory, in: GRAHAM-CAMPBELL/VALOR, *Archaeology* 420–449.

- MEIJNS, Brigitte: L'élection d'une sépulture comme affirmation politique. Les sépultures des princes territoriaux (IX^e–XIII^e siècle), in: BALANCE/DE POORTER, Paradis 183–193.
- MEISEN, Karl: Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger (Volkskundliche Quellen 1), Münster 1935.
- MELISCH, Claudia Maria: Die archäologische Untersuchung in der Heilig-Geist-Kapelle in Berlin-Mitte, in: KERSTING/PRATSCH, Kirchen 243–251.
- MELLEN, P. F., LOWRY, M. A. und MICOZZI, M. S.: Experimental Observations on Adipocere Formation, in: J Forensic Sci 38 (1993), 91–93.
- MELZAK, Robert: Antiquarianism in the Time of Louis the Pious and its Influence on the Art of Metz, in: Peter GODMAN und Roger COLLINS (Hrsg.), Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840), Oxford 1990, 629–640.
- MESSNER, Herbert: Liturgie und Gedenken, in: Andreas SOHN (Hrsg.), Memoria: Kultur – Stadt – Museum. Mémoire: Culture – Ville – Musée (Herausforderungen. Historisch-politische Analysen 18), Bochum 2006, 37–57.
- METKEN, Sigrid (Hrsg.): Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern (Katalog), München 1984.
- MEULI, Karl: Drei Grundzüge des Totenglaubens, in: DERS., Gesammelte Schriften 1, Basel–Stuttgart 1975, 303–331.
- MEYER, Andreas und SCHULZ-GROBERT, Jürgen (Hrsg.): Gesund und krank im Mittelalter. Marburger Beiträge zur Kulturgeschichte der Medizin, Leipzig 2007.
- MEYER, Rudolf J.: Königs- und Kaiserbegräbnisse im Spätmittelalter. Von Rudolf von Habsburg bis zu Friedrich III. (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhm, Regesta Imperii 19), Köln–Weimar–Wien 2000.
- , Überlegungen zum Begräbnis Kaiser Sigismunds in Wardein im Jahre 1437, in: KOLMER, Tod 321–331.
- MEYER VON KRONAU, Gerold: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 7 Bde., Leipzig 1890–1909.
- MEYER-HICKEN, Benno R.: Über die Herkunft der Mumia genannten Substanzen und ihre Anwendung als Heilmittel (Dissertation), Kiel 1978.
- MICHEL, Ch.: Anathème, in: DACL 1 (1907), 1926–1940.
- MIKOLETZKY, Hanns Leo: Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter, in: MIOG 57 (1949), 83–122.
- MILWRIGHT, Marcus: The Balsam of Matariyya: An Exploration of a Medieval Panacea, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 66/1 (2003), 193–209.
- , Balsam in the Mediaeval Mediterranean: A Case Study of Information and Commodity Exchange, in: Journal of Mediterranean Archaeology 14/1 (2001) 3–23.
- MIREUX, Marie-Danielle: Guibert de Nogent et la critique du culte des reliques, in: La piété populaire au Moyen Âge. Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes 1, Paris 1977, 293–301.
- MITCHELL, Peter: The Archaeological Study of Epidemic and Infectious Disease, in: World Archaeology 35 (2003), 171–179.
- MITTERMEIER, Irene: Die Deutung von Grabbeigaben des Mittelalters und der frühen Neuzeit – eine Interpretationshilfe für das frühe Mittelalter?, in: JARNUT/WEMHOFF, Erinnerungskultur 219–235.
- , Zwischen Diesseits und Jenseits – Gedanken zu Grabbeigaben des Mittelalters und der Neuzeit, in: COX/HAVERKAMP, Sterben 13–28.
- MOHR, Rachela Helena, MEIER, Thomas, WIECHMANN, Ingrid und GRUPE, Gisela: Morphologische und molekularbiologische Untersuchung einer ungewöhnlichen Dreifachbestattung am Petersberg/Kleinen Madron bei Flintsbach a. Inn, Lkr. Rosenheim, in: Bericht der Bayerischen Bodendenkmalpflege 39/40 (1998/99), München 2001, 319–329.
- MÖLLER-CHRISTENSEN, Vilhelm: Umwelt im Spiegel der Skelettreste vom Kloster Aebelholt, in: HERRMANN, Umwelt 129–139.
- , Osteo-Archaeology as a Medico-Historical Auxiliary Science, in: Medical History 17 (1973), 411–418.
- MOLLESON, Theya: The Archaeology and Anthropology of Death: What the Bones Tell Us, in: HUMPHREYS/KING, Mortality 15–32.
- MOMMSEN, Theodor: Römisches Strafrecht, Leipzig 1899 [ND Darmstadt 1955].
- MONTANARI, Massimo: Krieger und Bauern – Ernährung, Lebensweise und die imaginäre Gesellschaft, in: Dorothee RIPPMAHN und Brigitta NEUMEISTER-TARONI (Hrsg.), Gesellschaft und Ernährung um 1000. Eine Archäologie des Essens (Katalog), Vevey 2000, 138–147.

- MOORE, Edward: *Studies in Dante. Fourth Series. Textual Criticism of the 'Convivio' and Miscellaneous Essays*, Oxford 1917.
- MOORE, Robert I.: *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*, Oxford–New York 1987.
- MOOSBAUER, Günther und WILBERS-ROST, Susanne: Kalkriese und die Varusschlacht. Multidisziplinäre Forschungen zu einem militärischen Konflikt, in: *2000 Jahre Varusschlacht. 2: Konflikt*, Stuttgart 2009, 56–67.
- MORAZZANI, Corinne: *Etude anthropologique de la nécropole de Goudelancourt-les-Pierrepont (Aisne)*, in: *Revue archéologique de Picardie* 1/2 (1994), 9–19.
- MOREL, Barbara: *Une iconographie de la répression judiciaire. Le châtimement dans l'enluminure en France du XIII^e au XV^e siècle (Archéologie et histoire de l'art 27)*, Paris 2007.
- MOREY, Adrian: Canonist Evidence in the Case of St William of York, in: *Cambridge Historical Journal* 10 (1952), 352–353.
- MORRIS, Ian: *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity (Key Themes in Ancient History)*, Cambridge 1994².
- MORRIS, Richard: *The Church in British Archaeology (CBA Research Report 47)*, Southampton 1983.
- MORTIMER, Ian: The Death of Edward II in Berkeley Castle, in: *English Historical Review* 120/489 (2005), 1175–1214.
- MOSER, Heinz: *Die Scharfrichter von Tirol. Ein Beitrag zur Geschichte des Strafvollzugs in Tirol von 1497–1787*, Innsbruck 1982.
- , und TURSKY, Heinz: *Die Münzstätte Hall in Tirol 1665–1809*, Innsbruck 1981.
- MOWBRAY, Donald: *Pain and Suffering in Medieval Theology. Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Woodbridge 2009.
- MÜLLER, Klaus E.: *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß*, Frankfurt–New York 1987.
- MÜLLER, Sabine: Die Hirntod-Debatte: Neue Einsichten durch funktionelle Bildgebung, in: GROSS/GLAHN/TAG, *Leiche* 153–172.
- MÜLLER-BERGSTRÖM, Walther: pfählen, in: *HdAG* 6 (1934/35), 1550–1552.
- MÜLLER-CHRISTENSEN, Sigrid: Die Tunika Königs Philipps von Schwaben, in: Ludwig STAMER (Hrsg.), *900 Jahre Speyrer Dom. Festschrift zum Jahrestag der Domweihe 1061–1961*, Speyer 1961, 219–223.
- , KUBACH, Hans Erich und STEIN, Günter: Die Gräber im Königschor, in: KUBACH/HAAS, *Dom* 1, 923–1024.
- MURCIER, Arthur: *La sépulture chrétienne en France d'après les monuments du XI^e au XVI^e siècle avec de belles gravures sur acier*, Paris 1855.
- MURRAY, Alexander: *Suicide in the Middle Ages*, 2 Bde., Oxford 1998 und 2000.
- MUSSET, Lucien: *The Bayeux Tapestry. Translated by Richard Rex*, Woodbridge 2005².
- NASS, Klaus: *Die Reichschronik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert (MGH Schriften 41)*, Hannover 1996.
- NEHLSSEN, Hermann: Der Grabfrelvel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen – zugleich ein Beitrag zur Diskussion um Todesstrafe und Friedlosigkeit bei den Germanen, in: JAHNKE/NEHLSSEN/ROTH, *Grabfrelvel* 107–168.
- NELSON, Janet L.: Carolingian Royal Funerals, in: Frans THEUWS und Janet L. NELSON (Hrsg.): *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages (The Transformation of the Roman World 8)*, Leiden–Boston–Köln 2000, 131–184.
- , *La mort de Charles le Chauve*, in: *Médiévales* 31 (1996), 53–66.
- , Ninth-Century Knighthood: The Evidence of Nithard, in: DIES. (Hrsg.), *The Frankish World 750–900*, London–Rio Grande 1996, 75–87.
- , *Charles the Bald (The Medieval World)*, London–New York 1992.
- NERLICH, Andreas: Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Untersuchungen der mutmaßlichen Gebeine der seligen Irmengard, in: BRUGGER/WEITLAUFF, *Frauenchiemsee* 671–686.
- NEUMAN DE VEGVAR, Carol: Gendered Spaces. The Placement of Imagery in Santa Maria Maggiore, in: Ó CARRAGÁIN/NEUMAN DE VEGVAR, *Roma felix* 97–111.
- NICE, Alain: La nécropole mérovingienne de Goudelancourt-les-Pierrepont (Aisne). Présentation générale, in: *Revue archéologique de Picardie* 1/2 (1994), 3–7.
- , L'habitat mérovingien de Goudelancourt-les-Pierrepont (Aisne). Aperçu provisoire d'une unité agricole et domestique des VI^e et VII^e siècles, in: *ebda* 21–63.

- NICHOLSON, Helen J.: At the Heart of Medieval London: the New Temple in the Middle Ages, in: GRIF-FITH-JONES/PARK, Temple Church 1–18.
- NIKITSCH, Eberhard J.: Die Inschriften des Rhein-Hunsrück-Kreises I (Boppard, Oberwesel, St. Goar) (DI 60), Wiesbaden 2004.
- NISSENBAUM, Arie: Dead Sea Asphalts – Historical Aspects, in: The American Association of Petroleum Geologists Bulletin 62/5 (1978), 837–844.
- NITSCHKE, August: Der Prozeß gegen Konradin, in: ZRG Kan. Abt. 42 (1956), 25–54.
- NOODT, Birgit: Lübecker Material zur demographischen Wirkung der Pest im 14. Jahrhundert, in: Rolf HAMMEL-KIESOW und Michael HUNDT (Hrsg.), Das Gedächtnis der Hansestadt Lübeck. Festschrift für Antjekathrin Graßmann zum 65. Geburtstag, Lübeck 2005, 55–65.
- NORMAND, Eric: Les céramiques funéraires en Aunis et Saintonge, in: TREFFORT, Mémoires d'hommes 86.
- NOTTER, S. J. und STUART, B. H.: The Effect of Body Coverings on the Formation of Adipocere in an Aqueous Environment, in: J Forensic Sci 57 (2012), 120–125.
- NOWOSADTKO, Jutta: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier „unehrlicher Berufe“ in der Frühen Neuzeit, Paderborn–München–Wien–Zürich 1994.
- NUTTGENS, Patrick: The History of York, Yorkshire. From Earliest Times to the Year 2000, Pickering 2007.
- OBERSTE, Jörg: Ketzerrei und Inquisition im Mittelalter, Darmstadt 2007.
- OBERWEIS, Michael: Grenzverschiebung und Häresievorwurf. Überlegungen zu Tanchelm von Antwerpen und Eon von Stella, zwei Wanderpredigern des 12. Jahrhunderts, in: Bärbel KUHN, Martina PITZ und Andreas SCHORR (Hrsg.), „Grenzen“ ohne Fächergrenzen. Interdisziplinäre Annäherungen (Annales Universitatis Saraviensis 26), St. Ingbert 2007, 303–313.
- O'BRIAN, Elizabeth: A Tale of Two Cemeteries, in: Archaeology Ireland 33 (1995), 13–15.
- Ó CARRAGÁIN, Éamonn und NEUMAN DE VEGVAR, Carol (Hrsg.): Roma Felix – Formation and Reflections of Medieval Rome (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2007.
- OCHSNER, Christine: Ring aus dem Grab des Bischofs Johann von Venningen, in: Der Basler Münster-schatz, Basel 2001, 180–181.
- , Limoger Krümme eines Bischofsstabs, in: ebda 181–183.
- O'CONNOR, David E. und HASELOCK, Jeremy: The Stained and Painted Glass, in: AYLMER/CANT, York Minster 313–393.
- Ó DONNABHÁIN, Barra: Monuments of Shame – Some probable Trophy Heads from Medieval Dublin, in: Archaeology Ireland 34 (1995), 12–15.
- OESTIGAARD, Terje: Cremations as Transformations: When the Dual Cultural Hypothesis was Cremated and Carried away in Urns, in: European Journal of Archaeology 2 (1999), 345–364.
- OEXLE, Otto Gerhard: Memoria als Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995.
- , Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: FMSt 18 (1984), 401–420.
- , Die Gegenwart der Toten, in: BRAET/VERBEKE, Death 19–77.
- OHLER, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter, Düsseldorf 2006³.
- OHNHÄUSER, Tim: Beweisen, Abschrecken, Legitimieren: Zum Einsatz der Leiche als Waffe in kriegerischen Auseinandersetzungen, in: GROSS/GRANDE, Objekt Leiche 247–270.
- , Die Leiche als Waffe – Vom Kadaver zur biologischen Kampfstoffentwicklung, in: GROSS, Dienstbare Leiche 71–75.
- OLARIU, Dominic: Johannes Paul Supertod. Ikone eines neuen Todesverständnisses?, in: MACHO/MAREK, Sichtbarkeit 59–78.
- , Réflexions sur l'avènement du portrait avant le XV^e siècle, in: OLARIU, Portrait 83–101.
- , (Hrsg.): Le portrait individuel. Réflexions autour d'une forme de représentations XIII^e–XV^e siècles, Bern–Berlin–Brüssel–Frankfurt/Main–New York–Oxford–Wien 2009.
- OLDONI, Massimo: „A fantasia dicitur fantasma“ (Gerberto e la sua storia, II), in: Studi medievali, ser. 3, 21/2 (1980), 493–622.
- , Gerberto e la sua storia, in: Studi medievali, ser. 3, 18/2 (1977), 629–704.
- OLDRIDGE, Darren: Strange Histories. The Trial of the Pig, the Walking Dead, and Other Matters of Fact from the Medieval and Renaissance Worlds, London–New York 2007.
- O'MALLEY, Charles D.: Andreas Vesalius of Brussels 1514–1564, Berkeley–Los Angeles 1964.
- O'NEILL, Ynez Violé: Innocent III and the Evolution of Anatomy, in: Medical History 20 (1976), 429–433.

- OPIE, Iona und OPIE, Peter: *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes*, Oxford 1977¹¹.
- OTTAWAY, Patrick: A Burial from the South Aisle of Winchester Cathedral, in: *AJ* 139 (1982), 124–137.
- PAÇO, Afonso do: Em torno de Aljubarrota. I – O problema dos ossos dos combatentes da batalha, in: *Anais da Academia Portuguesa da História*, 2 ser. 12 (1962), 113–163.
- PADBERG, Lutz E. von: Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart 2003.
- , Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.
- , Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart 1995.
- PÄFFGEN, Bernd: Die Speyerer Bischofsgräber und ihre vergleichende Einordnung. Eine archäologische Studie zu Bischofsgräbern in Deutschland von den frühchristlichen Anfängen bis zum Ende des Ancien Régime (*Studia archaeologiae medii aevi* 1), Friedberg 2010.
- , Das Grab des Bischofs. Meinwerks Grablege in der Klosterkirche Abdinghof, in: STIEGEMANN/KROCKER, Meinwerk 264–269.
- , Grabbeigaben der Kaiserin Gisela, in: ebda 290–292.
- , Tradition im Wandel: Die Gablegen des Kaisers Otto, der Königin Edgith und der Erzbischöfe im Magdeburger Dom, in: PUHLE, *Gotik* 1, 203–217.
- , Patene aus dem Grab Erzbischof Ruperts von Mansfeld (1260–1266), in: ebda 2, 150–151.
- , Die Ausgrabungen in St. Severin zu Köln (Kölner Forschungen 5/1–3), 3 Bde., Mainz 1992.
- PAHUD DE MORTANGES, Elke: Der versperrte Himmel. Das Phänomen der sanctuaires à répit aus theologischgeschichtlicher Perspektive, in: SZRKG 98 (2004), 31–47.
- PALES-GOBILLIARD, Annette: Pénalités inquisitoriales au XIV^e siècle, in: *Crises et réformes dans l'église de la réforme grégorienne à la préréforme. Actes du 115^e congrès national des sociétés savantes, Avignon 1990: Section d'histoire médiévale et de philologie*, Paris 1991, 143–154.
- PANOFKY, Erwin: *Tomb Sculpture. Four Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*, New York 1992.
- PAPINI, Carlo: Valdo di Lione e i „poveri nello spirito“. Il primo secolo del movimento valdese (1170–1270), Turin 2001.
- PARAVICINI, Werner: Theatre of Death. The Transfer of the Remnants of Philip the Good and Isabel of Portugal to Dijon, November 1473–February 1474, in: SPIESS/WARNTJES, *Death* 33–115.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino: The Corpse in the Middle Ages: The Problem of the Division of the Body, in: Peter LINEHAN und Janet L. NELSON (Hrsg.), *The Medieval World*, London 2001, 327–341.
- , Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit. Aus dem Italienischen übersetzt von Ansgar WILDERMANN, München 1997.
- , Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento (Biblioteca di „Medioevo latino“. Collana della „Società internazionale per lo studio del medioevo latino“ 4), Spoleto 1991.
- PARK, Katharine: *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, New York 2010.
- PARSHALL, Peter und SCHOCH, Rainer (Hrsg.): *Die Anfänge der europäischen Druckgraphik. Holzschnitte des 15. Jahrhunderts und ihr Gebrauch* (Katalog), Nürnberg 2005.
- PASCHE, Veronique: „Pour le salut de mon âme“. Les Lausannois face à la mort (XIV^e siècle) (*Cahiers Lausannois d'histoire médiévale* 2), Lausanne 1989.
- PATAI, Raphael: Indulco and Mumia, in: *The Journal of American Folklore* 77/303 (1964), 3–11.
- PATRICK, P.: Approaches to Violent Death: A Case Study from Early Medieval Cambridge, in: *IJO* 16 (2006), 347–354.
- PATRY LEIDY, Denise: Buddhism and Other „Foreign“ Practices in Yuan China, in: James C. Y. WATT (Hrsg.), *The World of Khubilai Khan. Chinese Art in the Yuan Dynasty* (Katalog), New York 2010, 87–127.
- PATTISON, Ian R. und MURRAY, Hugh: *Monuments in York Minster. An Illustrated Inventory*, York 2001².
- PATZE, Hans: Ekkehard. I. E. I., in: *LdMA* 3 (1986), 1764–1765.
- , Ekkehardinger, in: *LdMA* 3 (1986), 1768–1769.
- PAUL, Fritz: Die Leichenkonservierung im Mittelalter, in: *Ciba Zeitschrift* 43 (1937), 1481–1486.
- , Die Leichenkonservierung in der Neuzeit, in: *Ciba Zeitschrift* 43 (1937), 1488–1496.
- , Das Einbalsamierungswesen in Nordamerika, in: *Ciba Zeitschrift* 43 (1937), 1499–1501.
- PAULI, Ludwig und GLOWATZKI, Georg: Frühgeschichtlicher Volksglaube und seine Opfer, in: *Germania* 57 (1979), 143–152.

- PAXTON, Frederick S.: Remembering the Dead at Cluniac Funerals, in: JARNUT/WEMHOFF, *Erinnerungskultur 175–188*.
- , Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe, Ithaca–London 1990.
- PERGER, Richard: Wolfgang Holzer. Aufstieg und Fall eines Wiener Politikers im 15. Jahrhundert, in: *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien* 41 (1985), 7–61.
- PÉRIN, Patrick: Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France, in: *Médiévales* 31 (1996), 29–36.
- , The Undiscovered Grave of King Clovis I († 511), in: Martin O. H. CARVER (Hrsg.), *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe*, Woodbridge 1992, 255–264.
- PERZ, Bertrand: Tod ohne Ritual. Der nationalsozialistische Massenmord, in: HAMETER/NIEDERKORNBRUCK/SCHULTZ, *Freund Hein 157–176*.
- PETERSOHN, Jürgen: Kaisertum und Rom in spätsäulischer und staufischer Zeit. Romidee und Rompolitik von Heinrich V. bis Friedrich II. (MGH Schriften 62), Hannover 2010.
- , Kaiserlicher Gesandter und Kurienbischof. Andreas Jamometić am Hof Papst Sixtus' IV. (1478–1481). Aufschlüsse aus neuen Quellen (MGH Studien und Texte 35), Hannover 2004.
- , Mentalitäten im Widerstreit. Konflikte um die Heimführung der Gebeine Landgraf Ludwigs III. von Thüringen (1190), in: Dieter Rödel und Joachim SCHNEIDER (Hrsg.), *Strukturen der Gesellschaft im Mittelalter. Interdisziplinäre Mediävistik in Würzburg*, Wiesbaden 1996, 349–357.
- , (Hrsg.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (VuF 42), Sigmaringen 1994.
- PETTS, David: De Situ Brecheniauc und Englynion Y Beddau: Writing about Burial in Early Medieval Wales, in: SEMPLE/WILLIAMS, *Mortuary Practices* 163–172.
- PETZOLD, Leander: Der Tote als Gast. Volkssage und Exempel (FF Communications 200), Helsinki 1968.
- PIGEAUD, Jackie: La question du cadavre dans l'antiquité gréco-romaine, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 43–71.
- PIGEON, Émile-Auber: De l'embaumement des morts à l'époque mérovingienne, in: *Bulletin du comité des travaux historiques et scientifiques* (1884), 138–145.
- PIEPENBRINK, Karen: *Antike und Christentum (Geschichte kompakt)*, Darmstadt 2007.
- PIEPER, Peter et al.: Der menschliche Schädel mit Nagelungsbefund aus Langenfeld/Rheinland (Rheinisches Landesmuseum Bonn, Inventar-Nr. 64.809 a–c), in: AULER, *Richtstättenarchäologie* 2, 452–468.
- , und SCHLÜTER, Britta: Genagelte menschliche Schädel, in: AULER, *Richtstättenarchäologie* 1, 388–411.
- PIETRI, Luce: La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne (Collection de l'école française de Rome 69), Rom 1983.
- PIGLER, Andreas: Portraying the Dead. Painting – Graphic Art, in: *Acta historiae artium academiae scientiarum Hungaricae* 4 (1956), 1–75.
- PINCOWSKI, Scott: The Body, in: CLASSEN, *Handbook of Medieval Studies* 2, 1450–1458.
- PINHASI, Ron und BOURBOU, Chryssi: How Representative are Human Skeletal Assemblages for Population Analysis?, in: PINHASI/MAYS, *Advances* 31–44.
- , und MAYS, Simon (Hrsg.): *Advances in Human Palaeopathology*, Chichester 2008.
- , und TURNER, Katy: Epidemiological Approaches in Palaeopathology, in: PINHASI/MAYS, *Advances* 45–56.
- PLATELLE, Henri: La voix du sang: Le cadavre qui saigne en présence de son meurtrier, in: *La piété populaire au Moyen Âge. Actes du 99^e congrès national des sociétés savantes Besançon 1974* (Philologie et histoire jusqu'à 1610 1), Paris 1977, 161–179.
- PLÖCHL, Willibald M.: Geschichte des Kirchenrechts, Wien–München 1953 (Bd. 1) bzw. 1962² (Bd. 2).
- PLOSS, Emil E.: Gunther, Bischof von Bamberg, in: *NDB* 7 (1966), 323–324.
- POECK, Dietrich W.: Sühne durch Gedenken – Das Recht der Opfer, in: Clemens WISCHERMANN (Hrsg.), *Die Legitimität der Erinnerung und die Geschichtswissenschaft (Studien zur Geschichte des Alltags 15)*, Stuttgart 1996, 113–136.
- POHL, Walter: *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart–Berlin–Köln 2002.
- , *Die Völkerwanderung: Wandlungen und Wahrnehmungen*, in: KNAUT/QUAST, *Völkerwanderung* 20–25.
- POLOMÉ, Edgar C.: *Essays on Germanic Religion (Journal of Indo-European Studies. Monograph Number Six)*, Washington 1989.
- POMMERENING, Tanja: Mumien, Mumifizierungstechnik und Totenkult im Alten Ägypten – eine chronologische Übersicht, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, *Mumien* 71–88.

- POTTER, George R.: Zwingli, Cambridge–London–New York–Melbourne 1976.
- PRECHEL, Monika: Anthropologische Untersuchungen der Skelettreste aus einem Pestmassengrab am Heiligen-Geist-Spital zu Lübeck, in: Archäologische und baugeschichtliche Untersuchungen auf dem Lübecker Stadthügel (LSAK 24), Bonn 1996, 323–339.
- PREHN, Burkhard: Totenkrone und Eselsbegräbnis – Bestattungen und Bestattungspplätze in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Hauke JÖNS, Friedrich LÜTH und Heiko SCHÄFER (Hrsg.), Archäologie unter dem Straßenpflaster. 15 Jahre Stadtkernarchäologie in Mecklenburg-Vorpommern (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns 39), Schwerin 2005, 459–464.
- PRESSOUYRE, Léon und KINDER, Terryl N. (Hrsg.): Saint Bernard & le monde cistercien, Paris 1990.
- PRESTWICH, John O.: Geoffrey de Mandeville: A Further Comment, in: The English Historical Review 103/409 (1988), 960–966.
- , und DAVIS, Ralph H. C.: Last Words on Geoffrey de Mandeville, in: The English Historical Review 105/416 (1990), 670–672.
- PRIETZEL, Malte: Kriegführung im Mittelalter. Handlungen, Erinnerungen, Bedeutungen (Krieg in der Geschichte 32), Paderborn–München–Wien–Zürich 2006.
- PRIGENT, Daniel: Les céramiques funéraires (XI^e–XVII^e siècle), in: GALINÉ/ZADORA-RIO, Cimetière chrétien 215–224.
- , und HUNOT, Jean-Yves: La mort: voyage au pays des vivants. Pratiques funéraires en Anjou, Angers 1996.
- PUHLE, Matthias (Hrsg.): Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit (Katalog), 2 Bde., Mainz 2009.
- , (Hrsg.): Otto der Große. Magdeburg und Europa (Katalog), 2 Bde., Mainz 2001.
- QUAST, Dieter und KNAUT, Matthias: Archäologie und Migration, in: KNAUT/QUAST, Völkerwanderung 8–18.
- RABOW, Arnold: Wo ruhen Heinrich und Mathilde? Fragen nach den Grabstätten im Braunschweiger Dom. Plädoyer für eine DNA-Analyse, in: BJB 85 (2004), 167–177.
- RADER, Olaf: Der umgebettete Onkel. Der Leichnam Philipps von Schwaben und Speyer, in: Andrea RIHACEK und Renate SPREITZER (Hrsg.), Philipp von Schwaben. Beiträge der internationalen Tagung anlässlich seines 800. Todestages, Wien, 29. bis 30. Mai 2008 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 399. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 19), Wien 2010, 59–69.
- , Friedrich II. Der Sizilianer auf dem Kaiserthron. Eine Biographie, München 2010.
- , Die Grablegen der Staufer als Erinnerungsorte, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER, Stefan WEINFURTER und Alfred WIECZOREK (Hrsg.), Verwandlungen des Stauferreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa, Darmstadt 2010, 20–33.
- , Die Kraft des Porphyrs: Das Grabmal Kaiser Friedrichs II. in Palermo als Fokus europäischer Erinnerungen, in: Kirstin BUCHINGER, Claire GANTET und Jakob VOGEL (Hrsg.), Europäische Erinnerungsräume, Frankfurt–New York 2009, 33–46.
- , Damnatio corporis – damnatio memoriae: Zur Logik politischer Leichenschändungen, in: MACHO/MAREK, Sichtbarkeit 41–57.
- , Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander dem Großen bis Lenin, München 2003.
- , Prismen der Macht. Herrschaftsbrechungen und ihre Neutralisierung am Beispiel von Totensorge und Grabkulten, in: HZ 271 (2000), 311–346.
- RAGG, Sascha: Ketzer und Recht. Die weltliche Ketzergesetzgebung des Hochmittelalters unter dem Einfluß des römischen und kanonischen Rechts (MGH Studien und Texte 37), Hannover 2006.
- RAHTZ, Philip: Artefacts of Christian Death, in: HUMPHREYS/KING, Mortality 117–147.
- , Grave Orientation, in: AJ 135 (1978), 1–14.
- RAOULT, Didier: Author's Reply, in: The Lancet. Infectious Diseases 3 (2003), 328.
- , et al.: Molecular identification by „suicide PCR“ of Yersinia pestis as the agent of Medieval Black Death, in: PNAS 97 (2000), 12800–12803.
- RASARIO, Giovanna: Sulle tracce del Savonarola nel museo di San Marco: Dalle *reliquie* alle immagini simboliche, in: GARFAGNINI, Profeta 65–79.
- REHBERG, Andreas: „Sacrum enim opinatur, quicquid inde rapina auferunt“. Alcune osservazioni intorno ai „saccheggi rituali“ di interregno a Roma (1378–1534), in: Thomas ERTL (Hrsg.), Pompa sacra. Lusso e cultura materiale alle corte papale nel basso medioevo (1420–1527) (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Nuovi Studi Storici 86), Rom 2010, 201–237.

- REHM, Ulrich: Avarus non implebitur pecunia. Geldgier in Bildern des Mittelalters, in: Klaus GRUB-MÜLLER und Markus SROCK (Hrsg.), *Geld im Mittelalter. Wahrnehmung – Bewertung – Symbolik*, Darmstadt 2005, 135–181.
- REIBLICH, Luisa: Ein Tod, länger als das Leben – Lenin, Mao, Evita, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, *Mumien 173–179*.
- REINDEL, Kurt: Grabbeigaben und die Kirche, in: ZBLG 58 (1995), 141–145.
- REINLE, Christine: Das mittelalterliche Sodomiedelikt im Spannungsfeld von rechtlicher Norm, theologischer Deutung und gesellschaftlicher Praxis, in: THOMA/LIMBECK, *Sünde 13–42*.
- REITEMEIER, Arnd: Die Kirchhöfe der Pfarrkirchen in der Stadt des späten Mittelalters, in: BRADEMANN/FREITAG, *Kirchhöfe 129–144*.
- RETTNER, Arno und WINTERGERST, Eleonore: Bleitafel. Botschaft an die Nachwelt, in: GEBHARD, *Archäologische Staatssammlung 76–77*.
- REUDENBACH, Bruno: Kopf, Arm und Leib. Reliquien und Reliquiare der Heiligen Elisabeth, in: BLUME/WERNER, *Elisabeth/Aufsätze 193–202*.
- REYNAUD, Jean-François: Les morts dans les cités épiscopales de Gaule du IV^e au XI^e siècle, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, *Cimetière chrétien 23–30*.
- REYNOLDS, Andrew: *Anglo-Saxon Deviant Burial Custom (Medieval History and Archaeology)*, Oxford 2009.
- , *Secular Power in the Landscape*, in: GRAHAM-CAMPBELL/VALOR, *Archaeology 352–353*.
- RICHE, Pierre: *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque (questions d'histoire)*, Paris 1968.
- RICHTER, Jan: Grabbeigaben des Erzbischofs von Hamburg-Bremen Liemar (1072–1101), in: Christoph STIEGEMANN und Matthias WEMHOFF (Hrsg.), *Canossa 1077. Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik. Band II: Katalog*, München 2006, 99–100.
- RICKER, Julia: Die Translationslegende des Erzmärtyrers Stephanus. Überlegungen zur Relation von Bildprogramm und Tituli in einem Perikopenbuch der Echternacher Malerschule, in: Susanne EHRRICH und Julia RICKER (Hrsg.), *Mittelalterliche Weltdeutung in Text und Bild*, Weimar 2008, 77–98.
- RICKLIN, Thomas: Le coeur, soleil du corps: une redécouverte symbolique du XII^e siècle, in: BLANCARDI, *Cuore 123–143*.
- RIDOLFI, Roberto: *Vita di Girolamo Savonarola*, 2 Bde., Rom 1952².
- RIELLO, Giorgio: Things that shape history. Material culture and historical narratives, in: Karen HARVEY (Hrsg.), *History and Material Culture. A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*, New York 2009, 24–46.
- RIESMAN, David: *The Story of Medicine in the Middle Ages*, New York 1935.
- RIGEADE, Catherine: Les sépultures de catastrophe. Approche anthropologique des sites d'inhumations en relation avec des épidémies de peste, des massacres de population et des charniers militaires (BAR International Series 1695), Oxford 2007.
- RIMOLDI, Antonio: Cutberto, in: *Bibliotheca sanctorum* 4 (1964), 413.
- RIND, Michael M.: *Menschenopfer. Vom Kult der Grausamkeit (Kultur und Geschichte)*, Regensburg 1996.
- RISTOW, Sebastian: Die Religion zu Beginn des frühen Mittelalters, in: *Von den Göttern zu Gott. Frühes Christentum im Rheinland (Katalog)*, Bonn 2006, 40–44.
- ROACH, Mary: *The Curious Lives of Human Cadavers*, New York–London 2004.
- ROBERTS, Charlotte A., LEE, Frances und BINTLIFE, John (Hrsg.), *Burial Archaeology. Current Research, Methods and Developments (BAR British Series 211)*, Oxford 1989.
- RÖCKELEIN, Hedwig: Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter (Beihefte der Francia 48), Stuttgart 2002.
- ROESDAHL, Else: The Scandinavians at Home, in: David M. WILSON (Hrsg.), *The Northern World. The History and Heritage of Northern Europe, AD 400–1100*, London 1980, 127–158.
- ROGGE, Jörg: Abgesetzte Könige, abgeschlagene Köpfe. Gewalt in den Konflikten zwischen Königen und Hochadel im spätmittelalterlichen England, in: *Das Mittelalter 12/1* (2007), 24–34.
- ROHMANN, Gregor: Klaus Störtebeker und die Vitalienbrüder, in: Johannes FRIED und Olaf B. RADER (Hrsg.), *Die Welt des Mittelalters. Erinnerungsorte eines Jahrtausends*, München 2011, 246–260.
- ROKSANDIC, Mirjana, WOOD, Carolann und VLAK, Dejana: Death in the Line of Duty: Late Medieval Burials at the Site of Lepenski Vir, Serbia, in: *IJO 17* (2007), 635–642.
- ROLLASON, David (mit GORE, Derek und FELLOWS-JENSEN, Gillian): *Sources for York History to AD 1100 (The Archaeology of York 1)*, York 1998.
- , *Saints and Relics in Anglo-Saxon England*, Oxford 1989.
- , Cuthbert, in: *LdMA 3* (1986), 397.

- RONZANI, Mauro: Un'idea trecentesca di cimitero. La costruzione e l'uso del Camposanto nella Pisa del secolo XIV (Studi Pisani. Cultura e società 12), Pisa 2005.
- ROOKE, Patrick: Simon de Montfort, o. O. 2008.
- ROSENFELD, Hans-Friedrich: Der Hl. Christophorus. Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters (Acta Academiae Aboensis. Humaniora X, 3), Helsinki 1937.
- ROTH, Helmut: Archäologische Beobachtungen zum Grabfrevel im Merowingerreich, in: JAHNKAHN/NEHLSSEN/ROTH, Grabfrevel 53–84.
- ROTONDO-MCCORD, Jonathan: Body Snatching and Episcopal Power: Archbishop Anno II of Cologne (1056–75), Burials in St Mary's *ad gradus*, and the Minority of King Henry IV, in: Journal of Medieval History 22 (1996), 297–312.
- RÖTTGER, Bernhard Hermann: Die Kunstdenkmäler der Pfalz. III: Stadt und Bezirksamt Speyer (Die Kunstdenkmäler von Bayern. Regierungsbezirk Pfalz 3), München 1934.
- ROUND, John Horace: Geoffrey de Mandeville. A Study of the Anarchy, London 1892.
- ROWELL, Geoffrey: The Liturgy of Christian Burial. An Introductory Survey of the Historical Development of Christian Burial Rites (Alcuin Club Collections 59), London 1977.
- RUBIN, Stanley: Medieval English Medicine, London 1974.
- RUDLOFF, Ernst von: Über das Konservieren von Leichen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Anatomie und des Bestattungswesens (Dissertation), Freiburg im Breisgau 1921.
- RUOFF, Wilhelm Heinrich: Die Gätter als Form des Kirchenprangers, in: Kurt EBERT (Hrsg.), Festschrift Hermann Baltl zum 60. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Freunden (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 11), Innsbruck 1978, 421–438.
- RUPP, Matthias, BIRKENBEIL, Sabine und BOCK, Sandra: 21. Der „Mumien“-Fund von Jena, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, Mumien 345–346.
- , et al.: Multidisziplinäre Untersuchungen zu einem außergewöhnlichen Befund mittelalterlicher Balsamierung aus Jena, in: Alt-Thüringen. Arbeitshefte des Thüringischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie. Archäologische Reihe 39 (2006), 187–214.
- RUSSELL, Josiah C.: Twelfth Century Studies, New York 1978.
- RÜTHER, Andreas: Tonsur, in: LdMA 8 (1997), 861–862.
- RYCKAERT, Marc: Galbert v. Brügge, in: LdMA 4 (1989), 1081–1082.
- SAFERSTEIN, Richard: Criminalistics. An Introduction to Forensic Science, Upper Saddle River 2004⁸.
- SAGE, Walter: Aspekte der Mittelalter-Archäologie, in: HERRMANN, Umwelt 10–23.
- SÄGMÜLLER, Johannes Baptist: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1914³.
- SALLER, Richard: Introduction, in: BRINK/GREEN, Commemorating 1–7.
- SALLMANN, Martin: Zwingli, in: LThK 10 (2001), 1524–1528.
- SANTING, Catrien: La vie et la mort face à la médecine du Bas Moyen Âge, in: BALANCE/DE POORTER, Paradis 43–51.
- SANTOS, Ana Luísa, et al.: Mortal Combat during the Medieval Christian Reconquest in Évora, Portugal, in: IJO 8 (1998), 454–456.
- SANUTO, Marino: I Diarii. Tomo I, hrsg. von F. STEFANI, und: Tomo II, hrsg. von G. BERCHET, Venedig 1879.
- SAPIN, Christian: Dans l'église ou hors l'église, quel choix pour l'inhumé?, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, Cimetière chrétien 65–78.
- SARTORI, Paul: Die Totenmünze, in: Archiv für Religionswissenschaft 2 (1899), 205–225.
- , Über das Bauopfer, in: Zeitschrift für Ethnologie 30 (1898), 1–54.
- SAUER, Joseph: Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Münster 1964².
- SCANDURA, Jani: Deadly Professions: „Dracula“, Undertakers, and the Embalmed Corpse, in: Victorian Studies 40/1 (1996), 1–30.
- SCHAAFHAUSEN, Hermann: Der Schädel Raphaels. Zur 400jährigen Geburtsstagsfeier Raphael Santi's, Bonn 1883.
- SCHADE, Kathrin: Hadesfahrten. Jenseitsvorstellungen der griechisch-römischen Antike in Text, Bild und Objekt, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 23–38.
- SCHÄFER, Dietrich: Mittelalterlicher Brauch bei der Überführung von Leichen, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften 26 (1920), 478–498.
- SCHALLER, Hans-Martin: Konradin, in: NDB 12 (1980), 557–559.

- SCHEID, John: Die Religionen der Römer in der Kaiserzeit, in: Rom und die Barbaren. Europa zur Zeit der Völkerwanderung (Katalog), München 2008, 43–47.
- SCHULER, Dieter: In ungeweihter Erde: Die Verweigerung des Begräbnisses im Mittelalter, in: GÜNTHER/OBERWEIS, Inszenierungen 157–167.
- SCHILLMANN, René: 4.73. Préparations anatomiques: série de crânes humains. Wissembourg, Dominicains (chantier du Relais Culturel), in: Bernadette SCHNITZLER (Hrsg.), Vivre au Moyen Âge. 30 ans d'archéologie médiévale en Alsace, Strasbourg 1990, 488–489.
- SCHERER, Hermann: Die Klage gegen den toten Mann. Eine rechtsgeschichtliche Studie nach nord- und südgermanischen Rechten (Deutschrechtliche Beiträge 4/2), Heidelberg 1910.
- SCHIEFFER, Rudolf: Das Grab des Bischofs in der Kathedrale (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 2001/4), München 2001.
- SCHIEWER, Hans-Jochen: Thomasin v. Zerklare, in: LdMA 8 (1997), 727–728.
- SCHILD, Wolfgang: Verbrennen, in: HRG 5 (1998), 673–680.
- , Tote. I. Recht, in: LdMA 8 (1997), 891–892.
- , Galgen, in: LdMA 4 (1989), 1085–1086.
- , Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtssprechung, München 1980.
- SCHIMA, Stefan: Die rechtliche Entwicklung des Bestattungswesens im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat. Das Tauziehen um das Suizidentenbegräbnis und der Konflikt um die Feuerbestattung, in: HAMETER/NIEDERKORN-BRUCK/SCHUTZ, Freund Hein 135–156.
- SCHIMMELPFENNIG, Bernhard: Begräbnis, Begräbnissitten. C. Kirchliches Begräbnisrecht, in: LdMA 1 (1980), 1807–1808.
- SCHINDLER, Reinhard: Zwei glasierte gotische Bildkacheln aus den Trümmern des ehemaligen Mariendoms in Hamburg, in: Hammaburg 2 (1950/51), 1–6.
- SCHISTO, Elisabetta: La tradizione manoscritta della Vita Hieronymi Savonarolae di Gianfrancesco Pico della Mirandola, in: GARFAGNINI, Studi Savonaroliani 289–298.
- SCHLABOW, Karl: Der Moorleichenfund von Peiting (Kreis Schongau in Oberbayern) (Veröffentlichungen des Fördervereins Textilmuseum Neumünster e. V. 2), Neumünster 1961.
- SCHLESINGER, Walter: Ekkehard I., in: NDB 4 (1959), 430–431.
- SCHLOSSER, Hans: Der Tod des letzten Staufers. Prozess und Hinrichtung Konradins im Jahre 1268, in: Oberbayerisches Archiv 127 (2003), 41–59.
- SCHLOSSER, Julius von: Geschichte der Porträtbilderei in Wachs. Ein Versuch, in: Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses 29 (1910), 171–258.
- SCHMAUDER, Michael: Grabpflege und Totenkult von der Spätantike zum frühen Mittelalter, in: Josef ENGEMANN und Christoph RÜGER (Hrsg.), Spätantike und frühes Mittelalter. Ausgewählte Denkmäler im Rheinischen Landesmuseum Bonn (Kunst und Altertum am Rhein 134), Köln-Bonn 1991, 1–6.
- SCHMID, Alois: Die Herrschergräber in St. Emmeram zu Regensburg, in: DA 32 (1976), 333–369.
- SCHMID, Günter: Pilgermuscheln, in: FEHRING/SCHOLKMAN, Stadtkirche 423–425.
- SCHMID, Peter: Sterben – Tod – Leichenbegängnis König Maximilians I., in: KOLMER, Tod 185–215.
- SCHMIDT, Theun-Mathias: X.41 Proserpina-Sarkophag, in: STIEGEMANN/WEMHOFF, Karolingerzeit 2, 758–763.
- SCHMIDT, Tilmann: Die Grablege Heinrichs des Löwen im Dom zu Braunschweig, in: Braunschweigesches Jahrbuch 55 (1974), 9–45.
- SCHMIDT-CLAUSING, Fritz: Zwingli (Sammlung Göschen 1219), Berlin 1965.
- SCHMITT, Jean-Claude: La mort, les morts et le portrait, in: OLARIU, portrait 15–33.
- , Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale (Bibliothèque des histoires), Paris 1994.
- SCHMITZ, Wilhelm: Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“ 61), Freiburg im Breisgau 1894.
- SCHMITZ-ESSER, Romedio: Inschriften als Bildungsvermittler? Das Defensorium des Franz von Retz und die Überlieferung des Traktates als Altar in Stift Stams, in: MIOG 118 (2010), 344–376.
- , Leichenschändung als neues Evangelium: Die Stamser Stiftsplünderung von 1552 und ihr Niederschlag in der Historiographie der Zisterze, in: Martina FUCHS und Robert REBITSCH (Hrsg.), Kaiser und Kurfürst. Aspekte des Fürstenaufstandes 1552 (Geschichte in der Epoche Karls V. 11), Münster 2010, 139–157.
- , Zur Ehre Papst Martins V. Colonna? Das Chorfresko der Salvatorkirche von Hall in Tirol, in: Forum Hall in Tirol. Neues zur Geschichte der Stadt 2 (2008), 120–133.

- , Arnold von Brescia im Spiegel von acht Jahrhunderten Rezeption. Ein Beispiel für Europas Umgang mit der mittelalterlichen Geschichte vom Humanismus bis heute (LIT Geschichte 74), Wien–Berlin–Münster 2007.
- , „Isti mirant stella(m)“. Die Sterne in der Politik des Früh- und Hochmittelalters, in: Innsbrucker Historische Studien 25 (2007), 137–153.
- , Arnold of Brescia in Exile: April 1139 to December 1143 – His Role as a Reformer, Reviewed, in: Laura NAPRAN und Elisabeth VAN HOUTS (Hrsg.), Exile in the Middle Ages. Selected Proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds, 8–11 July 2002, Turnhout 2004, 213–231.
- , In Urbe, quae caput mundi est. Die Entstehung der römischen Kommune (1143–1155). Über den Einfluss Arnolds von Brescia auf die Politik des römischen Senats, in: Innsbrucker Historische Studien 23/24 (2004), 1–42.
- , Die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Inschriften von Stift Sams als Zeugnis der Tiroler Geschichte, in: Tiroler Heimat 67 (2003), 63–106.
- , und TADDEI, Elena: Der Todesfall des Herzogs Severin von Sachsen in Tirol – Ein „Obduktionsbericht“ des habsburgischen Hofarztes Georg Tannstätter von 1533, in: Virus 5 (2005), 9–21.
- SCHNEIDER, Friedrich: Kaiser Heinrich VII., Leipzig 1924–1926.
- , Die Öffnung des Grabmales Kaiser Heinrichs VII. in Pisa 1920/21, in: MIOG 41 (1926), 136–140.
- SCHNEIDER, Tobias: Mehrfachbestattungen von Männern in der Merowingerzeit, in: Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 36 (2008), 1–32.
- SCHNEIDER, Volkmar: Die forensische Anthropologie – ein Teilbereich der Rechtsmedizin, in: MBGAEU 24 (2003), 115–120.
- SCHNEIDER, Wolfgang: Tierische Drogen. Sachwörterbuch zur Geschichte der pharmazeutischen Zoologie (Lexikon zur Arzneimittelgeschichte 1), Frankfurt/Main 1968.
- SCHNEIDER-LASTIN, Wolfram und PUFF, Helmut: „Vnd solt man alle die so das tuend verbrennen, es bliben nit funffzig mannen jn Basel“. Homosexualität in der deutschen Schweiz im Spätmittelalter, in: THOMA/LIMBECK, Sünde 69–89.
- SCHNITH, Karl: Wilhelm (Fitzherbert) v. York, in: LThK 10 (2001), 1201.
- SCHNITZER, Joseph: Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance, 2 Bde., München 1924.
- SCHNITZLER, Bernadette, et al.: Histoire(s) de squelettes. Archéologie, médecine et anthropologie en Alsace (Katalog), Straßburg 2005.
- SCHOLKMANN, Barbara: Das Mittelalter im Fokus der Archäologie (Sonderheft 2009 PLUS der Zeitschrift „Archäologie in Deutschland“), Stuttgart 2009.
- , Die Kirche als Bestattungsort. Zur Interpretation von Bestattungen im Kirchenraum, in: JARNUT/WEMHOFF, Erinnerungskultur 189–218.
- , Das Fallbeispiel Esslingen, in: Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönche 451–463.
- SCHOLZ, Sebastian: Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit (Historische Forschungen 26), Stuttgart 2006.
- , Das Grab in der Kirche – zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter, in: ZRG Kan. Abt. 84 (1998), 270–306.
- , Transmigration und Translation. Studien zum Bistumswechsel der Bischöfe von der Spätantike bis zum Hohen Mittelalter (Kölner Historische Abhandlungen 37), Köln–Weimar–Wien 1992.
- SCHORTA, Regula: Fragment der Kasel Meinwerks von Paderborn, in: STIEGEMANN/KROKER, Meinwerk 446–447.
- SCHÖSSLER, Franziska: Einführung in die Gender Studies (Akademie Studienbücher Literaturwissenschaft), Berlin 2008.
- SCHOTT, Heinz: Der Leichnam in medizinhistorischer Sicht, in: GROSS/ESSER/KNOBLAUCH/TAG, Tod und toter Körper 45–58.
- SCHREINER, Klaus: Die Staufer in Sage, Legende und Prophetie, in: HAUSSHERR, Zeit der Staufer 3, 249–262.
- , „Discrimen veri ac falsi“. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters, in: AKG 48 (1966), 1–53.
- SCHREINER, Peter: Konstantinopel. Geschichte und Archäologie, München 2007.
- SCHUBERT, Ernst: Räuber, Henker, arme Sünder. Verbrechen und Strafe im Mittelalter. Mit einem Nachwort von Thomas VOGTHERR, Darmstadt 2007.
- , Essen und Trinken im Mittelalter, Darmstadt 2006.
- , Die Capitulatio de partibus Saxoniae, in: Geschichte in der Region (FS Schmidt), hrsg. Dieter BROSIUS, Christine VAN DEN HEUVEL, ERNST HINRICHS und JAHÖ VAN LINGEN, Hannover 1993, 3–28.

- SCHUBERT, Ernst: Epigraphik und Kunstgeschichte – Die Grabplatte König Rudolfs von Schwaben im Merseburger Dom, in: Walter KOCH (Hrsg.), *Epigraphik 1982* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 169), Wien 1983, 87–100.
- , und LEOPOLD, Gerhard: Magdeburgs ottonischer Dom, in: PUHLE, Otto der Große 1, 353–366.
- , und LOBBEDEY, Uwe: Das Grab Ottos des Großen im Magdeburger Dom, in: ebda 381–390.
- , und RAMM, Peter: Die Inschriften der Stadt Merseburg (Die Deutschen Inschriften 11, Berliner Reihe 4), Berlin–Stuttgart 1968.
- SCHUÉ, Karl: Das Gnadenbitten in Recht, Sage, Dichtung und Kunst. Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 40 (1918), 143–286.
- SCHULTHEISS, Eva: Ritter Friedrich und sein Hund, in: Heimatkundliche Streifzüge. Schriftenreihe des Landkreises Roth 24 (2005), 50–53.
- SCHULTZ, Alwin: Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger, 2 Bde., Leipzig 1889².
- SCHÜRMANN, Thomas: Schmatzende Tote und ihre Bekämpfung in der frühen Neuzeit, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 235–247.
- , Nachzehrer glauben in Mitteleuropa (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e. V. 51), Marburg 1990.
- SCHÜTTE, Leopold: Cimeterium–Kirchhof–Friedhof: Wörter und Sachen. Sprachgeschichtliche Überlegungen zu Bedeutung und Wahrnehmung von Kirchhöfen, in: BRADEMANN/FREITAG, Kirchhöfe 117–125.
- SCHÜTZ, Lieselotte: Agnes von Böhmen, in: LCI 5 (2004²), 57.
- SCHWERIN, Claudius Freiherr von: Rechtsarchäologie. Gegenstände, Formen und Symbole des germanischen Rechts. Teil I: Einführung in die Rechtsarchäologie, Berlin 1943.
- SCHWOB, Ute Monika: Sorge um den „guten Tod“ – Angst vor dem „jähren Tod“. Religiös-moralische Mahnungen und Reaktionen von seiten der Gläubigen, in: WENNINGER, du guoter tôt 11–30.
- SDRALEK, Max: Wolfenbüttler Fragmente. Analekten zur Kirchengeschichte des Mittelalters aus Wolfenbüttler Handschriften (Kirchengeschichtliche Studien I/2), Münster 1891.
- SEGL, Peter (Hrsg.): Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487 (Bayreuther Historische Kolloquien 2), Köln–Wien 1988.
- SEIPEL, Wilfried (Hrsg.): dracula. Woiwode und Vampir (Katalog), bearb. von Margot RAUCH, Alfred AUER, Veronika SANDBICHLER und Katharina SEIDL, Wien–Innsbruck 2008.
- , Mummies and Ethics in the Museum, in: SPINDLER et al., Human Mummies, 3–7.
- SELGE, Kurt-Victor: Die Ketzerpolitik Friedrichs II., in: Josef FLECKENSTEIN (Hrsg.), Probleme um Friedrich II. (VuF 16), Sigmaringen 1974, 309–343.
- SELIGMANN, Siegfried: Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens, Stuttgart 1927.
- SELLEVOLD, Berit J.: Children's Skeletons and Graves in Scandinavian Archaeology, in: DE BOE/VERHAEGHE, Death 15–25.
- SEMFF, Michael und ZEITLER, Kurt (Hrsg.): Künstler zeichnen – Sammler stiften. 150 Jahre Staatliche Graphische Sammlung München, 3 Bde., Ostfildern 2008.
- SEMPLE, Sarah und WILLIAMS, Howard (Hrsg.): Early Medieval Mortuary Practices (Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History 14), Oxford 2007.
- SERGI, Giuseppe und FRASSETTO, Fabio: Esame antropologico delle ossa di Dante nel VI Centenario della sua morte, in: Rivista di antropologia 26 (1924/25), 3–17.
- SHARE, Robert H.: The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China, in: History of Religions 32/1 (1992), 1–31.
- SHATZMILLER, Joseph: The Jurisprudence of the Dead Body. Medical Practition at the Service of Civic and Legal Authorities, in: CHÈNE et al., Cadavere 223–230.
- SHOESMITH, Ron und STONE, Richard: Burials at Hereford Cathedral, in: Current Archaeology 142 (1995), 400–405.
- SHORT, Ian: Rolandslied, in: LdMA 7 (1995), 959–962.
- SICARD, Damien: La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63), Münster 1978.
- SIEBERT, Guido (Hrsg.): Der Naumburger Meister. Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen, 2 Bde., Petersberg 2011².
- SIEFENER, Michael: Hexerei im Spiegel der Rechtstheorie. Das crimen magiae in der Literatur von 1574 bis 1608 (Rechtshistorische Reihe 99), Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1992.
- SIGERIST, Henry E.: A History of Medicine, 2 Bde., New York 1951 und 1961.

- SILVESTRE, Hubert: *Le Chronicon sancti Laurentii Leodiensis, dit de Rupert de Deutz. Étude critique* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie III/43), Lüttich 1952.
- SIMEK, Rudolf: *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt 2003.
- SIMSON, Bernhard: *Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen* (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 2 Bde., Leipzig 1874–1876.
- SING, Hansjörg: *Der Jakobsweg*, Ulm 1985.
- SINGER, Charles: *A Short History of Anatomy from the Greeks to Harvey*, New York 1957.
- SIRAISI, Nancy G.: *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago–London 1990.
- , Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning, Princeton 1981.
- SKINNER, Mark: Planning the Archaeological Recovery of Evidence from Recent Mass Graves, in: FSI 34 (1987), 267–287.
- , und LAZENBY, Richard A.: *Found! Human Remains. A Field Manual for the Recovery of the Recent Human Skeleton*, Burnaby 1983.
- SLOANE, Barney und MALCOLM, Gordon: *Excavations at the Priory of the Order of the Hospital of St John of Jerusalem, Clerkenwell, London* (MoLAS Monograph 20), London 2006².
- SŁUPECKI, Leszek und VALOR, Magdalena: Religions, in: GRAHAM-CAMPBELL/VALOR, *Archaeology* 366–397.
- SOKOL, Petr: Suicide, Vampire and Delinquent. Burial Practice as a Form of Social Exclusion, in: AULER, *Richtstättenarchäologie* 2, 148–170.
- SOMERVILLE, Robert: The Councils of Pope Calixtus II: Reims 1119, in: Stephan KUTTNER und Kenneth PENNINGTON (Hrsg.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca, 21–25 September 1976* (Monumenta iuris canonici C 6), Vatikanstadt 1980, 35–50.
- SØRENSEN, Tim Flohr und BILLE, Mikkel: Flames of Transformation: The Role of Fire in Cremation Practices, in: *World Archaeology* 40/2 (2008), 253–267.
- SÖRRIES, Reiner: *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*, Kevelaer 2009.
- , Der mittelalterliche Friedhof. Das Monopol der Kirche im Bestattungswesen und der so genannte Kirchhof, in: *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von der Gräberstraße der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung*, Braunschweig 2003, 27–52.
- , Leprosen- und Pestfriedhöfe und ihre Bedeutung für die nachmittelalterlichen Friedhöfe, in: ebda 53–61.
- , Kiste, Kutsche, Karavan. Auf dem Weg zur letzten Ruhe (Katalog), Kassel 1999.
- , (Bearb., Bd. 2 unter Mitwirkung von Stefanie KNÖLL): *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch zur Sepulkalkultur*, 2 Bde., Braunschweig 2002 und 2005.
- SOT, Michel: Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX^e siècle, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation* 33/3 (1978), 433–449.
- , Organisation de l'espace et historiographie épiscopale dans quelques cités de la Gaule carolingienne, in: GUENÉE, *Métier* 31–43.
- SPÄTH, Markus (Hrsg.): *Die Bildlichkeit korporativer Siegel im Mittelalter. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch* (sensu. Studien zur Mittelalterlichen Kunst 1), Köln–Weimar–Wien 2009.
- SPECHT, René: *Recherches sur Nicolas de Vérone. Contribution à l'étude de la littérature franco-italienne du quatorzième siècle* (Publications Universitaires Européennes 13/78), Bern–Frankfurt am Main 1982.
- SPECHT, W.: Der Tod des Papstes Clemens II. Eine chemisch-toxikologische Studie, in: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 19 (1959), 261–264.
- SPEYER, Wolfgang: *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7), Stuttgart 1981.
- SPIESS, Karl-Heinz und WARNTJES, Immo (Hrsg.): *Death at Court*, Wiesbaden 2012.
- SPINDLER, Konrad, et al. (Hrsg.): *Human Mummies. A Global Survey of their Status and the Techniques of Conservation* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Alpine Vorzeit der Universität Innsbruck 3), Wien–New York 1996.
- SPITZBART, Gunter: Cuthbert v. Lindisfarne, in: LThK 2 (1994), 1362.
- SQUIRE, Larry und KANDEL, Eric: *Gedächtnis. Die Natur des Erinnerns*, Heidelberg–Berlin 1999.
- SRBIK, Robert von: Maximilian I. und Gregor Reisch, hrsg. von Alphons LHOTSKY, in: *Archiv für österreichische Geschichte* 122 (1961), 229–340.
- STABEL, Peter: Mourir au quotidien. Réalités démographiques et sociales de la mort au Moyen Âge, in: BALANCE/DE POORTER, *Paradis* 19–29.
- STADLER, Harald (Hrsg.): *Zwischen Schriftquelle und Mauerwerk. Festschrift für Martin Bitschnau* (Nearchos 20), Innsbruck 2012.

- STADLER, Johann Evangelist, HEIM, Franz Joseph und GINAL, J. N. (Hrsg.): Vollständiges Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichte aller Heiligen, Seligen [etc.], 5 Bde., Augsburg 1858–1882.
- Stadtluft, *Hirsebrei und Bettelmönche*. Die Stadt um 1300 (Katalog), Stuttgart 1992.
- STANNARD, Jerry: Camerarius' Contributions to Medicine and Pharmacy: Observations on his *De the-riacis et Mithridateis commentariolus*, in: Frank BARON (Hrsg.): Joachim Camerarius (1500–1574). Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation, München 1978, 152–168.
- ŠTEFAN, IVO: Frühmittelalterliche Sonderbestattungen in Böhmen und Mähren. Archäologie der Randgruppen?, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 139–162.
- STIEGERWALD, Frank Neidhart: Das Grabmal Heinrichs des Löwen und Mathildes im Dom zu Braunschweig. Eine Studie zur figürlichen Kunst des frühen 13. Jahrhunderts, insbesondere der bildhauerischen (Braunschweiger Werkstücke 47. Reihe A: Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv und der Stadtbibliothek 9), Braunschweig 1972.
- STEUER, Heiko: Archäologische Belege für das Fehdewesen während der Merowingerzeit, in: Uwe LUDWIG und Thomas SCHILP (Hrsg.), Nomen et Fraternitas (FS Geuenich) (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 62), Berlin–New York 2008, 343–362.
- STICKER, Georg: Abhandlungen aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre, 3 Bde., Gießen 1908–1912.
- STIEGEMANN, Christoph: Abts- oder Bischofsstab (sog. Stab Bischof Meinwerks von Paderborn), in: STIEGEMANN/KROKER, Meinwerk 533.
- , und KROKER, Martin (Hrsg.): Für Königtum und Himmelreich. 1000 Jahre Bischof Meinwerk von Paderborn (Katalog), Regensburg 2009.
- , und WEMHOFF, Matthias (Hrsg.): 799 – Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn (Katalog), 3 Bde., Mainz 1999.
- STIRLAND, Ann: Patterns of Trauma in a Unique Medieval Parish Cemetery, in: IJO 6 (1996), 92–100.
- , Asymmetry and Activity-related Change in the Male Humerus, in: IJO 3 (1993), 105–113.
- STOLZ, Georg: Bestattungswesen, in: Michael DIEFENBACHER und Rudolf ENDRES (Hrsg.), Stadtllexikon Nürnberg, Nürnberg 2000², 139–140.
- STRAUSS, Ulrike: Neues zu Grabungen in der Gruft Heinrichs des Löwen im Dom zu Braunschweig, in: Braunschweigisches Jahrbuch 74 (1993), 147–164.
- STRNAD, Alfred A.: Giacomo Grimaldis Bericht über die Öffnung des Grabes Papst Bonifaz' VIII. (1605), in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 61 (1966), 145–202.
- STRÖBL, Andreas und VICK, Dana: Hopfenbett und Hexenkraut. Oder: Wie christlich ist Aberglaube?, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 311–326.
- STRÖM, Folke: Straff. Sakrala element i straff, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid 17 (1972), 275–280.
- STROTHMANN, Meret: Hausfriedensbruch im Totenreich – Gewalt gegen Gräber im römischen Reich, in: GÜNTHER/OBERWEIS, Inszenierungen 1–18.
- STROUD, Gillian: The Human Bones, in: STROUD/KEMP, St Andrew 160–241.
- , Discussion, in: STROUD/KEMP, St Andrew 251–260.
- , und KEMP, Richard L.: Cemeteries of the Church and Priory of St Andrew, Fishergate (The Archaeology of York 12/2), York 1993.
- STRUVE, Tilman: Rudolf. I. R. v. Rheinfelden, in: LdMA 7 (1995), 1070–1071.
- STUIBER, Alfred: Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabkunst (Theophranea. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 11), Bonn 1957.
- STÜRNER, Wolfgang: Friedrich II. 1194–1250, Darmstadt 2009.
- STUTZ, Ulrich: Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III., Berlin 1895² [ND Aalen 1961].
- SUDHOFF, Karl: Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter. Graphische und textliche Untersuchungen in mittelalterlichen Handschriften (Studien zur Geschichte der Medizin 10–12), 2 Bde., Leipzig 1914 und 1918.
- SUTHERLAND, Tim: Recording the Grave, in: FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, Roses 36–44.
- , The Archaeological Investigation of the Towton Battlefield, in: FIORATO/BOYLSTON/KNÜSEL, Roses 155–168.
- SUTTEL, René: Catacombes et carrières de Paris. Promenade sous la Capitale, Paris 1986.

- TACKE, Wilhelm: Der Bleikeller am St. Petri Dom zu Bremen (DKV-Kunstführer 360), München 2006⁶.
- TAG, Brigitte: Rechtliche Aspekte im Umgang mit dem toten Körper. Eine thematische Einführung, in: GROSS/ESSER/KNOBLAUCH/TAG, Tod und toter Körper 101–116.
- TANGL, Michael: Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500, Innsbruck 1894 [ND Aalen 1959].
- TANNER, Norman und WATSON, Sethina: Least of the Laity: the Minimum Requirements for a Medieval Christian, in: *Journal of Medieval History* 32 (2006), 395–423.
- TAYLOR, Telford: Die Nürnberger Prozesse. Hintergründe, Analysen und Erkenntnisse aus heutiger Sicht. Aus dem Amerikanischen von Michael SCHMIDT, München 1994.
- THACKER, Alan: Rome of the Martyrs. Saints, Cults and Relics, Fourth to Seventh Centuries, in: Ó CARAGÁIN/NEUMAN DE VEGVAR, *Roma felix* 13–49.
- , *Loca Sanctorum: The Significance of Place in the Study of Saints*, in: DERS. und Richard SHARPE (Hrsg.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford 2002, 1–43.
- , Memorializing Gregory the Great: the Origin and Transmission of a Papal Cult in the Seventh and Early Eighth Centuries, in: *Early Medieval Europe* 7 (1998), 59–84.
- The embalming of the dead*, in: *The British Medical Journal* 1/1952 (1898), 1403–1404.
- THELMANN, John und CATE, Frances: A Plague of Plagues: The Problem of Plague Diagnosis in Medieval England, in: *JIH* 37/3 (2007), 371–393.
- THEIS, Laurent: Dagobert, Saint-Denis et la royauté française au Moyen Âge, in: GUENÉE, *Métier* 19–30.
- THEUWS, Frans: Les dynamiques d'organisation des habitats du haut Moyen Âge: quelques exemples dans le sud des Pays-Bas, in: Claude LORREN und Patrick PÉRIN (Hrsg.), *L'habitat rural du haut Moyen Âge* (France, Pays-Bas, Danemark et Grande-Bretagne). Actes des XIV^e Journées internationales d'Archéologie mérovingienne, Rouen 1995, 207–212.
- THIEL, Matthias: Urkundenbuch des Stifts St. Peter und Alexander zu Aschaffenburg. Band I: 861–1325 (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg e. V. 26), Aschaffenburg 1986.
- THIER, Markus und TAG, Brigitte: Rechtsfragen im Umgang mit der Leiche, in: GROSS/GLAHN/TAG, *Leiche* 103–124.
- THOMA, Lev Mordechai und LIMBECK, Sven (Hrsg.): „Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle“. Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Ostfildern 2009.
- THOMANN, Aminte: Sépulture privilégiée et inhumations de privilégiés d'époque carolingienne à Saint-Estève le Pont (Berre-l'Étang, Bouches-du-Rhône). Approche archéologique et anthropologique, in: ALDUC-LE BAGOUSSE, *Inhumations de prestige* 175–201.
- THOMAS, Christopher, SLOANE, Barney und PHILLPOTTS, Christopher: Excavations at the Priory and Hospital of St Mary, London (Medieval Monasteries Series. MoLAS Monograph 1), London 1997.
- THOMAS, Yan: Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce, in: CHÈNE et al., *Cadavere* 73–112.
- THOMPSON, C. J. S.: The Hands of Thomas Beaufort, Third Son of John of Gaunt, in: *The British Medical Journal* 1/3562 (1929), 701–702.
- THOMPSON, Victoria: Constructing Salvation: A Homiletic and Penitential Context for Late Anglo-Saxon Burial Practice, in: LUCY/REYNOLDS, *Burial* 229–240.
- THORAU, Peter: Konrad. 4. K. IV, in: *LdMA* 5 (1991), 1340–1341.
- THORDEMAN, Bengt (in Zusammenarbeit mit Poul NÖRLUND und Bo E. INGELMARK): *Armour from the Battle of Wisby 1361*, 2 Bde., Stockholm 1939.
- THUMSER, Matthias: Rom und der römische Adel in der späten Stauferzeit, Tübingen 1995.
- TOBLER, Adolf und LOMMATZSCH, Erhard: *Altfranzösisches Wörterbuch*, 11 Bde., Berlin–Wiesbaden–Stuttgart 1924–2008.
- TODD, Malcolm: Die Zeit der Völkerwanderung. Aus dem Englischen von Tanja OHLSEN und Astrid TILLMANN, Stuttgart 2002.
- TOECHE, Theodor: Kaiser Heinrich VI. (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), Leipzig 1867.
- TRANOY, Laurence: La mort en Gaule romaine, in: CRUBÉZY/LORANS/PERRIN/TRANOY, *Archéologie funéraire* 115–176.
- TREFFORT, Cécile: Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au X^e siècle, in: Michel KAPLAN (Hrsg.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées* (Publication de la Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia 18), Paris 2001, 285–299.
- , (Hrsg.): *Mémoires d'hommes. Traditions funéraires et monuments commémoratifs en Poitou-Charentes. De la Préhistoire à nos jours*, Poitiers 1997.
- , *L'église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives* (Collection d'histoire et d'archéologie médiévale 3), Lyon 1996.

- , Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial: évolution des espaces funéraires en Gaule du VI^e au X^e siècle, in: GALINIÉ/ZADORA-RIO, Cimetière chrétien 55–63.
- TREMBLAY, Lara: Le dépôt des vases funéraires, in: LORANS, Saint-Mexme 313–317.
- TRICOT-ROYER, Jean-Joseph: La décarnisation des cadavres. À propos des exhumations de Louvain et d'Affligem, in: Aesculape 21 n. s. (1931), 154–158.
- , Les anciens ducs de Brabant. Leur mort, leurs sépultures: Les exhumations de Louvain, in: Aesculape 20 n. s. (1930), 154–184.
- TRINGHAM, Nigel K.: The Whitsuntide Commemoration of St William of York: A Note, in: REED Newsletter 14/2 (1989), 10–12.
- TSCHACHER, Werner: Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter, Aachen 2000.
- TSCHALLENER, Gabriele: Sterben und Tod in Kult und Brauchtum (Reihe Rankweil 3), Rankweil 1992.
- TSOKOS, Michael: Der Totenleser. Neue unglaubliche Fälle aus der Rechtsmedizin, Berlin 2010.
- , Dem Tod auf der Spur. Dreizehn spektakuläre Fälle aus der Rechtsmedizin, Berlin 2010⁵.
- TUBACH, Frederic C.: Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales (Folklore Fellows Communications 204), Helsinki 1969.
- TUCZAY, Christa Agnes: Schatzgräberprozesse: Totengeister und Okulttäter, in: VAVRA/HOLZNER-TOBISCH/KÜHTREIBER, Umgang mit Schätzen 197–212.
- TYS, Dries, MINSAER, Karen und DAUVEN, Els: Un soupçon d'émotion dans une fosse commune? Étude de deux contextes funéraires à Anvers (XVI^e siècle), in: BALANCE/DE POORTER, Paradis 85–93.
- UHLIRZ, Karl und UHLIRZ, Mathilde: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III. (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 2 Bde., Berlin 1902–1954.
- ULLRICH, Herbert: Von Schiller zu den Romanows – Ein forschungsgeschichtlicher Rückblick der Untersuchung und Identifizierung von Gebeinen historischer Persönlichkeiten, in: MBGAEU 22 (2001), 103–111.
- , und GRIMM, Hans: Schädel und Skelette historischer Persönlichkeiten und Personen aus Europa in tabellarischer Übersicht, in: MBGAEU 22 (2001), 113–166.
- ULRICH-BOCHSLER, Susi: Totgeboren, wiederbelebt und getauft: Vom „enfant sans âme“ zum „enfant du ciel“. Die mittelalterlichen Totgeburten von Oberbüren, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, Glaube 295–309.
- , Anthropologische Befunde zur Stellung von Frau und Kind in Mittelalter und Neuzeit. Soziobiologische und soziokulturelle Aspekte im Lichte von Archäologie, Geschichte, Volkskunde und Medizingeschichte, Bern 1997.
- , Jenseitsvorstellungen im Mittelalter: die Wiederbelebung von totgeborenen Kindern. Archäologische und anthropologische Untersuchungen im Marienwallfahrtszentrum von Oberbüren im Kanton Bern/Schweiz, in: DE BOE/VERHAEGHE, Death 7–14.
- , Von Traufkindern, unschuldigen Kindern, Schwangeren und Wöchnerinnen. Anthropologische Befunde zu Ausgrabungen im Kanton Bern, in: Jörg SCHIBLER, Jürg SEDLMEIER und Hanspeter SPYCHER (Hrsg.), Festschrift für Hans R. Stampfli. Beiträge zur Archäozoologie, Archäologie, Anthropologie, Geologie und Paläontologie, Basel 1990, 309–318.
- , und GUTSCHER, Daniel: Wiedererweckung von Totgeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie, in: Jürgen SCHLUMBOHM, Barbara DUDEN, Jacques GÉLIS und Patrice VEIT (Hrsg.): Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, München 1998, 244–268.
- UTZ TREMP, Kathrin: Von der Häresie zur Hexerei. „Wirkliche“ und imaginäre Sekten im Spätmittelalter (MGH Schriften 59), Hannover 2008.
- , Waldenser und Wiedergänger. Das Fegefeuer im Inquisitionsregister des Bischofs Jacques Fournier von Pamiers (1317–1326), in: JEZLER, Himmel 125–134.
- VALENTIN, Frederique und d'ERRICO, Francesco: Brief Communication: Skeletal Evidence of Operations on Cadavers From Sens (Yonne, France) at the End of the XVth Century, in: American Journal of Physical Anthropology 98 (1995), 375–390.
- VAN BEEK, Gus W.: Frankincense and Myrrh, in: The Biblical Archaeologist 23/3 (1960), 69–95.
- VAN DER LUGT, Maaike: La personne manquée. Démons, cadavres et opera vitae du début du XII^e siècle a saint Thomas, in: CHÈNE et al., Cadavere 205–221.
- , Tradition and Revision. The Textual Tradition of Hincmar of Reims' Visio Bernoldi with a New Critical Edition, in: Archivium latinatis medii aevi 52 (1994), 109–149.

- VAN GENNEP, Arnold: Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Französischen von Klaus SCHOMBURG und Sylvia M. SCHOMBURG-SCHERFF, Frankfurt-New York-Paris 1986.
- VANHAMELRYCK, Fernand: Les rituels de la mort réservés aux criminels et aux marginaux, in: BALANCE/DE POORTER, Paradis 125–135.
- VASELLA, Oskar: Über die Taufe totgeborener Kinder in der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 60 (1966), 1–75.
- VAUchez, André: Introduction, in: CHÈNE et al., Cadavere 1–10.
- , Im Abendland: Von radikaler Kritik zur Häresie, in: DERS. (Hrsg.), Machtfülle des Papsttums (1054–1274) (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 5), Freiburg-Basel-Wien 1994, 488–503.
- , Diables et hérétiques: les réactions de l'église et de la société en occident face aux mouvements religieux dissidents, de la fin du X^e au début du XII^e siècle, in: Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V–XI). Tomo secondo (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 36/2), Spoleto 1989, 573–601.
- , La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 241), Rom 1981.
- VAVRA, Elisabeth, HOLZNER-TOBISCH, Kornelia, und KÜHTREIBER, Thomas (Hrsg.): Vom Umgang mit Schätzen (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 20), Wien 2007.
- VECCHI, Maurizia: Torcello. Nuove ricerche (Studia archaeologica 34), Rom 1982.
- VEIT, Ludwig: Die Münze im Totenkult, in: Hermann MAUÉ und Ludwig VEIT (Hrsg.), Münzen in Brauch und Aberglauben. Schmuck und Dekor – Votiv und Amulett – Politische und religiöse Selbstdarstellung (Katalog), Mainz 1982, 94–95 und 101–105.
- VERGNAUD, Gilles: *Yersinia pestis* genotyping [letter], in: EID (Internetkommentar), 2005. http://www.cdc.gov/ncidod/EID/vol11no08/04-0942_05-0568.htm (zuletzt eingesehen am 22. August 2008).
- VERNET, Placide: 11. Fragment de la natte de saint Bernard, in: PRESSOUYRE/KINDER, Saint Bernard 204.
- VERZAR, Christine B.: Visualizing Politics and Authority of Countess Matilda of Canossa and Tuscany: Ideology and Myth, in: Dies. und Gil FISHHOF (Hrsg.), Pictorial Languages and their Meanings. Liber Amicorum in Honor of Nurith Kenaan-Kedar, Tel Aviv 2006, 253–264.
- VETTERS, Hermann: Das Grab in der Mauer, in: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 12 (1958), 71–75.
- VISCEGLIA, Maria Antonietta: Die Überführung der sterblichen Hülle des römischen Pontifex. Vom Ritus einer „zweiten Bestattung“, in: QFIAB 89 (2009), 217–239.
- VITTINGHOFF, Friedrich: Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit: Untersuchungen zur „damnatio memoriae“, Berlin 1936.
- VOGEL, Cyrille: Versus ad Orientem. L'orientation dans les Ordines Romani du haut moyen âge, in: Studi Medievali 3/1 (1960), 447–469.
- VON COLLANI, Claudia: Pico della Mirandola, Gianfrancesco II, in: BBKL 7 (1994), 578–579.
- VON DER HÖH, Marc: damnatio memoriae, in: Nicolas PETHES und Jens RUCHATZ (Hrsg.), Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon, Hamburg 2001, 109.
- VON HAGENS, Gunther: Körperwelten. Die Faszination des Echten (Katalog), Kornneuburg 1999⁷.
- Voss, Heinz-Jürgen: Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive, Bielefeld 2010².
- WACKE, Andreas: Selbsttötung, -mord. I. Abendländischer Westen, in: LdMA 7 (1995), 1727.
- , Selbstmord, in: HRG 4 (1990), 1616–1619.
- WAHL, Joachim: Karies, Kampf & Schädelkult. 150 Jahre anthropologische Forschung in Südwestdeutschland, Stuttgart 2007.
- , Der Heidelberger Spitalfriedhof, in: *Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönche* 479–485.
- WAKEMAN, Frederic: Revolutionary Rites: The Remains of Chiang Kai-shek and Mao Tse-tung, in: Representations 10 (1985), 146–193.
- WALDECKER, Christoph: Zwischen Kaiser, Kurie, Klerus und kämpferischen Laien. Die Mainzer Erzbischöfe 1100 bis 1160 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte 101), Mainz 2002.
- WALDRON, Tony: Legalized Trauma, in: IJO 6 (1996), 114–118.
- , und ROGERS, Juliet: Iatrogenic Paleopathology, in: Journal of Paleopathology 1/3 (1988), 117–129.
- WALLACE-HADRILL, Andrew: Housing the Dead: The Tomb as House in Roman Italy, in: BRINK/GREEN, Commemorating 39–77.

- WALLIS, Faith: *Medieval Medicine. A Reader*, Toronto 2010.
- WALTER, Tony: Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10/3 (2004), 603–627.
- WANKEL, Heinrich: *Bilder aus der Mährischen Schweiz und ihrer Vergangenheit*, Wien 1882.
- WARD PERKINS, John Bryan: *Medieval Catalogue* (London Museum Catalogues 7), London 1940.
- WARLAND, Rainer: Spätantikes Christentum und der Prozess der Christianisierung am Oberrhein, in: *Imperium Romanum* 2, 42–51.
- WARNTJES, Immo: Programmatic Double Burial (Body and Heart) of the European High Nobility, c. 1200–1400. Its Origin, Geography, and Functions, in: SPIESS/WARNTJES, *Death* 197–259.
- WARRILOW, J.: Cuthbert, in: *DHGE* 13 (1956), 1118–1120.
- WATZL, Hermann: Frage um einen Kult Ottos von Freising, in: *Analecta sacri ordinis Cisterciensis* 14 (1958), 223–280.
- WEBER, Tina: Drop Dead Gorgeous. Representations of Corpses in American TV Shows (Images of Death. Studies on the Social Transformation of Death 6), Frankfurt–New York 2011.
- WEHRLI-JOHNS, Martina: „Tuo daz guote und lâ daz übele“. Das Fegefeuer als Sozialidee, in: JEZLER, *Himmel* 47–58.
- WEIKMANN, Hans Martin: Hoheitliche Strafbestimmungen als Instrument fränkischer Eroberungs- und Missionspolitik, in: Jürgen WEITZEL (Hrsg.), *Hoheitliches Strafen in der Spätantike und im frühen Mittelalter (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen 7)*, Köln–Weimar–Wien 2002, 153–174.
- WEINFURTER, Stefan: Kaiser Heinrich II. – Bayerische Traditionen und europäischer Glanz, in: Josef KIRMEIER, Bernd SCHNEIDMÜLLER, Stefan WEINFURTER und Evamaria BROCKHOFF (Hrsg.), *Kaiser Heinrich II. 1002–1024 (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur 44/2002)*, Augsburg 2002, 15–29.
- , Konflikt und Konfliktlösung in Mainz: Zu den Hintergründen der Ermordung Erzbischof Arnolds 1160, in: Winfried DOTZAUER, Wolfgang KLEIBER, Michael MATHEUS und Karl-Heinz SPIESS (Hrsg.), *Landesgeschichte und Reichsgeschichte (FS Alois Gerlich. Geschichtliche Landeskunde 42)*, Stuttgart 1995, 67–83.
- , Wer war der Verfasser der Vita Erzbischof Arnolds von Mainz (1153–1160)?, in: Karl Rudolf SCHNITH und Roland PAULER (Hrsg.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag (Münchener Historische Studien 5)*, Kallmünz 1993, 317–339.
- WEINSTEIN, Donald: *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970.
- WEISS, D. L. und MØLLER-CHRISTENSEN, Vilhelm: Leprosy, Echinococcosis and Amulets: A Study of a Medieval Danish Inhumation, in: *Medical History* 15 (1971), 260–267.
- WEISS, Gabriele: Masken begleiten, erinnern, ehren und erneuern, in: FERINO-PAGDEN, *Maske* 66–67.
- WEISSENSTEINER, Johann: Tegernsee, die Bayern und Österreich. Studien zu Tegernseer Geschichtsquellen und der bayerischen Stammessage. Mit einer Edition der Passio secunda s. Quirini (Archiv für österreichische Geschichte 133), Wien 1983.
- WEISS-KREJCI, Estella: Heart Burial in Medieval and Early Post-Medieval Central Europe, in: Katharina RENBAY-SALISBURY, Marie Louise STIG SØRENSEN und Jessica HUGHES (Hrsg.), *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, Oxford–Oakville 2010, 119–134.
- , Excarnation, Evisceration, and Exhumation in Medieval and Post-Medieval Europe, in: Gordon F. M. RAKITA, Jane E. BUIKSTRA, Lane A. BECK und Sloan R. WILLIAMS (Hrsg.), *Interacting with the Dead. Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*, Gainesville u. a. 2005, 155–172.
- WEISSTHANNER, Alois: Regesten des Freisinger Bischofs Otto I. (1138–1158), in: *Analecta sacri ordinis Cisterciensis* 14 (1958), 151–222.
- WEITLAUFF, Manfred: Vom spätmittelalterlich-benediktinischen „Damenstift“ zur tridentinisch-„regulierten“ Benediktinerinnenabtei – Kloster Frauenchiemsee im 17. Jahrhundert, in: BRUGGER/WEITLAUFF, *Frauenchiemsee* 303–366.
- WELCKER, Hermann: On the Skull of Dante, in: *The Anthropological Review* 5 (1867), 56–71.
- , Der Schädel Dante's, in: *Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft* 1 (1867), 35–56.
- WELZER, Harald und MARKOWITSCH, Hans (Hrsg.): *Warum Menschen sich erinnern können. Fortschritte der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Stuttgart 2006.
- WEMHOFF, Matthias: Bestattungen des Früh- und Hochmittelalters an und in westfälischen Kirchen, in: JARNUT/WEMHOFF, *Erinnerungskultur* 97–105.
- WENNINGER, Markus (Hrsg.): *du guoter töt. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3)*, Klagenfurt 1998.

- WENZEL, Diana: Tot oder lebendig? Menschlich oder unmenschlich? – Mumien im Film, in: WIECZOREK/TELLENBACH/ROSENDAHL, Mumien 261–268.
- WESTERHOF, Danielle: Death and the Noble Body in Medieval England, Woodbridge 2008.
- , Deconstructing Identities on the Scaffold: the Execution of Hugh Despenser the Younger, 1326, in: *Journal of Medieval History* 33 (2007), 87–106.
- WICHMANN, Ralf, EINFELDT, Eilin und PÜSCHEL, Klaus: „...men scholde en ere hove de afhowen und negele se uppe den stok“. Die Piratenschädel vom Grasbrook, in: Jörgen BRACKER (Hrsg.), „Gottes Freund, aller Welt Feind“. Von Seeraub und Konvoifahrt. Störtebeker und die Folgen, Bremen 2001, 52–79.
- WICKHAM LEGG, John: On an Inventory of the Vestry in Westminster Abbey, taken in 1388, in: *Archaeologia* 52 (1890), 195–286.
- WIDULIN, Navena, SCHNALKE, Thomas und TSOKOS, Michael (Hrsg.): Vom Tatort ins Labor. Rechtsmedizin decken auf (Katalog), Berlin 2009.
- WIECZOREK, Alfred, TELLENBACH, Michael und ROSENDAHL, Wilfried (Hrsg.): Mumien. Der Traum vom ewigen Leben (Katalog), Mainz 2007.
- WIESFLECKER, Hermann: Maximilian I. Die Fundamente des habsburgischen Weltreiches, Wien–München 1991.
- , Meinhard der Zweite. Tirol, Kärnten und ihre Nachbarländer am Ende des 13. Jahrhunderts (Schlern-Schriften 124), Innsbruck 1955.
- WILCKENS, Leonie von: Sepulchrum aus dem Hochaltar von St. Kunibert, in: Anton LEGNER (Hrsg.), *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik in Köln 2* (Katalog), Köln 1985.
- WILDA, Wilhelm Eduard: Das Strafrecht der Germanen (Geschichte des deutschen Strafrechts 1), Halle 1842.
- WILHELMY, Winfried: Ring des Mainzer Erzbischofs Aribio, in: STIEGEMANN/KROKER, *Meinwerk* 280–281.
- , Krümme eines Bischofsstabes, sog. Eppsteinkrümme, in: PUHLE, *Gotik* 2, 145–147.
- WILLE, Friederike: Die Fresken der Burkapelle Runkelstein, in: *Schloss Runkelstein. Die Bilderburg*, Bozen 2000, 185–202.
- WIMMER, Otto: Kennzeichen und Attribute der Heiligen, bearb. von Barbara KNOFLACH-ZINGERLE, Innsbruck–Wien 1993.
- WINKELMANN, Eduard: Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig (Jahrbücher der Deutschen Geschichte), 2 Bde., Leipzig 1873–1878.
- WINTER, Franz: Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden. Ein Beitrag zur Kirchen- und Culturgeschichte des deutschen Mittelalters, 3 Bde., Gotha 1868–1871.
- WITTE, Karl: Die Todtenmaske, das Florentiner Frescobildniss und die Kiste des Frate Santi, in: *Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft* 1 (1867), 57–71.
- WITTERN, Renate: Die Anfänge der Anatomie im Abendland, in: Thomas SCHNALKE (Hrsg.), *Natur im Bild. Anatomie und Botanik in der Sammlung des Nürnberger Arztes Christoph Jacob Trew* (Schriften der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 27), Erlangen 1995, 21–51.
- WITTKOPP, Blandine: Der Dominikanerfriedhof in Strausberg. Sonderbestattungen, Sichel und ihre Interpretation, in: BEILKE-VOIGT/BIERMANN, *Glaube* 179–195.
- WOLF, Armin: Quasi hereditatem inter filios. Zur Kontroverse über das Königswahlrecht im Jahre 1002 und die Genealogie der Konradiner, in: *ZRG Germ. Abt.* 112 (1995), 64–157.
- WOLFF, Gerhard: Leichen-Besichtigung und -untersuchung bis zur Carolina als Vorstufe gerichtlicher Sektion, in: *Janus* 42 (1938), 225–286.
- WOLFINGER, Lukas: Politisches Handeln mit dem hl. Adalbert von Prag. Mittelalterliche Vorstellungen von der *ciuitas sancta*, in: *MIÖG* 114 (2006), 219–250.
- WOOD, Ian: The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050, Harlow 2001.
- , Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales dans la vallée du Rhône (400–600), in: *Médiéval* 31 (1996), 13–27.
- WOOD, James und DEWITTE-AVIÑA, Sharon: Was the Black Death yersinial plague?, in: *The Lancet. Infectious Diseases* 3 (2003), 327–328.
- WOODWARD, Jennifer: The Theatre of Death. The Ritual Management of Royal Funerals in Renaissance England 1570–1625, Woodbridge 1997.
- WRAY, Shona Kelly: Boccaccio and the Doctors: Medicine and Compassion in the Face of Plague, in: *Journal of Medieval History* 30 (2004), 301–322.
- WÜRTH, Ingrid: Die Aussagen der vier „Dienerinnen“ im Kanonisationsprozess und ihre Überlieferung im sogenannten „Libellus“, in: BLUME/WERNER, *Elisabeth/Aufsätze* 187–192.

- , 126. Elisabeth-Reliquien im Haupt eines Kruzifixes aus Dorsten-Hervest. b) Reliquien, in: BLUME/WERNER, Elisabeth/Katalog 197.
- WYSS, Michael: Saint-Denis (France): Du mausolée hypothétique du Bas-Empire à l'ensemble basilical carolingien, in: DE BOE/VERHAEGHE, *Death* 111–114.
- YETTS, W. Perceval: Notes on the Disposal of Buddhist Dead in China, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1911), 699–725.
- YOUNG, Bailey: Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule mérovingienne, in: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 41 (1986), 379–407.
- , Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingien, in: *Archéologie médiévale* 7 (1977), 5–81.
- ZADORA-RIO, Elisabeth: The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early-Medieval Landscape of France and England in the 7th–12th Centuries: A Reconsideration, in: *Medieval Archaeology* 47 (2003), 1–19.
- ZAJIC, Andreas: Jahrtag und Grabdenkmal. Spätmittelalterliche Stiftungen und die Realien der Memoria, in: HAMETER/NIEDERKORN-BRUCK/SCHUTZ, *Freund Hein* 82–99.
- , „Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs (MIOG Ergänzungsband 45), Wien–München 2004.
- , Grabdenkmäler des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit als Quelle adeliger Erinnerung und Medium adeliger Repräsentation, in: *Sborník prací filozofické fakulty Brněnské Univerzity. Studia minora facultatis philosophicae universitatis Brunensis C* 49 (2002), 155–206.
- ZANELLA, Gabriele: Italia, Francia e Germania: una storiografia a confronto, in: *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX Convegno storico internazionale, Todi, 10–13 ottobre 1993, Spoleto 1994*, 49–135.
- ZAZO, Alfredo: La battaglia del 26 Febbraio 1266, in: *La battaglia di Benevento (Saggi e studi del Museo del Sannio 1)*, Benevento 1967, 59–74.
- ZEDDIES, Nicole: Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.–7. Jahrhundert) (Europäische Hochschulschriften 3/964) Frankfurt am Main–Berlin–Bern–Brüssel–New York–Oxford–Wien 1999.
- ZELFEL, Hans Peter: Begräbnis, Begräbnissitten. A. Christliche Bestattungsformen allgemein. II. Mittelalter, in: *LdMA* 1 (1980), 1805.
- ZENDER, Matthias: Die Grabbeigaben im heutigen deutschen Volksbrauch, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 55 (1959), 32–51.
- ZIEGLER, Wolfram: König Konrad III. (1138–1152). Hof, Urkunden und Politik (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 26), Wien–Köln–Weimar 2008.
- ZIEMANN, Antje: Zwischen Sterbewache und Bestattung – Leichenwäsche in venezianischen Bruderschaften des Spätmittelalters, in: MEYER/SCHULZ-GROBERT, *Gesund* 319–335.
- ZILKENS, Stephan: Karner-Kapellen in Deutschland. Untersuchungen zur Baugeschichte und Ikonographie doppelgeschossiger Beinhaus-Kapellen (22. Veröffentlichung der Abteilung Architektur des Kunsthistorischen Instituts der Universität zu Köln), Köln 1983.
- ZIMMERMAN, Kees W.: One Leg in the Grave. The Miracle of the Transplantation of the Black Leg by the Saints Cosmas and Damian, Maarssen 1998.
- ZIMMERMANN, Harald: Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz–Wien–Köln 1968.
- ZIMMERMANN, Wolfgang und PRIESCHING, Nicole (Hrsg.), *Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Ostfildern 2003.
- ZINTL, Stephanie: Frühmittelalterliche Grabräuber? Wiedergeöffnete Gräber der Merowingerzeit (Dissertation), Freiburg im Breisgau 2012.
- ZOFFMANN, Zsuzsanna K.: Az 1526-os Mohácsi csata 1976-ban feltárt tömegsírainak embertani vizsgálata. Anthropologische Untersuchung der Skelettreste aus den im Jahre 1976 freigelegten Massengräbern der Schlacht bei Mohács 1526 (Biológiai tanulmányok 9), Budapest 1982.
- ZORZI, Andrea: Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII–XV), in: Paolo CAMMAROSANO (Hrsg.), *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste* (Trieste, 2–5 marzo 1993) (Collection de l'école française de Rome 201), Rom 1994, 395–425.

- ZOTZ, Thomas: Merseburg, Sachsen und das Königtum Rudolfs von Schwaben, in: Holger KUNDE, Andreas RANFT, Arno SAMES und Helge WITTMANN (Hrsg.), *Zwischen Kathedrale und Welt. 1000 Jahre Domkapitel Merseburg. Aufsätze*, Petersberg 2005, 63–73.
- , Otto I., Herzog von Schwaben und Bayern, in: NDB 19 (1999), 694–695.
- , Der Breisgau und das alemannische Herzogtum. Zur Verfassungs- und Besitzgeschichte im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert (VuF Sonderband 15), Sigmaringen 1974.
- ZUNKER, Maria Magdalena: *Geschichte der Benediktinerinnenabtei St. Walburg in Eichstätt von 1035 bis heute*, Lindenberg 2009.

Register

Literatur- und Quellenzitate wurden im Personenverzeichnis nicht erfasst. Das Ortsregister umfasst alle geographischen Ortsbezeichnungen; ausgeschlossen bleiben ideelle Orte. Erwähnungen in den Anmerkungen sind – außer im Bibelstellenverzeichnis – kursiv gesetzt. Das Bibelstellenverzeichnis bietet nur die direkt zitierten Passagen; für indirekte Erwähnungen biblischer Berichte sei auf das Personen- und das Ortsregister verwiesen.

Bibelstellenverzeichnis

Gen 3,19, 117	1 Kön 14,11, 81	Dan 3, 560	Joh 19,39, 58, 171 f.
Gen 4,10, 418	1 Kön 16,1, 81	Dan 7,9, 137	Joh 19,40, 173
Gen 7 f., 41	1 Kön 21,19, 81		Joh 20,6 f., 172
Gen 23, 70, 354, 426	1 Kön 21,23, 81	Jona 2, 41	Joh 20,27, 32
Gen 50,2–7, 171 f.			
Gen 50,26, 172	2 Kön 23,16, 345	Mt 2,11, 169	Apg 2,3 f., 556
		Mt 6,21, 638	Apg 2,31, 24
Ex 14, 41	1 Chr 10,13 f., 467	Mt 8,22, 21, 178	Apg 7,59, 584
Ex 22,17, 569		Mt 10,26, 416	Apg 13,37, 24
Ex 22,18, 567, 569	Tob 1,17 f., 25	Mt 13,30, 583	Apg 14,19, 584
Ex 30,34, 182		Mt 19,6 463	
Ex 37,29, 246	2 Makk 9,9 f., 196, 198	Mt 20,1–16, 375	Röm 7,24, 21 f.
	2 Makk 15,33, 81	Mt 21,35, 584	
Lev 20,10, 584		Mt 23,37, 584	1 Kor 15,6, 62
Lev 20,15 f., 567	Hiob 19,26, 24	Mt 25,34–36, 25	1 Kor 15,19, 482
Lev 20,27, 584		Mt 27,59, 171 f.	1 Kor 15,20, 62
Lev 21,1–4, 262, 345			1 Kor 15,35–54, 22
Lev 24,14–16, 584	Ps 10,3, 416	Mk 4,22, 416	
Lev 24,23, 584	Ps 16,3, 246	Mk 15,46, 171 f.	2 Kor 2,15 f., 156
	Ps 50,9, 137, 399	Mk 16,1, 172	2 Kor 5,1–10, 22
Num 15,35 f., 584	Ps 51,9, 137, 399		2 Kor 12,2–4, 24
Num 19,11–16, 262, 345	Ps 68,24, 81	Lk 8,17, 416	
		Lk 9,60, 21, 178	1 Th 4,12–17, 438
Dtn 7,5, 557	Jes 1,18, 137	Lk 12,2, 416	
Dtn 17,5, 584	Jes 26,20, 176	Lk 12,34, 638	Off 6,9, 125
Dtn 21,21, 584		Lk 20,6, 584	Off 20,12 f., 21
Dtn 22,22, 584	Jer 8,22, 174	Lk 21,18, 142	
Dtn 22,24, 584	Jer 16,4, 81	Lk 23,53, 171 f.	Nikodemus-Evan-
	Jer 19,7, 81	Lk 23,56, 172	gelium, Gesta
Jos 24,32, 171 f.	Jer 22,19, 476, 496	Lk 24,12, 172	Pilati, 172
	Jer 46,11, 174		Petrusakten, 178
1 Sam 28, 467	Ez 37,7 f., 24	Joh 8,1–11, 584	
		Joh 15,6, 583	

Personenregister

- Abaelard, Gelehrter, 557, 572, 574
 Abbo von Fleury, Gelehrter, 117
 Abd al-Latif, Arzt, 618
 Abel, alttestamentl. Figur, 418
 Abiram, alttestamentl. Figur, 583 f.
 Abraham, alttestamentl. Figur, 70, 175, 354, 426
 Absalom, alttestamentl. Figur, 509
 Acerbus Morena, Chronist, 242
 Adalbert, Ebf. von Magdeburg, 332
 Adalbert von Prag, Hl., 120
 Adam, alttestamentl. Figur, 24, 175
 Adam von Bremen, Chronist, 135, 552, 641
 Adamnanus von Iona, Hagiograph, 172
 Addo, Koch Balduins I., 222, 259
 Adelheid, Frau Markgf. Geros, 85
 Adelheid, Tochter Friedrichs von Büren, 299
 Adelheid von Sulzbach, Schwester Ottos IV.
 von Wolfratshausen, 348
 Ademar von Chabannes, Chronist, 2, 192, 205,
 314–317, 496
 Adolf von Nassau, röm.-dt. Kg., 319, 554
 Adolf II., Gf. von Holstein, 80, 246 f., 254, 602
 Adrevald von Fleury, Hagiograph, 118, 119
 Adso von Montier-en-Der, Gelehrter, 424
 Aegidius von Orval, Hagiograph, 144, 155 f.
 Aethelberht, angelsächs. Kg., 601
 Aethelburg, Äbtissin von Faremoutier,
 139, 161
 Aethelred, angelsächs. Kg., 527, 553
 Aethelstan, angelsächs. Kg., 476, 515
 Aethelthryth, Hl., 178 f., 356
 Aetheria, Nonne, 132
 Aetius von Amida, Arzt, 176
 Afra, Hl., 50, 498, 561
 Agapitus, Hl., 561
 Agilolf, Bf. von Köln, 332
 Agnellus von Ravenna, Chronist, 142, 184 f.
 Agnes, Tochter Friedrich Barbarossas, 554
 Agnes de Laval, Äbtissin von Maubuis-
 son, 400
 Agnes von Böhmen, Hl., 133, 444
 Agnes von Montepulciano, Hl., 149
 Agnes von Rom, Hl., 561
 Aimoin von Fleury, Chronist, 243, 245
 Alban von Verulamium, Märtyrer, 390
 Alberich von Troisfontaines, Chronist, 173 f.,
 442, 524
 Alberico da Romano, Bruder des Ezzelino
 da Romano, 546
 Albero, Ebf. von Trier, 211, 257, 258, 267, 410, 411
 Albert I., Bf. von Lüttich, 319
 Albert Steck, Stifter aus Esslingen, 34
 Albert von Aachen, Chronist, 222 f., 228 f.
 Alberto Milioli, Chronist, 250
 Al-Biruni, Arzt, 295
 Alboin, Kg. der Langobarden, 318
 Albrecht I., röm.-dt. Kg., 319, 554
 Albrecht VI., Hz. von Österreich, 551
 Albrecht der Bär, Markgf. von Branden-
 burg, 460
 Albrecht II., Ebf. von Magdeburg, 201
 Aldegunde von Maubeuge, Hl., 153
 Aldric von Sens, Hl., 490
 Alexander der Große, Kg. von Makedonien,
 176, 311, 313, 317 f., 618
 Alexander III., Papst, 45, 243, 504, 524, 538
 Alexander V., Papst, 281, 286, 287, 406
 Alexander VI., Papst, 162
 Alexander von Roes, Kölner Kanoniker, 234
 Alexandre-Bidon, Danièle, Kunsthistorike-
 rin, 387
 Alfger, Abt von Berge, 417, 642
 Alfons X., Kg. von Kastilien, 41, 386, 413, 464,
 568, 606, 638
 Alfons von Poitiers, Gf. von Poitou und Tou-
 louse, 250
 Alice de la Pole, Hz.in von Suffolk, 436
 Alighieri, Dante, s. Dante Alighieri
 Al-Kindi, Arzt, 296
 Alkuin von York, Abt von Saint-Martin in
 Tours, 16, 69, 356, 391
 Altfried, Hagiograph, 599 f.
 Althoff, Gerd, Historiker, 498, 501
 Amalrich von Metz, Hagiograph, 392, 402
 Amandus, Hl., 141
 Amatus von Rémiremont, Hl., 600
 Ambrosius, Kirchenvater, 124–127, 141, 340
 Amletus, s. Hamlet
 Amolon, Ebf. von Lyon, 428
 Anastasia, Hl., 561
 Anastasios, Hl., 123
 Anastasius IV., Papst, 331
 Andrea von Strumi, Hagiograph, 41
 Andreas, Apostel, 41, 124
 Andreas Jamometić, Ebf. von Krain, 494
 Andreas von Anjou, Mann von Johanna I., 546
 Andreas von Bergamo, Chronist, 324
 Angelina von Spoleto, Sel., 441
 Angenendt, Arnold, Kirchenhistoriker, 600
 Angilbert, Abt von Saint-Riquier, 601
 Angilbert, Vater des Chronisten Nithard,
 157, 195
 Angilram, Bf. von Metz, 193
 Anna de Bretagne, Frau Ludwigs XII., 286
 Anna von Hohenberg, Frau Rudolfs I., 292, 370,
 373, 376, 647
 Ansbert, Ebf. von Mailand, 324
 Ansbert, Bf. von Rouen, 141, 292
 Ansbert, Chronist, 649
 Ansegis, Kanonist, 188

- Anselm, Ebf. von Canterbury, 30, 131, 135 f., 149, 150, 218, 316, 597
 Anselm, Ebf. von Mailand, 149
 Anselm von Gembloux, Chronist, 208
 Anselm von Laon, Gelehrter, 519
 Anselm von Lucca, Hl., 149
 Anselm von Lüttich, Chronist, 573
 Ansfried, Bf. von Utrecht, 130
 Anspert, s. Ansbert
 Ansverus, Hl., 584
 Anthony Bek, Bf. von Durham, 37
 Antiochos IV. Epiphanes, alttestamentl. Kg., 196
 Anton, Bf. von Brescia, 324
 Anton Ulrich, Hz. von Braunschweig, 231
 Antonin, Hl., 136
 Antonino von Florenz, Hl., 149
 Antoninus, Sünder bei Gregor von Tours, 342
 Antonius Abbas, Hl., 161, 177
 Antonius von Padua, Hl., 518, 638
 Apicius, röm. Koch, 176
 Apollonia, Hl., 561
 Apollonius, Hl., 152
 Aramburu, Pedro Eugenio, argent. General, 303
 Aravatus, Bf. von Tongern, 186
 Arcini, Caroline, Archäologin, 101
 Arduin von Ivrea, Kg. von Italien, 553
 Ariald, Anführer der Pataria, 41
 Aribo, Ebf. von Mainz, 210, 367
 Ariès, Philippe, Historiker, 14 f., 24, 35, 68, 110, 111, 167, 229, 334, 453, 502, 602
 Aripbrand, Schreiber, 173
 Armentius, Bf. von Tours, 408
 Arnaud Gélis, Waldenser, 441
 Arnegunde, Frau Chlothars I., 180, 369, 393
 Arnold von Selenhofen, Ebf. von Mainz, 421, 553
 Arnold II., Ebf. von Köln, 395
 Arnold, Vasall der Billunger, 552
 Arnold von Brescia, Schismatiker, 557, 562, 579, 587
 Arnold von Lübeck, Chronist, 106, 173
 Arnulf von Kärnten, röm. Ks., 198
 Arnulf, Hzg. von Bayern, 192
 Arnulf, Bf. von Halberstadt, 409
 Arnulf von Bohéries, Zisterziensermönch, 22, 597
 Ar-Razi, Arzt, 167, 219, 220, 269 f., 273 f., 277 f., 280, 291 f., 295 f., 309, 619 f., 623
 Artus, myth. Kg., 318 f., 381, 643
 Asclepia, Christin aus Salona, 123
 Ashvaghosha, Verf. einer Vita des Siddhartha Gautama, 255
 Asmund, Freund Aswids, 439, 451
 Ásmundr Atlason, isländ. Siedler, 439
 Assmann, Aleida, Kulturwissenschaftlerin, 14, 474
 Assmann, Jan, Ägyptologe, 474
 Astronomus, Chronist, 193, 464
 Aswid, s. Asmund
 Athala, Hl., 140, 649
 Athanasius, Hl., 629
 Atto, Abt von Scharnitz-Schlehdorf, 120
 Aubry de Trois-Fontaines, Chronist, 195
 Augustinus, Kirchenvater, 4, 7, 19, 20 f., 24–27, 28, 29, 30, 32, 34, 39 f., 47, 50, 112, 116 f., 141, 150, 166, 175, 178, 256, 265, 305, 342, 344, 345, 353, 393, 482, 492, 510, 512 f., 578, 638
 Augustinus, Missionar, 126
 Augustus, röm. Ks., 313, 317, 644
 Auxilius, Chronist, 542 f.
 Avercamp, Hendrick, Maler, 531
 Avicenna, s. Ibn Sina
 Azzolino degli Onesti, Sezierter, 415
 Babylas, Hl., 124
 Baha' al-Din Ibn Shaddad, Chronist, 238
 Balduin I., Kg. von Jerusalem, 222, 228 f., 259
 Balduin III., Kg. von Jerusalem, 223
 Balduin von Ninove, Chronist, 208
 Barbatianus, Hl., 184
 Bardo, Ebf. von Mainz, 209
 Barnabas, Apostel, 393
 Bartholomäus, Apostel, 139
 Bartholomaeus Anglicus, Gelehrter, 556
 Bartholomeus Brixiensis, Kanonist, 466
 Bartolomeo de Neocastro, Chronist, 506
 Bartolomeo Pignatelli, Ebf. von Cosenza, 507
 Bartolomeo von Varignana, Arzt, 415
 Basilios von Seleukia, Theologe, 345
 Bassus, röm. Konsul, 186, 594
 Beatrice d'Este, Sel., 149, 226
 Beatrix von Burgund, Frau Friedrich Barbarossas, 554
 Beatrix von Lothringen, Frau des Bonifatius von Canossa, 330
 Beda Venerabilis, Chronist, 43, 126, 135, 139, 147, 161, 178, 389 f., 392, 402, 599, 641
 Bedos-Rezak, Brigitte, Historikerin, 394
 Béla III., Kg. von Ungarn, 370, 372
 Belon, Pierre, Arzt, 625
 Belting, Hans, Kunsthistoriker, 645
 Ben Barka, Mehdi, Politiker, 591
 Benedictus Levita, Kanonist, 567
 Benedikt V., Papst, 202, 469
 Benedikt XII., Papst, 23, 441
 Benedikt von Nursia, Hl., 118, 119, 161, 392 f., 464, 495, 602
 Benedikt, Verf. des Ordo Romanus XI, 592
 Benivenne, Arzt, 415
 Benno, Bf. von Meißen, 210
 Benno II., Bf. von Osnabrück, 597
 Berard, Ebf. von Messina, 502
 Berard Peirotas, Priester, 581
 Berengar, Kg. von Italien, 416, 420
 Berengar Jaoul, Krämer, 581
 Berengar Roque, Pergamentmacher, 581
 Bernard Durban, Schmied, 579

- Bernard Gui, Inquisitor, 513, 588
 Bernard Malaure, Schlachter, 581
 Bernhard von Italien, Kg. der Langobarden, 193, 194, 324
 Bernhard, Bf. von Parma, 210
 Bernhard von Clairvaux, HL., 22, 110, 119, 132, 350, 364, 383, 390, 393, 438, 537, 575, 597
 Bernhardin von Siena, HL., 226 f., 306
 Berno, Bf. von Schwerin, 83
 Bernold, Visionär, 197
 Bernward, Bf. von Hildesheim, 314, 350, 367, 378, 384, 595
 Berta, Frau Kg. Aethelberhts, 601
 Bertha von Savoyen, Frau Heinrichs IV., 202, 374
 Berthold, Gf. von Breisgau, 468
 Berthold von Sternberg, Bf. von Würzburg, 634
 Bertrand de Miremont, Bf. von Commin-
 ges, 394
 Bileam, alttestamentl. Figur, 584
 Bilichild, Frau Kg. Childerichs II., 400
 Binski, Paul, Kunsthistoriker, 111, 138, 235, 253, 307, 358, 548, 633
 Birinus von Dorchester, HL., 363
 Blasius, HL., 41, 138, 162, 560
 Bloch, Marc, Historiker, 108, 610
 Boccaccio, Giovanni, Dichter, 77 f., 100, 104, 114
 Böhmer, Wolfgang, Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt, 487
 Bolesław I. Chrobry, Kg. von Polen, 85, 314
 Bolesław III., Hz. von Polen, 201, 212
 Bonaventura, HL., 590
 Boncompagno da Signa, Gelehrter, 170 f., 234 f.
 Bonifatius, HL., 29, 123, 130, 199, 263, 441, 609
 Bonifaz I., Papst, 66
 Bonifaz VIII., Papst, 203, 224, 251–254, 256 f., 277, 285, 308, 364, 408, 635
 Bonizo von Sutri, Bf., 576
 Boso, Chronist, 243, 407
 Bourdieu, Pierre, Soziologe, 134 f.
 Boureau, Alain, Historiker, 108, 253, 419
 Brachmann, Christoph, Historiker, 320
 Brancalone degli Andalò, Senator, 530
 Brather, Sebastian, Archäologe, 11
 Braudel, Fernand, Historiker, 3, 76
 Briccius, Bf. von Tours, 408, 561
 Brown, Elizabeth, Historikerin, 14, 255 f., 406
 Brown, Peter, Historiker, 165
 Browne, Sir Thomas, Philosoph, 625
 Bruno I., Ebf. von Köln, 201, 364
 Bruno II., Ebf. von Köln, 202, 332
 Bruno, Bf. von Speyer, 210
 Bruno, Chronist, 83, 212
 Bucer, Martin, Reformator, 590
 Buddha, s. Siddhartha Gautama
 Bullinger, Heinrich, Reformator, 590
 Burchard III., Ebf. von Magdeburg, 367
 Burchard von Worms, Kanonist, 29 f., 67, 70, 191, 264, 344, 345, 357, 368, 410, 413, 437, 451 f., 465, 479, 483, 488, 491, 493, 526, 612 f., 644
 Burchardus de Monte Sion, Chronist, 618
 Burkhard Zink, Chronist, 358
 Butchell, Martin van, Zahnarzt, 301
 Butler, Judith, Philosophin, 2
 Bynum, Caroline Walker, Historikerin, 2, 112, 125, 159, 414, 634
 Byron, Lord George Gordon, Dichter, 51
 Caecilia, HL., 122, 560
 Caesar, röm. Politiker, 313, 317
 Caesarius, Ebf. von Arles, HL., 132
 Caesarius von Heisterbach, Zisterzienser, 138, 140, 157, 162, 357, 383 f., 385, 402, 421, 517–519, 559, 560, 571, 597, 638
 Caligula, röm. Ks., 313, 317
 Calixt III., Papst, 394
 Camille, Michael, Kunsthistoriker, 623
 Campanella, Tommaso, Philosoph, 51
 Canetti, Luigi, Historiker, 165
 Carilefus, HL., 118
 Cecilia Coppoli, Sel., 146
 Cencius, röm. Präfekt, 330
 Charon, myth. Figur, 459 f., 461, 471
 Chiara von Montefalco, HL., 145, 226, 258 f., 637
 Childebert I., Kg. der Franken, 326, 377
 Childerich I., Kg. der Franken, 323, 393
 Childerich II., Kg. der Franken, 377
 Chlodovech, Sohn Chilperichs I., 489, 570
 Chlodwig, Kg. der Franken, 49, 323 f., 326, 558, 601
 Chonrad Stoeckhlin, Hirte, 445
 Chrétien de Troyes, Dichter, 419
 Christian I., Ebf. von Mainz, 81, 210
 Christina, HL., 41, 560
 Christophorus, HL., 433, 516
 Cicero, Marcus Tullius, Rhetor, 48
 Cid, s. El Cid
 Ciriaco, HL., 149
 Claude Tholosan, Richter, 615
 Claudius, Bf. von Turin, 146
 Clemens II., Papst, 209, 224
 Clemens IV., Papst, 106, 364, 394, 408, 507
 Clemens VI., Papst, 226, 277
 Clemens VII., Papst, 394
 Coelestin III., Papst, 137, 502
 Coelestin IV., Papst, 407
 Collignon, Charles, Anatom, 294
 Columba, HL., 489
 Columban, HL., 140
 Constantinus Africanus, Mönch in Montecas-
 sino, 170, 619 f.
 Constantius von Lyon, Hagiograph, 435, 526
 Corippus, Dichter, 176
 Cosmas und Damian, Hll., 140
 Crispin und Crispinian, Hll., 42
 Croll, Oswald, Arzt, 626, 627

- Cullum, Thomas Gery, Arzt, 294 f.
 Cuthbert, Hl., 41, 120, 122, 135, 141, 142–144, 147, 275, 292, 362, 363, 390, 392, 401 f., 444, 598, 599
 Cyprian, Hl., 85
 Cyrill, Patriarch von Alexandria, 124
- Dagobert I., Kg. der Franken, 181, 326, 380
 Dalai Lama (Tenzin Gyatso), 139
 Damasus II., Papst, 331
 Daniel, alttestamentl. Figur, 137
 Daniel, Bf. von Prag, 244
 Dante Alighieri, Dichter, 15, 32, 77, 312, 461, 493, 507, 578
 Darré, Walther, NS-Funktionär, 230
 Datan, alttestamentl. Figur, 583 f.
 David, alttestamentl. Kg., 86, 509
 Deér, Josef, Historiker, 503
 Delumeau, Jean, Historiker, 14
 Demetrios, Hl., 159
 Deusdona, röm. Diakon, 127
 Diarmait, irischer Kg., 642
 Dido, Bf. von Laon, 479
 Diebold Schilling, Chronist, 419, 494
 Dietrich, Gf. von Flandern, 574
 Dietrich, Vetter Thietmars von Merseburg, 211, 409
 Diodor, antiker Geschichtsschreiber, 169, 617
 Diokletian, röm. Ks., 42, 543
 Dionysius Areopagita, Hl., 30, 139
 Dioscorides, Arzt, 175
 Dinzelbacher, Peter, Historiker, 110, 387, 447, 592, 606
 Dirk Bouts, Maler, 418
 Dodilo, s. Duodelin
 Dogen, Zenmeister, 653
 Dominikus, Hl., 121, 514, 560
 Donatello, Künstler, 638
 Donizo(ne), Hagiograph, 152, 206
 Dopsch, Heinz, Historiker, 628
 Dracula, literar. Figur, 431
 Drake, Sir Francis, Freibeuter und Vizeadmiral, 46
 Drei Könige, s. Heilige Drei Könige
 Drogo, Bf. von Metz, 193
 Dümmler, Ernst, Historiker, 511, 541
 Duodelin, Bf. von Brandenburg, 364
 Durandus, Bf. von Lüttich, 489
 Durandus, Wilhelm, s. Wilhelm Durandus
- Eadbert, Bf. von Lindisfarne, 390
 Eadmer von Canterbury, Hagiograph, 136, 150
 Ebbo, Sel., 169
 Ebbo, Hagiograph, 211, 261
 Ebergisel, Bf. von Köln, 154, 332
 Eberhard, Gf. von der Mark, 212
 Eberhard I., Gf. von Württemberg, 329
 Eberhard I., Ebf. von Salzburg, 394
 Eberhard, Aufständischer gegen Otto I., 43
- Eckhard von Deers, Bf. von Worms, 394
 Edgith, Frau Ks. Ottos I., 324
 Edith, Hl., 122
 Edmund, angelsächs. Kg., Hl., 117, 122, 128, 144, 214, 321, 445
 Edmund, Earl von Cornwall, 253
 Edmund von Canterbury, Hl., 307
 Edward der Bekenner, angelsächs. Kg., 307, 370 f., 376, 390
 Edward I., Kg. von England, 36, 107, 183 f., 218, 220, 255, 258, 270, 282, 284, 293, 308, 371, 372, 548, 620, 646
 Edward II., Kg. von England, 107 f., 548
 Edward III., Kg. von England, 183, 295
 Edward V., Kg. von England, 107
 Edwin, Kg. von Northumbria, 641
 Egbert, Ebf. von Trier, 201
 Egbert, Ebf. von York, 73
 Egbert von Liège, Gelehrter, 460
 Egilbert, Ebf. von Trier, 332
 Ehlers, Joachim, Historiker, 231
 Ehrentraut, Hartmut, Historiker, 377, 381
 Eichmann, Adolf, NS-Funktionär, 591
 Eid, Bf. von Meißen, 85 f., 163
 Eilhart von Oberge, Dichter, 229
 Einhard II., Bf. von Speyer, 210
 Einhard, Chronist, 125, 127 f., 192, 443
 Ekkehard I., Markgf. von Meißen, 200 f., 417, 642
 Ekkehard II., Markgf. von Meißen, 85, 386
 Ekkehard von Aura, Chronist, 80, 208, 499
 El Cid, span. Heldengestalt, 175
 Elena Enselmini, Sel., 149
 Eleonore von Aquitanien, Kg.in von Frankreich und England, 105, 359
 Eleonore von Kastilien, Frau Edwards I., 36, 218, 319
 Elftausend Jungfrauen, 122
 Eligius, Bf. von Noyon-Tournai, 132, 141, 316, 443
 Elisabeth, Tochter Friedrichs des Schönen, 553
 Elisabeth von Schönaue, Hl., 464
 Elisabeth von Thüringen, Hl., 132 f., 157, 240 f., 316, 444, 464, 590
 Elisabeth von Wittelsbach, Frau Konrads IV., 329, 508
 Emericus, Hl., 160
 Emilianus von Trevi, Hl., 178
 Emundus, Gf., 629
 En Dor, Hexe von ~, alttestamentl. Figur, 170, 467
 Engelbert, Gf. von der Mark, 212
 Engelbert, Ebf. von Köln, 420–422, 638
 Ephron, alttestamentl. Figur, 426
 Eptadus von Autun, Hl., 435
 Erhard, Bf. von Regensburg, 628
 Erik, Kg. von Schweden, 370
 Erimbert, Bf. von Freising, 187
 Erkanbald, Abt von Fulda, 367

- Erlande-Brandenburg, Alain, Historiker, 14,
 179, 304, 369
 Erpho, Bf. von Worms, 203
 Esclarmonde, Schwester Bernard
 Durbans, 580
 Eternus von Montefusco, Adeliger, 261
 Eugen III., Papst, 407, 522, 525
 Eugenius, Ebf. von Mailand, 380
 Eulalia von Mérida, Hl., 561
 Eusebius von Caesarea, Chronist, 323, 411 f.
 Eutychius, Patriarch von Konstantinopel, 26
 Eventius, Hl., 561
 Everwin von Steinfeld, Hl., 575
 Ezzelino da Romano, Bruder des Alberico
 da Romano, 546

 Fabian, Papst, 123
 Falco von Benevent, Chronist, 347, 545, 553
 Farragut, s. Ibn Faradj
 Fastrada, Frau Karls des Großen, 601
 Faustinus, Hl., 341
 Febvre, Lucien, Historiker, 6
 Federico Visconti, Ebf. von Pisa, 75
 Fehr, Hubert, Archäologe, 57
 Felix und Naborius, Hll., 155, 158
 Fengo, Usurpator, 585
 Ferdinand, s. auch Fernando
 Ferdinand I., Kg. von Neapel, 320
 Ferdinand II., Kg. von Aragon, 463
 Ferino-Pagden, Sylvia, Kunsthistorikerin, 645
 Fernando, s. auch Ferdinand
 Fernando I., Kg. von León, 602
 Fernando de la Cerda, kastil. Kronprinz, 386
 Fichtenau, Heinrich, Historiker, 614
 Fides, Hl., 521
 Flodoard von Reims, Chronist, 479
 Florian, Hl., 42
 Floris IV., Gf. von Holland, 320, 524
 Folkwin, Chronist, 199
 Fra Angelico, Maler, 141
 Fra Dolcino, Häretiker, 578
 Fraimeris, Mönch, 140
 Francesca, Mitschwester der Chiara von
 Montefalco, 259
 Francesca Romana, Hl., 149
 Franco, Bf. von Worms, 203
 Franklin, Sir John, Polarforscher, 47
 Franz I., Kg. von Frankreich, 108, 624, 627
 Franz, Herr von La Sarraz, 109
 Franz von Assisi, Hl., 131, 145
 Fridolin, Hl., 413
 Friedrich I. Barbarossa, röm. Ks., 8, 44 f., 81, 83,
 96, 112, 208, 237–239, 242, 244, 255, 317, 321 f.,
 326, 529 f., 629, 641 f.
 Friedrich II., röm. Ks., 21, 133, 203 f., 208, 234,
 267, 326, 373, 374, 505, 576
 Friedrich III., der Schöne, Gegenkg., 553
 Friedrich V. von der Pfalz, Kg. von
 Böhmen, 554

 Friedrich II., preuß. Kg., 51
 Friedrich von Rothenburg, Hz. von Schwaben,
 212, 244
 Friedrich II., Ebf. von Köln, 202, 245, 332
 Friedrich, Bf. von Münster, 378
 Friedrich von Isenburg, Adeliger, 420, 422, 638
 Friedrich II., Freiherr von Heideck, 387
 Fritsche Closener, Chronist, 103
 Frutolf, Chronist, 649 f.
 Formosus, Papst, 7 f., 42, 43, 323, 413, 420, 511,
 520, 539–544, 607, 648
 Foucault, Michel, Philosoph, 473, 536
 Fuchs, Leonhart, Arzt, 625, 626
 Fulcher von Chartres, Chronist, 222
 Fulgentius, Bf. von Ruspe, 482
 Fulko von Anjou, Kg. von Jerusalem, 223, 618
 Fulko Nerra, Graf von Anjou, 119, 221–223, 258
 Fulko, Ebf. von Reims, 479
 Furseus von Lagny, Hl., 155

 Gahmuret, Vater Parzivals, 213, 465
 Galbert von Brügge, Chronist, 230, 611
 Galen, Arzt, 267, 296, 622
 Galla Placidia, Tochter Theodosius I., 184
 Gallus, röm. Ks., 124
 Galvanus, Katharer, 513
 Ganelon, literar. Figur, 547, 643
 Gärtner, Tobias, Archäologe, 399
 Gaspard de Coligny, Adeliger, 371
 Gaud, Bf. von Evreux, 291
 Gaufried Malaterra, Chronist, 639
 Gawayn, literar. Figur, 643
 Geary, Patrick, Historiker, 116, 318, 334
 Gelasius I., Papst, 510, 511, 515
 Gennepe, Arnold van, Ethnologe, 14
 Geoffrey de Mandeville, Gf. von Exeter, 504 f.
 Gerald von Wales, Chronist, 529, 642 f.
 Gerasimov, Mikhail Mikhailovich, Ana-
 tom, 646
 Gerdag, Bf. von Hildesheim, 206, 235 f.
 Gerhard II., Bf. von Cambrai, 574
 Gerhard, Bf. von Toul, 73
 Gerhard von Schwarzburg, Bf. von Würz-
 burg, 210
 Gerhard, Abt von Seeon, 378
 Gerhard von Augsburg, Hagiograph, 155, 598
 Gerhard von Cremona, Gelehrter, 270,
 619 f., 623
 Gerhard von Steterburg, Chronist, 335
 Gerhoh von Reichersberg, Theologe, 587
 Gerlach, Abt von Milevsko, 244
 Germanus, Bf. von Auxerre, 389, 435, 526
 Germanus, Bf. von Paris, 161
 Gero, Markgf., 85
 Gero, Ebf. von Köln, 85
 Gero, Ebf. von Magdeburg, 410
 Gerold, Bf. von Oldenburg, 204
 Gertrud von Nivelles, Hl., 122, 356, 594
 Gervasius und Protasius, Hll., 124, 126, 184

- Gervasius von Tilbury, Chronist, 28, 466, 470, 559
- Ghisetta, Sezierte, 415
- Gibson, Mel, Schauspieler, 548
- Gieseler, Ebf. von Magdeburg, 201, 409 f.
- Giesey, Ralph, Historiker, 14, 108
- Ginzburg, Carlo, Historiker, 6
- Giraldus Cambrensis, s. Gerald von Wales
- Gisela, Frau Konrads II., 369
- Giselbert, Hz. von Verona, 318
- Giselbert, Aufständischer gegen Otto I., 43
- Godehard, Bf. von Hildesheim, 314
- Godric von Finchale, Eremit, 132
- Goethe, Johann Wolfgang von, Dichter, 15
- Goetz, Hans-Werner, Historiker, 8
- Goneval, literar. Figur, 643
- Görich, Knut, Historiker, 44, 313, 314
- Gormr, Vater Harald Blauzahns, 334
- Gottfried von Bouillon, Regent des Königreichs Jerusalem, 222
- Gottfried, Hz. von Oberlothringen, 572
- Gottfried, Markgf. von Tuscien, 57, 173
- Gottfried, Gf. der Bretagne, 8, 217, 523 f.
- Gottfried, Gf. von Hamburg, 643
- Gottfried, Ebf. von Bremen, 230, 367, 374
- Gottfried, Bf. von Brescia, 152
- Gottfried, Bf. von Würzburg, 649
- Gottfried von Beaulieu, Chronist, 248, 249, 632
- Gottfried von Straßburg, Dichter, 229
- Gottfried von Viterbo, Chronist, 241, 244, 418, 499 f.
- Gottschalk, Mönch, 572
- Gottschalk, Bauer, 517 f.
- Gratian, röm. Ks., 124
- Gratian, Kanonist, 137, 345, 510 f., 576
- Greenhill, Thomas, Arzt, 300
- Gregor I., der Große, Papst, 26, 28, 116, 126, 151, 154, 161 f., 339, 340–342, 344, 347–349, 353, 392, 425 f., 429, 439, 448, 465, 481, 483, 495
- Gregor III., Papst, 29
- Gregor VII., Papst, 364, 407, 574
- Gregor IX., Papst, 204, 576
- Gregor X., Papst, 406
- Gregor, Bf. von Nyssa, 176
- Gregor Reisch, Beichtvater Maximilians I., 593
- Gregor von Tours, Chronist, 42, 63, 72, 121, 130, 141, 151, 154, 160, 172, 180 f., 186, 323, 342 f., 356, 362, 389, 408 f., 438, 489, 492, 506, 557, 561, 570, 598, 601
- Gregorius, Bf. von Langres, 141
- Grimm, Jakob, Philologe, 51
- Grimoald, Sohn Pippins des Mittleren, 192
- Grüner Ritter, literar. Figur, 643
- Gualtieri von Montefalco, Arzt, 259
- Guibert von Nogent, Theologe, 23, 75, 136, 574, 614
- Guido della Torre, Stadtherr von Mailand, 550
- Guido von Vigevano, Arzt, 253
- Guillaume, s. auch Wilhelm bzw. William
- Guillaume de Boesses, Bf. von Orléans, 366
- Guillaume de Harcigny, Arzt, 109
- Guillaume de Saint-Pathus, Chronist, 249
- Guillaume Guilabert, Katharer, 513
- Guillaume Pelhisson, Chronist, 121, 513 f., 578
- Guillaumette, Äbtissin von Maubuisson, 400
- Guinevere, literar. Figur, 295
- Gunhild, Frau Heinrichs III., 88, 207
- Gunther von Meißen, Ebf. von Salzburg, 85
- Gunther, Bf. von Bamberg, 204, 210
- Gunther, Bf. von Speyer, 204
- Guntram Boso, Gf., 356
- Gunzelin, Gf. von Schwerin, 83
- Gutolf von Heiligenkreuz, Chronist, 213
- Guy de Chauillac, Arzt, 219, 226, 228, 258, 270 f., 277–281, 284 f., 288, 309, 408, 620, 623
- Guy de Harcourt, Bf. von Lisieux, 252
- Guy de la Fontaine, Arzt, 626
- Guybert, Philebert, Arzt, 283 f.
- Guyon, Louis, Arzt, 625
- Haasis-Berner, Andreas, Historiker, 395, 396
- Hack, Achim, Historiker, 192, 193, 197
- Hademar II. von Kuenring, Adeliger, 241, 649
- Hadrian, röm. Ks., 331
- Hadrian I., Papst, 120
- Hadrian V., Papst, 407
- Hagens, Gunter von, Anatom, 12, 302
- Hales, Sir James, Adeliger, 46
- Haltigar, Verf. eines Bußbuchs, 36, 515
- Halvard, Hl., 42
- Hamlet, literar. Figur, 585
- Hans Knebel, Kaplan, 395
- Hans Spieß, Mörder, 419
- Hans Waldmann, Bgm. von Zürich, 533
- Harald Blauzahn, Kg. von Dänemark, 334
- Harald, Kg. von England, 87, 321, 509, 648
- Hardy, Thomas, Schriftsteller, 616
- Hartlieb, Johann, Gelehrter, 615
- Hartmann von Aue, Dichter, 609
- Harvey, William, Arzt, 301, 639
- Hasenfratz, Hans-Peter, Religionswissenschaftler, 475, 556
- Hathumoda, Hl., 265
- Hedwig von Schlesien, Hl., 133, 444
- Heilige Drei Könige, 169
- Heine, Heinrich, Dichter, 1
- Heinrich, s. auch Henry
- Heinrich I., Kg. des Ostfrankenreichs, 200 f., 231
- Heinrich II., röm. Ks., 85, 200 f., 205, 306, 325, 371, 409, 643
- Heinrich III., röm. Ks., 74, 207, 214, 305, 572 f., 610
- Heinrich IV., röm. Ks., 8, 202, 326, 370, 390, 497–502, 511, 553, 607, 611, 646, 649 f.
- Heinrich V., röm. Ks., 80, 201, 208, 212, 499 f., 545

- Heinrich VI., röm. Ks., 45, 208, 245, 246, 502 f., 546, 549
 Heinrich (VII.), röm.-dt. Kg., 421
 Heinrich VII., röm. Ks., 204, 254, 374, 546, 638
 Heinrich Raspe, Gegenkg., 107
 Heinrich I., Kg. von England, 8, 45, 109, 215–217, 221, 227, 229, 239, 258 f., 417, 547
 Heinrich II., Kg. von England, 150, 217, 227, 230, 260, 420, 523
 Heinrich, Sohn Heinrichs II., 150 f., 158, 217, 227, 229, 260, 314, 359, 611
 Heinrich III., Kg. von England, 107, 307, 328 f., 503, 547
 Heinrich IV., Kg. von England, 291
 Heinrich V., Kg. von England, 88, 107, 291
 Heinrich VI., Kg. von England, 107, 291, 405
 Heinrich VII., Kg. von England, 321
 Heinrich VIII., Kg. von England, 107, 143, 590
 Heinrich II., Kg. von Frankreich, 108 f., 627
 Heinrich IV., Kg. von Frankreich, 108, 157, 289
 Heinrich der Löwe, Hz. von Sachsen und Bayern, 80, 106, 227, 230 f., 246, 247, 335, 443, 642
 Heinrich der Stolze, Hz. von Bayern und Sachsen, 242, 325
 Heinrich der Zänker, Hz. von Bayern und Kärnten, 203
 Heinrich II., Hz. von Niederschlesien, 643
 Heinrich, Markgf. vom Nordgau, 602
 Heinrich, Markgf. von Sachsen, 83
 Heinrich III., Gf. von Löwen, 521
 Heinrich, Ebf. von Köln, 421
 Heinrich I., Ebf. von Trier, 201
 Heinrich III., Bf. von Hildesheim, 367
 Heinrich II., Bf. von Lüttich, 202, 245
 Heinrich Seuse, Mystiker, 158
 Heinrich von Huntingdon, Chronist, 109, 215, 258
 Heinrich von Lettland, Chronist, 49
 Heinrich von Mondeville, Arzt, 111, 168, 188, 266, 268, 270–275, 277–280, 282, 284–286, 288, 295, 309, 407, 504, 622 f., 646
 Heinrich von Segusio, Kanonist, 523
 Hektor, trojan. Held, 255
 Helena, Hl., 129, 331
 Helgaud von Fleury, Chronist, 573
 Helmold von Bosau, Chronist, 31, 80, 83 f., 89, 131, 135, 136, 246 f., 406, 438, 500, 545, 642 f., 650
 Hemingway, Ernest, Schriftsteller, 190
 Henry Percy, Earl of Northumberland, 92
 Heribert, Ebf. von Köln, 325, 378
 Herkenbert III. von Puntten, Gf., 83, 245
 Hermann, Hz. von Schwaben, 88, 207
 Hermann I., Markgf. von Meißen, 85, 200
 Hermann, Ebf. von Bremen, 202
 Hermann II., Bf. von Bamberg, 641
 Hermann, Bf. von Metz, 332
 Hermann von Tournai, Chronist, 521 f.
 Hermes Trismegistos, myth. Figur, 315
 Herodes, neutestamentl. Figur, 160
 Herodot, Geschichtsschreiber, 169, 617
 Herrad von Landsberg, Äbtissin von Hohenburg, 20, 32, 46
 Herrad von Tours, Gelehrter, 493
 Hetti, Ebf. von Trier, 125
 Hexe von En Dor, s. En Dor, Hexe von ~
 Hieronymus, Kirchenvater, 32, 65, 70, 113, 141, 345, 353
 Hieronymus von Prag, Gelehrter, 564
 Hilarion von Gaza, Asket, 141
 Hildegard, Frau Friedrichs von Büren, 299
 Hildegard, Verehrerin des Hl. Ulrich, 598
 Hildegard von Bingen, Hl., 117, 155, 161, 280, 299
 Hilderich, fränk. Kg., 443
 Hildewart, Bf. von Zeitz, 163
 Hildibald, Bf. von Worms, 201
 Hildolf, Ebf. von Köln, 332
 Hilduin, Abt von Saint-Denis, 181, 604
 Himmler, Heinrich, NS-Funktionär, 231
 Hinkmar von Reims, Gelehrter, 28, 71, 156, 195–197, 424, 426, 437, 612
 Hiob, alttestamentl. Figur, 436
 Hippolytus, Hl., 139
 Hitler, Adolf, Diktator, 230, 443, 591
 Ho Chi Minh, Revolutionär, 303, 309
 Hoditz, Albert Joseph, Gf., 51
 Hoditz, Sophie, Gf.in, 51
 Hodo, Markgf., 85
 Hoggett, Rick, Archäologe, 56
 Holmes, Thomas, Bestatter, 302
 Honorius III., Papst, 407
 Honorius Augustodunensis, Theologe, 21, 75, 112, 465, 521
 Horwendillus, Vater des Amletus, 585
 Hostiensis, s. Heinrich von Segusio
 Hrabanus Maurus, Gelehrter, 119, 177, 612
 Hubald, Gf. von Dillingen, 488
 Hubertus, Hl., 118, 128, 142, 154, 157, 362, 557, 579
 Hugh Despenser, Favorit Edwards II., 548
 Hugo Capet, Kg. von Frankreich, 604
 Hugo, Markgf. von Tuscien, 57, 63
 Hugo von Sponheim, Ebf. von Köln, 210
 Hugo, Bf. von Lincoln, 128, 131, 132, 307, 391
 Hugo, Abt von Bonnevaux, 350
 Hugo, Abt von St. Quentin und St. Bertin, 84, 183
 Hugo, Sohn Ludwigs III., 193
 Hugo, Sohn des Maginfred, 416
 Hugo von Flavigny, Chronist, 186
 Hugo von Fleury, Chronist, 604
 Huizinga, Johan, Historiker, 110
 Hunfried, Ebf. von Magdeburg, 201
 Hunter, John, Anatom, 295, 301
 Hus, Jan, Theologe, 563–565

- Ibn al-Baytar, Arzt, 618
 Ibn Fadlan, Reiseschriftsteller, 48
 Ibn Faradj, Gelehrter, 270
 Ibn Sina, Arzt, 619, 622
 Ida, Hl., 348 f.
 Ingeborg, Frau Philipps II., 372
 Ingoara, Schwester des Sel. Ebbo, 169
 Innozenz I., Papst, 66
 Innozenz II., Papst, 331, 522, 557
 Innozenz III., Papst, 22, 133, 137, 359, 407, 415, 502, 549
 Innozenz IV., Papst, 394
 Innozenz VI., Papst, 277, 408
 Innozenz, Hl., 128
 Institoris, s. Kramer, Heinrich
 Irmengard, Sel., 146, 378, 489, 628
 Irmgard, Mitschwester der Hl. Elisabeth, 132
 Isaak, alttestamentl. Figur, 175
 Isabella, Kg.in von Kastilien, 463
 Isabella von Aragon, Frau Philipps III., 106, 235, 250
 Isabella von Hainaut, Frau Philipps II. August, 394
 Isabella von Portugal, Frau Philipps des Guten, 203
 Isembard de la Pierre, Theologe, 637
 Isidor von Sevilla, Bf., 67, 432
 Isis, ägypt. Göttin, 124
 Iso von Sankt Gallen, Hagiograph, 392
 Isolde, literar. Figur, 229, 643
 Ivo von Chartres, Kanonist, 413, 574

 Jacob Twinger, Chronist, 103
 Jacobus, päpstl. Apotheker, 226, 280 f., 408
 Jacobus de Voragine, Hagiograph, 43, 584
 Jacqueline Amouroux, Einwohnerin von Lodève, 581
 Jacques de Molay, Großmeister des Templerordens, 587 f.
 Jacques Fournier, s. Benedikt XII.
 Jakob, alttestamentl. Figur, 172 f., 175, 241, 335
 Jakob von Anniviers, Vizedominus im Wallis, 251
 Jakob von Vitry, Kardinal, 133 f., 359, 407
 James II., Kg. von England, Schottland und Irland, 370
 Jan Pollack, Maler, 101
 Januarius, sard. Bf., 425
 Jean, s. auch Johann und Johannes
 Jean de Joinville, Chronist, 248
 Jean de Vignay, Chronist, 248, 260
 Jean Juste, Künstler, 286
 Jeanne de France, Kg.in von Navarra, 372
 Jeremiah, alttestamentl. Figur, 174, 476
 Jesaja, alttestamentl. Figur, 137
 Joachim I., Kurfürst von Brandenburg, 460
 Jodocus, Hl., 444
 Johann, s. auch Johannes, John und Jean
 Johann, Kg. von Böhmen, 319
 Johann Ohneland, Kg. von England, 215, 218, 257, 260, 268, 329, 384
 Johann II., Kg. von Frankreich, 372
 Johann II. von Harcourt, Marschall von Frankreich, 252
 Johann Adam von Bicken, Ebf. von Mainz, 288
 Johann I., Ebf. von Trier, 595
 Johann von Venningen, Bf. von Basel, 367
 Johann, Bf. von Théroutanne, 382
 Johann Bantzkow, Bgm. von Wismar, 593
 Johann von Viktring, Chronist, 638
 Johann Tristan, Sohn Ludwigs IX., 250
 Johanna von Orléans, Hl., 560, 587 f., 637
 Johanna von Navarra, Frau Philipps IV., 635
 Johanna, Frau des Alfons von Poitiers, 250
 Johannes, s. auch Johann und Jean
 Johannes, Evangelist, 57, 583
 Johannes VIII., Papst, 120
 Johannes XII., Papst, 489
 Johannes XV., Papst, 361
 Johannes XIX., Papst, 496
 Johannes XXI., Papst, 407
 Johannes von Venningen, Bf. von Basel, 394
 Johannes, Märtyrer, 124
 Johannes Beleth, Liturgiker, 24, 28 f., 59, 70, 89, 189, 265, 346, 348, 360, 363, 398, 402, 465, 480 f., 485, 517, 522, 529, 597, 640
 Johannes Burckhard, päpstl. Zeremoniar, 162
 Johannes Chrysostomos, Ebf. von Konstantinopel, 176, 345, 349, 492
 Johannes Massieu, Priester, 560, 637
 Johannes Morhard, Stadtrat aus Schwäbisch Hall, 159
 Johannes Nepomuk, Hl., 42
 Johannes Nieder, Dominikaner, 614
 Johannes Scotus Eriugena, Gelehrter, 112
 Johannes Teutonicus, Kanonist, 466
 Johannes von Plano Carpini, Franziskaner, 464, 629
 Johannes von Saint-Amand, Arzt, 622
 Johannes von Salisbury, Chronist, 30, 131, 135 f., 149, 234, 316, 481, 597
 Johannes von Tepel, Schriftsteller, 337
 Johannes von Winterthur, Chronist, 21
 Johannes Paul II., Papst, 274, 279
 John, s. auch Johann und Johannes
 John von Lancaster, Hz. von Bedford, 107, 291
 John Baret, best. in Bury St. Edmunds, 110
 John Mote, Abt von St. Albans, 595
 John von Atholl, Adelige, 548
 John Wycliff, Theologe, 585 f., 590
 Joinville, s. Jean de Joinville
 Jonas, alttestamentl. Figur, 41
 Jonas, Bf. von Orléans, 36, 71, 146
 Jonas von Bobbio, Hagiograph, 68, 140
 Joram, alttestamentl. Kg., 161
 Joseph, alttestamentl. Figur, 170, 172, 241, 257, 329, 335
 Joseph, Vater Jesu, 174, 176

- Joseph von Arimathea, neutestamentl. Figur, 57, 71, 171 f.
 Joséphine, Frau Napoleons I., 390
 Josia, alttestamentl. Kg., 345
 Judas Ischariot, neutestamentl. Figur, 475, 493, 584
 Judas Makkabäus, alttestamentl. Figur, 648
 Judith, Hz.in von Bayern, 380
 Julian Apostata, röm. Ks., 124
 Julian von Toledo, Ebf., 20, 28, 30, 342, 482
 Julianus, Hl., 150
 Jungfrauen, Elftausend ~, s. Elftausend Jungfrauen
 Justin II., röm. Ks., 176
 Justinian I., röm. Ks., 176, 340
 Justinian, Diakon, 140
 Kain, alttestamentl. Figur, 584
 Kantorowicz, Ernst, Historiker, 14, 107, 108
 Karl Martell, Hausmeier, 192, 448, 603, 605
 Karl der Große, röm. Ks., 49, 51, 71, 84, 87, 90, 127, 173, 183, 191, 192, 228, 313–318, 330, 336, 369, 380, 390, 391, 443, 444, 569, 601, 604 f.
 Karl der Kahle, röm. Ks., 7, 80, 187, 193, 194–199, 229, 258, 271, 308, 330, 423
 Karl III. der Dicke, röm. Ks., 192
 Karl IV., röm. Ks., 132, 191, 358, 421
 Karl V., röm. Ks. und Kg. von Spanien, 82, 320
 Karl I., Ks. von Österreich, 636
 Karl III., Kg. des Westfrankenreiches, 192
 Karl das Kind, Kg. von Aquitanien, 192
 Karl IV., Kg. von Frankreich, 372
 Karl V., Kg. von Frankreich, 372
 Karl VI., Kg. von Frankreich, 107, 109
 Karl VII., Kg. von Frankreich, 291
 Karl von Anjou, Kg. von Sizilien, 86, 248, 328, 507–509, 632
 Karl der Kühne, Hz. von Burgund, 79, 82, 86, 96, 203, 320, 336
 Karl, Pfalzgf. von Pfalz-Simmern, 635
 Karl der Gute, Gf. von Flandern, 230, 611
 Karlmann I., Bruder Karls des Großen, 330
 Karlmann, Kg. des Ostfrankenreiches, 192
 Karlmann, Kg. des Westfrankenreiches, 192
 Karlmann der Ältere, Sohn Karl Martells, 193, 194, 236, 324
 Karolus, Sohn Kg. Rudolfs I., 293
 Katharina de Medici, Kg.in von Frankreich, 109 f.
 Katharina Vigri, s. Katharina von Bologna
 Katharina von Alexandrien, Hl., 129, 159
 Katharina von Bologna, Hl., 136, 149, 152, 159, 175, 444
 Katharina von Siena, Hl., 226
 Kaupo, Anführer der Liven, 49
 Kilian, Hl., 393
 Kitchener, Earl Horatio Herbert, brit. Befehlshaber, 644
 Klagges, Dietrich, NS-Funktionär, 230
 Klaus Störtebeker, legend. Pirat, 550, 646
 Knut der Große, Kg. von Dänemark und England, 321, 429, 460
 Knut, Obotritenfürst, 545
 Königin von Saba, s. Saba, Kg.in von ~
 Konrad II., röm. Ks., 206, 208, 275, 305, 369, 373, 376, 610
 Konrad III., röm.-dt. Kg., 208, 212, 326, 374
 Konrad IV., röm.-dt. Kg., 329, 505 f.
 Konrad, Hz. von Böhmen, 246
 Konrad II., Hz. von Kärnten, 229
 Konrad der Rote, Hz. von Lothringen, 206
 Konrad, Deutscher aus der Vita des Hl. Emericus, 161
 Konrad Stöcklin, s. Chonrad Stoeckhlin
 Konrad von Halle, Minorit, 43
 Konrad von Marburg, Beichtvater der Hl. Elisabeth, 133
 Konrad von Megenberg, Gelehrter, 173, 556 f.
 Konradin, Kg. von Sizilien und Jerusalem, 160, 505 f., 507, 508 f.
 Konstantin der Große, röm. Ks., 43, 65, 129, 323, 340, 411 f.
 Konstantin, Kanoniker aus Köln, 390
 Konstanze, Kg.in von Sizilien, 234, 502
 Konstanze von Aragon, Frau Friedrichs II., 373
 Konstanze von Kastilien, Frau Ludwig VII., 394
 Korach, alttestamentl. Figur, 583 f.
 Kortüm, Hans Henning, Historiker, 77
 Kramer, Heinrich, Inquisitor, 444
 Kreszentia, Amme des Hl. Vitus, 154
 Kunigunde, Frau Heinrichs II., 306, 561
 Kunigunde, Frau Bernhards von Italien, 324
 Kurosawa, Akira, Regisseur, 76
 Kyros, Hl., 124
 Lacquer, Thomas, Historiker, 2, 517
 Ladislaus Postumus, Kg. von Böhmen und Ungarn, 593
 Lagrange, Jean, Kardinal, 109
 Laktanz, Gelehrter, 25, 492
 Lambert, Bf. von Lüttich und Maastricht, 128, 144, 154
 Lambert von Spoleto, röm. Ks., 416
 Lambert, Malcolm, Historiker, 614
 Lampert von Hersfeld, Chronist, 553, 572
 Landucci, Luca, Chronist, 564, 589
 Landulf, Chronist, 380, 573
 Lanfranc von Canterbury, Theologe, 189 f., 262, 466
 Lanfranc von Mailand, Arzt, 268
 Lang, Josef, Scharfrichter, 534
 Langri Thangpa, tibet. Gelehrter, 139
 Laudage, Johannes, Historiker, 375
 Laurentius, Hl., 122
 Lauritius, kaiserl. Oberkämmerer, 184
 Lauwers, Michel, Historiker, 17, 488
 Lazarus, neutestamentl. Figur, 27, 176, 502

- Lebersorg, Wolfgang, Chronist, 502, 508
 Leclercq, Henri, Historiker, 178 f., 181
 Lenin, Wladimir Iljitsch, Revolutionär, 302 f., 309
 Leo VI., byz. Ks., 343
 Leo I., Papst, 126, 476, 510
 Leo IV., Papst, 437
 Leo IX., Papst, 330
 Leo XIII., Papst, 408
 Leo, byz. Hofmarschall, 190
 Leo Marsicanus, Mönch in Montecassino, 236
 Leon Phokas, byz. Feldherr, 80
 Leonhard von Brixen, Maler, 112
 Leopold I., Mgf. der baier. Ostmark, 203
 Leopold V., Hz. von Österreich, 80
 Leopold VI., Hz. von Österreich, 204, 234
 Leoteria, Schwester des Sel. Ebbo, 169
 Le Roy, Georges-Auguste, Chemiker, 290 f.
 Leudegard, Bf. von Autun, 139
 Leuderich, Bf. von Bremen, 382
 Levold von Northof, Chronist, 212 f.
 Liborius, Hl., 128
 Lionel, Lord Welles, 92
 Litorius, Bf. von Tours, 68
 Liudgard, Frau Markgf. Werners, 203
 Liudger, Bf. von Münster, 161, 199, 599 f.
 Liudolf, Hz. von Schwaben, 200, 206
 Liuthar, Markgf. der Nordmark, 603
 Liuthard, Klausner in Walbeck, 203, 352
 Liutpold von Plaien, Gf., 246
 Liutprand von Cremona, Chronist, 26, 43, 80, 190, 198, 416, 420, 432, 489, 540, 542 f., 549, 647
 Lodovico di Varthema, Reiseschriftsteller, 625
 Lohengrin, Dichter des ~, 87 f., 255
 Lombardo, Rosalie, Tochter des Mario Lombardo, 301
 Lorenzo il Magnifico, Staatsmann, 530
 Lothar I., röm. Ks., 80, 192
 Lothar II., Kg. der Franken, 191 f., 236 f.
 Lothar III., röm. Ks., 83, 204, 208, 212, 228, 242, 325, 359, 369 f., 375, 381 f., 406
 Lothar, Kg. des Westfrankenreiches, 192
 Lothar von Segni, s. Innozenz III.
 Louis de Paradis, Arzt, 625
 Lucia, Hl., 139, 149, 561
 Lucius I., Papst, 122
 Lucius II., Papst, 575
 Ludolf von Fuhlen, Pfarrer, 135, 136
 Ludwig der Fromme, röm. Ks., 80, 127, 183, 191, 193, 330, 459, 464, 601, 604
 Ludwig II., röm. Ks., 186, 192, 194, 324
 Ludwig III., Kg. des Westfrankenreiches, 48, 192
 Ludwig der Deutsche, Kg. des Ostfrankenreiches, 80, 191 f., 204
 Ludwig III. der Jüngere, Kg. des Ostfrankenreiches, 192
 Ludwig IV., Kg. des Ostfrankenreiches, 80, 192
 Ludwig V., Kg. von Frankreich, 192, 193
 Ludwig VI., Kg. von Frankreich, 598
 Ludwig VII., Kg. von Frankreich, 394
 Ludwig VIII., Kg. von Frankreich, 220 f., 227, 229, 292, 308, 372
 Ludwig IX., Kg. von Frankreich, 8, 150, 239 f., 248–250, 253 f., 257, 260, 319, 328, 380, 384, 598, 632, 638
 Ludwig X., Kg. von Frankreich, 271, 372, 406
 Ludwig XI., Kg. von Frankreich, 287
 Ludwig XII., Kg. von Frankreich, 286, 327
 Ludwig II., Kg. von Böhmen, Ungarn und Kroatien, 95
 Ludwig II., der Strenge, Pfalzgf., 247
 Ludwig III., Landgf. von Thüringen, 21, 39, 239
 Ludwig IV., Landgf. von Thüringen, 240 f., 255
 Ludwig I., Gf. von Nevers, 203
 Lukan, Schriftsteller, 313, 317
 Lukas, Evangelist, 21
 Lull, Ebf. von Mainz, 123, 187, 263
 Lumumba, Patrice, kongol. Ministerpräsident, 591
 Lupold, Bf. von Worms, 357
 Lupus von Sens, Hl., 156 f., 489, 490
 Lusitanus, Amatus, Arzt, 625
 Mabillon, Jean, Historiker, 61, 392
 Magnus von Reichersberg, Chronist, 186, 238, 503
 Mahdi, s. Muhammad Ahmad
 Makrina, Hl., 292
 Malachias von Armagh, Hl., 350, 390, 438
 Mallosus, Hl., 154
 Malory, Thomas, Dichter, 295
 Mamas, Hl., 130
 Manegold von Neuenburg, Bf. von Würzburg, 634
 Manfred, Kg. von Sizilien, 15, 32, 86, 505–509, 554
 Mao Zedong, Vorsitzender der kommunist. Partei Chinas, 139, 303, 309
 Marat, Jean Paul, Revolutionär, 302
 Marbod, Kg. der Markomannen, 644
 Marcellinus und Petrus, Hll., 125, 127 f.
 Marcellinus, Bf. von Ravenna, 184
 Marcellus, Figur aus den Petrusakten, 178
 Maria Magdalena, Hl., 41, 131
 Maria von Oigniès, Hl., 132
 Marianus Scotus, Chronist, 185, 545
 Marinus, Abt der Badia in Florenz, 57, 63
 Margarethe, Märtyrerin und Jungfrau, 41
 Margarethe Maultasch, Gf. in von Tirol, 635
 Margarethe von Schottland, Frau Kg. Ludwigs XI. von Frankreich, 287
 Margherita von Città di Castello, Sel., 145, 152, 226, 306, 637 f.
 Margherita von Cortona, Hl., 226, 284
 Margherita von Savoyen, Sel., 149
 Marie de Bretagne, Frau Ludwigs I. von Anjou, 290, 593

- Marinus, Papst, 539
 Marquard von Annweiler, Regent des Kg.reichs Sizilien, 234
 Martin IV., Papst, 407
 Martin V., Papst, 394, 586
 Martin von Tours, Hl., 68, 117 f., 130, 137, 561, 596 f.
 Martin Crusius, Gelehrter, 159
 Martin d'Antoine, Einwohner von Lodeve, 580 f.
 Martin del Rio, Jesuit, 589
 Martin von Troppau, Chronist, 442
 Mary, Kg.in von England, 590
 Mary, Hz.in von Suffolk, 107
 Massaccio, Maler, 110
 Mathias, röm. Ks., 374
 Mathilda, Frau Heinrichs V., 230, 305
 Mathilde, Frau Heinrichs I., 377
 Mathilde, Frau Wilhelms I., 371
 Mathilde, Tochter Ks. Heinrichs III., 207
 Mathilde, Frau Heinrichs des Löwen, 106, 230 f.
 Mathilde von Canossa, Markgf.in, 152, 330
 Mathilde von Portugal, Frau Philipps von Flandern, 202
 Matteo de Pacino, Maler, 140
 Matteo Silvatico, Arzt, 170, 219, 270, 623
 Matthäus, Evangelist, 21, 583
 Matthaeus de Griffonibus, Chronist, 565
 Matthew Paris, Chronist, 216, 220 f., 227, 228, 258, 260, 268, 548, 631, 633
 Matthias, Apostel, 392, 584
 Matthieu de Vendôme, Abt von Saint-Denis, 384
 Matthiolus, Petrus, Arzt, 627
 Mauritius, Bf. von Paris, 395
 Maxentius, röm. Ks., 43
 Maximianus, Ebf. von Ravenna, 185
 Maximilian I., röm. Ks., 204, 299, 463, 592–594, 603, 605
 Maximilian II., Kg. von Bayern, 508
 Maximilianus, Hl., 123
 Maximinus Thrax, röm. Ks., 123
 Maximus, Hl., 122
 Maximus von Turin, Theologe, 66
 Mehmet II., osman. Sultan, 323
 Meier, Thomas, Archäologe, 17, 319, 358 f., 369, 370, 373, 375–377, 391, 393
 Meinhard II., Gf. von Görz-Tirol, 329, 501 f., 508
 Meinrad, Hl., 563
 Meinwerk, Bf. von Paderborn, 367
 Mieszko II., Kg. von Polen, 85
 Modestus, Lehrer des Hl. Vitus, 154
 Modoald, Bf. von Trier, 182, 610
 Mohammed, Prophet, 578
 Mondino de' Liuzzi, Arzt, 267 f., 532, 632
 Montaigne, Michel de, Philosoph, 473, 544
 Moore, Robert, Historiker, 581, 582
 Morholt, legend. Riese, 229
 Moses, alttestamentl. Figur, 182, 365
 Muhammad Ahmad, relig. Anführer, 644
 Murer, Fredi, Regisseur, 190
 Myconius, Oswald, Reformator, 590
 Nagarjuna, buddh. Gelehrter, 139
 Nanthild, Frau Dagoberts I., 380
 Napoleon Bonaparte, Ks. von Frankreich, 627
 Nebukadnezar, alttestamentl. Kg., 560
 Nelson, Janet, Historikerin, 196, 198
 Nero, röm. Ks., 543
 Nezāmi, Dichter, 618
 Niccolò da Bologna, Buchmaler, 559
 Niccolò da Verona, Dichter, 256
 Nicetius, Ebf. von Trier, 343
 Nicetius, Bf. von Lyon, 343
 Nikanor, seleukid. Feldherr, 648
 Nikasius, Hl., 131
 Niklot, Slawenfürst, 642
 Nikodemus, neutestamentl. Figur, 57, 172
 Nikodemus, Hl., 42
 Nikolaus I., Papst, 493
 Nikolaus II., Papst, 33
 Nikolaus III., Papst, 138, 407
 Nikolaus von Myra, Hl., 132
 Nikolaus von Tolentino, Hl., 112
 Nithard, Chronist, 80, 157, 193 f.
 Nitta no Yoshisada, Samurai, 648
 Noah, alttestamentl. Figur, 41
 Norbert von Xanten, Hl., 154
 Norris, Sir John, Heerführer, 46
 Notker, Bf. von Lüttich, 410
 Odalric, Bf. von Orléans, 512
 Odilo, Abt von Cluny, 262, 306, 362
 Odo II., Gf. von Blois-Champagne, 87
 Odon de Sully, Bf. von Paris, 486
 Odorich von Pordenone, Hl., 145 f., 151, 153, 157, 629
 Oexle, Otto Gerhard, Historiker, 14 f., 331, 434, 437
 Ohler, Norbert, Historiker, 432, 443, 481, 550, 556, 610
 Olivier, Held des Rolandsliedes, 228
 Ordericus Vitalis, Chronist, 45 f., 214 f., 217, 259, 327
 Osama bin Laden, Terrorist, 591
 Osbert von Bayeux, Erzdiakon in York, 36
 Oswald, Hl., 131, 144
 Otbert, Bf. von Lüttich, 499
 Otgar, Bf. von Eichstätt, 601
 Otloh von St. Emmeram, Gelehrter, 492
 Otto I., röm. Ks., 43, 128, 200, 202, 205 f., 305, 324, 369, 489, 634, 645
 Otto II., röm. Ks., 85, 330, 602
 Otto III., röm. Ks., 200–203, 204, 205–207, 214, 236, 313–318, 325, 330, 336, 369, 418, 444
 Otto IV., röm. Ks., 231, 357, 370, 374
 Otto I., Hz. von Schwaben und Bayern, 200, 642
 Otto von Lomello, Pfalzgf., 315

- Otto III., Markgf. von Brandenburg, 212
 Otto IV., Gf. von Wolftratshausen, 348
 Otto, Ebf. von Magdeburg, 394
 Otto, Bf. von Bamberg, 211, 261
 Otto, Bf. von Würzburg, 633
 Otto von Freising, Chronist, 21, 83, 96, 208, 212, 325, 326, 350, 359, 381, 500, 530, 579, 587, 600 f., 606, 642
 Otto von Habsburg, Sohn Karls I., 327, 351
 Otto von Sonneburg, Bf. von Konstanz, 31, 491
 Otto von St. Blasien, Chronist, 80, 81 f., 96, 137 f., 212, 238, 244, 255, 502, 529, 549, 551
 Ottokar II., Kg. von Böhmen, 81, 213, 503
 Ötzi, Gletschermumie, 13
- Päffgen, Bernd, Archäologe, 17, 61, 197, 201, 210, 215, 257
 Palladius von Clermont, Gf., 492
 Paracelsus, Arzt, 624, 630
 Paravicini Bagliani, Agostino, Historiker, 14, 223, 364, 406 f., 442
 Paré, Ambroise, Arzt, 165, 169, 171, 188, 282 f., 443, 625–627
 Paris Lodron, Ebf. von Salzburg, 288
 Park, Katharine, Historikerin, 17, 166, 223, 226 f., 415, 486
 Parkinson, John, Botaniker, 624
 Paschal I., Papst, 122
 Paschal II., Papst, 224
 Patroklos, Held der Ilias, 562
 Paulus, Apostel, 21 f., 23, 24, 41, 62, 117, 134, 306, 438, 482, 584
 Paulus Diaconus, Chronist, 78, 318
 Paulus, Bf. von Verdun, 159
 Pentagothus, Großgrundbesitzer, 389
 Péron, Evita, Frau Juan Pérons, 303
 Péron, Isabel, Frau Juan Pérons, 303
 Péron, Juan, argent. Präsident, 303
 Peter, s. auch Petrus, Pierre und Pietro
 Peter II., Kg. von Aragon, 86
 Peter Meier, Trierer Hofschreiber, 374
 Peter von Alençon, Sohn Ludwigs IX., 632
 Peter von Bern, Richter, 615
 Peter von Villébon, kgl. Kaplan, 250
 Petronilla, Hl., 42
 Petrus, s. auch Peter, Pierre und Pietro
 Petrus, Apostel, 41, 82, 120, 126, 134, 172, 178, 186, 306, 388, 462 f., 471, 476, 502, 510, 541, 602
 Petrus, Abt von Wearmouth-Jarrow, 43
 Petrus le Borgne, Abt von Clairvaux, 420
 Petrus, Einsiedler, 139
 Petrus III., Ebf. von Ravenna, 184
 Petrus, Bf. von Vercelli, 553
 Petrus Cantor, Kanonist, 479, 525
 Petrus Chrysologus, Bf. von Ravenna, 184
 Petrus Damiani, Kirchenlehrer, 57, 58, 59, 63, 138, 147, 173
 Petrus Forestus, Arzt, 282
 Petrus Lombardus, Theologe, 21
- Petrus Martyr, Hl., 42, 145, 161, 560
 Petrus Petroni, Sel., 119
 Petrus Regalado, Hl., 146
 Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, 138, 574
 Petrus von Bruis, Prediger, 574
 Petrus von Neapel, Hagiograph, 8, 117
 Philipp von Schwaben, röm.-dt. Kg., 203, 326, 357, 373 f., 423, 642
 Philipp I., Kg. von Frankreich, 326–328, 400
 Philipp II. August, Kg. von Frankreich, 221, 319, 523
 Philipp III., Kg. von Frankreich, 235, 249, 250, 251, 328, 413, 632
 Philipp IV., Kg. von Frankreich, 251, 253, 271, 328, 372, 635
 Philipp V., Kg. von Frankreich, 221, 372, 413
 Philipp VI., Kg. von Frankreich, 372
 Philipp II., der Kühne, Hz. von Burgund, 384
 Philipp III., der Gute, Hz. von Burgund, 203, 259
 Philipp, Landgf. von Hessen, 590
 Philipp von Elsass, Gf. von Flandern, 202, 576
 Philipp Repingdon, Kardinal, 595
 Philipp von Heinsberg, Ebf. von Köln, 246
 Philipp von al-Mahdiyya, Admiral, 545, 559
 Philippe de Mézières, Schriftsteller, 593
 Philippus Lombardus, Arzt, 258
 Piccolomini, Aeneas Silvius, s. Pius II.
 Pico della Mirandola, Gianfrancesco, Gelehrter, 564
 Pierre Ameil, Liturgiker, 224–226, 364, 407 f.
 Pierre de Castelnau, päpstl. Legat, 144
 Pierre des Vaux-de-Cernay, Chronist, 86, 558
 Pieter van Foreest, s. Petrus Forestus
 Pietro von Aragon, Hz. von Montalto, 299
 Pietro d'Argelata, Arzt, 219, 280–282, 284, 286, 406–408
 Pietro de Vico, Podestà von Viterbo, 593
 Pigeon, Émile-Auber, Historiker, 179 f., 181, 292
 Pippin der Ältere, Hausmeier, 594
 Pippin der Mittlere, Hausmeier, 192
 Pippin der Jüngere, Kg. der Franken, 192, 194, 236, 324, 601, 603–605
 Pippin, Kg. von Italien, 192, 601
 Pippin II., Kg. von Aquitanien, 84
 Pius II., Papst, 190
 Platter, Thomas, Humanist, 590
 Plinius der Jüngere, Schriftsteller, 435, 637
 Pompeiana, röm. Matrone, 123
 Pontianus, Papst, 123
 Pontius Pilatus, neutestamentl. Figur, 43 f., 171, 172
 Pribislaw, slaw. Fürst, 83
 Primat von Saint-Denis, Chronist, 248–250, 260, 632
 Priscillian, Theologe, 571
 Probus, Hl., 185
 Proserpina, Frau des Eternus von Montefusco, 261

- Protasius, s. Gervasius und Protasius
 Prudentius, Bf. von Troyes, 424
 Prudentius, Dichter, 178
 Prutz, Hans, Historiker, 237
 Pseudo-Maximus von Turin, Theologe, 125
 Pseudo-Turpin, Dichter, 87, 90, 158, 173, 174, 228, 386

 Quintinianus, Bf. von Rodez und Clermont, 343
 Quintinus von Vermand, Hl., 132, 183
 Quirinus von Neuss, Hl., 645
 Quirinus von Siscia, Hl., 42

 Radbod, fries. Hz., 334
 Radegunde, Hl., 72, 130, 180, 389
 Rader, Olaf, Historiker, 16, 300, 325, 541, 586
 Radulf, Bf. von Bourges, 425
 Rahewin, Chronist, 245, 553, 600 f., 606
 Raimund Berengar, Gf. von Barcelona, 384
 Rainald von Dassel, Ebf. von Köln, 81, 243, 244 f., 246, 332, 575
 Rainulf von Alife, Hz. von Apulien, 553
 Ralph Dacre, Adeliger, 92
 Ralph von Coggeshall, Chronist, 216, 238, 260, 318
 Ralph von Sééz, Abt, 131
 Ralph von Sarre, Gelehrter, 234
 Ramihrdus, Priester, 573 f.
 Ranaldus von Foligno, Bf. von Nocera, 211
 Raoul Ardent, Theologe, 467
 Raymond Durban, Bewohner von Clermont-l'Hérault, 580
 Reginald von Bouteilles, Adeliger, 383
 Reginald von Durham, Hagiograph, 143
 Regino von Prüm, Kanonist, 35 f., 48, 67, 69, 72, 74, 188, 191, 193 f., 196, 198, 344, 365, 425 f., 437, 476, 483, 487, 515, 528, 557, 567, 579, 585, 612 f.
 Reichard von Salzwedel, Heerführer, 83
 Reiner von Lüttich, Chronist, 203
 Reinhard, Bf. von Halberstadt, 80
 Reinhold, Provisor des Klosters Memleben, 211
 Remigius, Hl., 28, 122, 156, 319, 557
 René II., Hz. von Lothringen, 82, 320, 336
 Rethel, Alfred, Maler, 315
 Rhazes, s. Ar-Razi
 Rhys, Bruder Kg. Gruffydds, 641
 Richard von Cornwall, röm.-dt. Kg., 329, 635
 Richard I. Löwenherz, Kg. von England, 105, 215, 217 f., 239, 420, 502, 631 f., 639
 Richard II., Kg. von England, 107, 293
 Richard III., Kg. von England, 107, 321
 Richard von Acerra, Gf., 551
 Richard Percy, gefallen in der Schlacht von Towton, 92
 Richard von Greiffenclau, Ebf. von Trier, 374
 Richard von Saint-Vannes, Abt, 229, 634
 Richard von San Germano, Chronist, 234 f.
 Richenza, Frau Lothars III., 242

 Richer von Saint-Remi, Chronist, 192
 Rigord, Chronist, 217, 327, 523 f.
 Rimbart, Ebf. von Bremen, 599
 Rita von Cascia, Hl., 226, 282
 Riwin, Gf. von Dillingen, 488
 Roach, Mary, Schriftstellerin, 12
 Robert II., Kg. von Frankreich, 572, 587
 Robert I. the Bruce, Kg. von Schottland, 638
 Robert Guiscard, Hz. von Apulien und Kalabrien, 213 f., 602
 Robert, Ebf. von Rouen, 150
 Robert Grosseteste, Bf. von Lincoln, 307
 Robert von Arbrissel, Klostergründer, 130
 Robert von Montefusco, Adeliger, 347
 Robert, Kleriker aus Arras, 576
 Rodrigo Díaz de Vivar, s. El Cid
 Roger II., Kg. von Sizilien, 545, 553, 559
 Roger III., Sohn Tankreds von Lecce, 546
 Roger Frugardi, Arzt, 620 f.
 Roger von Howden, Chronist, 217, 245, 260, 371, 523 f., 546
 Roger von Wendover, Chronist, 453, 631, 632, 633
 Roland, Held des Rolandsliedes, 87, 173, 227 f., 232, 386, 547
 Roland von Parma, Arzt, 620 f.
 Rolandinus von Parma, Chronist, 546
 Romphaire, Bf. von Coutances, 179
 Romuald, Hl., 138, 147
 Romuald von Salerno, Chronist, 545, 559
 Roscelin, Theologe, 574
 Rosenberg, Alfred, NS-Funktionär, 231
 Rother, Kg. der Langobarden, 569
 Rudolf von Habsburg, röm.-dt. Kg., 81, 106, 292, 326
 Rudolf von Rheinfelden, Gegenkg., 106, 649 f.
 Rudolf, Ebf. von Salzburg, 247
 Rudolf, Bf. von Halberstadt, 210
 Rufinus und Albinus, fiktive röm. Hll., 185
 Rufinus von Aquileia, Gelehrter, 178
 Rufinus von Sorrent, Ebf., 583 f.
 Ruotger, Hagiograph, 362 f.
 Rupert von Mansfeld, Ebf. von Magdeburg, 366
 Rupert von Deutz, Chronist, 489
 Ruprecht von Freising, Jurist, 418

 Saba, Kg.in von ~, 174
 Saba Malaspina, Chronist, 86, 235, 507–509
 Saddam Hussein, Diktator, 591
 Saewulf, Pilger, 173 f., 175
 Sägmüller, Johannes Baptist, 51 f.
 Saladin, Sultan von Ägypten und Emir von Damaskus, 83, 238
 Salimbene von Parma, Chronist, 83, 250, 267, 505 f., 546
 Salomo, alttestamentl. Kg., 174
 Salvius von Albi, Hl., 362
 Santi, Antonio, Minorit, 310
 Sartori, Paul, Volkskundler, 627

- Saul, alttestamentl. Kg., 86, 170, 467
 Saumaise, Claude, Arzt, 624
 Savonarola, Girolamo, Dominikaner, 562, 564, 586, 587–589
 Saxo Grammaticus, Chronist, 439, 451, 552, 585
 Schild, Wolfgang, Rechtshistoriker, 566, 583
 Schmid, Karl, Historiker, 15
 Schmitt, Jean-Claude, Historiker, 2, 38, 67, 111, 337, 435 f.
 Schöpf, Peter, Künstler, 508
 Schramm, Percy Ernst, Historiker, 359
 Schubert, Ernst, Historiker, 4, 6
 Schürmann, Thomas, Archäologe, 11, 439 f., 456
 Seneca, röm. Philosoph, 16
 Sepp, Johannes, Historiker, 237
 Serapion der Jüngere, Arzt, 623, 626
 Sergius I., Papst, 126
 Sergius III., Papst, 540, 543
 Serlo von Hauteville, Adeliger, 639, 641
 Severin, Hl., 141, 195, 444
 Severin, Hz. von Sachsen, 415
 Severus, Bf. von Avranches, 152
 Shakespeare, William, Dichter, 19, 79, 82, 87 f., 405, 419, 585
 Shatzmiller, Joseph, Historiker, 414
 Shelley, Percy Bysshe, Dichter, 51
 Sicard von Cremona, Liturgiker, 28, 59, 62, 70, 89, 174, 189, 346, 348, 360, 361, 398 f., 400, 465, 479 f., 485, 517, 521 f., 529, 597, 640
 Siddhartha Gautama, Religionsstifter, 254, 255
 Siebenschläfer, legend. Figuren, 438
 Siegfried III. von Eppstein, Ebf. von Mainz, 106
 Siebert von Gembloux, Chronist, 499, 522, 610
 Sigismondo Malatesta, Condottiere, 462
 Sigismund, röm. Ks., 204
 Sigune, Figur aus dem Titulrel, 213
 Sigurd Jorsalfar, Kg. von Norwegen, 415
 Sikelgaita, Frau Robert Guiscards, 602
 Silvester II., Papst, 442
 Simeon von Trier, Einsiedler, 378
 Simon IV., Graf von Montfort, 86
 Simon V., Graf von Montfort, 503, 547
 Simon Fraser, Adeliger, 548
 Simon von Genua, Arzt, 270, 623
 Simon von Trient, angebl. Opfer eines Ritualmords, 614
 Sixtus I., Papst, 66
 Sixtus III., Papst, 186, 594
 Sixtus IV., Papst, 494
 Sophie von Sachsen-Weißenfels, s. Hoditz, Sophie
 Sot, Michel, Historiker, 331
 Stalin, Josef, sowjet. Diktator, 302 f.
 Stanislaus von Krakau, Hl., 413
 Statius, vornehmer Mailänder, 321
 Štefan, Ivo, Archäologe, 440
 Stephan II., Papst, 324
 Stephan VI., Papst, 511, 539–544
 Stephan von Muret, Hl., 119, 560
 Stephan von Rouen, Chronist, 173
 Stephanus, Hl., 40, 122, 128, 134, 152, 154, 584
 Sueton, Schriftsteller, 311, 313, 318, 637
 Suger, Abt von Saint-Denis, 326–328, 598, 603–605
 Suleiman I., der Prächtige, osman. Sultan, 95
 Sulpicius Severus, Hagiograph, 138, 596
 Sun Yat-sen, chin. Präsident, 303
 Sven Gabelbart, Kg. von Dänemark und England, 213 f., 259, 553
 Symeon von Durham, Hagiograph, 143, 144, 147
 Syrus, Hl., 341
 Tacitus, Chronist, 48, 88
 Taddeo Alderotti, Arzt, 267
 Tagino, Ebf. von Magdeburg, 201, 350, 364, 409
 Tankred von Lecce, Kg. von Sizilien, 546
 Tannstätter, Georg, Arzt, 415
 Tassilo III., Hz. von Bayern, 120
 Tarachus, Hl., 175
 Tertulin, Hl., 120
 Tertullian, Theologe, 26 f., 32, 166, 175, 177, 179, 199, 614
 Thaddäus, Apostel, 390
 Thangmar, Hagiograph, 384, 595
 Theddo, Bf. von Cambrai, 61
 Thekla, Hl., 561
 Theobald von Rocca d'Arte, Adeliger, 551
 Theobaldo Brusati, Capitano von Brescia, 546, 550
 Theodatus, Kantor in Orléans, 496, 512
 Theoderich der Große, Kg. der Ostgoten, 356
 Theoderich, Abt von Saint-Hubert, 44, 210, 261, 263
 Theoderich von Deutz, Chronist, 378
 Theoderich, träumt von Pfarrer Ludolf, 135
 Theodor von Canterbury, Verf. eines Bußbuchs, 579
 Theodoret, Bf. von Cyrrhus, 66
 Theodorus Foroiuliensis, Bf., 510
 Theodosius I., röm. Ks., 67, 124, 339
 Theodul, Hl., 644
 Theodulf, Hl., 144
 Theodulf von Orléans, Gelehrter, 343, 344, 426
 Theophanu, Frau Ottos II., 200, 378
 Theopontus und Senesius, Hll., 183
 Theresa von Avila, Hl., 146, 158
 Theseus, antike Heldenfigur, 67
 Thetmar, Propst des Klosters Segeberg, 131
 Theudechilde, Tochter Theoderichs I., 377
 Theuderich III., Kg. der Franken, 377
 Thibaut, Kg. von Navarra, 250
 Thibaut, Bf. von Langres, 428
 Thietmar I., Markgf. von Meißen, 85
 Thietmar, Sohn Markgf. Geros, 85
 Thietmar, Gf. aus der Familie der Billunger, 552
 Thietmar von Merseburg, Chronist, 38, 50, 85, 89, 162 f., 200, 201, 202 f., 205 f., 209, 211, 214,

- 235 f., 260, 313 f., 316–318, 325, 350, 352, 364,
 366, 409, 417, 436, 467–469, 553, 597, 602 f.,
 634, 642
 Thiofried, Abt von Echternach, 115, 158
 Thomas, Apostel, 32
 Thomas Agnellus, Erzdiakon aus Wells, 150 f.,
 158, 217, 314, 359
 Thomas Beaufort, Hz. von Exeter, 294 f.,
 301, 391
 Thomas Becket, Hl., 143, 307, 364, 481, 590
 Thomas Ebendorfer, Chronist, 186, 224
 Thomas More, Humanist, 51
 Thomas Netter, Karmelit, 586
 Thomas von Aquin, Theologe, 20, 23, 32, 112,
 117, 138, 254, 486, 497, 577, 582, 638
 Thomas von Cantilupe, Bf. von Hereford, 254,
 307, 420
 Thomas von Cantimpré, Theologe, 132
 Thomas von Chobham, Theologe, 23, 525
 Thomas von Lancaster, Hz., 548
 Thomasin von Zerklare, Dichter, 558
 Thorvaldsen, Bertel, Künstler, 508
 Thyra, Mutter Harald Blauzahns, 334
 Tiburtius, Hl., 122
 Timotheus, Hl., 124
 Tolkien, John Ronald Reuel, Literat, 431
 Tommaso di Bartolomeo, Apotheker, 258
 Torctgyd, Nonne, 161
 Treffort, Cécile, Historikerin, 17, 73, 74, 177, 263,
 363, 490, 496, 602
 Tristan, literar. Figur, 229, 643
 Tristan, Bruder Ludwigs IX., 250
 Trophimus, Hl., 470
 Tsokos, Michael, Gerichtsmediziner, 12, 487
 Tucholsky, Kurt, Schriftsteller, 8

 Ua Ruairc, irischer Kg., 643
 Ubald, Bf. von Gubbio, 149
 Ubald, Ebf. von Pisa, 75
 Ulgers, Bf. von Angers, 394
 Ulpian, Jurist, 485
 Ulrich, Bf. von Speyer, 204
 Ulrich von Augsburg, Hl., 27, 135, 155, 200, 292,
 361, 377, 390, 391, 488, 597–599
 Ulrich Richenthal, Chronist, 563–565
 Unni, Ebf. von Bremen, 194, 202, 445, 641
 Urban I., Papst, 122
 Urban II., Papst, 74
 Urban V., Papst, 277
 Urso, Stifter für Säckingen, 413
 Ursula, Hl., 76

 Vaast, Bf. von Arras, 68, 69
 Valens, röm. Ks., 506
 Valentinian II., röm. Ks., 124
 Valentinus, Sünder bei Gregor dem Gro-
 ßen, 341
 Valerianus, Hl., 122
 Valerianus, Patrizier, 341

 Varus, Varusschlacht, 96, 644
 Velleius Paterculus, Chronist, 644
 Vesal, Andreas, Anatom, 23, 301, 532
 Victricius, Bf. von Rouen, 116, 125
 Villani, Giovanni, Chronist, 588
 Vincenzo I. Gonzaga, Hz. von Mantua, 315
 Vinzenz von Beauvais, Gelehrter, 556 f.
 Vinzenz von Prag, Chronist, 83, 244
 Vinzenz von Saragossa, Hl., 42
 Vitruv, Architekt, 560
 Vitus, Hl., 128, 154
 Vizelin, 31
 Voglsanger, Johann, Münzwardein, 591
 Volco, Priester, 137, 255

 Walburga, Hl., 159, 601
 Waldauf, Florian, Rat Maximilians I., 76, 463
 Waldemar IV. Atterdag, Kg. von Dänemark, 92
 Walewein, literar. Figur, 419
 Walter de Gray, Ebf. von York, 366
 Walter, Archidiakon, 382
 Walter Map, Satiriker, 208, 442, 451
 Walter von Diebolsheim, Vasall Gf. Kon-
 rads, 521
 Walthard, Ebf. von Magdeburg, 201, 209, 350,
 409 f., 597, 634
 Waltharius, Dichter des ~, 79
 Walther von der Vogelweide, Dichter, 19
 Wazo, Bf. von Lüttich, 573, 583
 Welf VII., Sohn Welfs VI., 212, 244
 Welker, Hermann, Anatom, 646
 Werner von Walbeck, Markgf., 162, 203, 211,
 260, 634
 Werner, Bf. von Straßburg, 210, 332
 Westerhof, Danielle, Historikerin, 18, 549, 635
 Wiborada, Reklusin, 139
 Wicfried, Bf. von Verdun, 159
 Wichmann, Ebf. von Magdeburg, 211, 260, 524
 Widred, Gefährte Markgf. Geros, 85
 Widukind, Sachsenfürst, 106
 Widukind von Corvey, Chronist, 128, 200
 Wiederold, Bf. von Straßburg, 202
 Wigbert, Kaplan Heinrichs II., 409
 Wilfried, Missionar, 126
 Wilfried von York, Hl., 482
 Wilhelm, s. auch Guillaume und William
 Wilhelm von Holland, Gegenkg., 107, 320
 Wilhelm I., Kg. von England, 87, 214–216, 260,
 321, 371, 509, 648
 Wilhelm II., Kg. von England, 371
 Wilhelm, Sohn Heinrichs I., 45
 Wilhelm I., Kg. von Preußen, 237
 Wilhelm, Earl von Pembroke, 228
 Wilhelm, Markgf. von Sachsen, 84
 Wilhelm III. Taillefer, Gf. von Toulouse, 64
 Wilhelm, Gf. von Arundel, 218
 Wilhelm, Gf. von Weimar, 163
 Wilhelm, Ebf. von Reims, 576
 Wilhelm Fitz Herbert, Ebf. von York, 36 f.

- Wilhelm, Bf. von Utrecht, 332
 Wilhelm von Auvergne, Bf. von Paris, 453
 Wilhelm Durandus, Liturgiker, 28, 59, 75, 89,
 189, 265, 346, 348, 358, 360, 361, 398, 402, 465,
 480 f., 485, 517, 519 f., 522, 528, 597, 640
 Wilhelm Godell, Chronist, 442
 Wilhelm von Andres, Chronist, 237
 Wilhelm von Apulien, Chronist, 214
 Wilhelm von Chartres, Chronist, 249
 Wilhelm von Congenis, Arzt, 622
 Wilhelm von Malmesbury, Chronist, 45, 230,
 415, 448 f., 465, 471
 Wilhelm von Nangis, Chronist, 249, 588
 Wilhelm von Newburgh, Chronist, 444,
 454–459, 637
 Wilhelm von Saliceto, Arzt, 267, 268, 270
 Wilhelm von Tyrus, Chronist, 223
 Willehad, Bf. von Bremen, 599
 Willerich, Bf. von Bremen, 135
 William, s. auch Guillaume und Wilhelm
 William, Earl of Pembroke, 504
 William Courtenay, Ebf. von Canterbury, 38
 William von Newburgh, Chronist, 395
 William, Prior von Walden, 504
 William Cragh, erhängter Waliser, 534
 William de Briouze, Adeliger, 534
 William de Marisco, Pirat, 548
 William Wallace, schott. Freiheitsheld, 548
 Williams, Michael, engl. Soldat, 19, 79
 Willibrord, Missionar, 126
 Willigis, Bf. von Merseburg, 38, 366, 436
 Wipo, Chronist, 88, 206, 207
 Withego I., Bf. von Meißen, 210
 Wolfgang von Regensburg, Hl., 201, 361,
 376–378
 Wolfgang Holzer, Bgm. von Wien, 551
 Wolfram von Eschenbach, Dichter, 213, 465
 Wulfram, Hl., 334
 Wynnebald, Klostergründer, 142
 Ywius, Hl., 122
 Zedekias, Arzt, 196, 198
 Ziemann, Antje, Historikerin, 18
 Zita, Hl., 149
 Zita, Frau Karls I., 636
 Zwantibold, Kg. von Lotharingen, 192
 Zwingli, Ulrich, Reformator, 589 f.

Ortsregister

- Aachen, 127, 191, 205, 222, 317, 325, 344, 390,
 601, 604
 Rathaus, 315
 Aarau, 79
 Aarhus, Museum Den Gamle By, 624
 Addingham, 37
 Aebelholt, 352
 Afrika, 639
 Nord-, 48, 169, 617, 624
 Agincourt, 19, 79, 87 f., 253, 294
 Ägypten, 167, 168, 169, 170, 172–174, 177,
 182, 222, 241, 304, 368, 616–619, 624–626,
 627, 645
 Ahausen, 633
 Akkon, 80, 83, 202, 237 f.
 Al-Arisch, 222
 Albi, 514
 Alexandria, 48, 626
 Aljubarrota, 94, 96
 Alpen, 72, 99, 133, 190, 195, 207, 210, 224, 240 f.,
 245 f., 251, 288, 325, 332, 379, 422, 530 f., 634
 Altenberg, 202, 245, 420 f.
 Altötting, 192, 636
 Ambleteuse, 43
 Amerika, 12, 534
 Süd-, 644
 Amersfoort, 130
 Anagni, 539
 Anant, 455 f., 637
 Ancona, 81
 Andernach, 43
 Angoulême, 84, 496
 Anjou, 258, 394
 Anniviers, 251
 Ansbach, 644
 Antiochia, 237–239
 Antwerpen, 95, 463
 Aostatal, 614
 Apulien, 214, 240, 261, 632
 Aquileja, 145 f.
 Aquitanien, 194
 Arc, 195
 Arezzo, 177
 Arlanc, Saint-Pierre, 288
 Arles, 344, 470
 Aliscamps, 470
 Arno, 310, 564, 586
 Arras, 75, 576, 597
 Saint-Vaast, 73, 377
 Aschaffenburg, 200
 Ashingdon, 321
 Asien, Ost-, 145, 153
 Assisi, 131
 Athen, 67
 Athenry, 551
 Atlantik, 47, 396
 Augsburg, 205, 325, 498, 535, 561
 St. Ulrich und Afra, 205, 325
 Außerfern, 208
 Autun, Kathedrale, 69, 397
 Auxerre, 35, 332, 340, 346, 362, 493
 Avignon, 109, 226, 408, 635
 Avranches, 292
 Aylebury, 37
 Babylon, 620
 Baden-Baden, 466
 Baden-Württemberg, 60, 452
 Baltikum, 356, 460
 Bamberg, 200, 203, 204, 208 f., 224, 240, 306, 326,
 373 f., 510–512
 Karmeliterkirche am Kaulberg, 641
 Barbeau, 394
 Barfleur, 45
 Bari, 202, 332
 Barr, Burg Landsberg, 629
 Basel, 101, 292, 355, 370, 373, 376, 394, 494, 552
 Dom, 293, 367, 395
 Franziskanerkirche, 300
 St. Leonhard, 494
 Bayern, 166, 201, 212
 Bayeux, 604
 Beaucaire, 28
 Beaulieu bei Loches, 221
 Beaulieu in Hampshire, 329
 Bec, 230
 Bedford, 290
 Beijing, Mausoleum Maos, 139
 Beirut, 223
 Belgica Secunda, 324
 Belgien, 63, 399
 Benevent, 31, 86, 202, 507
 Ponte Valentino, 507
 S. Maria in Sableta, 507
 Bergamo, 324
 Berkeley, 448, 465 f.
 Berlin, 53, 102, 233
 Heilig-Geist-Kapelle, 102, 460
 Kunstgewerbemuseum, 370
 Spandauer Straße, 102
 Bern, 31, 96, 491
 Berwick, 454, 457, 548
 Besançon, 395
 Beth-El, 345
 Beutelsbach, 329
 Biberach, 352, 484
 Birka, 641
 Birten bei Xanten, 154
 Bodfeld, 207
 Böhmen, 83, 212, 369, 535

- Bologna, 270, 277, 280 f., 414 f., 532, 565, 614
 Kathedrale, 94
 Universität, 267 f.
 Bonn, 575
 Bönnigheim, 452
 Bordeaux, 485
 Bosau, 204
 Bosnien-Herzegowina, 78
 Boston, Museum for Fine Arts, 648
 Boulogne, 43
 Bourges, 192
 Bouteilles, 383
 Bozen, 577
 Brabant, 248
 Braga, 340, 391, 493, 526, 527
 Brandenburg, 212, 364
 Pauli-Friedhof, 103
 Braunfels, 241
 Braunschweig, 53, 231, 435
 Dom, 106, 231, 335
 Kohlmarkt, 484
 St. Ulrich auf dem Kohlmarkt, 5
 Brauweiler, 575
 Bredevoort, Burg, 212
 Breitenwang, 208, 242
 Bremen, 202, 230, 331, 332, 365, 366, 380
 Bleikeller, 148, 297
 Brückentor, 628
 Dom, 135, 202, 332, 380, 599, 641
 Michaeliskapelle, 599
 Brescia, 124, 126, 152, 194, 324, 341, 546, 550
 Bretagne, 435
 Britannien, britische Inseln 126, 214, 221, 298,
 396, 401, 551
 Brixen, 41, 501
 Bibliothek des Priesterseminars, 154
 Brixworth, 37
 Broadland, 100
 Brügge, 320
 Saint-Donatien, 203
 Brüssel, Königliche Museen für Kunst
 und Geschichte, 177, 418
 Buckingham, 454
 Buda, 519
 Budeč-Na Týnici, 94
 Bulgarien, 530
 Burgos, 146
 Burgund, 320, 460, 602
 Bury St. Edmunds, 110, 128, 144, 294
 Buzançais, 192
 Byland, 458, 487
 Byzanz, Byzantinisches Reich, s. Reich,
 Byzantinisches ~
 Caen, 215 f., 371
 Saint-Étienne, 214
 Caffa, 629
 Cahors, 514
 Cambrai, 153, 332, 497, 559
 Cambridge, 93
 Candes, 130
 Canossa, 330, 336
 Sant'Apollonio, 330
 Canterbury, 30, 143, 483, 485, 516, 590
 Kathedrale, 46, 481
 St. Peter and Paul, 601
 Capitanata, 505
 Cappenberg, 212
 Capua, 551
 Castleford, 92
 Centuria, 8
 Châlons, 332, 573
 Châlus, 215
 Champmol bei Dijon, 203
 Chartres, 332
 Saint-Père, 572
 Chelsea, 127
 Cherbourg, Notre-Dame, 288
 Chèvremont, 192
 Chiaravalle, Kloster, 83
 Chichester, 354
 Chiemsee, 489
 Chilly-Mazarin, 288
 China, 108, 139, 153, 303, 368
 Chinon, 217, 420, 588
 Saint-Mexme, 343, 351, 401
 Città di Castello, San Domenico, 306
 Cividale del Friuli, 201
 Clairvaux, 202, 350
 Clermont, 345, 362, 438, 522
 Saint-Vénérand, 181
 Clermont-l'Hérault, 580 f.
 Cléry, 287
 Cluny, 67, 189 f., 262–264, 383, 401, 465, 496,
 597, 647
 Coimbra, Universität, 94
 Colmar, 292
 Comiso, 297
 Como, 210
 Compiègne, 192
 Connaught, 551
 Conques-en-Rouergue, 27, 521
 Corbie, 73 f.
 Cornwall, 635
 Corvey, 128
 Cournon, 492
 Coutances, 179 f., 292
 Couvert, 604
 Crayke, 37
 Crécy, 203, 319
 Crema, 553, 642
 Cremona, 267, 324
 Crokestone, 218, 260
 Cumbria, 294
 Dacre, 37
 Damiette, 218
 Damsdorf, 388

- Dänemark, 62, 214, 352, 393 f., 401, 450,
 551, 553
 Dankwarderode, 381
 Danzig, 450 f.
 Dassargues, 484
 DDR, 487
 Deerhurst Church, 366
 Delphi, 123, 124
 Demmin, 246
 Deutschland, 12, 170, 210, 234, 235, 287, 289,
 298, 302, 462, 532, 597
 Nord~, 48, 202, 550
 Ost~, 53
 Süd~, 72, 396
 Südwest~, 58
 s. auch Reich, Römisch-deutsches
 Diepensee, 62, 388, 447 f., 450, 534
 Dieppe, 383
 Dietkirchen, 37
 Dithmarschen, 92
 Donau, 642
 Dornloh, 209
 Dorsten-Hervest, St. Paulus, 133
 Douai, 49
 Dover, 93, 486 f.
 Dresden, Residenzschloss, 443
 Dreux, Saint-Pierre, 102
 Dublin, 551, 643
 Durham, 122, 143, 147, 275
 Dyhernfurth, 452

 Ebersheim, 202
 Ebrach, 212, 244, 634
 Eccles, Kent, 93
 Echternach, 128
 Edinburgh, 568
 Edo, 648
 Egmond, 238, 246 f.
 Eichstätt, 159, 332
 Einsiedeln, 563
 Eisleben, 211
 Elsaß, 423
 Elsau, 447, 450
 Elster, 649
 Ely, 178
 Emmen, Emmenbrücke, 447, 494, 535, 552
 Emskirchen, 459
 Enger, 106
 England, 4, 14, 33, 35, 37, 46, 48, 51, 55 f., 73,
 78, 90, 94, 107, 109, 128, 150, 166, 213–215,
 216, 218, 219, 288, 295, 300, 302, 307, 319,
 321, 322, 328, 343, 356, 369, 372, 385, 413,
 429, 447, 450, 451, 454 f., 456, 457, 459, 484,
 503, 520, 527, 528, 529, 535 f., 547, 549, 553,
 590, 594, 610 f., 616, 634 f., 641, 648, 655
 Nord~, 293
 Süd~, 170
 Erfurt, 43, 101, 247, 421
 Erlangen, Universitätsbibliothek, 170

 Esslingen, 33
 St. Dionysius, 298, 349, 396, 604
 Estinnes bei Mons, 129
 Etrurien, 475
 Europa, 17, 32, 47, 50, 54, 56, 58, 62, 68, 97, 99,
 104 f., 170, 174, 206, 232 f., 237, 268, 297, 303,
 329, 355, 369, 415 f., 426, 436, 452, 464, 535,
 545, 551, 565, 587, 590, 596, 618, 629 f., 633,
 635, 644, 648
 Mittel~, Zentral~, 4, 51, 58, 446, 460
 Nord~, nordalpines ~, 57, 233, 333, 396, 439,
 446, 450, 567
 Ost~, 627
 Süd~, 308
 West~, 4, 58, 186, 206, 396, 655
 Evesham, 503, 547
 Évora, 288
 Evron, 288
 Ewelme, 436
 Exeter, Kathedrale, 38

 Faldera, 131
 Faremoutier, 139
 Farfa, 203
 Farve, 459
 Fécamp, 131
 Fédons, 103
 Ferentillo, 297
 Finnland, 356
 Flandern, 636
 Fleury, 118, 326, 393, 400, 495
 Flintsbach, 335, 391
 Flonheim, 334
 Florenz, 63, 77, 310, 530, 564, 586, 587, 589
 Benediktinerkloster (Badia), 57
 Museo San Marco, 141, 589
 Piazza della Signoria, 587, 589
 Porta Romana, 587
 Santa Maria Novella, 110
 Fohl, 459
 Fondi, 124
 Fontenoy, 80
 Fontevraud, 105, 131, 217 f., 288, 290, 401, 420,
 593, 631
 Fossanova, 254
 Frankenreich, 33 f., 36, 48 f., 128, 191, 377,
 557, 653
 Frankfurt, 129, 191 f., 374, 421, 466, 515, 552
 Frankreich, 4, 7, 14, 16, 34, 35, 37, 43, 51, 62 f., 69,
 73 f., 87, 102, 105–107, 108, 109, 220, 223 f.,
 240, 250–252, 253, 276 f., 284 f., 287, 288, 289,
 327 f., 332, 355, 356, 369, 372, 394, 396, 399,
 401, 484, 588, 610, 626, 632, 634 f., 639
 Nord~, 332
 Süd~, 75, 97, 144, 222, 251, 414, 419, 513, 578
 Frauenchiemsee, Stiftskirche, 146, 378,
 489, 628
 Frauenwörth, s. Frauenchiemsee
 Frédélas, s. Pamiers

- Freising, 512, 563, 573
 Fribourg, 251
 Abtei in der Au, 251
 Augustinerkloster, 251
 Fulda, 176, 199, 237, 492, 539, 609
 Michaelskapelle, 37
 Fürstenfeld, 248

 Gallien, 67, 72, 99, 179, 526
 merowingisches ~, s. Frankenreich
 Ganagobie, 288
 Geldrup, 446
 Genf, Saint-Gervais, 69
 Genua, 341
 Germanien, 67
 Giebichenstein, 209, 409
 Gielow, 520
 Giglio, 47
 Glastonbury, 318, 381
 Gloucester, 642
 Göllheim, 319
 Goslar, 207, 572 f.
 Stift St. Simon und Judas, 207
 Gotland, 90
 Göttingen, Pfalz, 200
 Goudelancourt-les-Pierrepont, 58
 Granyena, 384
 Graz, 51
 Greenwich, 294
 Greifswald, Nikolaikirche, 414
 Grenoble, Saint-Laurent, 58, 390, 396, 534
 Grone, s. Göttingen
 Großbritannien, 302
 Grottarossa, 171
 Grunwald, 92
 Guanajuato, 12
 Gubbio, 149

 Haarlem, Frans Hals Museum, 531
 Hailes, 329, 635
 Halberstadt, 201, 202, 332
 Hall in Tirol, 76, 463, 591, 603
 Josefskapelle, 299
 Salvatorkirche 112 f.
 Halle an der Saale, 211, 552
 Hamage, 343
 Hamburg, 202, 469, 643
 Grasbrook, 550
 Museum für Hamburgische Geschichte, 550
 Hanau, 552
 Harby, 218
 Harz, 200, 642
 Harzburg, 553
 Hastings, 79, 87, 321, 509
 Battle Abbey, 321
 Hauterive, 251
 Havel, 84, 212
 Hebron, 175
 Heideck, 387

 Heidelberg, 247
 Ägyptische Sammlung der Universität, 177
 Deutsches Apothekenmuseum, 624
 Spital, 354
 Heidenheim, 142
 Heiligenkreuz, 601
 Heiliges Land, s. Palästina
 Helfta, 211
 Hereford, 101, 103, 254, 307, 451
 Kathedrale, 100, 343
 Hérisson, Saint-Pierre de Chatelol, 289
 Hiddensee, 452
 Hildenrode, 202
 Hildesheim, 317 f., 499
 Michaelskirche, 350
 Holzminden, 319
 Hordain, 72
 Hundisburg, 535

 Ile-de-France, 232, 428
 Ilow, 83
 Imst, 134
 Galgenbichl, 451
 Indien, 153, 627
 Nord~, 255, 565
 Ingelheim, 193
 Ingolstadt, 12, 166
 Innsbruck, 68, 415
 Stadtapotheke, 624
 St. Jakob, 635
 Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum, 112
 Universität, 591
 Irland, 55, 551, 642
 Isar, 512, 563, 591
 Issoudun, 98
 Italien, 63, 88, 94, 106, 167, 171, 195, 200, 202,
 203, 204, 206 f., 210, 212, 220, 226, 227, 234 f.,
 241 f., 245 f., 254, 284, 308, 325, 369, 375,
 529 f., 546, 620
 Mittel~, 227
 Nord~, Ober~, 68, 190, 227, 250, 264, 414, 419,
 530, 620
 Süd~, 213, 265, 297, 328, 331, 545, 546, 619
 Ivrea, 265
 Biblioteca capitolare, 263

 Japan, 76
 Jarrow, 37, 147, 604
 s. auch Wearmouth-Jarrow
 Jekatarinenburg, 591
 Jelling, 334
 Jena, 168 f., 200, 288, 617
 St. Michael, 168
 Jerusalem, 130, 132, 170, 204, 222 f., 238, 255, 476,
 638, 648
 Kalvarienberg, 173
 Jumièges, 131
 Jupille, 192
 Jütland, 62

- Kairo, 618
 Kalkriese, 96
 Kalmergård, 450
 Kampen, 531
 Kärnten, 434
 Karthago, 127, 413, 482
 Ketzendorf, 459
 Kirchheim, 63
 Kleinasien, 44
 Köln, 122, 138, 144, 205, 234, 236, 244 f., 246, 298,
 325, 332, 364 f., 420–422, 436, 497, 558, 575,
 587, 603
 Dom, 66, 325, 364, 369, 420 f., 628
 Notburgiskapelle, 379
 St. Caecilien, 332
 St. Gereon, 138, 325, 395
 St. Kunibert, 390
 St. Maria ad Gradus, 332
 St. Pantaleon, 200 f., 325
 St. Severin, 61, 325
 Königsfelden, 319
 Königslutter, 208, 242, 325, 375, 406
 Konstantinopel, 210, 323, 415
 Apostoleion, 124, 323, 340, 345, 411
 Fatih Camii, 323
 Konstanz, 491, 532, 586
 Kornelimünster, 601
 Krems, Institut für Realienkunde, 563
 Krim, 629
 Krimulda (Kubbesele), Burg bei Sigulda in
 Lettland, 50

 Lago Maggiore, 41
 La Grasse, 262
 Lampertheim, 48
 Languedoc, 513
 Laon, 192
 Lariey, Puy-Saint-Pierre, 103
 La Sarraz, 109
 Las Huelgas, 386
 Lausanne, 43, 251, 491
 Kathedrale, 101
 Lauterberg, 211, 260
 Lavello, 505
 Lechfeld, 80, 206
 Leicester, St. Peter, 99, 394, 395
 Leipzig, 163
 Lejre, 450, 534
 Le Mans, 128, 150, 611
 León, San Isidoro, 602
 Lepenski Vir, 93
 Le Puy-en-Velay, Saint-Laurent, 288 f.
 Les Andelys, 192
 Lichfield, Kathedrale, 366
 Liebenau, 48
 Liegnitz, 643
 Ligurien, ligurische Küste, 51
 Lille, 104
 Limburg, 207

 Limmat, 494
 Limoges, 366, 367, 496
 Lincoln, 395, 454, 457 f., 586
 Lincolnshire, 56, 302
 Lindisfarne, 142, 401
 Lissabon, S. Vicente, 469
 Livland, 50
 Loches, 221
 Lodève, 579–581
 Lombardie, 83
 London, 5, 68, 99–101, 104, 114, 219, 258, 295, 301,
 302, 326, 328, 427, 486, 548
 British Library, 73
 British Museum, 644
 College of Surgeons, s. London, Hunterian
 Museum
 East Smithfield, 99 f., 104
 Guildhall, 33, 400
 Hunterian Museum, 166, 289, 295, 301
 London Bridge, 548
 Spitalfields, 100
 St. Bartholomew's Hospital, Newgate
 Street, 99
 St. Lawrence Jewry, 33, 400
 St. Mary, Hospital, 99
 St. Mary at Hill, 338, 520
 Temple, 328, 504
 Westminster Abbey, 47, 183, 219 f., 264, 293,
 307, 326–328, 336, 370, 372
 Lorch, 326, 329
 Lorsch, 191–193
 Lothringen, 75
 Lübeck, 84, 100, 102 f., 114, 204
 Heilig-Geist-Spital, 102
 Lucca, 200, 201
 Lund, 37, 101, 355, 397, 400
 Dreifaltigkeitskirche, 299
 Lunel, 580
 Lüttich, 155 f., 158, 192, 418, 497, 498–500, 511,
 575, 595, 610
 Sainte-Croix, 410
 Saint-Jean-l'Évangéliste, 410
 Saint-Lambert, 410, 498 f.
 Saint-Laurent, 489, 499
 Saint-Martin, 410
 Saint-Paul, 410
 Luzern, 419, 535
 Lybien, 624
 Lyon, 75, 195, 332, 582

 Maas, 192, 499 f.
 Maastricht, 128, 186
 Mâcon, 35
 Bibliothèque municipale, 433
 Saint-Clément, 343
 Madalen, 100
 Magdeburg, 64, 129, 154, 191, 201, 205, 211, 305,
 332, 364, 380, 409, 552, 615, 634
 Dom, 64, 191, 201, 209, 324, 332, 350, 369, 409

- Kloster Berge, 50, 409
 Liebfrauenkirche, 191, 332
 Sebastianskirche, 191
 Mähren, 204
 Mailand, 44, 124, 126 f., 155, 192, 194, 245, 270,
 303, 321, 324, 340 f., 380, 529, 545, 550, 573
 San Ambrogio, 124
 Sant Eustorgio, 380
 Mainz, 127, 199 f., 202, 209 f., 344, 357, 365, 367,
 421, 466, 528, 553, 609
 Dom, 106, 288, 367
 St. Alban, 73 f., 601
 Malines, Saint-Rombaut, 486
 Malmedy, 332
 Malta, 48
 Manchester, 139
 Mannheim, Reiss-Engelhorn-Museen, 12
 Manosque, 414
 Mantua, 330
 Marbach, 238, 549, 642, 648
 Marburg, 132 f., 626
 Elisabethkirche, 61, 240
 Marchfeld, 81, 213, 503
 Marengo, 416
 Mariengarde, 524
 Marseille, 526
 Saint-Victor, 179, 400
 Mascherode, 374
 Matariyya, 174
 Maubuisson, 328, 399
 Mauerbach, 553 f.
 Maulbronn, 204
 Maurienne, 195
 Meaux, 35 f., 344, 425
 Meckelstedt, 459
 Mecklenburg, 83, 448
 Medina, 625
 Meißen, 85, 163, 201
 Mekka, 625
 Melfi, 210
 Melrose, 245, 455, 503
 Memleben, 200, 205, 211
 Marienkirche, 205
 Menouthis, Isistempel, 124
 Meran, 329, 484
 Merowingerreich, s. Frankenreich
 Merseburg, 649
 Dom, 650
 Messina, 208, 502, 505 f.
 Methley, Waterton Chapel 92
 Metz, 193, 221 f., 356
 Kathedrale, 221
 Saint-Arnoul, 193, 369
 Meulan, 131
 Micy-Saint-Mexmin, 587
 Middelburg, 320
 Milevsko (Mühlhausen), 244
 Milvische Brücke, 43
 Minden, 246 f., 366
 Mittelhofen, 63
 Mittelmeer, 47, 200, 233, 246, 356, 396, 508, 591
 Modena, 330
 Mohács, 95 f.
 Moissac, 520
 Monkwearmouth, 37
 Montecassino, 170, 177, 194, 214, 234, 236, 324,
 427, 545, 602, 619
 Monteforte, 573
 Monte Oliveto Maggiore, 495
 Montevergine, Santa Maria, 261
 Montpellier, 277, 399
 Saints-Côme et Damien, 102, 358, 388,
 397, 462
 Universität, 271
 Morat, 96
 Morimond, 350, 600
 Moskau, Leninmausoleum, 303
 Roter Platz, 302
 Mumbai, s. Thane
 München, 591
 St. Peter, 101
 Völkerkundemuseum, 644
 Münster, 531
 Lambertikirche, 531
 Muret, 86
 Muri, 636
 Næstved, 355, 535
 Sandbjerg, 92
 St. Georgs-Hospital, 355
 Nancy, 86 f., 91, 320 f., 336
 Hofkirche Saint-Georges, 320
 Notre-Dame de la Victoire et des Rois, 321
 Nantes, 426, 437
 Nantua, 195, 196, 199
 Narbonne, 251
 Naturns, St. Prokulus, 103, 484
 Naumburg, 200
 Dom, 386
 Navarra, 626
 Navelli, 297
 Neapel, 8, 48, 159, 171, 235, 245, 246, 546
 Piazza del Mercato, 508
 San Domenico Maggior, 110, 284, 287,
 289 f., 297
 Santa Maria del Carmine, 160, 508 f.
 Nepal, 565
 Neubrandenburg, 447
 Neuburg an der Donau, 325
 Neudingen, 192
 Neumeichow, 447
 Neumünster, s. Faldera
 Neuss, 644
 Newark Castle, 218
 Newcastle, 548
 New York, Metropolitan Museum of Art, 645
 Nicea, 127
 Niederösterreich, 355, 603

- Nienburg, 201
 Kloster, 85
 Nimwegen, 200
 Noble Val, 136
 Nola, 124
 Nonantula, 183
 Nördlingen, 96
 Normandie, 230, 291, 588
 North Elmham, 355, 515
 Norwich, 354
 St. Margaret, Fyebridgegate, 104, 354,
 528, 535
 Novalesa, 315 f.
 Noyon, 332
 Nürnberg, 104, 414, 495, 532, 552, 591
 Germanisches Nationalmuseum, 417, 616
 St. Lorenz, 104
 St. Sebald, 104

 Oberbüren, Marienkirche, 31, 491
 Obermühlheim, s. Seligenstadt
 Oberwesel, Pfk. Unsere Liebe Frau, 112
 Ödenburg, s. Sopron
 Odilienberg, 649
 Oldenburg, 451, 577
 Orléans, 512, 568, 572, 587, 613 f.
 Kathedrale, 366, 496
 Orsan, 130
 Oslo, 400
 Österreich, 51, 52, 558
 Ötenbach, 329
 Ottobeuren, 244
 Oxford, 228, 230, 253, 585
 Bodleian Library, 267
 Oxfordshire, 60
 Ozeanien, 644

 Paderborn, 98, 128
 Abdinghofkirche, 367
 Diözesanmuseum, 367
 Padua, 532
 San Antonio, 638
 Santa Giustina, 226
 Palästina, 43, 65, 130, 172 f., 222, 240 f., 255,
 617, 649
 ~lied, 19
 Palermo, 208 f., 373, 502 f., 505, 546
 Kapuzinergruft, 297, 301
 Pamiers, 136, 441
 Paris, 35, 73, 221, 232, 262, 266, 268, 324, 326, 328,
 344, 425 f., 467, 524, 568, 574, 593, 632
 Apostelkirche, s. Sainte-Geneviève
 Bibliothèque nationale de France, 59, 476
 Couvent des Cordeliers, 61
 Dominikanerkloster, 252
 Ile de la Cité, 587
 Louvre, 286
 Notre-Dame, 217, 394, 523 f.
 Musée Guimet, 644

 Pantheon, 302
 Sainte-Chapelle, 328, 638
 Sainte-Geneviève, 323 f.
 Saint-Germain-des-Prés, 377, 400
 Saints-Innocent, 148, 286
 Universität, 253, 271
 Paterno, 325
 Patti, 505
 Pavia, 202, 245
 Peiting, 402, 453, 519 f.
 Peking, s. Beijing
 Péronne, 192
 Persien, 619
 Perth, 548
 Perugia, 146, 407
 Dom, 133, 359
 Peterborough, 131
 Peterwardein, 204
 Petrikau, 452
 Piacenza, 192
 Picardie, 203
 Piemont, 315
 Pisa, 254, 330
 Camposanto, 75, 109
 Pöhlde, 200, 207, 642
 Pointigny, 307
 Poitiers, 130, 180, 496
 Poitou, 631–633
 Polen, 85, 163, 201, 369
 Porto, 539
 Portugal, 46, 94
 Prag, 244, 358
 Lumbe Garten der Prager Burg, 450
 Veitsdom, 554
 Preußen, 51
 Provence, 414, 486
 Prüm, 134, 192
 Puppig, 202
 Pyrenäen, 443, 470

 Quanzhou, 153
 Quedlinburg, 200, 207, 231, 377
 Schlosskirche, 297
 Quierzy, 192, 423

 Raleigh, North Carolina Museum of Art, 140
 Ramsey, 504
 Raunds, 37, 61, 484
 Ravenna, 184, 310, 544, 641
 Museo Dantesco, 310
 Reading, 215 f.
 Regensburg, 192, 202, 374, 380
 Niedermünster, 628
 St. Emmeram, 198, 202, 645
 Reich, Byzantinisches ~, 67, 176, 190, 214, 220,
 343, 614
 Fränkisches ~, s. Frankenreich
 Karolinger~, s. Frankenreich
 Römisches ~, 55, 68, 70, 126, 323, 411

- Römisch-deutsches ~, 4, 106, 217, 222, 232, 239,
 241, 264, 288, 332, 375, 379, 530, 610, 634,
 635, 649
 Reichenau, 192
 Reims, 192, 201, 319, 330, 332, 365, 366, 429, 496,
 516, 522, 525, 576
 Saint-Remi, 192
 Reinhardtsbrunn, 21, 39 f., 239–241
 Rennes, 295
 Reute bei Mittelbiberach, 489
 Rhein, 43, 112, 298, 494, 495, 563 f., 590
 Mittel~, 75
 Rheinau, 398
 Rheinland, 72, 388, 569
 Rhône, 43, 470
 Ribe, 394
 Riddagshausen, 374
 Riga, 435
 Rignano, 261
 Rigny, 37
 Rijnsburg, 524
 Rivenhall, 37
 Rocamadour, 397
 Rochester, 136
 Rom, 48, 65 f., 99, 117, 120, 122, 123, 126 f., 154,
 171, 177, 185 f., 201, 202, 205, 210, 218, 224,
 234 f., 236, 241, 242 f., 323, 330 f., 361, 442, 469,
 499, 502, 520, 530, 538–540, 544, 559, 614
 Engelsburg, 331, 494
 Katakomben, 298
 Calixtus~, 123
 Lateran, 120, 442, 497, 512, 516, 522, 576
 Piazza del Popolo, 587
 S. Cecilia in Trastevere, 122
 S. Paolo fuori le mura, 134
 S. Pietro, 60, 120, 126, 134, 323, 330 f., 343, 407,
 540, 542 f., 602, 636
 S. Prassede, 183
 SS. Vincenzo e Anastasio, 635
 Via Labicana, 331
 Roskilde, 214, 351
 Rotes Meer, 41
 Rothenburg, Burg bei Könnern, 201
 Rouen, 73, 124, 126, 129, 150, 152, 179, 214–216,
 218, 314, 332, 587, 589, 611, 631 f.
 Kathedrale, 69, 291
 Musée départemental d'antiquités, 290
 Place du Vieux Marché, 587
 Saint-Ouen, 475
 Rum, 68
 Runkelstein, 159
 Sachsen, 201, 212, 452
 Sachsen-Anhalt, 487
 Säckingen, 413
 Saint-Avit-Senieur, 397
 Saint-Avold, 194
 Saint-Benoît-sur-Loire, s. Fleury
 Saint-Bertrand-de-Comminges, 394
 Saint-Brieuc, 453
 Saint-Calais-sur-Anille, 118
 Saint-Denis, 31, 105, 128, 180, 192, 195, 196, 199,
 221, 232, 235, 249, 251 f., 286, 289, 291, 302,
 319, 324, 326–328, 333, 336, 369, 372, 378, 380,
 393, 394, 449, 601, 603 f., 632, 639
 Sainte-Croix, 520
 Saint-Estève le Pont, 343
 Saint-Gilles, 144, 574
 Saint-Hubert, 210
 Saint-Julien-la-Croix-le-Roi, 319
 Saint-Lô, 179
 Saint-Martin, 394
 Saint-Maur-des-Fossés, 604
 Saint-Maurice d'Agaune, 129
 Saint-Michel de Frigolet, 28
 Saint-Nicolas, 397
 Saint-Pair-sur-Mer, 291
 Saint-Pierre-le-Vif, 169, 377
 Saint-Quentin, 183
 Saint-Riquier, 194, 203
 Saleph, 44, 112, 237
 Salerno, 170, 267, 623
 Saleux, 477
 Salona, 123
 Salzburg, 37, 242 f., 247
 Samoussy, 192
 San Benedetto Po, 330
 San Benedetto Val di Sambro, 414, 415
 Sandbjerget, s. Næstved
 San Francisco, M. H. de Young Memorial
 Museum, 644
 Sankt, s. St.
 Santiago, 396, 397, 487
 Sardinien, 123
 Sarntal, 190
 Saumur, Saint-Florent, 394
 Savona, 250
 Saxton, 92
 Schaffhausen, 494
 St. Johann, 484
 Scharfoldendorf, 319
 Schleswig, Schloss Gottorf, 12
 Schlettstadt, St. Fides, 299, 521
 Schottland, 245
 Schwaben, 467
 Schwäbisch Hall, 159
 Schwarzhof, 395
 Schwarzwald, 293
 Schweden, 53, 334
 Schweinfurt, 532, 602
 Schweiz, 31, 51, 63, 423, 494
 Inner~, 589
 Schwerin, 83 f.
 Seedorf, 393
 Segeberg, 131
 Seine, 588, 637
 Sélestat, s. Schlettstadt
 Seligenstadt, 127

- Senlis, 192
 Sens, 42, 99, 288, 290, 332
 s. auch Saint-Pierre-le-Vif
 Serquigny, Saint-Eloi, 377
 Sessiac, 291
 Siebenbürgen, 434
 Siena, 210, 252, 254, 495
 Sigtuna, 90
 Sinai, 129, 159
 Siponto, 261
 Sitten, Burg Valeria, 250
 Sizilien, 4, 48, 248, 270, 289, 297, 328, 373, 545,
 549, 632, 638 f., 641
 Skandinavien, 4, 49, 334, 369, 396, 400 f.
 Süd-, 396, 399
 Soissons, 75, 574, 614
 Saint-Médard, 136
 Soissy, 307
 Sopron, 204
 Southwell, 452
 Souvigny, 306
 Spanien, 4, 87, 90, 173, 228, 369
 Speyer, 13, 17, 106, 202–204, 206–209, 229, 275,
 326, 336, 369, 370, 373, 374, 390, 498–500, 607,
 610, 634
 Dom, 207, 275, 325 f., 352, 373, 376, 498–500,
 554, 602, 610
 Spoleto, 96, 549
 Spong Hill, 48
 Stade, 230, 367, 374, 505
 Stams, 329, 336, 415, 501, 508, 554, 635
 Stavelot-Malmédy, 74
 Steingaden, 212
 St. Albans, 595
 St. Blasien, 293
 St. Bees, 294
 St. Gallen, 139, 172, 466
 Stirling, 548
 Stockholm, Statens historiska museum, 133
 Stralsund, 319, 414, 552
 Straßburg, 103, 201, 531, 533, 649
 Magdalenenkirche, 649
 Münster, 210
 Strausberg, 35, 385, 388, 460
 Dominikanerkloster, 212
 Stuhlweißenburg, s. Székesfehérvár
 Stuttgart, 329, 336, 466
 Sudan, 644
 Südtirol, 103, 159, 190, 577
 Susteren, 192
 Sutton Hoo, 370
 Swift, 586
 Székesfehérvár, 204, 372

 Tagliacozzo, 427
 Tallinn, 535
 Tannenberg, s. Grunwald
 Tarentaise, 251
 Tarsus, 237 f.

 Tegernsee, 348
 Tekoa, 618
 Teutoburger Wald, 644
 Thalmässing, 460
 Thane bei Mumbai, 153
 Thaur, 68
 Théroüanne, 332, 516
 Thouars, Saint-Laon, 287
 Thüringen, 239
 Tiber, 42 f., 540, 542, 545
 Tibet, 565, 627, 644
 Tirol, 66, 68, 103, 208, 451, 485, 494, 501, 591, 635
 Nord-, 329
 s. auch Südtirol
 Tissø, 450
 Tivoli, 407
 Tokyo, s. Edo
 Toledo, 36
 Tolentino, San Nicola, 112
 Tonsberg, 400
 Torcello, Santa Maria Assunta, 20, 39, 46, 170
 Tortona, 83, 530, 629
 Toskana, 227
 Toulouse, 513, 601
 Saint-Sernin, 64, 385, 513, 602
 Tournai, 101, 323, 393
 Tournus, 566
 Tours, 68, 126, 130, 588
 Saint-Martin, 68, 117
 Saint-Pierre, 68
 Toussaint d'Angers, 394
 Towton, 79, 90–92, 95, 321, 646
 Trapezunt, 629
 Trebra, 201, 409
 Treviso, 246
 Trezzo sull'Adda, 393
 Tribur, 69, 72, 190, 344, 425, 427 f., 528
 Trient, 207, 501
 Trier, 37, 201, 365, 411, 460, 485, 501, 644
 St. Paulin, 182
 Troia, 553
 Trondheim, 400
 Tschechien, 94
 Tschechoslowakei, 52
 Tübingen, 159
 Tunis, 150, 240, 248, 250 f., 253, 328, 632
 Turin, 491
 San Pietro in Vincoli, 94
 Türkheim, 612 f.
 Tusculum, 210
 Tyrus, 237 f.

 Ulm, 53, 158
 Dominikanerkloster, 158
 Dreifaltigkeitskirche, 158
 Ulster, 643
 Umbrien, 227
 Ungarn, 204, 355, 369, 519
 Unstrut, 83, 212

- Uppsala, 95 f., 370
 Urbania, 297
 USA, 302, 534, 591
 Utrecht, 130, 206, 208, 305, 421, 518
 Uzerche, 496

 Vadderode, 201
 Val-de-Vire, Kloster, 152
 Varberg, 452
 Västerhus, 484
 Venedig, 39, 228, 264, 414, 530
 San Marco, 142, 641
 s. auch Torcello
 Venzone, 297
 Verceil, 195
 Verdun, 229, 634
 Verona, 205, 416
 San Zeno, 601
 Vézelay, 575
 Vielle-sous-la-Ferté, 393
 Vienne, 126, 194, 236, 324, 389
 Camille Jouffray, 99
 Vietnam, 303
 Vigilius, Papst, 510
 Vincennes, 107
 Virgil, Bf. von Salzburg, 628
 Vissoie, Sainte-Euphémie, 251
 Viterbo, 106, 394, 407, 549, 593
 Vitry-en-Partois, 625
 Vodňany, 535
 Volkerode, 501

 Walbeck, 162, 203, 212, 352
 Walden, 504
 Wales, 451
 Wallis, 251
 Waltham Abbey, 87, 219
 Warschau, Nationalmuseum, 643
 Waverley, 218
 Wearmouth-Jarrow, Peters- und Paulskloster,
 43, 604
 s. auch Jarrow
 Weihenstephan, 512, 563, 573, 577
 Weingarten, 244
 Weiten, 603
 Welfesholz, 80
 Wells, 150
 Werd am Ammersee, 246
 Wessex, 33
 Westfalen, 33, 356, 460
 West Heslerton, 33

 Westminster, s. London, Westminster Abbey
 Wharram Percy, 353, 484
 Whithorn, 37
 Wien, 51–53, 292, 503 f., 551, 603
 Augustinerkirche, 636
 Kapuzinergruft, 327, 351, 636
 Michaelergruft, 148, 297
 Minoritenkloster, 504
 Österreichische Nationalbibliothek, 563
 Schottenkloster, 503 f.
 Winchester, 371, 388
 Kathedrale, 343, 460
 Winterthur, 354, 624
 Stadtkirche St. Laurentius, 98, 103
 Wisby, 78, 90, 92
 Wismar, 593
 Wissembourg, 289
 Wittislingen, 488
 Wittstock, 95
 Wolmirstedt, 203
 Worcester, 218, 329, 396
 Worms, 201, 206, 394
 St. Cyriacus, 202
 St. Paul, 396
 Würzburg, 332, 365, 634, 649

 York, 16, 36, 108, 253, 366
 Minster, 37
 St. Andrew, Fishergate, 61, 64, 91, 93, 189, 343,
 366, 535
 St. Denys, Walmgate, 92
 St. Peters, 641
 Yorkshire, 33, 56, 92, 435, 458, 487

 Zayton, s. Quanzhou
 Zeitz, 366
 Zhengzhou, 629
 Znaim, 204, 503 f.
 Minoritenkloster, 503
 Zürich, 14, 33, 64, 72, 98, 329, 353, 354, 355, 484,
 494, 532, 533, 552, 589
 Augustinereremitenkloster, 103
 Frauenmünster, 533
 Großmünster, 103, 346, 484
 Lindenhof, 387
 Münsterhof, 484
 Münzplatz, 103
 Sihlbühl, 329
 Zwingliplatz, 103, 396
 Zwettl, 241, 649
 Zypern, 39, 239

Sachregister

- Ablass, Ablassbrief, 389, 393, 395
 Adipocere, 148
 Adler, s. Steinadler
 Ahle, 280
 Akaziensaft, 269, 278
 Alaun, 269, 278, 284
 Albadaram, 23
 Alipta, 278
 Alkitran, 269, 295
 Alkohol, 225, 281 f., 300
 Aloe, 172, 174, 178, 211, 219, 225 f., 269 f., 273, 276,
 278, 620, 623, 626, 627
 ~holz, 270, 278
 Altar, 8, 29, 37, 65, 67, 72, 83, 118, 120, 124–127,
 129, 134, 145 f., 154, 163, 189, 230, 262, 306,
 321, 338–340, 344–346, 350, 365, 374, 379, 484,
 489, 590, 599 f., 602, 629, 638, 643
 ~platte, ~stein, 65, 118
 ~tuch, 118
 Trag~, 390
 Altartuch, 118
 Altarstein, s. Altar
 Ambra, grauer Amber, 219, 270, 620, 623
 Aminosäure, 242
 Amulett, 391, 612
 Anus, 87, 225, 269, 272 f., 275 f.
 Apfel, 160
 Arm, 22, 59, 62, 79, 81, 93, 121, 131, 134, 136, 139,
 152, 263, 275, 278 f., 294, 363, 386, 446, 486,
 534, 551, 633, 647 f.
 Armilla, 370
 Armsünderreliquie, 615
 ArmsünderSchmalz, 616
 aromata, Duftstoffe, 150, 155–157, 167, 171–174,
 237, 178, 180, 182–186, 195 f., 199, 205 f., 208,
 210–213, 217, 222, 226, 228, 232, 250, 272,
 293, 308
 s. auch Harz, Pigmente und thymiamata,
 thymiamata
 Asche, 290, 292, 299, 310, 431, 436, 458, 473, 550,
 557, 559, 561–565, 585 f., 588, 591, 596 f., 608,
 612–614, 637
 Asparaginsäure, 242
 Aspergill, 399
 Asphalt, 170, 616, 619, 627
 Ast, 416
 Auge, 31 f., 85, 105–107, 110, 118, 139, 141, 215,
 217, 222, 294, 436, 438, 441, 456, 461, 496, 530,
 552, 646, 647, 648
 Augenfarbe, 294
 Augenbraue, 646
 Bahre, 68, 87, 122, 165, 209, 223, 244, 262 f.,
 418–420, 468, 531, 538, 595, 610
 Balsam, 149 f., 174–176, 179, 184, 194, 210, 217,
 219, 224 f., 228, 258, 275 f., 280, 284, 290, 293,
 295 f., 625
 s. auch Salbe
 Bandagen, 290
 Bart, 225, 237, 442, 443, 444, 564, 581, 646
 Bauch, 58, 91, 198 f., 207, 222, 226, 232, 248, 269,
 279–282, 284–286, 287, 290, 445, 447, 450, 477,
 534, 603–605, 608, 636
 ~nabel, 363
 Baum, 247, 504, 530, 547, 557
 Nadel~, 269
 Baumwolle, 269, 272, 281 f.
 Bayeux, Teppich von ~, 79, 648
 Behälter, 197, 205 f.
 Bein, 22, 59, 79, 96, 101 f., 136, 140, 143, 230, 275,
 278, 386, 387, 419, 446–448, 450 f., 534 f., 545,
 552 f., 624, 647
 Beinbrecher, 433 f., 466
 Beinhaus, 37, 38, 64, 109, 347, 484
 Beinlinge, 385
 Benzoe, 209
 Bernstein, 219
 Bett, 135, 593, 596
 Beutel, 391, 615
 Bier, 615, 629
 Binden, s. Leinenbinden
 Bischofsstab, s. Krümme
 Bitumen, 168, 169, 616–619, 622, 625, 627
 Blase, 295, 636
 Blatt, 272, 400
 Blätterlaube, 643
 Blei, bleiern, 217, 366, 373, 375–380, 394, 396,
 448, 636
 ~hülle, 274, 279, 294
 ~kästchen, 600
 ~kreuz, 318, 383, 466
 ~netz, ~gewebe, 274, 295
 ~rohr, 504
 ~sarg, 217, 274, 326, 401, 502, 504, 523
 ~sphaira, 369
 ~tafel, 318, 361, 365, 377, 379–382, 393–395,
 403, 462, 466
 bleiernes Gefäß, 274, 276
 bleierne Kiste, 278 f.
 Blumen, 150, 272, 311, 400
 Blut, 8 f., 80 f., 88, 90, 122, 123, 126, 131–133, 138,
 139, 144, 146, 152, 159 f., 187, 218, 263, 282, 301,
 347 f., 390, 414–420, 422, 430, 440 f., 444,
 455 f., 458, 470, 506, 520, 541, 542, 545, 576,
 615, 616, 619, 621 f., 624, 637, 639
 Bohrer, 280
 Bombasium, 225
 Borax, roter ~, 269, 273

- Brakteat, 459, 460
 Brandeum, 124, 126, 390
 Brechstange, 132
 Brennesselsamen, 179, 400
 Bronze, 365, 638
 Brosche, 385
 Brot, 392, 501
 Brotlaib, 43
 Brust, 106, 155, 198, 263, 363, 365, 387, 390, 392,
 395 f., 443, 446, 454, 463, 581, 596, 605, 616
 ~bein, s. Sternum
 ~korb, ~höhle, ~raum, 206 f., 222, 226, 232,
 284–287, 441, 632, 636
 ~warze, 112, 132
 Brustpanzer, 313
 Buchsbaum, 299, 401
 Bulle, päpstliche ~, 394
 Bußgewand, Bußkleid, 364, 594, 596
 s. auch cilicium

 Carista, 560
 cilicium, 112, 120, 360, 596 f.
 columbarium, 48
 corpus incorruptum, 7, 129, 139, 140, 144, 145,
 146, 149, 152 f., 158, 160, 163, 165, 181, 197, 249,
 291, 306, 311, 313, 314, 316, 403, 542, 653

 Dachrinne, 490
 Darm, 269, 277, 636
 ~bein, 276, 285, 612
 Daumen, 140, 564, 615
 Decke, 263
 Die drei Lebenden und die drei Toten, 109
 Dornen, 119
 Drachenblut, 272 f., 622
 Draht, 400
 Duftstoffe, s. aromata

 Eberkiefer, 624
 Edelstein, 236, 240
 Efeu, 398, 401
 Effigies, 31, 107 f., 111, 114, 327, 406, 645
 Eingeweide, 81, 149, 151 f., 162, 167, 171, 179,
 194–199, 200, 201, 205–209, 211–215, 217 f.,
 220–222, 227 f., 235–239, 241, 244, 245,
 246–248, 250 f., 256, 260, 267, 274, 276 f.,
 279, 281, 282, 285–287, 290, 300, 301 f.,
 305 f., 308, 325, 328, 408, 415, 420 f., 500,
 504, 545, 547 f., 626, 631 f., 634–638, 654
 Einlauf, s. Suppositorium
 Eisen, 448
 rotglühendes ~, 418, 576
 ~band, ~binde, 274, 610
 ~kette, 448, 548, 593
 ~korb, 531
 ~ring, 274, 278
 ~streifen, 275, 278
 Eiter, 197

 Eiweiß, 272, 281
 Elchgeweih, 624
 Elfenbein, 386
 Epitaph, 46, 111, 353, 387, 442, 540
 Erde, 1, 7, 15, 22, 71, 75, 76, 77, 85, 87, 89, 93,
 105, 140, 189 f., 213, 222, 262, 290, 301, 346,
 375, 384, 392, 398, 425, 448, 455, 494, 501,
 510, 515, 552, 556, 583–585, 596, 598, 606,
 608, 610
 Vulkan~, 297
 Esel, 475 f., 496, 515, 535
 Essig, 238, 269, 273, 278, 282 f.
 Eucharistie, eucharistisches Mahl, Eucharistie-
 feier 65–67, 71, 83, 115, 127, 135, 262, 345 f.,
 366, 389, 392, 393, 403, 425, 463, 478, 516, 613 f.
 Ex Voto, 247

 Fackel, 188, 515
 Faden, 272, 612
 Fahne, 603
 Fäkalien, 269, 273, 275
 s. auch Kot
 Fass, 137, 494 f., 615, 633
 s. auch Tonne
 Fesseln, Fesselung, 341, 419, 437, 445, 452 f., 477,
 527, 534–536
 Fetisch, 645
 Fett, Speck, 562, 616, 629
 Feuer, 28, 47, 50, 51 f., 53, 56, 161, 246, 252, 255,
 340, 418, 456, 506, 549, 555–564, 566–568, 571,
 572, 576 f., 579, 582–584, 586, 589, 607, 613,
 629, 637, 649
 Fichte, 401
 Finger, 32, 129, 132, 144, 146, 151, 183, 272, 293,
 370, 444, 456, 525, 539, 542, 600, 648
 ~nagel, s. Nagel (Finger/Zehe)
 s. auch Daumen
 Fisch, 213, 260
 Folterbank, 569
 Frucht, 260
 Fuchs, ~pfote, 447
 Fünfzehnzeichen, 112 f.
 Furcula, 276, 285
 Fuß, 59, 81, 86, 90, 132, 146, 153, 157, 218, 264,
 272 f., 275, 278, 281, 304, 335, 341, 370, 378,
 386 f., 400, 406 f., 447, 452, 489, 519, 561, 563,
 584, 593, 600 f., 631 f., 642, 647

 Galbanum, 182
 Galgen, 494, 529–531, 536, 548, 552, 587, 615, 626
 Gallia, 219, 269 f., 620
 ~ muscata, 278
 Gänsefett, 296
 Gebein, 33, 35 f., 37, 40, 47, 64, 78, 88, 91, 95,
 98, 113, 123, 124, 128, 137, 147, 151, 155, 159,
 163, 173, 174, 183, 185, 194–196, 200, 202–205,
 208, 219, 224, 231, 237, 239–244, 249 f., 253,
 255 f., 291, 293, 294, 307, 308, 312 f., 317,

- 318–320, 323 f., 326, 328, 332, 334, 347, 357,
 364, 378, 380 f., 409, 414, 442, 469, 489,
 507–509, 512 f., 543, 554, 579, 600, 609,
 632, 635
 s. auch Knochen
 Gebetsschnur, 396
 Gefäß, 137, 149 f., 155, 274, 276, 291, 331, 366, 391,
 399, 452, 618, 644, 649
 Gehirn, 12, 151, 157, 167, 168, 169, 198, 206,
 215–218, 233, 239, 269, 282 f., 288–290, 612,
 616, 618, 620, 626, 636, 639 f., 644, 654
 Geier, 464, 626, 644
 Genitalien, 87, 112, 152, 284, 615
 Gesäß, 272, 275, 278, 626
 Geschlechtsteil, s. Genitalien
 Gesicht, 12, 22, 30, 57, 59, 76, 87, 106, 110–112,
 141 f., 144, 146, 149, 151, 179, 181, 249, 269,
 271–273, 275–277, 280–282, 289, 293 f., 304,
 309, 358, 363, 406–408, 436, 441, 443, 455, 458,
 461, 469, 525, 550, 604, 642, 644–648, 651
 Getreide, 401
 Gewürz, 174, 182, 219, 225, 276, 280, 618, 623
 s. auch aromata
 Gift, 209, 250, 415, 519, 551, 566, 570 f., 577, 637
 vergiftete Arznei, 196
 Gips, 298, 301, 309, 378
 Gisants, 367
 Glas, 399
 ~stein, 367
 Glättstein, 388
 Glocke, 466, 467, 491
 Gold, golden, 161 f., 183, 220, 236, 311, 313,
 315, 356, 365, 367, 369–373, 375, 411, 463,
 460, 466
 ~münze, 463
 ~stück, 342
 Grabauthentik, s. Grabtafel
 Grabkrone, s. Krone, Funeral~
 Grabtafel, Grabauthentik, 306, 359, 366,
 375–378, 381 f.
 s. auch Blei, ~tafel
 Grabmarker, 34–36, 352, 369
 Granatapfel, 219, 581
 ~rinde, 278, 284
 Gummi arabicum, 270, 278
 Gürtel, 386, 388
 ~schnalle, 103, 358, 385, 389
 Haar, 2, 20, 132 f., 142 f., 181, 230 f., 255, 291,
 440–444, 470, 562, 592 f., 596, 612, 642 f., 646
 Hacke, 455 f.
 Hämorrhoiden, 296
 Hand, 1, 12, 32, 46 f., 59, 62, 86 f., 106, 139,
 144, 157, 160, 166, 181, 211, 225, 240, 262,
 266, 272, 281, 293, 295, 301, 304, 315, 365,
 370 f., 386 f., 391, 394–396, 406–408, 417 f.,
 456, 459–461, 515, 520, 525, 534–536, 539,
 551, 576, 597, 610, 616, 624, 629, 631, 642,
 646–651
 Handschuh, 315 f., 365, 370
 Pontifikal~, 364
 Hanf, 278
 ~werg, 272
 Harz, 158, 167, 178, 209, 269 f., 273, 279, 284, 290,
 295 f., 308, 627
 Baum~, 174 f.
 Duft~, 183
 Fichten~, 278
 Ladanum~, 219
 Haselnuss, 400 f.
 Haut, 139, 152, 153, 155, 255, 275 f., 289, 290, 291,
 294, 400, 442, 562, 616, 648
 Hemd, 539, 598, 616
 s. auch Leinenhemd
 Herz, 12, 130, 158, 198, 206 f., 214, 215, 218, 228,
 230, 239 f., 248, 252, 255, 256, 281 f., 284,
 286–290, 391, 411, 416, 452, 456, 518, 548, 560,
 580 f., 588 f., 609, 631–640, 647, 649, 651, 654
 Hexengitter, s. Beinbrecher
 Hirn, s. Gehirn
 Hirsch, 228, 259, 449
 s. auch Leder, Hirsch~
 Hobelscharten, ~sparten, 175, 297–300
 Hochaltar, s. Altar
 Holz, 244, 365, 416, 561, 563
 ~brett, 449, 598, 599
 ~kohle, s. Kohle
 ~pfahl, 452
 ~wolle, 300
 Honig, 176, 178, 272 f., 618
 Hopfen, 175, 297–299, 401
 Horn, 386
 Hose, 272
 Hostie, s. Eucharistie
 Huhn, 267
 Hund, 387, 464, 475, 545, 551–553, 614
 Inschriftentafel, s. Grabtafel
 Iris, 294
 Jakobsmuschel, 395–397, 403
 Kalk, 290, 298 f., 309, 315
 ungelöschter ~, 298
 Kalkstein, 169
 Kamelauktion, 373
 Kamille, 276
 Kamm, 361, 390
 Kampfer, 269 f., 273, 276, 278
 Kanone, 590
 Kapsel, 390
 Karner, s. Beinhaus
 Kasel, 367
 Kasten, Kästchen, 194, 236, 250
 Katakombe, 48, 132, 178, 297 f., 432, 475
 Katze, 551, 589, 628
 Kehle, 225, 287
 Kehlkopf, 441

- Kelch, 115, 362 f., 365 f., 368, 375, 392, 436
 Ablutions-, Spül-, 375
 Holz-, 366
 Reise-, 366
 Zinn-, 366
 Kenotaph, 47, 111, 210, 245, 311, 320
 Keramik, 57, 377, 399, 451, 555
 Kerze, s. Wachskerze
 Kessel, 235, 242, 243
 s. auch Topf
 Kissen, 107, 272 f., 374, 400, 592
 Kiste, Kistchen, 138, 278 f., 635
 Holz-, 312
 Marmor-, 228
 s. auch Blei, bleierne Kiste
 Kleidung, 108, 132, 148, 188, 202, 297, 301, 313,
 337, 355, 357, 358 f., 363 f., 372, 373, 383–388,
 396 f., 401–403, 459, 494, 595
 Klistier, 269, 278
 Knochen, 5, 9, 23, 37, 39 f., 49 f., 64, 78, 80, 90,
 93, 94 f., 96, 97, 109, 112, 129, 131, 132, 138,
 143 f., 147, 152 f., 168, 189, 193, 194, 196,
 197, 201, 202, 207, 209, 212, 218, 233–235,
 237–252, 254–257, 260, 291, 293, 308, 312,
 328 f., 333, 343 f., 345, 355, 389, 420, 442 f.,
 447, 487, 489, 499, 508, 514, 546, 552, 554,
 555, 558, 561–565, 580 f., 585, 586, 588–590,
 612, 615, 621 f., 632, 639, 644, 646, 649
 Kochtopf, s. Topf
 Kohle, 34, 397–400, 403, 491, 561, 589, 637
 Kolophonium, 209
 Koloquinte, 269, 273, 281
 Kontaktreliquie, s. Brandeum
 Kopf, 22, 58 f., 61, 79, 92–95, 100, 103, 107, 126,
 128, 132 f., 139, 155, 194, 198, 202, 254, 258,
 264, 269, 273, 278, 289, 290, 295, 359, 378,
 386, 388, 396 f., 400, 415–418, 439, 444 f.,
 447–451, 461, 465 f., 480, 506, 515, 534, 548,
 550–553, 592 f., 612, 618–620, 622, 631 f.,
 639–645, 647–649, 651
 Korn, 23, 411, 610, 613
 Korporale, 345
 Kostwurz, 273
 Kot, 197
 s. auch Fäkalien
 Kraniotomie, 289
 Kräuter, 150, 183, 225, 247, 272, 276, 278, 282,
 289, 296, 397 f., 400, 403, 612
 Krematorium, 51, 52, 561, 591
 Kretal, 623
 Kreuz, 34, 38, 189, 240, 316, 319 f., 362, 383, 391,
 436, 463, 465 f., 471, 480, 504, 575, 597, 604,
 615, 647
 ~ Christi, 43, 126, 132, 173
 Friedhofs-, 352, 466
 Gedenk-, 319
 Hals-, 313
 Hoch-, 76, 338 f.
 s. auch Kruzifix
 Kreuzigung, 111
 Kristallbehälter, 290, 649
 Krone, 45, 108, 113, 142, 311, 315, 317, 359 f.,
 368–370, 373 f.
 Bügel-, 113
 Funeral-, 369, 371–375, 400
 Grab-, s. Krone, Funeral-
 Kronhaube, 372
 Krönungsgewänder, 108
 Kröte, 137 f.
 Krug, 276
 Krümme, Bischofsstab, 136, 365–368
 Eisen-, 367
 s. auch Pedom
 Kruzifix, 119, 133, 370
 Kuhhaut, 547
 Kukulie, 263, 383, 385
 Kümmel, 278–280, 284
 Kupfer, 365, 370, 372 f.
 Kutte, 151, 384

 Laparotomie, 286 f., 289
 Lärchenholz, 560
 larnax, 411
 Latrine, Latrinengrube, 158
 Laurentiusrost, s. Beinbrecher
 Leber, 281, 548, 636
 Leder, 195 f., 216, 220, 222, 227–231, 240, 279
 Elch-, 230
 Hirsch-, 227–230, 448
 Pferde-, 228, 278 f.
 Rinds-, 230
 Stier-, 215, 217, 220 f., 227, 274, 278 f., 504
 Leichenöl, 158–160, 442
 Leichenpfennig, 361, 459, 461
 s. auch Münze
 Leinentuch, 94, 101, 132, 189, 259, 356, 358, 362,
 385, 387 f., 444, 455
 s. auch Leintuch und Tuch
 Leinen, 292
 Leinenbinden, Leinenstreifen, 57, 112, 170,
 172 f., 178 f., 185 f., 216, 265, 270, 272 f., 278,
 294, 308, 376, 400
 wachsgetränkte ~, s. Wachsbinde
 s. auch Bandagen und Stoffstreifen
 Leinenhemd, 385
 Leintuch, Leinentuch, Leinwand, 34, 100, 101,
 172, 175 f., 263, 278, 387, 592
 gewachstes ~, 276
 s. auch Leinentuch und Tuch
 Leiter, 534
 Lettner, 338 f.
 Lippe, 491, 642, 648
 Lorbeer, 174, 299, 398, 401
 Lunge, 180, 281, 286, 548, 619, 622, 636, 640

 Magen, 276, 285, 618 f., 622, 624, 636
 main de justice, 372
 Majoran, 278

- Mantel, 370 f., 374
 Marmor, 315
 ~badewanne, 330
 ~boden, 340
 s. auch Sarg, Marmor~ und Sarkophag,
 Marmor~ und Kiste, Marmor~
 Mastix, 270, 272 f., 278, 622
 Matratze, 596
 Matte, 597
 Maultier, 563
 Medaille, 396, 462
 Meerespech, s. Ambra
 Mehl, 272
 Melisse, 276
 Menstruationsblutung, 624
 Messer, 132, 160, 267, 306, 388, 450, 612
 ~griff, 546
 s. auch Seziermesser
 Meßgewänder, 50
 s. auch Ornat, geistlicher
 Messing, 365
 Metall, 395 f., 461, 555, 595
 ~band, s. Eisen, ~band
 ~platte, 106
 ~streifen, s. Eisen, ~streifen
 Miasmen, 39, 197, 275, 299, 458
 Milch, 138, 159, 178
 Mutter~, 483
 Milz, 281
 Minze, 278, 400
 Frauen~, 276, 278
 wilde ~, 276
 s. auch Poleiminze
 Misthaufen, 515
 Mitra, 113, 149, 364 f., 366
 Mönchshabit, s. Ordenshabit
 Moor, Moorleiche, 402, 443, 452 f., 481, 519 f.
 Moos, 219, 220
 Moschus, 219 f., 225, 270, 276, 284
 Mumia, 169, 219, 276, 609, 612, 616–627,
 630, 655
 Mumie, 12, 110, 167, 168, 169, 170, 171, 177,
 226, 284, 297, 303, 307, 320, 358, 431, 443,
 542, 589, 616–619, 620, 623–626, 627,
 630, 645
 Mund, 57, 112, 132, 138, 180, 222, 225, 246, 272,
 281, 315, 356, 392, 419, 441, 448, 459–463, 542,
 558, 592, 602, 646, 647
 Münze, 99, 388, 459–463, 471
 s. auch Leichenpfennig
 Muskat, Muskatnuss, 270, 278, 284
 Muskel, 152, 220, 284 f., 291, 461, 562, 637
 Muschel, s. Jakobsmuschel
 Myrrhe, 155, 157, 169, 172, 174 f., 176, 178, 184 f.,
 211, 219, 225 f., 228, 232, 258, 269 f., 273, 276,
 278, 421, 623, 626, 627
 Nadel, 272
 Steck~, 358
 Nagel, 94, 272, 452, 550
 Nagel (Finger/Zeh), 20, 87, 132 f., 143, 315 f.,
 440–444, 470
 Nase, 131, 145, 155, 157, 168, 169, 184, 222, 225,
 269 f., 272 f., 275, 281, 288, 315, 420, 441, 551,
 642, 646
 Natron, 168
 Netsuke, 648
 Niere, 272, 281, 296, 580, 636
 Nuss, Nussbaumblätter, 400
 ~holz, 278
 s. auch Haselnuss und Sarg, Nussholz~
 Oberarm, s. Arm
 Oberschenkel, s. Schenkel, Ober~
 Oblate, s. Eucharistie
 Obst, 176
 Ofen, 626
 Ohren, 222, 225, 281, 441, 456, 551, 642, 646
 Öl, 171 f., 464, 558, 564, 565, 618, 637
 Ordenshabit, 112, 383–385, 403
 Organ, 145, 152, 180, 187, 198, 226, 256, 282, 283,
 286, 300, 408, 633, 636–638, 639, 640, 647
 ~spende, 12, 412
 ~transplantation, 640
 Sinnes~, 644
 Ornat, 306, 359 f., 364, 368
 bischöflicher ~, 402, 421
 geistlicher ~, 83
 Herrscher~, 368
 Pontifikal~, Pontifikalkleidung 143, 202, 224,
 366, 374, 595, 599
 s. auch Parament
 Osterkerze, 338 f.
 pallium, 363
 Papyrus, 374, 592
 Parament, 359
 Patene, 362 f., 365 f., 368, 375, 392
 Pech, 195, 278, 626
 ~haube, 552
 Pedum, 362, 366
 s. auch Krümme
 Pektore, 390
 Pelzmütze, 459
 Penis, s. Genitalien
 Pergament, 379, 393
 Perle, 373
 Pfeil, 94, 506
 Pfennig, s. Leichenpfennig und Brakteat
 Pferd, 240, 291, 416, 523 f., 547 f., 568, 596, 628
 s. auch Leder, Pferde~
 Pflanze, 179, 273, 278, 299, 397, 400 f.
 Pflugschar, 561
 Phönix, 411, 560
 Phrenologie, 640, 646
 Pigmente, 235
 Pilgermuschel, s. Jakobsmuschel
 Pilgerstab, 395, 396

- Pilgertasche, 396
 Pilgerzeichen, 361, 389, 395–397, 403, 462
 Placenta, 267
 Pökelkammer, 176
 Poleiminze, 276
 Pontifikalornat, Pontifikalkleidung, s. Ornat,
 Pontifikal~
 Porphyrsarkophag, s. Sarkophag, Porphyr~
 Pottwal, 219, 270
 Priant, 111
 Pulver, 272, 276, 278 f., 612, 614 f., 620, 621 f.
 Puppe, 451 f.
 Purpur, 411
 Pyxis, 390

 Quecksilber, 269 f., 272 f., 281, 285, 290–292,
 300, 309

 Rabe, 162
 Rad, 533, 547, 588
 Ramich, 269 f., 278
 Räucherklaue, 182
 Räucherwerk, 246
 Rebe, 583
 Reichsapfel, Sphaira, 108, 368–370, 372,
 374–375
 Reichsinsignien, 106
 Reliquiar, 37, 122, 133, 134, 184, 236, 239, 249, 361,
 390 f., 590, 645, 648 f.
 Arm~, 134
 Kopf~, 133
 s. auch Schrein
 Reliquienanhänger, 389
 Reliquienauthentik, 361, 377, 382
 Reliquienkreuz, 390
 Rhinozeroshorn, 624
 Rind, 259, 628
 s. auch Leder, Rinds~
 Ring, 106, 146, 149, 362, 364, 367 f., 370–372, 375,
 385, 388, 391, 393
 Pontifikal~, 367, 370
 Thebal~, 375
 s. auch Siegel, ~ring
 Rippe, 285–287, 396
 Robe, parlamentarische ~, 108
 Rose, 276, 278, 282
 Rosenöl, 295, 296
 s. auch Wasser, Rosen~
 Rosenkranz, 388, 391, 462
 Rosmarin, 174, 299
 Ross, s. Pferd
 Rost, s. Beinbrecher
 Rüstung, s. Brustpanzer

 Saatkorn, s. Korn
 Sack, Säckchen, 22, 231, 563, 581, 585, 592
 Safran, 626, 627
 Salbe, 57, 149, 171 f., 175, 179, 219, 270, 273, 276,
 278, 437, 615, 620–622

 Salbenmischer, 246
 Salzgefäß, 149
 Salböl, 246
 Salz, 173 f., 177, 198, 201, 208, 211 f., 214, 215,
 217, 220, 222, 228 f., 232, 238, 242 f., 247,
 256 f., 259 f., 269, 273, 276, 278–282, 284,
 308, 421
 ~wasser, 171, 250
 Samt, 370
 Sand, 292, 297
 Sandalen, 370
 Sandelholz, 276, 278
 Saphir, 367
 Sarg, 34 f., 39, 46, 76, 100 f., 107 f., 111, 136, 144,
 145, 148, 150, 152, 155, 157, 165, 180, 193, 219,
 223, 272, 275, 294, 297, 299, 306, 311, 319, 327,
 330 f., 348, 370, 378, 389 f., 394, 438, 447, 449,
 465, 470 f., 498, 543, 554, 610, 623
 ~deckel, 378
 Blei~, s. Blei, ~sarg
 Eichen~, 230
 Holz~, 205, 519
 Marmor~, 295
 Nussholz~, 279
 Zink~, 279
 Zypressen~, 184, 279
 Sarkophag, 34, 36, 61, 63 f., 135 f., 148, 159,
 179, 181, 184, 210, 214, 230 f., 307, 313, 330 f.,
 342 f., 376 f., 400, 443, 448, 499, 542
 ~deckel, 377
 Marmor~, 146, 196
 Porphyr~, 330 f., 503, 506
 Sattel, 523
 ~tasche, 240 f.
 Säure, 565, 591
 Schädel, 38, 93, 95, 109, 131, 151, 157, 168,
 194, 215–218, 229, 233, 239, 258, 282, 283,
 284–286, 288 f., 294, 308, 312, 328, 421,
 449–452, 460, 534, 535, 550 f., 554, 612 f.,
 615, 619, 623 f., 640–645, 646
 Schaf, 419, 628
 Schambein, 276, 282, 285 f., 447
 Schamhaar, 612
 Schaufel, 565
 Schelmbein, 615
 Schelmkraut, 615
 Schenkel, 157, 263
 Ober~, 447, 626
 Unter~, 447
 Schere, 151, 361, 388
 Schienbein, 146, 272
 Schießpulver, 564, 565
 Schlange, 137, 612
 Schleier, 356, 358, 594 f., 646
 Schloss, 145, 157
 Vorhänge~, 447
 Schlüssel, 145, 388, 462
 Schnecke, 612
 Schnee, 137 f., 190, 255, 399

- Schöpfkübel, 563
 Schrein, 36, 122, 143, 147, 235 f., 240, 249, 275, 590, 601
 s. auch Reliquiar
 Schubkarre, 565
 Schuhe, 263, 361, 370, 389, 401 f.
 Schuhschnalle, 385
 Schulter, 62, 87, 139, 272, 275, 370, 396, 446 f., 450, 452
 Schwalbe, 614
 Schwamm, 281 f., 290
 Schwefel, 637
 Schwein, 259, 636
 Schweiß, 142, 160
 Schwert, 43, 106, 229, 318, 365, 370, 372, 375, 386, 416, 421, 451, 532, 533, 546
 Schwertliliengewächs, 400
 Sehne, 22, 131, 197, 562
 Seide, 131, 183, 228, 249, 366
 Seidenbinde, 385
 Seidengewand, 364, 373
 Seidentuch, 293
 Seil, 161, 533, 593
 Seziermesser, 166
 Sichel, 388
 Sieben Werke der Barmherzigkeit, 77
 Siegel, 121, 393–395, 462, 551
 ~bild, 138
 ~petschaft, 394
 ~ring, 240, 393
 Silber, silbern, 122, 240, 365 f., 372 f., 375, 390, 436, 459, 460, 470
 silbernes Gefäß, 276
 Skapulier, 263
 Skelett, 2, 5, 90, 92–96, 99, 100, 101 f., 109 f., 137 f., 168, 169, 202, 217, 230 f., 294, 312, 355, 366, 387 f., 421, 443, 446, 447 f., 450, 452, 484, 487, 491, 533–535, 541, 604, 612, 630, 644, 649
 Speck, s. Fett
 Speiseröhre, 281, 286, 636
 Sperma, Samen, 615
 Spezereien, 249
 Sphaira, s. Reichsapfel
 Sporen, 370, 372, 386
 Stab, 118, 149, 364, 367, 370, 396, 451
 s. auch Krümme und Pilgerstab
 Staktetropfen, 182
 Steinadler, ~fuß, 447
 Steinhaufen, 507–509
 Steinklee, 276
 Sternum, 267, 276, 283, 285–288
 Stiefel, 370, 402, 519
 Stierleder, s. Leder, Stier~
 Stirnbein, 447
 Stock, 119
 Stoff, 119, 120
 ~streifen, 177, 449
 ~stück, 120, 264
 Stola, 139
 Straußenei, 624
 Streitaxt, 455, 642
 Stroh, 401, 596
 Stuhl, Sitz, 265, 301, 589
 Stute, s. Pferd
 Styra, 278
 Sumpf, ~gebiet, 147
 Suppositorium, Einlauf, 269, 273, 296
 Süßgras, 401
 Tabula Smaragdina, 315
 Talisman, 390
 Tampon, 272 f.
 Tanne, 401
 Tasche, 459, 615
 Tau, 142, 159
 Tau, Taukreuz, 362
 Taufbecken, 338 f.
 Teppich, 135, 222, 228, 597
 Terpentin, 219, 281 f.
 Testament, 247, 250 f.
 Textilie, 210, 292, 309, 466, 589
 Thorakotomie, 286 f., 289
 Thron, 313–316
 thymiana, thymiamata, 158, 182
 Thymian, 179, 400
 Tiara, 113
 Tintenfass, 644
 Tisch, 264, 313
 ~platte, 371
 Ton, 290
 Armenische ~erde, 272
 Tonne, 195, 229
 s. auch Fass
 Tonsur, 113, 363, 384, 443
 Topf, 233, 243 f., 279, 452
 s. auch Kessel
 Torso, 272, 275, 283
 Totenkranz, 400
 s. auch Krone, Funeral~
 Totenleuchte, 60, 76, 352, 466
 Totenmaske, 310, 645
 Totenschild, 603
 Totentanz, 109, 337, 426, 433
 Traganth, 278
 Transi-Darstellung, 109–112, 436
 Translationstafel, 378 f.
 Trepanation, 289
 Trinkgefäß, Trinkschale, 644
 Triumph des Todes, 109
 Truhe, 518, 638
 Tuch, 209, 214, 264, 274, 595
 gewachstes ~, Wachs~, 141, 144, 220, 273 f., 281, 285, 293, 296, 309
 Tumba, 387
 Tumor, 289, 616, 648
 Tunika, 263, 385

- Unkraut, 583
 Unterarm, s. Arm
 Unterhose, 263
 Unterleib, 62, 151, 179, 198, 206, 267, 273, 286, 287, 295, 485
 Unterschenkel, s. Schenkel, Unter~
 Urin, 258
 Urkunde, 361, 393, 395, 454, 457
 Urne, 53, 562, 585
 Uschebti, 368

 Veilchen, 276
 Vene, 281
 Vera icon, 647
 Versteinung, 169, 388, 445–450
 Vieh, 213
 Viersäftelehre, 277, 296, 309
 Vogel, 552, 648
 ~futter, 529
 Vorhängeschloss, s. Schloss, Vorhänge~
 Vorhaut, 23
 Vorschlaghammer, 275
 Votivtafel, 101

 Wachs, 183, 209, 273 f., 292, 294–296, 374, 598, 599
 ~binde, wachsgetränkte Leinenbinde, 183, 220 f., 285, 292–295
 ~kerze, Kerze, 135, 183, 189, 592
 ~pflaster, 219
 ~tafel, 247
 ~tuch, s. Tuch, gewachstes ~
 Bienen~, 296
 gewachster Stoff, 272, 276
 Warze, 87
 Wasser, 238, 245, 248, 252, 273, 379, 418, 442, 483, 488 f., 494, 501, 543, 556, 558, 561, 563–565, 574 f., 613, 629, 642
 Rosen~, 266, 269, 273, 278, 280 f.
 Trauf~, Kirchen~, Regen~, 484, 488–490
 warmes ~, 225, 264
 Weide, 400
 Weihrauch, 150, 174–176, 179, 182, 185, 188 f., 219, 225 f., 232, 272 f., 278, 299, 397–400, 403, 622, 624 f.
 ~gefäß, 155
 Weihwasser, 28, 73–75, 108, 189, 265, 389, 397–401, 451, 465, 597
 ~becken, 403
 ~behältnis, 399
 Wein, 178, 185, 195 f., 225, 235, 238, 248, 266, 281, 365 f., 418, 558, 626, 629, 633
 ~stock, 583
 Vernaccia, 225
 Weiß~, 225
 Weizen, 137, 583
 ~korn, 411
 Werg, 225, 290
 Widder, 419
 Wirbel, Wirbelknochen, 95, 534
 Hals~, 534
 ~säule, 446, 534, 620
 Wolf, 475, 551 f.
 Wolle, 290
 Würfel, 546
 Wurm, 160, 178, 197
 Wüste, 161

 Yersinia pestis, 97–99
 Ysop, 399, 401

 Zahn, 97, 131, 132, 136, 315 f., 353, 444, 450, 558, 592, 606, 648
 Milch~, 23
 Zahnen, 353
 Zange, 546
 Zehe, 87, 132, 144
 Zepter, 106, 108, 315, 317, 368–372, 375
 Ziegel, 377, 461
 Zimt, 270
 Zink, 373
 Zinn, 365 f.
 Zunge, 81, 281, 461, 551, 648
 Zungenbein, 534
 Zweig, 272, 398–401
 Zwerchfell, 286 f.
 Zypressen, 284, 398
 ~holz, 278
 ~zapfen, 278
 s. auch Sarg, Zypressen~