

FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster

in Zusammenarbeit mit

Hans Belting, Hugo Borger, Dietrich Hofmann, Karl Josef Narr,
Friedrich Ohly, Karl Schmid, Rudolf Schützeichel und Joachim Wollasch

herausgegeben von

KARL HAUCK

10. Band



1976

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

OTTO GERHARD OEXLE

Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter

I. Memorialüberlieferung und Memoria, S. 70. — II. Gegenwart durch Namensnennung, S. 79. — III. Gebet als Gabe, S. 87.

I. MEMORIALÜBERLIEFERUNG UND MEMORIA¹

Libri Memoriales (Libri Vitae, Gedenkbücher, Verbrüderungsbücher) und Nekrologien, die hervorragenden Zeugen der Memorialüberlieferung des früheren Mittelalters, sind in den letzten Jahren Gegenstand systematischer Erforschung und Auswertung geworden². Neben Nekrologien und Libri Memoriales wird man auch die selteneren Totenannalen den Gattungsformen der Memorialüberlieferung zuordnen können³, wie denn diese überhaupt in vielgestaltiger Weise in Erscheinung tritt⁴. Nicht nur christliche Gemeinschaften⁵ haben ihnen eigentümliche Formen von Memorialüberlieferung aufgezeichnet und tradiert, auch die jüdischen Gemeinden der Mittelalters taten dies, wovon deren „Memorbücher“ Zeugnis ablegen⁶. Zudem wird man nicht nur die „Endstufen“ solcher Überlieferung einer form- und entstehungsgeschichtlichen Betrachtung unterziehen, sondern auch die „Vorstufen“ dazu, nämlich die einzelnen Namenlisten, welche die Grundlage und die Voraussetzung der großen Sammlungen und Aufzeichnungen bildeten⁷.

Die mittelalterliche Memorialüberlieferung war Ausdruck des liturgisch begangenen Gedenkens, der Memoria für Lebende und Tote, und sie war zugleich deren schriftliches Substrat. Bei Libri Memoriales und Nekrologien vor

¹ Dieser Beitrag enthält Überlegungen, die ich zunächst im ersten Kapitel meiner Habilitationsschrift (Münster/Westf. 1973) vorgetragen habe; vgl. OTTO GERHARD OEXLE, Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich (Münstersche Mittelalter-Schriften 31, im Druck), Vorwort.

² KARL SCHMID—JOACHIM WOLLASCH, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters (Frühmittelalterliche Studien 1, 1967, S. 365—405); DIES., Societas et Fraternitas (ebd. 9, 1975, S. 1—48); KARL SCHMID (Hg.), Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter, 3 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 8, im Druck).

³ OTTO GERHARD OEXLE, Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: Die Klostergemeinschaft von Fulda 1 (wie Anm. 2); DERS., Die Überlieferung der fuldischen Totenannalen, ebd. 2, im Druck.

⁴ Die Zusammenstellung von N. HUYGHEBAERT, Les documents nécrologiques (Typologie des sources du moyen âge occidental 4) Turnhout 1972 erscheint unvollständig.

⁵ Zur Verwendung dieses Begriffs unten Anm. 102.

⁶ Grundlegend SIEGMUND SALFELD, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland 3) Berlin 1898; dazu Art. „Memorbuch“ (Encyclopaedia Judaica 11, 1971, Sp. 1299—1301). Die Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Memoria während des Mittelalters sind nicht erforscht.

⁷ Dazu SCHMID—WOLLASCH, Societas (wie Anm. 2) S. 32ff.

allen kennen wir die Umstände ihrer Entstehung und Verwendung: die Liturgie der eucharistischen Mahlfeier und das Stundengebet der Kanoniker und Mönche.

Die Libri Memoriales mit ihren langen Reihen von Namen lebender und verstorbener Personen entstanden aus den älteren Diptychen. Ihre liturgische Funktion erfüllten sie wie diese im Rahmen der eucharistischen Mahlfeier, während der sie auf dem Altar lagen. Die Kommemoration lebender und verstorbener Personen, verbunden mit Gebet, mit Fürbitte und Interzession für diese⁸, war ein Element der Liturgie seit ältesten Zeiten, für das Christentum begründet in Anweisungen der Schriften des Neuen Testaments und entfaltet unter Anknüpfung an die älteren jüdischen Formen der Fürbitte⁹. In der christlichen Liturgie begegnet Fürbitte im Wortgottesdienst, in der sogenannten *oratio fidelium*, und vor allem in der eigentlichen Mahlfeier, hier insbesondere in Gestalt der Memento-Gebete für Lebende und Tote¹⁰. Während das allgemeine Gebet der *oratio fidelium* in der Regel¹¹ jedoch keine Namensnennung vorsah, war das Memento der Mahlfeier schon sehr früh mit der Rezitation der Namen der kommemorierten Personen verknüpft¹²; diese Namen wurden in Listen zusammengestellt und auf Diptychen geschrieben¹³. Solche Listen wurden angelegt für Verstorbene aller Kategorien (Laien, Bischöfe) und auch für Lebende; hier hat man zum Beispiel die Namen von Papst, Ortsbischof und Kaiser aufgezeichnet und natürlich die Namen der *offerentes*, jener Personen also, die durch ihre Gaben und Spenden die Mahlfeier mittrugen. Der Zusammenhang zwischen einzelner Listenaufzeichnung und Liturgie ist im Fall der Bischofsliste noch im Mittelalter

⁸ Zur Terminologie (TH. KLAUSER—O. MICHEL, Art. „Gebet II (Fürbitte)“ (Reallexikon für Antike und Christentum, Lief. 65, 1973, Sp. 1—36) Sp. 1f.

⁹ Dazu (KLAUSER—MICHEL (wie Anm. 8) Sp. 5ff. und 13ff. Vgl. die Texte bei ANTON HÄNGGI—IRMGARD PAHL (Hgg.), *Precx eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12) Fribourg/Suisse 1968, S. 5ff.

¹⁰ Zusammenfassend zuletzt KLAUSER—MICHEL (wie Anm. 8) Sp. 22ff. Zur Fürbitte für die Verstorbenen im römischen Wortgottesdienst um 500 („Deprecatio Gelasii“): BERNARD CAPELLE, *Le Kyrie de la messe et le pape Gelase* (DERS., *Travaux liturgiques* 2, Louvain 1962, S. 116—134) hier S. 128; vgl. DENS., *L'intercession dans la messe romaine* (ebd. S. 248—257) S. 256. Zur *oratio fidelium* THEODOR KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, S. 53ff.; KLAUS GAMBER, *Missa Romensis* (Studia patristica et liturgica 3) Regensburg 1970, S. 46ff.

¹¹ Dazu KLAUSER—MICHEL (wie Anm. 8) Sp. 27.

¹² So das Gedenken der Toten im Euchologion des Bischofs Serapion von Thmuis, Mitte des 4. Jahrhunderts, KLAUSER—MICHEL (wie Anm. 8) Sp. 29f.; ebenso im älteren alexandrinischen Eucharistiegebet: KLAUS GAMBER, *Sacrificium Laudis* (Studia patristica et liturgica 5) Regensburg o. J. (1973) S. 64. Vgl. auch CABROL (wie Anm. 13) Sp. 1058ff. und 1063ff.

¹³ Darüber ADALBERT EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters*, Regensburg—New York—Cincinnati 1890, S. 97ff.; AUGUSTE MOLINIER, *Les obituaires français au moyen âge*, Paris 1890, S. 4ff.; B. BISHOP, Appendix. *Observations on the Liturgy of Narsai* (R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai* [Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature 8/1] Cambridge 1909, S. 97ff.); F. CABROL, Art. „Diptyques (Liturgie)“ (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 4, 1920, Sp. 1045—1094) Sp. 1083ff.; O. STEGMÜLLER, Art. „Diptychon“ (Reallexikon für Antike und Christentum 3, 1957, Sp. 1138—1149); J. KOLLWITZ, Art. „Elfenbein“ (ebd. 4, 1959, Sp. 1106—1141) Sp. 1109ff. und 1113ff.; HEINZ THOMAS, *Die Namenliste des Diptychon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald* (Deutsches Archiv 25, 1969, S. 17—63).

vielfach zu belegen¹⁴. Das Totengedenken während der eucharistischen Mahlfeier hat zudem eine besonders wichtige Wurzel im heidnisch-antiken Brauch des Totenmahls: die Familie oder die Verwandten hielten am Grab ein Gedenk-Mahl, bei dem der Tote als Teilnehmer erlebt wurde¹⁵. Die Grenzen zwischen säkularem, gewissermaßen „neutral-paganem“ Totenmahl¹⁶ einerseits und eucharistischer Mahlfeier andererseits waren im ältesten Christentum fließend. Doch wurde schon von der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts an, vielleicht schon früher, das beim Gedenken am Grab gehaltene Mahl durch das eucharistische Mahl ergänzt oder ersetzt¹⁷. Aus dieser Form der Totenmemoria entstand, zugleich verbunden mit der Übernahme der heidnisch-antiken Totengedächtnistage des 3., 7. (9.) und 30. (40.) Tages sowie das Jahrtages, der Brauch der Totenmessen als Votivmessen, also nicht als Gemeindegottesdienst¹⁸.

Die Geschichte des Diptychen-Mementos und der Diptychen-Gebete für Lebende und Tote bedarf vielfach noch der Erforschung, insbesondere im Hinblick auf die Unterschiede zwischen östlichen und westlichen Liturgien, auch zwischen römischem und gallikanischem Liturgiebereich, ferner im Hinblick auf die Orte, an denen während des Gottesdienstes jeweils ein Memento dieser Art für Lebende und Tote gehalten wurde¹⁹. Die Unterschiede zwischen römi-

¹⁴ Dazu die Zusammenstellung von Beispielen bei A. WILMART, Art. „Delisle (Léopold)“ (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 4, 1920, Sp. 515—561) Sp. 522f.; ein anderes Beispiel (Amiens) bei MICHEL ANDRIEU, Les Ordines Romani du haut moyen âge 1 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 11) Nachdruck Louvain 1965, S. 144ff. Vgl. ferner die Zitate unten Anm. 82; dazu auch THEODOR KLAUSER, Die Anfänge der römischen Bischofsliste (DERS., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie [Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 3] Münster/Westf. 1974, S. 121—138) hier S. 136.

¹⁵ Darüber anschaulich F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, S. 577ff.; ferner ALFRED STUIBER, Refrigerium interim (Theophaneia 11) Bonn 1957, S. 120ff.; THEODOR KLAUSER, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 21) Münster/Westf. 1971, S. 43ff. und 123ff. DERS., Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung (DERS., Gesammelte Arbeiten [wie Anm. 14] S. 114—120). Vgl. auch die unten Anm. 71 genannten Titel. Über die Totenmäher im Mittelalter: NIKOLAUS KYLL, Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier (Rheinisches Archiv 81) Bonn 1972, S. 155ff. und PETER LÖFFLER, Studien zum Totenbrauchtum (Forschungen zur Volkskunde 47) Münster/Westf. 1975, S. 247ff. (mit weiteren Titeln). Zur Spätantike ferner A. HAMMAN, Vie liturgique et vie sociale, Paris—Tournai—Rome—New York 1968, S. 201ff. (freundlicher Hinweis von N. Gussone).

¹⁶ Diesen Terminus verwendete in diesem Zusammenhang STUIBER (wie Anm. 15) S. 16.

¹⁷ So BERNHARD KÖTTING, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, Heft 123) Köln—Opladen 1965, S. 13 mit Hinweis auf FRANZ JOSEF DÖLGER, Ichthys 2: Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband, Münster/Westf. 1922, S. 555ff.

¹⁸ Totengedächtnistage: EMIL FREISTEDT, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 24) Münster/Westf. 1928. Jahrtagsgedenken: WALTER DÜRIG, Geburtstag und Namenstag, München 1954, S. 27ff.; A. STUIBER, Art. „Geburtstag“ (Reallexikon für Antike und Christentum, Lief. 66) 1973, Sp. 217—243) Sp. 224ff. Über Votivmessen und Totenmessen: ANGELUS ALBERT HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58) Münster/Westf. 1973, S. 243ff. und 256ff.

¹⁹ Dazu MICHEL ANDRIEU, Les Ordines Romani du haut moyen âge 2 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 23) Nachdruck Louvain 1960, S. 269ff.; ALFRED STUIBER, Die Diptychon-

schem und gallikanischem Brauch waren gerade hier recht ausgeprägt. Da in der Liturgie der römischen Sonntags- und Feiertagsmesse, im Gegensatz zum gallikanischen Usus, das Memento der Verstorbenen fehlte²⁰, wurde es bei der Übernahme der römischen Liturgie im Frankenreich während des 8. und 9. Jahrhunderts vermißt²¹ und in der Folge in den Kanon eingefügt, wo es neben das Memento für die Lebenden trat. Dieses wiederum hatte im gallikanischen Liturgiebereich zunächst einen sinnvollen Platz unmittelbar nach der Darbringung der Oblationen durch die Gläubigen gefunden²², während die Verlesung der Namen der *offerentes* in der römischen Liturgie schon im 5. Jahrhundert spätestens in den Kanon hineingenommen wurde, *ut inter sacra mysteria nominentur*²³. Die Liturgierezeption der Karolingerzeit brachte auch hierin eine grundsätzliche Angleichung²⁴, so daß seit dem 9. Jahrhundert im wesentlichen beide Formen des Diptychen-Mementos die für die folgenden Jahrhunderte maßgebliche Gestalt und den von nun an beibehaltenen Ort bekommen hatten. In entsprechender Weise sind denn auch in vielen der frühmittelalterlichen Libri Memoriales die Namen der Lebenden und Toten geordnet²⁵; aber auch liturgische Handschriften kennzeichnen in der Anordnung von Namensentragungen die Form des Diptychen-Mementos in der Karolingerzeit²⁶.

Formel für die Nomina offerentium im römischen Meßkanon (Ephemerides Liturgicae 68, 1954, S. 127—146); GERALD ELLARD, An Example of Alcuin's Influence on the Liturgy (Manuscripta 4, 1960, S. 23—28); JOSEF ANDREAS JUNG MANN, Missarum Sollemnia, 2 Bde., Wien—Freiburg—Basel 1962, hier Bd. 2, S. 199 ff. und 295 ff.; S. FAMOSO, Il „Memento“ nella messa (Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro 2, Roma—Parigi—Tournai—New York 1967, S. 511—536).

- ²⁰ Dazu ANDRIEU 2 (wie Anm. 19) bes. S. 278 ff.; JUNG MANN 2 (wie Anm. 19) S. 295 f. Zur Nachwirkung GEORG SCHREIBER, Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 11) Köln—Opladen 1959, S. 57 ff.
- ²¹ Deshalb die Anordnung der Synode von Chalon-sur-Saône im Jahr 813, c. 39 (MGH Conc. 2/1, S. 281): *ut in omnibus missarum sollemnibus pro defunctorum spiritibus loco competenti Dominus deprecetur. Sicut enim nulla dies excipitur, qua non pro viventibus et pro quibuslibet necessitatibus Dominus deprecetur, ita nimirum nulla dies excipi debet, quin pro animabus fidelium preces Domino in missarum sollemnibus fundantur.*
- ²² CABROL (wie Anm. 13) Sp. 1071 ff. und 1074 ff.; W. S. PORTER, The Gallican Rite (Studies in Eucharistic Faith and Practice 4) London 1958, S. 33 ff.; ARCHDALE A. KING, Liturgies of the Past, London 1959, S. 164 ff., bes. S. 168 ff.; KLAUS GAMBER, Ordo antiquus gallicanus (Textus patristici et liturgici 3) Regensburg 1965, S. 8 und 34 f.; HÄNGGI—PAHL (wie Anm. 9) S. 461 ff. und 494 ff. Zur Nachwirkung JUNG MANN 2 (wie Anm. 19) S. 51 ff.
- ²³ So Papst Innozenz I. an Bischof Decentius von Gubbio, a. 416: JK. 311, MIGNE PL 20, Sp. 553 f. Dazu BERNARD CAPELLE, Innocent I^{er} et le canon de la messe (DERS., Travaux 2 [wie Anm. 10] S. 236—257); DERS., Charité et offertoire (ebd. S. 222—235) S. 232; GAMBER, Missa (wie Anm. 10) S. 66 f.
- ²⁴ Deshalb die Anordnungen in der Kapitulariengesetzgebung des endenden 8. Jahrhunderts: Admonitio generalis (a. 789) c. 54: *ut nomina publice non recitentur ante precem sacerdotalem* (MGH Capit. 1, S. 57) mit Hinweis auf die Anordnung Innozenz' I.; ebenso c. 51 der Frankfurter Synode (a. 794), ebd. S. 78.
- ²⁵ So in den Libri Memoriales von Salzburg und Reichenau, vgl. SCHMID—WOLLASCH, Gemeinschaft (wie Anm. 2) S. 369; KARL SCHMID, Probleme einer Neuedition des Reichenauer Verbrüderungsbuches (Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters, Sigmaringen 1974, S. 35—67) S. 54 ff.
- ²⁶ Dies zeigt das Diptychon in der Sakramentar-Hs. Vat. Ottobon. lat. 313 aus Paris, s. unten Anm. 44.

Auch die mittelalterlichen Nekrologaufzeichnungen, in denen die Namen der Verstorbenen nach kalendarischem Prinzip, also nach dem Todestag geordnet sind, und die somit eine Memoria für die Genannten am Jahrtag ihres Todes ermöglichten, haben ihre Wurzeln in den Anfängen des Christentums. Das auf Nekrologien sich stützende Gedenken Verstorbener entspricht in seiner Struktur dem Gedenken der Heiligen an ihren Festtagen. Dieser Sachverhalt weist darauf hin, daß Heiligenkult und Totenkult aus ein und derselben Wurzel, nämlich der Memoria Lebender für Verstorbene erwachsen sind²⁷. Deshalb entstanden die Aufzeichnungen der Nekrologien aus den älteren Martyrologien und Kalendaren, indem während des früheren Mittelalters zunächst „nekrologische Notizen“ in die Martyrologien und Kalendare eingetragen wurden²⁸. Der Zusammenhang zwischen Totenkult und Heiligenverehrung bleibt auch in späteren Epochen darin sichtbar, daß die Namenrezitation aus Martyrolog und Nekrolog nacheinander ihren Platz im täglichen Leben der Mönchs- und Kanonikergemeinschaften des Mittelalters hatte, zwar nicht in der Meßfeier, aber im sogenannten Kapiteloffizium im Rahmen des Stundengebets²⁹.

An diese ihre Bedingungen und geschichtlichen Voraussetzungen sowie an ihre liturgische Funktion erinnert die Memorialüberlieferung des früheren Mittelalters selbst ganz unmittelbar, am deutlichsten freilich dort, wo nicht Buch und Pergament, sondern der Ort der liturgischen Memoria auch Ort der Aufzeichnung der Namen wurde. Natürlich blieben solche Aufzeichnungen nicht gerade häufig erhalten. Ein Nekrolog auf Stein bilden die vom 6. bis zum 9. Jahrhundert in die Apsiswand der Kathedrale von Parenzo (Istrien) eingritzten Nameneinträge mit den Jahrtagen der Verstorbenen³⁰. Und eine Altarplatte aus dem *castrum Menerba* (Minerve, dép. Hérault, Südfrankreich) zeigt Nameneinträge aus merowingischer, meist aber wohl karolingischer Zeit, die sich in vielen Schichten überlagern: hier wurde nicht ein auf dem Altar liegendes Faszikel sondern der Altar selbst als „Liber Memorialis“ verwendet³¹. Auch das berühmte Marmor-Kalendar von Neapel mit nekrologischen Eintragungen

²⁷ Darüber VAN DER MEER (wie Anm. 15) S. 577ff. und 586ff.; KÖTTING (wie Anm. 17) S. 7ff. Vgl. auch PIERRE DELOOZ, *Sociologie et canonisations* (Collection scientifique de la Faculté de Droit de l'Université de Liège 30) Liège—La Haye 1969, S. 23, und die unten Anm. 75 angegebenen Titel.

²⁸ Beispiele aus dem früheren Mittelalter bei EBNER (wie Anm. 13) S. 130ff. Zu Kalendar und Martyrolog HENRI LECLERCQ, Art. „Obituaire“ (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 12/2, 1936, Sp. 1834—1857) Sp. 1834ff.; RENÉ AIGRAIN, *L'hagiographie*, Paris 1953, S. 11ff.; JOHN HENNIG, *Kalendar und Martyrologium als Literaturformen* (Archiv für Liturgiewissenschaft 7/1, 1961, S. 1—44).

²⁹ PHILIPP HOFMEISTER, *Das Totengedächtnis im Officium Capituli* (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens 70, 1959, S. 189—200); BAUDOUIN DE GAIFFIER, *De l'usage et de la lecture du martyrologe* (Analecta Bollandiana 79, 1961, S. 40—59); HUYGHEBAERT (wie Anm. 4) S. 33ff.; JOACHIM WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt* (Münstersche Mittelalter-Schriften 7) München 1973, S. 58ff.

³⁰ ATILIUS DEGRASSI (Hg.), *Inscriptiones Italiae X/2. Parentium*, Roma 1934, S. 45ff. Nr. 95—182. Dazu LAMBERTZ, Art. „Parentium“ (Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft 36/3, 1949, Sp. 1461—1468) Sp. 1468.

³¹ EDMOND LE BLANT (Hg.), *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle 2*, Paris 1865, S. 428ff. Nr. 609; dazu Pl. 83, Nr. 501. Vgl. MOLINIER (wie Anm. 13) S. 17 mit Anm. 2.

neapolitanischer Bischöfe bis ins 9. Jahrhundert kann in diesem Zusammenhang genannt werden³².

Weniger deutlich tritt in den Zeugnissen des 8. und 9. Jahrhunderts die Beziehung zwischen Kapitelloffizium und Nekrologgedenken zutage. Zwar ist im 8. Jahrhundert das Kapitelloffizium als feste Einrichtung der Mönchs- und Kanonikergemeinschaften gut bezeugt³³, und gegen Ende des 8., vor allem aber seit Beginn des 9. Jahrhunderts wird auch die Martyrolog-Lesung als Teil des Kapitelloffiziums erwähnt³⁴. Von der Verlesung der Namen Verstorbener aber hören wir erst in späterer Zeit³⁵. Gleichwohl hat schon Adalbert Ebner mit Recht darauf hingewiesen, daß der Brauch der Namensnennung bereits für die frühe Karolingerzeit vorausgesetzt werden muß, weil schon aus dieser Zeit sogenannte Kapitelsbücher überliefert sind. Sie enthalten neben Regel und Martyrolog auch nekrologische Notizen im Martyrolog, wie man an Aufzeichnungen aus dem Kathedralstift zu Metz und aus dem Kloster St. Gallen sehen kann³⁶. Auch in Saint-Germain-des-Prés hat man solche nekrologischen Aufzeichnungen seit der Mitte des 8. Jahrhunderts gepflegt³⁷; aus diesem Kloster ist schließlich eines der ältesten Nekrologien überhaupt erhalten geblieben, ähnlich wie aus Reichenau und wiederum aus St. Gallen³⁸. Für andere Orte

³² ANGELO SILVAGNI (Hg.), *Monumenta Epigraphica Christiana saeculo XIII antiquiora quae in Italiae finibus adhuc exstant* IV/1, In Civitate Vaticana 1943. Dazu DOMENICO MALLARDO, *Il calendario marmoreo di Napoli (Ephemerides Liturgicae* 58, 1944, S. 115—177; 59, 1945, S. 233—294; 60, 1946, S. 217—292); hier auch die Erörterung vorausgehender Forschungskontroversen (H. ACHELIS, A. EHRHARD, H. DELEHAYE). Die Interpretation des eigentümlichen Denkmals durch MALLARDO befriedigt nicht ganz. Eine neue Untersuchung mit formgeschichtlicher Ausrichtung erscheint notwendig.

³³ *Ordo Romanus XVIII c. 3 und 4*, hg. von MICHEL ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge* 3 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents* 24) Nachdruck Louvain 1961, S. 205; = *De cursu diurno uel nocturno, Corpus Consuetudinum Monasticarum* 1, Siegburg 1963, S. 47; *Ordo Casinensis I dictus Ordo regularis c. 1 und 2*, ebd. S. 101; *Chrodegangi Regula Canoniorum c. 8*, hg. von WILHELM SCHMITZ, Hannover 1889, S. 7f.

³⁴ So im sogenannten *Memoriale qualiter I c. 2*, *Corpus Consuetudinum* 1 (wie Anm. 33) S. 235, und in der Aachener monastischen Gesetzgebung von 817, c. 36, ebd. S. 480; vgl. ebd. S. 532 und öfter.

³⁵ Im sogenannten *Memoriale qualiter II* (10. Jahrhundert) c. 2, *Corpus Consuetudinum* 1 (wie Anm. 33) S. 270f. Über einen nicht eindeutig zu interpretierenden Beleg aus Fulda (Mitte des 9. Jahrhunderts) OEXLE, *Memorialüberlieferung* (wie Anm. 3).

³⁶ EBNER (wie Anm. 13) S. 140ff. über die Handschriften Bern 289 (Metz) und Sangall. 914. Zu Bern 289 jetzt OTTO HOMBURGER, *Die illustrierten Handschriften der Burgerbibliothek Bern*, Bern 1962, S. 27ff. Die in das Martyrolog eingetragenen Namen publizierte ERNST DÜMMLER in: *Forschungen zur Deutschen Geschichte* 13, 1873, S. 596ff. Ein Martyrolog-Fragment der Kathedrale von Paris aus dem 9. Jahrhundert enthält ebenfalls nekrologische Notizen: Vat. Ottobon. lat. 313, fol. 1r bis 6r; vgl. DELISLE (wie Anm. 43) S. 372ff.

³⁷ KARL SCHMID—OTTO GERHARD OEXLE, *Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny* (*Francia* 2, 1974, S. 71—122) S. 121; OEXLE (wie Anm. 1).

³⁸ Zum ältesten Nekrolog von Saint-Germain-des-Prés außer den in Anm. 37 genannten Arbeiten auch JACQUES DUBOIS, *Le martyrologe d'Usuard* (*Subsidia hagiographica* 40) Bruxelles 1965, bes. S. 15ff. Zum ältesten Nekrolog der Reichenau (Wien, Cod. 1815) P. A. MANSER—K. BEYERLE, *Aus dem liturgischen Leben der Reichenau (Die Kultur der Abtei Reichenau* 1, Nachdruck Aalen 1970, S. 316—437) S. 339 und 407. Über die Nekrologien im *Liber Memorialis* von Remiremont EDUARD HLAWITSCHKA—KARL SCHMID—GERD TELLENBACH (Hgg.), *Liber Memorialis von Remiremont (MGH Libri Memoriales* 1) Dublin—Zürich 1970, S. XIX f.

lassen sich nekrologische Aufzeichnungen wenn nicht sogar Nekrologien aus dem 9. Jahrhundert erschließen³⁹.

Sehr viel deutlicher läßt sich der Zusammenhang zwischen liturgisch begangener Memoria und den dazu gehörenden schriftlichen Aufzeichnungen bei den Libri Memoriales erfassen. In diesen findet man oft einzelne Gebets- oder ganze Meßtexte, die auf die Funktion des Liber Memorialis in der Liturgie aufmerksam machen und erwähnen, daß er seinen Platz während der eucharistischen Mahlfeier auf dem Altar hatte⁴⁰. Oft wurde ein Liber Memorialis zusammen mit einem Sakramentar oder einem Evangeliar angelegt, so im 9. Jahrhundert in S. Giulia zu Brescia, im 11. Jahrhundert in den Klöstern Subiaco und Polirone⁴¹. Derselbe Zusammenhang wird natürlich erst recht sichtbar, wenn die Namen und Namenslisten nicht in einen Liber Memorialis, sondern direkt in ein liturgisches Buch, in ein Evangeliar⁴² oder ein Sakramentar eingetragen wurden; in den Sakramentaren schrieb man die Namen gern in der Nähe der Memento-Gebete für die Lebenden und Verstorbenen auf⁴³. Gelegentlich ist sogar ein Diptychon mit der für Diptychen charakteristischen Aufteilung der Namen in einer liturgischen Handschrift des 9. Jahrhunderts erhalten geblieben⁴⁴. Aber

³⁹ So für die Kathedrale von Lyon, vgl. MOLINIER (wie Anm. 13) S. 222 Nr. 341 und OEXLE (wie Anm. 1).

⁴⁰ Vgl. die Gebetstexte im älteren Liber Memorialis von Salzburg, MGH *Necrologia Germaniae* 2, S. 6 und 42. Über solche Gebete ADALBERT EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1896, S. 402ff. Meßtexte befinden sich in den Libri Memoriales von Remiremont und Brescia: HLAWITSCHKA—SCHMID—TELLENBACH (wie Anm. 38) S. XXXIIIff. und die Texte S. 1ff.; vgl. GERD TELLENBACH, *Die liturgischen Gedenkbücher des früheren Mittelalters und ihre quellenkritische Bearbeitung* (*La Critica del Testo. Atti del Secondo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto* 2, Firenze 1971, S. 783—802) S. 787ff. Liturgische Texte und Benediktionen enthält auch der Liber Vitae von Newminster/Winchester (Hyde Abbey), s. unten Anm. 59.

⁴¹ ANDREA VALENTINI (Hg.), *Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore o S. Giulia in Brescia*, Brescia 1887; HANSMARTIN SCHWARZMAIER, *Der Liber Vitae von Subiaco* (*Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 48, 1968, S. 80—147) S. 82f.; DERS., *Das Kloster S. Benedetto di Polirone in seiner cluniacensischen Umwelt* (*Adel und Kirche. Festschrift Gerd Tellenbach*, Freiburg—Basel—Wien 1968, S. 280—294) S. 284ff. Im Liber Memorialis von Pfäfers aus dem 9. Jahrhundert befinden sich die unter Arkaden eingetragenen Namenreihen zwischen Evangelientexten, vgl. ALBERT BRUCKNER—HANS RUDOLF SENNHAUSER (Hgg.), *Liber viventium Fabariensis* 1. Faksimile-Edition, Basel 1973. Dazu DIETER GEUENICH, *Die ältere Geschichte von Pfäfers im Spiegel der Mönchslisten des Liber Viventium Fabariensis* (*Frühmittelalterliche Studien* 9, 1975, S. 226—252) S. 229ff.

⁴² So die Eintragungen im Evangeliar von Cividale, vgl. SCHMID—WOLLASCH, *Gemeinschaft* (wie Anm. 2) S. 369. Weitere Beispiele bei EBNER (wie Anm. 13) S. 108.

⁴³ Reiches und noch nicht ausgewertetes Material wurde zusammengestellt von LÉOPOLD DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 32/1, Paris 1886, S. 57—423), vgl. WILMART, *Delisle* (wie Anm. 14) Sp. 520ff. und 525ff.; ADALBERT EBNER, *Historisches aus liturgischen Handschriften Italiens* (*Historisches Jahrbuch* 13, 1892, S. 748—770); DERS. (wie Anm. 40); DERS. (wie Anm. 13) S. 106ff.; HUGO EHRENSBERGER, *Libri Liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, Freiburg/Br. 1897; VICTOR LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 Bde., Paris 1924. Vgl. auch unten Anm. 97.

⁴⁴ Das Diptychon der Pariser Kathedrale aus der Mitte des 9. Jahrhunderts befindet sich in der Hs. Vat. Ottobon. lat. 313, fol. 110v/111r; es enthält, wie üblich, auf der linken Seite (fol. 110v) die Namen der Lebenden, auf der rechten (fol. 111r) die Namen der Verstorbenen. Vgl. OEXLE (wie Anm. 1).

auch dort, wo Libri Memoriales und Diptychen verloren gingen, wird ihre Existenz durch Gebetstexte bezeugt, die sich beziehen auf die Kommemoration von Personen, *quorum quarumque recolimus memoriam, et quorum quarumque his in dipticiis nomina continentur inserta*⁴⁵; oder: *qui in libello memorialis . . . scripti memorantur*; oder: *quorum nomina ad memorandum conscripsimus, vel quorum nomina super sanctum altare tuum adscripta esse videntur*⁴⁶. Noch im letzten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts war man sich der liturgischen Funktion eines Liber Memorialis bewußt, wie die Einleitung des Liber Vitae aus dem Kloster S. Benedetto di Polirone zeigt: . . . *abbas fecit hunc librum fieri, iugiter in altari mansurum, ut universa familiarium nostrorum in eo conscripta nomina divino semper conspectui presententur, et ut memoria eorum omnium universaliter ab omni conventu tam in missarum sollempniis quam in ceteris operibus bonis continua habeatur atque sic participes sint psalmorum, uigilarum, orationum et bonorum omnium qui hic et per cuncta loca nostra Deo auctore fiunt*⁴⁷.

Von seiten der liturgiegeschichtlichen Forschung wird seit langem nachdrücklich erklärt, daß die mit der liturgischen Memoria verbundene Verlesung der Namen schon in der Karolingerzeit und im Lauf des früheren Mittelalters mehr und mehr aufgegeben wurde, als habe man damals einen nicht nur umständlichen, sondern auch entbehrlichen Brauch in Vergessenheit geraten lassen⁴⁸. Nun ist unbestreitbar, daß vom frühen zum hohen Mittelalter die Namensnennung in der eucharistischen Mahlfeier im allgemeinen außer Übung kam. Man wird darin aber nicht eigentlich eine Besonderheit des frühmittelalterlichen Memorialwesens sehen dürfen. Vielmehr wird hier ein Problem sichtbar, das mit der liturgischen Memoria an sich gegeben war. Denn schon von Anfang an hat man in den christlichen Gemeinden die mit dem Brauch der Namenrezitation verbundenen Schwierigkeiten und sogar Mißstände deutlich gesehen und kritisch beleuchtet⁴⁹. Die Nennung der Namen wurde vor allem dann zum Problem, wenn die Namenlisten allzu lang waren, ihre Verlesung deshalb als Störung empfunden wurde. Immerhin konnte der Verzicht auf die Namensnennung mit dem Hinweis auf Gottes Allwissenheit gerechtfertigt werden⁵⁰. Die Neigung,

⁴⁵ So oder ähnlich lauten die Gebetsformeln in den Messen zu einer Gebetsvereinbarung, die Bischof Aldrich von Le Mans im Jahr 840 mit dem Klerus seiner Diözese abschloß: R. CHARLES—L. FROGER (Hgg.), *Gesta domni Aldrici Cenomannicae urbis episcopi*, Mamers 1889, S. 165 ff.

⁴⁶ So lauten Gebetstexte des 10. und 11. Jahrhunderts bei DELISLE (wie Anm. 43) S. 64 f. Weitere Beispiele aus dieser Zeit bei EBNER (wie Anm. 40), S. 81, 94, 203 und 421, 403. Ein Beispiel aus dem 9. Jahrhundert unten Anm. 97.

⁴⁷ SCHWARZMAIER, Subiaco (wie Anm. 41) S. 132; vgl. DENS., Polirone (wie Anm. 41) S. 285 f.

⁴⁸ EBNER (wie Anm. 13) S. 121 ff.; KARL JOSEF MERK, *Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche* 1, Stuttgart 1926, S. 48 ff.; KOEP (wie Anm. 50) S. 103; JUNGSMANN 2 (wie Anm. 19) S. 205.

⁴⁹ STUBER (wie Anm. 19) S. 137 ff.; CAPELLE, *Charité* (wie Anm. 23) S. 232 f.; KLAUSER (—MICHEL) (wie Anm. 8) Sp. 30 und 32.

⁵⁰ Frühe Belege bei LEO KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* (Theophrasia 8) Bonn 1952, S. 108 f.; vgl. HENRI LECLERCQ, Art. „Cujus nomen Deus scit“ (*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 3/2, 1914, Sp. 3184—3186); HLAWITSCHKA—SCHMID—TELLENBACH (wie Anm. 38) S. XXXIV.

die Namenrezitation abzukürzen oder gar preiszugeben, der Brauch, an die Stelle der Namensnennung den bloßen Hinweis auf die auf dem Altar liegenden Namenverzeichnisse treten zu lassen⁵¹, ist deshalb keineswegs erstaunlich. Überraschend ist viel eher, daß die Namenaufzeichnung gleichwohl mit großem Ernst und Eifer betrieben, die Übermittlung und der Austausch der Namen Verstorbener und Lebender mit nicht geringem Aufwand besorgt wurden⁵², und daß man während des früheren Mittelalters die Nennung und Verlesung der Namen im Gottesdienst immer wieder als Pflicht angesehen und deshalb angestrebt und intensiviert hat⁵³. Schenker und Wohltäter geistlicher und monastischer Gemeinschaften haben nicht nur die Eintragung ihres Namens in Libri Vitae und Diptychen, sondern auch die Nennung ihrer Namen im Gottesdienst ausdrücklich erbeten⁵⁴. Dem Klerus wurde die Pflicht der Namenrezitation vom Bischof eingeschärft⁵⁵. Die Liturgiker des früheren Mittelalters hoben darauf ab⁵⁶. Und so wird auch in zahlreichen Gebetstexten die Namensnennung während der Memoria erwähnt⁵⁷, wird die Namenrezitation in den Rubriken der liturgischen Bücher bis ins 13. Jahrhundert hinein vorgeschrieben⁵⁸.

Als in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Mönche des Klosters Newminster in Winchester (später Hyde Abbey) einen Liber Memorialis an-

⁵¹ Vgl. oben S. 76 f. mit Anm. 45 und 46.

⁵² Über Namenübermittlung und Rotuli EBNER (wie Anm. 13) S. 72ff.; HENRI LECLERCQ, Art. „Mort“ (Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie 12/1, 1935, Sp. 15—52) Sp. 44ff.; HUYGHEBAERT (wie Anm. 4) S. 26ff.

⁵³ Zeugnisse für die Namenrezitation in der Messe aus dem 11. und 12. Jahrhundert: MIGNE PL 141, Sp. 265 Nr. 115 (Chartres); SCHREIBER (wie Anm. 111) S. 173f. Anm. 98 (Vendôme); JORDEN (wie Anm. 111) S. 107 (Cluny); Herimanni liber de restauratione S. Martini Tornacensis c. 46, MGH SS 14, S. 295 (Tournai). Über den „zwischen früherem und hohem Mittelalter vollzogenen Übergang vom subsummierenden Gedächtnis der Gedenkbücher zum individuell vorgehenden der Necrologien“ SCHMID—WOLLASCH, Gemeinschaft (wie Anm. 2) S. 400.

⁵⁴ Es genügt, auf die Beispiele bei EBNER (wie Anm. 13) S. 121 Anm. 2 hinzuweisen. Dazu ferner die Nachweise in den unten Anm. 112 angegebenen Titeln.

⁵⁵ Darüber die Anordnung der Synode von Merida (a. 666) c. 19: *... et eorum nomina a quibus eas ecclesias constat esse constructas, vel qui aliquid his sanctis ecclesiis videntur aut visi sunt contulisse, si viventes in corpore sunt ante altare recitentur tempore missae, quod si ab hac decesserunt aut discesserint luce, nomina eorum cum defunctis fidelibus recitentur suo in ordine* (J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 11, Nachdruck Graz 1960, Sp. 86); Theodulf von Orléans, Capitulare ad presbyteros parochiae suae (MIGNE PL 105, Sp. 209): *nomina mortuorum et vivorum suis in locis ordinabiliter et cum omni devotione recitent . . .*

⁵⁶ Florus, De expositione missae c. 51, mit Berufung auf die Anordnung Innozenz' I. (s. oben Anm. 23), und c. 68 (MIGNE PL 119, Sp. 47 und 61); ebenso Ps.-Alkuin, De divinis officiis (MIGNE PL 101, Sp. 1258 und 1264); Ordo Romanus VII c. 7 und c. 16 (10. Jahrhundert), hg. von ANDRIEU, Ordines 2 (wie Anm. 19), S. 297 und 301; zur weiten Verbreitung dieses Ordo ebd. S. 282ff. und DERS., Ordines 1 (wie Anm. 14), S. 6f. Danach im 11. Jahrhundert Bernold, Micrologus c. 13 (MIGNE PL 151, Sp. 985f.) und die Rubriken c. 23 (ebd. Sp. 993 und 994). Vgl. noch im 12. Jahrhundert Honorius Augustodunensis, Gemma animae I, c. 103 und 107 (MIGNE PL 172, Sp. 578 und 579).

⁵⁷ Nachweise dazu bei EBNER (wie Anm. 13) S. 121f. Anm. 3; vgl. ferner das bei EBNER (wie Anm. 40) S. 421 aus einem Sakramentar des 11. Jahrhunderts abgedruckte Memento-Gebet.

⁵⁸ Zahlreiche Beispiele aus dem 8. bis 13. Jahrhundert bei EBNER (wie Anm. 13) S. 127 Anm. 1 und DEMS. (wie Anm. 40) S. 17, 27 (Nachtrag aus dem 13. Jahrhundert, „wohl eines der spätesten Zeugnisse für die Recitation“), 109, 137, 146, 149, 155f. und 330, 157, 163, 187f. und 334f., 194, 204, 248, 280, 292.

legten, haben sie in einer Einleitung zu diesem Buch die mit der Namensnennung verbundene Memoria erläutert und begründet und ihre Ordnung im einzelnen geregelt. Hier heißt es⁵⁹: *... hic ordine condecibili onomata progrediuntur fratrum et monachorum nec non et familiariorum uel benefactorum uiuorum seu defunctorum, ut per temporalem recordationem scripturę istius in celestis libri conscribantur pagina*⁶⁰, *quorum beneficiis elemosinarum cotidie hec ipsa familia Christo largiente pascitur. Et omnium qui se eius orationibus ac fraternitati commendant hic generaliter habeantur inscripta, quatinus cotidie in sacris missarum celebrationibus uel psalmodiarum concentibus eorum commemoratio fiat.* Und nun wird beschrieben, in welcher Form die Memoria in der Messe begangen werden sollte: *Et ipsa nomina per singulos dies a subdiacono*⁶¹ *ante sanctum altare ad matutinalem seu principalem missam presen(ten)tur*⁶² *et ab ipso prout tempus permiserit in conspectu Altissimi recitentur. Postque oblatam Deo oblationem dextra manu cardinalis qui missam celebrat sacerdotis inter ipsa sacre misse mysteria supra sanctum altare posita omnipotenti Deo humillime commendentur, quo sicut eorum memoria agitur in terris, ita in illa uita — ipso largiente qui solus qualiter ibi omnes aut sunt aut futuri sunt nouit — eorum qui maioris meriti sunt gloria cumuletur in celis, eorum uero qui minoris sunt, in occultis ipsius causa leuigetur iudiciis.* Die Mönche von Newminster waren sich offensichtlich über die Problematik einer Namensnennung in der Liturgiefeyer durchaus im klaren und sahen deshalb gewisse Einschränkungen vor (*prout tempus permiserit . . . recitentur*). Dennoch hielten sie die Nennung der Namen derer, die in der Memoria gemeint waren, für unerlässlich. Welche Bedeutung hatten Namensnennung und Namenrezitation in der liturgischen Memoria des früheren Mittelalters?

II. GEGENWART DURCH NAMENSNENNUNG

Der lateinische Begriff der Memoria umfaßt zwei Phänomene, die in anderen Sprachen differenzierend benannt werden können als Gedächtnis (Mneme) und Erinnerung (Anamnesis)⁶³. Gedächtnis kann bestimmt werden als die Fähigkeit, in der Vergangenheit Erlebtes, Erfahrenes, Erlerntes festzuhalten und wieder

⁵⁹ London, B. M. Hs. Stowe 944, pag. 15f.; vgl. WALTER DE GRAY BIRCH, *Liber Vitae: Register and Martyrology of New Minster and Hyde Abbey/Winchester*, London—Winchester 1892, S. 11f. Zur Hs.: N. R. KER, *Catalogue of Manuscripts containing Anglo-Saxon*, Oxford 1957, S. 338ff.; DAVID KNOWLES—C. N. L. BROOKE—VERA C. M. LONDON, *The Heads of Religious Houses. England and Wales*, Cambridge 1972, S. 80ff. Eine neue Untersuchung dieses Liber Vitae wird vorbereitet.

⁶⁰ Zum Motiv der Entsprechung von himmlischem und irdischem Buch des Lebens KOEP (wie Anm. 50) S. 113ff.

⁶¹ Zur Rolle des Subdiakons oder Diakons bei der Namensnennung EBNER (wie Anm. 13) S. 124 Anm. 1 und 2; JUNGSMANN 2 (wie Anm. 19) S. 205 und 305.

⁶² Über *missa maior* und *missa matutinalis* HÄUSSLING (wie Anm. 18) S. 317ff. und 323ff.

⁶³ Vgl. W. THEILER, Art. „Erinnerung“ (Reallexikon für Antike und Christentum 6, 1966, Sp. 43—54). Über „Gedächtnis“ gibt es ausgedehnte Forschungsbereiche, die hier nicht einmal angedeutet werden können, vgl. F. E. WEINERT, Art. „Gedächtnis“ (Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, 1974, Sp. 35—42). Demgegenüber sind übergreifende Untersuchungen über „Erinnerung“ seltener, vgl. C. VON BORMANN, Art. „Erinnerung“ (Historisches Wörterbuch der Philosophie 2, 1972, Sp. 636—643); JOHANNES BAPTIST METZ, Art. „Erinnerung“ (Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe 2, 1973, S. 386—396). Zu Gedächtnis und Mnemotechnik im Mittelalter

hervorzurufen, als die Fähigkeit also, sich zu erinnern. Erinnerung ist nun aber nicht bloß eine Funktion des Gedächtnisses, sondern darüber hinaus die Fähigkeit, sich der Hervorbringung von Vergangenen bewußt zu sein, über den Vorgang der Hervorbringung des Vergangenen in der Gegenwart selbst zu reflektieren⁶⁴. Erinnerung kann deshalb definiert werden als bewußt vollzogene Vergegenwärtigung des Vergangenen. Bei der Unterscheidung von Gedächtnis und Erinnerung darf freilich nicht übersehen werden, daß beide aufs engste zusammengehören, weil auch das Gedächtnis sich nicht auf eine bloße Fähigkeit reduzieren läßt, sondern im Behalten wie im Vergessen des Gedächtnisses die Geschichte des Menschen selbst sich ausdrückt⁶⁵. Auch wird man nicht nur die Vergegenwärtigung des Vergangenen als eines Abwesenden im zeitlichen Sinn hier berücksichtigen, sondern überhaupt jede Form der Vergegenwärtigung von Abwesendem in die Betrachtung einbeziehen müssen, vor allem dann, wenn die Memoria sich nicht auf Dinge oder Ereignisse, sondern auf Personen bezieht. Dieser Aspekt von Memoria ist im Begriff des Gedenkens mit gemeint.

Erinnerung als Vergegenwärtigung ist eine Grundkategorie der Historie⁶⁶. In noch viel tiefer greifender Weise aber ist sie ein Grundphänomen in der jüdischen wie in der christlichen Religion. Judentum und Christentum sind historische Religionen und können deshalb geradezu als „Gedächtnisreligionen“ bezeichnet werden, „insofern das Gedenken an göttliche Heilstaten in der Vergangenheit Inhalt ihres Glaubens und Gegenstand ihres Kultes ist“⁶⁷. Das Erinnern an die Heilstaten Gottes hat seinen Ort vor allem in Kult und Liturgie⁶⁸, im Christen-

FRANCES A. YATES, *The Art of Memory*, London 1966, S. 50ff.; DETLEF ILLMER, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 7) München 1971, S. 173ff. Zum Problemkreis des Erinnerns im Mittelalter zuletzt CHRISTEL MEIER, *Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug* (Verbum et signum. Festschrift Friedrich Ohly 1, München 1975, S. 143—194) bes. S. 187ff.

⁶⁴ Dies ist auch die Definition von Erinnerung (Anamnesis) in der Historik: JOHANN GUSTAV DROYSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hg. von RUDOLF HÜBNER, Darmstadt 1958, S. 332 § 19. Vgl. unten Anm. 66. Dazu auch AUGUST SEIFFERT, *Die Struktur der Erinnerung* (Philosophia naturalis 1, 1950, S. 415—434 und 511—531; 2, 1952, S. 50—71) S. 427ff.; VON BORMANN (wie Anm. 63) Sp. 639ff.

⁶⁵ HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, S. 13.

⁶⁶ Vgl. Cicero, *De oratore* II. 9, 36: *historia . . . vita memoriae* (hg. von KAZIMIERZ F. KUMANIECKI, Leipzig 1969, S. 118). Noch bei DROYSEN (s. oben Anm. 64) ist die Reflexion über Erinnerung (Anamnesis) in die Historik integriert. Unter dem Eindruck von FRIEDRICH NIETZSCHES Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (1874) ist es jedoch in der Folge zu einer Dissoziierung von „Geschichte als Erinnerung“ einerseits, „Geschichte als Wissenschaft“ andererseits gekommen. Zu den Konsequenzen vgl. ALFRED HEUSS, *Verlust der Geschichte* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 82) Göttingen 1959, S. 13ff. und 32ff. sowie WOLFGANG J. MOMMSEN, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf 1971, S. 30ff.

⁶⁷ HERBERT HAAG, Art. „Gedächtnis“ (DERS. [Hg.], *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1968, Sp. 524—526) hier Sp. 524. Vgl. WILLY SCHOTTRUFF, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 15) Neukirchen—Vluyn 1964, S. 339ff.; HANS ZIRKER, *Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen* (Bonner biblische Beiträge 20) Bonn 1964, bes. S. 146ff.

⁶⁸ P. A. H. DE BOER, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962, S. 64ff.; BREVARD S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel* (Studies in Biblical Theology 37) London 1962, bes. S. 74ff.

tum also in der im eucharistischen Mahl begangenen Gedächtnisfeier⁶⁹. Diese Mahlfeier ist „ihrem inneren Baugesetz nach“ Memoria⁷⁰.

Nicht nur die auf Ereignisse, sondern auch die auf Personen bezogene Erinnerung verbindet sich mit Mahlfeiern. In den bereits erwähnten Totenmählern tritt der Zusammenhang von Memoria und Mahl ganz deutlich in Erscheinung⁷¹: hier war das Mahl die Form, in der die Memoria gehalten wurde. Dazu kommt ein zweites Moment, der Zusammenhang von Mahl und Gemeinschaft. Die bemerkenswerteste Eigentümlichkeit der Totenmähler in der heidnischen wie in der christlichen Antike ist nämlich, daß der Tote von den Lebenden, die an seinem Grab Memoria abhielten, als wirklicher Teilnehmer erlebt wurde⁷², daß also das Essen derselben Speise Lebende und Tote in einer Gemeinschaft vereinigte; und da der Tote als wirklicher Teilnehmer angenommen wurde, mußte er auch mit dem für das Speisen erforderlichen Mobiliar und mit Geräten versorgt werden. Diese Verbindung der Memoria als Vergegenwärtigung Abwesender mit dem Mahl und der darin erlebten Gemeinschaft hat in den späteren Totenmessen mit Motivcharakter ebenso wie im Diptychenmemento für die Verstorbenen während des Gemeindegottesdienstes weitergelebt. Deshalb wird sie bedeutsam auch für Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter. Dem entspricht im Bereich des Rechtsdenkens, daß noch im Mittelalter der Tote grundsätzlich als Rechtssubjekt mit Rechtsfähigkeit und Handlungsfähigkeit galt und daß er deshalb auch „Subjekt von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft“ sein konnte⁷³. Es bedürfte im übrigen einer eigenen Untersuchung, um die Verflechtung von *memoria* als Gedächtnis und *memoria* als Erinnerung und darüber hinaus das Ineinandergreifen von historischer und litur-

⁶⁹ HANS LIETZMANN, Messe und Herrenmahl (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8) Bonn 1926; NILS A. DAHL, Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif (Studia Theologica 1, 1948, S. 69–95); DE BOER (wie Anm. 68) S. 64ff.; RUPERT BERGER, Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 41) Münster/Westf. 1964; GAMBER (wie Anm. 12).

⁷⁰ BERGER (wie Anm. 69) S. 228; vgl. ebd. S. 229.

⁷¹ Dazu oben S. 72. Außer den oben Anm. 15 genannten Titeln ferner: DÖLGER (wie Anm. 17) S. 549ff.; BRUCK, Totenteil (wie Anm. 112) S. 279ff.; ODO CASEL, Altchristliches in der Totenliturgie (Liturgische Zeitschrift 3, 1930/31, S. 18–26); ALFONS KIRCHGÄSSNER, Abendmahl und Totenmahl (Liturgisches Jahrbuch 11, 1961, S. 34–38); GEO WIDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, S. 413ff. und 421ff. Über Mahl und Gemeinschaft allgemein: G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1970, S. 408f.; im früheren Mittelalter: KARL HAUCK, Rituelle Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert (Studium Generale 3, 1950, S. 611–621); BERNHARD BISCHOFF, Caritas-Lieder (DERS., Mittelalterliche Studien 2, Stuttgart 1967, S. 56–77).

⁷² KLAUSER, Cathedra (wie Anm. 15) S. 55: „Die aufgestellten Geräte sind für ihn (sc. den Toten) das Zeichen, sich zum erwünschten Mahle zu nahen; ja sie zitieren und lokalisieren ihn, . . . Fortan gilt für die volkstümliche Vorstellung der Satz: da, wo der Stuhl oder das Bett für den Toten aufgestellt ist, da ist er selbst.“ Zum antiken Totenmahl auch RHEA N. THÖNGES-STRINGARIS, Das griechische Totenmahl (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung 80, 1965, S. 1–99) S. 62ff.

⁷³ HANS SCHREUER, Das Recht der Toten (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 33, 1916, S. 333–432) bes. S. 389ff. und 426ff.; das Zitat S. 335.

gischer *memoria* in der Auffassung der Menschen des Frühmittelalters von den Toten darzustellen⁷⁴.

Memoria als Vergegenwärtigung und die Beziehung von Memoria und Gemeinschaft treten indessen zutage nicht nur im Totenkult, sondern auch in der Heiligenverehrung, deren geschichtliche Nähe zu jenem bereits erwähnt wurde⁷⁵. Freilich hat sich der Heiligenkult schon früh vom Totenkult gelöst und mit dem Gemeindegottesdienst verbunden. Dies führte nicht nur dazu, daß an Märtyrergräbern bauliche „Memorien“, einfache Kultgebäude oder auch Basiliken geschaffen wurden⁷⁶, sondern auch dazu, daß das Gedenken der Heiligen im Kanon der Messe in einem eigenen Gebet mit Namensnennung seinen Ausdruck fand, in dem wiederum der Gedanke der Gemeinschaft im Mittelpunkt steht⁷⁷. Noch in den Libri Memoriales des früheren Mittelalters begegnen deshalb nicht nur die Namen der Lebenden und Toten, sondern auch — wie schon in manchen der älteren Diptychen — die Namen der Heiligen, so im Liber Memorialis von Salzburg aus dem 8., in dem von Newminster aus dem 11. Jahrhundert⁷⁸.

Den weitaus größten Raum hat aber die Memoria der Lebenden eingenommen, die sich ebenfalls im Diptychen-Memento manifestierte. Auch hier ist wiederum als entscheidend anzusehen, daß die Memoria die Gegenwart ab-

⁷⁴ Vgl. dazu die Einleitung zur Vita des Bischofs Benno (II.) von Osnabrück (gest. 1088) aus der Feder des Abtes Nortbert von Iburg (gest. 1117), hg. von HENRICUS BRESSLAU, MGH SSrerGerm. 1902, S. 1f. Über liturgische und historische Memoria an einem Beispiel aus dem 12. Jahrhundert OTTO GERHARD OEXLE, Bischof Konrad von Konstanz in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts (Der heilige Konrad, Bischof von Konstanz, Freiburg—Basel—Wien 1975, S. 7—40) bes. S. 26ff. Über *memoria* und *oblivio* in Urkundenarengen im Hinblick auf Besitz- und Rechtswahrung: HEINRICH FICHTENAU, Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband 18) Graz—Köln 1957, S. 131 ff.; JÖRG KASTNER, Historiae foundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 18) München 1974, S. 81 ff.

⁷⁵ Außer den oben Anm. 27 genannten Titeln auch HIPPOLYTE DELEHAYE, Les origines du culte des martyrs (Subsidia hagiographica 20) Bruxelles 1933, S. 24ff.; ERNST LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, S. 68ff.; HAMMAN (wie Anm. 15) S. 209ff.

⁷⁶ KÖTTING (wie Anm. 17) S. 13ff.; J. B. WARD-PERKINS, Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church (Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Studi di Antichità Cristiana 27, Città del Vaticano—Berlin 1969, S. 3—24); HÄUSSLING (wie Anm. 18) S. 134f. und 214ff.

⁷⁷ Über das „Communicantes“-Gebet des Kanons JUNGSMANN 2 (wie Anm. 19) S. 213ff.; BERNARD CAPELLE, Problèmes du „Communicantes“ de la messe (DERS., Travaux 2 [wie Anm. 10] S. 269—275). Die Vorstellung der Communio Sanctorum meinte ursprünglich die Teilnahme an heiligen Dingen, nämlich an Taufe und Eucharistie: WERNER ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954, S. 5ff.; STEPHEN BENKO, The Meaning of Sanctorum Communio (Studies in Historical Theology 3) London 1964; die Umdeutung auf eine Personengemeinschaft erfolgte im 5. Jahrhundert, und die neue Auffassung war im Mittelalter vorherrschend, ebd. S. 98ff. und 109ff. Wertvoll wegen der quellennahen Darstellung ist noch immer J. P. KIRSCH, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1/1) Mainz 1900.

⁷⁸ Salzburg: MGH Necrologia Germaniae 2, S. 6f.; Newminster: DE GRAY BIRCH (wie Anm. 59) S. 153ff. Weitere Beispiele bei EBNER (wie Anm. 13) S. 99 Anm. 3, S. 102 Anm. 3; vgl. MOLINIER (wie Anm. 13) S. 5 und 11.

wesender Personen bewirkte: wenn Papst und Bischof, König und Kaiser kommemoriert wurden⁷⁹, die ja im Kreis der kommemorierenden Gemeinschaft in der Regel nicht anwesend waren. Daß solche Memoria wirklich Gegenwart und Gemeinschaft schuf, ist vor allem daran zu erkennen, daß die Verweigerung der Memoria und der Ausschluß aus dieser durch Streichung des Namens aus den Diptychen den Ausschluß aus der Gemeinschaft bedeutete. Diese Strafmaßnahme läßt sich in der kirchlichen Praxis bis ins 3. Jahrhundert zurückverfolgen⁸⁰, im Diptychenstreit des akazianischen Schismas im 5. und 6. Jahrhundert hat sie kirchenpolitische Dimensionen erreicht⁸¹. Noch im 9. und 10. Jahrhundert wurde das Erscheinen eines Namens in Diptychen oder Namenlisten ebenso wie die Streichung des Namens aus diesen in der alten Bedeutung gesehen⁸². Noch im 11. Jahrhundert galt der Ausschluß von der Namensnennung im Gottesdienst als Zeichen des Ausschlusses⁸³. In gleicher Weise war ein im kirchlichen Bann Verstorbener von Memoria und Namensnennung ausgeschlossen⁸⁴.

⁷⁹ EBNER (wie Anm. 40) S. 397ff. Die Nennung des Namens des Papstes in der Messe hat Pelagius I. (555—560) als Zeichen der Gemeinschaft verlangt: JK. 939, MIGNÉ PL 69, Sp. 398 Nr. 5; danach im 9. Jahrhundert Agobard von Lyon, MGH Epp. 5, S. 226f. c. 2; Florus, De expositione missae c. 47, MIGNÉ PL 119, Sp. 46. Ebenso bereits zuvor die Anordnung der Synode von Vaison (529) c. 4, MGH Conc. 1, S. 57. Zum Gebet für den Kaiser GERD TELLENBACH, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1934/35—1) Heidelberg 1934, S. 27f.; LUDWIG BIEHL, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich (Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 75) Paderborn 1937, S. 36ff.

⁸⁰ KOEP (wie Anm. 50) S. 109ff. Vgl. W. DOSKOCIL, Art. „Exkommunikation“ (Reallexikon für Antike und Christentum 7, 1969, Sp. 1—22) Sp. 10ff.; CYRILLE VOGEL, Buße und Exkommunikation in der Alten Kirche und im Mittelalter (Concilium 11, 1975, S. 446—452) S. 451. In der Antike war mit der *damnatio memoriae* auch verbunden die Tilgung des Namens aus allen öffentlichen Denkmälern und aus privaten Urkunden: BRASSLOFF, Art. „Damnatio memoriae“ (Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 8/2, 1901, Sp. 2059—2062) Sp. 2059.

⁸¹ ERICH CASPAR, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2, Tübingen 1933, S. 36f. und 149. Weitere Beispiele aus dem 5. bis 7. Jahrhundert bei CABROL (wie Anm. 13) Sp. 1056ff.

⁸² Dies zeigt die Anfrage Hinkmars von Reims bei Nikolaus I.: *rescribere mihi dignetur apostolica vestra auctoritas, utrum eundem Ebonem (sc. Ebo von Reims) inter episcopos in sacris diptychis in ecclesia nostra nominare permittam, an, ne de cetero in episcoporum catalogo nominetur, prohibere debeam* (Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae* III 13, MGH SS 13, S. 499); die Namensnennung erfolgte in Reims *inter sacrosancta misteria*; die Bischöfe Theutgaud von Trier und Gunthar von Köln waren auf Geheiß des Papstes aus den Reimser Diptychen bereits gestrichen worden. Papst Hadrian II. gebot den 868 in Troyes versammelten Bischöfen: *papam Nicolaum (sc. Nikolaus I.) in codicibus vel diptychis ecclesiarum vestrarum scribi, et nomen ejus inter sacra missarum solemnium impraetermisse recitari faciat: ita ut aliis quoque fratribus, et dioeceseon vestrarum sacerdotibus, idipsum agere praecipiat: ita ut aliis quoque rezierten Bischofsliste von Reims bewertet, zeigt ein Passus bei Folcuin, *Gesta abbatum Lobiensium* c. 7 (MGH SS 4, S. 58f.). Über die Androhung der Streichung aus dem Liber Vitae in Poenformeln mittelalterlicher Urkunden KOEP (wie Anm. 50) S. 113.*

⁸³ So die Strafandrohung der zweiten Synode von Elne im Jahr 1027 (J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 19, Nachdruck Graz 1960, Sp. 484): *nec inter fideles mortuos eorum nomina ad sacrum altare recitentur*.

⁸⁴ So eine Bestimmung der Synode von Reibach im Jahr 798 (?), c. 16 (MGH Conc. 2/1, S. 201): *nec post mortem in memoria eius nec scriptum nec oblationes pro illo offerre in aeclesia catholica non debeant nec suas elemosinas recipere*.

Memoria bewirkte also Gegenwart der liturgisch erinnerten Personen so, daß die kommensorierende Gemeinschaft erweitert wurde über den Kreis der körperlich anwesenden Personen hinaus⁸⁵. Die Memoria bewirkte einen Modus wirklicher Anwesenheit physisch Abwesender, sei es, daß diese durch ihren Tod, sei es, daß sie durch räumliche Entfernung vom Kreis der die Memoria haltenden Personen getrennt waren. Mit Recht hat Rupert Berger als das bei diesem Vorgang Entscheidende herausgehoben, daß die Erinnerung in der liturgischen Memoria durch das Nennen der Personen, durch das Aussprechen ihres Namens geschah. Dieses Phänomen hat Berger in der prägnanten Formulierung „Gegenwart durch Namensnennung“ zusammengefaßt⁸⁶, die auch hier übernommen wird. „Der Name zwingt den Genannten herbei, das Aussprechen des Namens schafft Gegenwart des Genannten“⁸⁷. Es ist eine aus Religion und Recht namentlich älterer Kulturen längst bekannte Erscheinung, daß der Name einer Person mehr ist als nur ein äußeres Zeichen zu ihrer Erkennung, Nennung und Kennzeichnung sowie zur Unterscheidung von anderen Personen. Der Name ist vielmehr Bestandteil der Person, so daß zwischen dem Namen und dem Genannten eine wesentliche Verbindung und Beziehung besteht⁸⁸. Deshalb wird der Wechsel des Namens zum Zeichen für eine Erneuerung des Menschen und seiner Lebensform⁸⁹. Deshalb auch ist es wichtig, im Gebet den richtigen Namen zu nennen, damit der Segen und die Frucht der Fürbitte den Gemeinten wirklich erreichen⁹⁰. Die Identität von Memoria und Erwähnung oder Nennung kann im übrigen an den Mahl- und Gedächtnisfeiern des christlichen Kultes überhaupt⁹¹, aber auch an der Bedeutung der Namensnennung für die Totenmemoria wie für die Lebendenmemoria schon in der frühesten Zeit nachgewiesen werden⁹². Auch die Listen der Heiligennamen im Kanon wurden rezitiert, ja, diese Rezitation war Anlaß zur Entstehung dieser Gebete⁹³; sie bringen zum Ausdruck, daß die Heiligen „durch die Nennung ihrer Namen gegenwärtig werden und an der Liturgiefeier teilnehmen“⁹⁴.

⁸⁵ So BERGER (wie Anm. 69) S. 232.

⁸⁶ Ebd. S. 228.

⁸⁷ Ebd. S. 233. Ebenso HEINRICH MITTEIS, *Das Recht als Waffe des Individuums* (DERS., *Die Rechtsidee in der Geschichte*, Weimar 1957, S. 514—523) hier S. 518: „... die Nennung des Namens wird der körperlichen Anwesenheit gleich geachtet, wer im Namen eines Anderen auftritt, verwandelt sich in die Person, die er repräsentiert; ...“.

⁸⁸ VAN DER LEEUW (wie Anm. 71) S. 155ff., vgl. S. 203f. und 324.

⁸⁹ Es sei erinnert an den Namenwechsel bei Taufe und monastischer Profeß (als „zweiter Taufe“); vgl. EDWARD E. MALONE, *Martyrdom and monastic Profession as a second Baptism* (Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, Düsseldorf 1951, S. 115—134).

⁹⁰ VAN DER LEEUW (wie Anm. 71) S. 481.

⁹¹ Über Anamnesis im Sinne von „Erwähnung“, „Nennung“ im frühen Christentum DE BOER (wie Anm. 68) S. 68f., der (S. 70) für 1 Kor. 11,24 die Übersetzung vorschlug: „Dies sollt ihr tun zu meiner Erwähnung.“ Vgl. auch SCHOTTRUFF (wie Anm. 67) S. 339.

⁹² Zur Totenmemoria anhand früher Beispiele (Tertullian) BERGER (wie Anm. 69) S. 234; zur Lebendenmemoria Cyprian, Ep. 62,5 (CSEL 3/2, S. 700f.); dazu BERGER S. 235. Weitere Nachweise zur Bedeutung der Namensnennung bei KOEP (wie Anm. 50) S. 103ff.

⁹³ So CAPELLE, *Problèmes* (wie Anm. 77) S. 275.

⁹⁴ BERGER (wie Anm. 69) S. 237.

An der Bedeutung der Namensnennung in der liturgischen Memoria läßt sich auch ablesen, mit welcher Verantwortung die Gefahr des Vergessens (*oblivio*) jene belud, deren Pflicht die Memoria war. Aus diesem Grund wurden besondere Vorkehrungen getroffen, um die Einhaltung des liturgischen Gedenkens zu sichern, etwa indem man die Namen der Lebenden und Verstorbenen an gut sichtbarer Stelle in der Kirche selbst aufschrieb, auf der Apsiswand zum Beispiel oder der Altarplatte⁹⁵, oder indem man in Klöstern die übernommene Verpflichtung in das Buch mit der Mönchsregel eintrug, weil dieses Buch besonders häufig in die Hand genommen und gelesen wurde. So lautet der Schlußpassus einer Gebetsvereinbarung zwischen Bischof Adalbero von Augsburg und dem Konvent von St. Gallen aus dem Jahr 908: *Et ut hanc nulla umquam constitutionem deleat oblivio, regulae complacuit nostrae inseri libello, quatenus dum codex iste frequentius videtur et legitur, beati praesulis memoria strictius teneatur*⁹⁶. In der Auffassung des früheren Mittelalters war der zur Abhaltung der Memoria Verpflichtete der Schuldner (*debitor*) jener, deren Namen er zu kommenerieren hatte oder durch andere kommenerieren lassen mußte⁹⁷. Die Bedeutung der Namensnennung wird auch daran sichtbar, daß in manchen Gebetstexten die Rezitation der Namen mit der Anrufung von Gottes Allwissenheit verbunden wurde⁹⁸. Wer Namen in einen Liber Memorialis einzutragen hatte, dies aber *ob incautelam inertiae oblivionis* nicht mehr tun konnte, hat die Verantwortung für die gefährdete Memoria tief empfunden, wie ein Gebet im Reichenauer Gedenkbuch zum Ausdruck bringt; es lautet: *Nomina, quae iniuncta fuerant mihi ut a me in hoc scriberentur libro sed ob incautelam inertiae oblivionis meae dimissa, tibi Christe et genetrici tuae omnique celesti commendo virtuti, ut hic et in aeterna vita eorum beatitudinis celebretur memoria*⁹⁹. Deshalb wird man die Intensivierung des Nekrolog-Gedenkens in den Klöstern, vor allem seit dem 11. Jahrhundert¹⁰⁰, auch verstehen können als Ausdruck der Sorge um die Namensnennung, wengleich diese nun

⁹⁵ Dazu oben S. 74 f.

⁹⁶ St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. 915, pag. 6; hg. von PAULUS PIPER, MGH Libri Confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis, Berlin 1884, S. 138. Zum Inhalt der Hs., die mehrere monastische Regeln enthält, GUSTAV SCHERRER, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, Halle 1875, S. 336 ff. und JOHANNES DUFT, Bischof Konrad und St. Gallen (Der heilige Konrad, Bischof von Konstanz, Freiburg—Basel—Wien 1975, S. 56—66) hier S. 58 f. Mehrere der in Cod. 915 eingetragenen Texte von Gebetsvereinbarungen des 9. und 10. Jahrhunderts haben eine Schlußformel dieser Art: PIPER S. 136, 140 und 141 (aus den Jahren 926, 982, 945 und 950).

⁹⁷ Vgl. solche Eintragungen im Liber Memorialis der Reichenau, PIPER (wie Anm. 96) S. 256 Sp. 360, S. 273 Sp. 411/12. Der Gedanke, daß die Lebenden die Schuldner der Toten sind, wurde auch in liturgischen Gebeten ausgedrückt, zum Beispiel in einem Gebet *pro omnibus fidelibus defunctis* in der Hs. Laon, Bibl. Municip. 118, fol. 74r/v (9. Jahrhundert, aus S. Denis): . . . *quorum quarumque nomina a te inspicienda conscripsimus et pro quibus exorare iussi aut debitores fuimus* . . . Dem Gebet folgt auf fol. 74v die Liste der *Nomina defunctorum fratrum* von S. Denis; vgl. ANDRÉ WILMART, Les frères défunts de Saint-Denis au déclin du IX^e siècle (Revue Mabillon 15, 1925, S. 241—257).

⁹⁸ Vgl. die bei KOEP (wie Anm. 50) S. 109 und bei EBNER (wie Anm. 40) S. 225 zitierten Memento-Gebete aus dem 8. und 11. Jahrhundert. Im Reichenauer Gedenkbuch (pag. 9) unter einer Namenliste (!) der Zusatz: *et ceterorum omnium, quorum nomina Deus scit*, vielleicht von derselben Hand (PIPER, wie Anm. 96, S. 166 f.).

⁹⁹ PIPER (wie Anm. 96) S. 302 f.; vgl. TELLENBACH (wie Anm. 40) S. 789 mit Anm. 19.

¹⁰⁰ SCHMID—WOLLASCH, Gemeinschaft (wie Anm. 2) S. 400 f.; WOLLASCH (wie Anm. 29) S. 57 ff.

im Stundengebet und nicht mehr während der eucharistischen Mahlfeier stattfand.

Ein wesentliches Element von Erinnerung ist — wie bereits angedeutet wurde — die Reflexion und Bewußtwerdung im Vorgang der Vergegenwärtigung¹⁰¹. Auch in der liturgischen Memoria spielt dieses Moment eine Rolle: in der Namensnennung nämlich, in der eine soziale Gruppe oder Gemeinschaft¹⁰² die ihr Angehörigen nennt, dadurch sich ihrer selbst vergewissert und sich immer wieder neu konstituiert. Gedenken ist gemeinschaftsstiftend, Memoria schafft Gemeinschaft, sie ist ein konstituierendes Element von Gemeinschaften. Neben anderen Merkmalen, die für Gemeinschaften als konstitutiv gelten: der Dauer in der Zeit; der inneren Organisiertheit, die sich in der Verteilung von Funktionen manifestiert; der Abgrenzung nach außen, die in den Wechselbeziehungen zu anderen Gemeinschaften zum Ausdruck kommt; dem Vorhandensein von Regeln und Normen, in denen die Ziele der Gemeinschaft formuliert werden¹⁰³ — neben allen diesen Merkmalen wird man auch dem Gedenken den Rang eines konstituierenden Faktors bei den Gemeinschaften des Mittelalters, nicht nur denen der Mönche und Kanoniker, zuerkennen dürfen¹⁰⁴. Dies sehen heißt, die sozialgeschichtliche Bedeutung des liturgischen Gedenkens im Mittelalter feststellen. Für diese Perspektive wird aber noch ein zweites Moment bedeutsam. Es ist dies der soziale Charakter von Gebet und Fürbitte, die mit dem liturgischen Gedenken aufs engste verbunden sind.

¹⁰¹ S. oben S. 80.

¹⁰² Der Begriff der „Gemeinschaft“ wird hier dem farbloseren und unbestimmteren Begriff der „(sozialen) Gruppe“ vorgezogen, mit dem er konkurriert, obwohl der Begriff „Gemeinschaft“ wegen seiner Opposition zum modernen Begriff „Gesellschaft“ vielfach als problematisch angesehen wird. Diesen Begriffsgegensatz hat in die soziologische und sozialphilosophische Terminologie eingeführt FERDINAND TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1935, Nachdruck Darmstadt 1972; dazu RENÉ KÖNIG, *Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 7, 1955, S. 348—420) bes. S. 366ff. Zum Begriff der Gruppe und seiner Geschichte: CHR. F. GÖRLICH, Art. „Gruppe, soziale“ (Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, 1974, Sp. 929—933); über „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ zuletzt MANFRED RIEDEL, Art. „Gemeinschaft“ (ebd. Sp. 239—243) und DERS., Art. „Gesellschaft, Gemeinschaft“ (Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 2, Stuttgart 1975, S. 801—862). Vgl. auch WIARD POPKES, Art. „Gemeinschaft“ (Reallexikon für Antike und Christentum, Lief. 71, 1975, Sp. 1100ff.; noch nicht abgeschlossen).

¹⁰³ Die vier Elemente dieser Definition nach LEOPOLD VON WIESE, Art. „Gebilde, soziale“ (Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 4, 1965, S. 221—226) S. 224.

¹⁰⁴ Vgl. E. COORNAERT, *Les gildes médiévales* (Revue historique 199, 1948, S. 22—55 und 208—243) bes. S. 31ff.; G. G. MEERSEMAN, *Die Klerikervereine von Karl dem Großen bis Innozenz III.* (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 46, 1952, S. 1—42 und 81—112); GABRIEL LE BRAS, *Les confréries chrétiennes* (DERS., *Études de sociologie religieuse* 2, Paris 1956, S. 423—462); JEANNE DESCHAMPS, *Les confréries au moyen âge*, Bordeaux 1958, bes. S. 47ff.; PIERRE MICHAUD-QUANTIN, *Universitas (L'Église et l'État au moyen âge 13)* Paris 1970, S. 179ff. Memorialüberlieferung dieser Gemeinschaften ist im früheren Mittelalter selten, wurde aber auch noch wenig erforscht. Die Matrikel einer Bruderschaft des 11. Jahrhunderts aus einem Sakramentarfragment (I) aus Tours hat G. G. MEERSEMAN veröffentlicht: *Anecdota des 11. und 12. Jahrhunderts* (Festschrift Bernhard Bischoff, Stuttgart 1971, S. 282—294) S. 282—290; zum späteren Mittelalter vgl. ROGER BERGER, *Le nécrologe de la confrérie des jongleurs et des bourgeois d'Arras (1194—1361)*, 2 Bde., Arras 1963/70.

III. GEBET ALS GABE

Memoria manifestiert sich als Gebet und Fürbitte (Interzession) für die kommemorierten Personen¹⁰⁵. Der soziale Charakter von Gebet und Fürbitte wird in zweifacher Weise sichtbar¹⁰⁶. Zum einen sind Gebet und Fürbitte an sich Ausdruck des Gemeinschaftslebens jener Personengruppe, die sich im Gedenken bildet¹⁰⁷, zum anderen sind sie deshalb soziale Phänomene, weil sie ein Geschenk, eine Gabe von Mitgliedern dieser Gemeinschaft für andere Mitglieder darstellen. Mit seinem berühmten „Essai sur le don“, der erstmals 1923/24 erschien, hat Marcel Mauss das soziale Leben unter dem Aspekt des Gebens, des Nehmens und des Erwiderns von Gaben zu sehen gelehrt¹⁰⁸. Auch die Religionsphänomenologie kann hinweisen auf die enge Bindung zwischen Geber und Empfänger und auf die Bedeutung der Gegenseitigkeit von Geben und Empfangen¹⁰⁹. Daß im Mittelalter das Gebet eine soziale Gabe in diesem Sinn war, wird insbesondere dort deutlich, wo Materielles in der Liturgie dargebracht wird: wenn die *offerentes* ihre Gaben, die Oblationen bringen. Unmittelbar aus diesen Gaben resultiert nämlich die Memoria und die Namensnennung von Lebenden und Toten¹¹⁰. Daran wird sichtbar, wie in der Liturgie jede Gabe die ihr entsprechende Gegen-Gabe begründet und wie sie ihrerseits von dieser begründet wird¹¹¹. In diesem Vorgang des wechselseitigen Gebens und Nehmens

¹⁰⁵ Vgl. BERGER (wie Anm. 69) S. 238f.; KLAUSER (—MICHEL) (wie Anm. 8) Sp. 22ff.

¹⁰⁶ Dieser Aspekt wird in theologischen und religionsphänomenologischen Arbeiten weniger berücksichtigt, vgl. FRIEDRICH HEILER, *Das Gebet*, Nachdruck München—Basel 1969, S. 431f.; E. von SEVERUS, Art. „Gebet I“ (Reallexikon für Antike und Christentum 8, 1972, Sp. 1134—1258) Sp. 1250ff. Dazu die Bemerkungen von GABRIEL LE BRAS, *Liturgie et sociologie* (Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu, Strasbourg 1956, S. 291—304) S. 296ff.; vgl. auch JOHN HENNIG, *Zur Grundlegung der Liturgiesozologie* (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 20, 1968, S. 44—60). Eine von MARCEL MAUSS geplante Arbeit über das Gebet blieb unvollendet, E. E. EVANS—PRITCHARD, Vorwort, in: MARCEL MAUSS, *Die Gabe*, Frankfurt a. M. 1968, S. 8. Dazu unten Anm. 108.

¹⁰⁷ LE BRAS (wie Anm. 106) S. 297: „Ce qui crée la communauté, . . . c'est le synchronisme des paroles, des gestes, le choral, la convergence des pensées, la coordination des rôles, la rencontre à la table sainte.“

¹⁰⁸ MARCEL MAUSS, *Essai sur le don* (DERS., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1968, S. 143ff.); eine deutsche Übersetzung oben Anm. 106 und ferner: DERS., *Soziologie und Anthropologie* 2, München 1975. Ausgehend von MAUSS über Geben und Nehmen als Element der frühmittelalterlichen Sozialgeschichte GEORGES DUBY, *Guerriers et paysans* (VII^e—XII^e siècle). *Premier essor de l'économie européenne*, Paris 1973, S. 60ff.

¹⁰⁹ VAN DER LEEUW (wie Anm. 71) S. 394ff., vgl. S. 480ff.; WIDENGREN (wie Anm. 71) S. 279ff.

¹¹⁰ MERK (wie Anm. 48) S. 38: „Die Gabendarbringung begründet also die Namensnennung, die Memoria, und dieselbe erfolgte für Lebende und Tote zugleich durch ein und dieselbe Gabe.“ Vgl. ebd. S. 33ff., 47f. u. ö. sowie DERS., *Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meß-Stipendiums*, Stuttgart 1928, S. 63ff. Über *oblaciones* im Mittelalter: ebd. S. 8ff.; SCHREIBER (wie unten Anm. 111) S. 164ff. und 171ff.; ENRICO CATTANEO, *La partecipazione dei laici alla liturgia* (I laici nella „societas christiana“ dei secoli XI e XII, *Miscellanea del Centro di Studi Medioevali* 5, Milano 1968, S. 396—423) S. 411ff. Zur Definition der Oblationen CAPELLE, *Charité* (wie Anm. 23) S. 233ff.

¹¹¹ Über Gabe und Gegengabe in diesem Zusammenhang bereits GEORG SCHREIBER in seiner Abhandlung „Kirchliches Abgabenwesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien“, erstmals veröffentlicht 1915 und wieder in erweiterter Fassung in: DERS., *Gemeinschaften des*

wird soziale Gemeinschaft verwirklicht. Die Gabe stiftet soziale Gemeinschaft, die Gegen-Gabe bestärkt und bekräftigt sie. Dieser eigentümliche Austausch materieller und spiritueller Gaben und Gegen-Gaben hat im Mittelalter größte Ausmaße bekanntlich dort angenommen, wo Laien, Wohltäter (*benefactores*) auf Grund von Schenkungen an geistliche und monastische Gemeinschaften die Aufnahme in das liturgische Gedenken der Kanoniker und Mönche, die Eintragung in Liber Vitae und Nekrolog erstrebten und erlangten¹¹². Natürlich wird man in den zahllosen Vorgängen dieser Art die Anzeichen utilitaristischen Gebarens, das Denken in den Verpflichtungen des Do-ut-des nicht übersehen. Aber die Dimensionen eines solchen Vorgangs erschöpfen sich nicht darin¹¹³. Vielmehr wird gerade hieran deutlich, wie sehr sich solche Auffassungen von den uns geläufigen modernen unterscheiden: einerseits deshalb, weil hier nicht nur materielle Güter und ihr Tausch soziale Bindung bewirken¹¹⁴, sondern auch das Gebet als spirituelle Gabe zu den Gemeinschaft stiftenden Geschenken gehört; andererseits deshalb, weil in anderen Kulturen als der modernen europäischen die Phänomene des Gebens und Erwiderns von Gaben nicht nur unter materiellen, sondern auch unter ethischen, ja sogar unter religiösen Aspekten zu betrachten sind.

Wie im früheren Mittelalter Gebet und Fürbitte soziale Bindungen schufen, läßt sich in der Karolingerzeit an sehr vielen Beispielen zeigen, angefangen von Gemeinschaften, die an ein und demselben Ort lebten, bis hin zu Netzen sozialer Beziehungen, die weite geographische Räume überspannten. Im 9., ja schon im 8. Jahrhundert wurden innerhalb monastischer und geistlicher Gemeinschaften Vereinbarungen getroffen, die vor allem die gegenseitige Verpflichtung der

Mittelalters (Gesammelte Abhandlungen 1) Münster 1948, S. 151—212, hier S. 177 und 180f. Ihm folgte WILLIBALD JORDEN, Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910—954) (Münsterische Beiträge zur Theologie 15) Münster/Westf. 1930, bes. S. 94ff. Vgl. auch DUBY (wie Anm. 108) S. 68.

¹¹² Dazu SCHREIBER (wie Anm. 111) S. 176ff.; DERS., Cluny und die Eigenkirche (DERS., Gemeinschaften [wie Anm. 111] S. 81—138) hier S. 99ff.; JORDEN (wie Anm. 111) S. 47ff., 78ff., 84ff. und 105ff.; OSKAR MITIS, Bemerkungen zu den Verbrüderungsbüchern und über deren genealogischen Wert (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 43, 1949, S. 28—42) S. 31ff. Für das spätere Mittelalter: JOEL T. ROSENTHAL, The Purchase of Paradise. Gift Giving and the Aristocracy 1307—1485, London—Toronto 1972; MANFRED BALZER, Untersuchungen zur Geschichte des Grundbesitzes in der Paderborner Feldmark (Münstersche Mittelalter-Schriften 29, 1976). Aus rechtsgeschichtlicher Sicht: EBERHARD FRIEDRICH BRUCK, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 9) München 1926, bes. S. 302ff. und 317ff.; DERS., Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer (DERS., Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1954, S. 46—100); DERS., Kirchenväter und soziales Erbrecht, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1956, S. 30ff.; WALTER SELB, Erbrecht (Jahrbuch für Antike und Christentum 14, 1971, S. 170—184); W. OGRIS, Art. „Freiteil“ (Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1, 1971, Sp. 1249—1251).

¹¹³ VAN DER LEEUW (wie Anm. 71) S. 394f.

¹¹⁴ MAUSS (wie Anm. 108) S. 151: „... ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent.“

Mitglieder zum Gebet für die Lebenden, die Kranken¹¹⁵ und die Verstorbenen dieser Gemeinschaft sowie für verstorbene Angehörige der Mitglieder zum Ziel hatten¹¹⁶. Ihnen gleichen in der Zielsetzung städtische Klerikervereinigungen¹¹⁷. Ähnliche Zusammenschlüsse gab es auch innerhalb des Klerus eines Dekanats¹¹⁸. Laien wiederum schlossen sich in Ortsgilden (*geldoniae, confratrae*) zusammen, in deren Leben neben säkularen Zwecken, nämlich gegenseitiger Hilfe, sozialer Sicherung und Schiedsgerichtsbarkeit, auch Gebet und gemeinsamer Gottesdienst bedeutenden Raum einnahmen¹¹⁹. Soziale Bindungen über größere Räume hinweg schufen die Gebetsvereinbarungen, die den Klerus einer Diözese mit seinem Bischof verbanden¹²⁰. An solchen Vereinbarungen konnten auch Laien Anteil haben¹²¹. In der Schaffung sozialer Beziehungen durch Gebet und gegenseitige Memoria traten in der Karolingerzeit vor allem die monastischen und geistlichen Gemeinschaften hervor, die seit dem 8. Jahrhundert mit einzelnen Personen sich verbanden¹²², auf dem Weg über Absprachen zwischen Bischöfen und Äbten aber auch untereinander zusammengeschlossen wurden¹²³. Und natürlich haben monastische und geistliche Gemeinschaften untereinander direkte Verbindung aufgenommen; in solchen Fällen ist mit den die gegenseitigen Gebets-Gaben regelnden Vertragstexten gelegentlich zugleich die übermittelte Namenliste als die Grundlage der Memoria erhalten geblieben¹²⁴.

Im Fall der an einem Ort fest angesiedelten Gemeinschaften ergänzten sich Gebet und gegenseitige Hilfe durch Rat und Tat. Bemerkenswerterweise gilt das auch von den über weite Räume hinweg unterhaltenen Verbindungen, in

¹¹⁵ Eine Krankenliste (*Nomina infirmorum*) enthält das Diptychon der Pariser Kathedrale (Ottobon. lat. 313, fol. 110v), DELISLE (wie Anm. 43) S. 379.

¹¹⁶ Dazu OEXLE, Memorialüberlieferung (wie Anm. 3) am Beispiel solcher Vereinbarungen des 9. Jahrhunderts aus Köln und Fulda. Eine ähnliche Vereinbarung aus Weißenburg (8. Jahrhundert) wird von MICHAEL BORGOLTE ediert und kommentiert: Zum Gedenkwesen des Klosters Weißenburg (Ms.).

¹¹⁷ MEERSSEMAN (wie Anm. 104) S. 22ff. Für die spätere Zeit ebd. S. 94ff.

¹¹⁸ Über diese „dekanalen Pfarrervereine“ des 9. Jahrhunderts MEERSSEMAN (wie Anm. 104) S. 3ff. Zum Ablauf ihrer Versammlungen gehörte neben dem gemeinsamen Mahl auch das Gebet für König und Bischöfe, für die Angehörigen, für Lebende und Tote, vgl. die Anweisung des Bischofs Richulf von Soissons (a. 879): MIGNE PL 131, Sp. 22f. c. 20.

¹¹⁹ Vgl. Hincmari capitula synodica (a. 852) c. 16 über die Oblationen (MIGNE PL 125, Sp. 777f.). Zu den Mitgliedern gehörten auch Frauen und Kleriker. Dazu MEERSSEMAN (wie Anm. 104) S. 10ff.; DESCHAMPS (wie Anm. 104) S. 47ff. und 85ff.

¹²⁰ Dazu EBNER (wie Anm. 13) S. 56f. Vgl. auch oben Anm. 45 (Le Mans).

¹²¹ Dazu die Briefe Bischof Frothars von Toul, MGH Epp. 5, S. 289 Nr. 18 und 19 und ebd. S. 283 Nr. 10. Vgl. EBNER (wie Anm. 13) S. 56 Anm. 4.

¹²² Zahlreiche Beispiele aus dem 8. und 9. Jahrhundert enthalten die Briefe von Bonifatius, Lul und Alkuin.

¹²³ Dazu EBNER (wie Anm. 13) S. 49ff.; SCHMID—WOLLASCH, Gemeinschaft (wie Anm. 2) S. 370ff.; SCHMID—OEXLE (wie Anm. 37) S. 72ff.

¹²⁴ So in der Hs. Paris, B. N. lat. 13.090, fol. 70r/v eine Gebetsvereinbarung zwischen S. Denis und S. Remi (Reims) mit einer Namenliste aus S. Denis (a. 838). Vgl. MOLINIER (wie Anm. 13) S. 285ff. Über den Zusammenhang von Gebetsvereinbarung und Namenliste in Fulda (9. und 10. Jahrhundert) OEXLE, Memorialüberlieferung (wie Anm. 3). Über solche Verträge allgemein SCHMID—WOLLASCH, Societas (wie Anm. 2) S. 35f.

denen das Moment der gegenseitigen Hilfe neben die Gebets-Memoria trat, ja sogar in dieser seinen Grund hatte. Deshalb versprach in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts Bischof Cineheard von Winchester dem Erzbischof Lul von Mainz: . . . *omnia . . . complere satagimus, non tantum in spiritali orationum solatio exhibendo et missarum sollemnitate celebranda pro vobis et pro illis, qui in vestris regionibus in Christi confessione obeunt, sed etiam, si qua secularis substantiae solatia vestris usibus profutura in his regionibus adipisci poterimus, vestre participationi parata erunt*, und er verband damit die Bitte, daß ihm und den Seinen im Notfall durch Übersendung fehlender Bücher *sive in aliis ecclesiasticis administrationibus* geholfen werde¹²⁵. Ebenso hat ein Jahrhundert danach Lupus von Ferrières in einem Brief an Abt Altsig von York die Bitte geäußert, *ut nobis vicissim, cum in sacris orationibus, tum etiam in quibuslibet aliis utilitatibus, prodesse curemus*¹²⁶.

Besonders eigentümlich waren im Mittelalter — wie bereits erwähnt wurde — jene sozialen Beziehungen, die durch den Austausch materieller Gaben und spiritueller Gegen-Gaben geschaffen wurden, die Beziehungen zwischen den monastischen und geistlichen Gemeinschaften und ihren Wohltätern (*benefactores*), vor allem aus dem Kreis der Laien. Wenn Beziehungen dieser Art seit dem frühen Mittelalter besonders häufig in Erscheinung treten, so liegt das nicht nur daran, daß die Sorge um das Seelenheil bei den Menschen jener Zeit zunahm und also auch die Bemühung, die Eintragung in einen Liber Vitae zu erlangen, der als Äquivalent des himmlischen Buchs des Lebens galt¹²⁷. Folgenreicher als dies war gewiß, daß seit der Karolingerzeit die Unterscheidung und Trennung von Klerus und Laien immer deutlicher als Prinzip der sozialen Ordnung gesehen wurde¹²⁸. Auch in den Gebeten der Liturgie, ja gerade in dem Gebet, in dem die Memoria für die Lebenden vollzogen wurde, kam dies zum Ausdruck. Hier hat man jetzt die Weihegewalt des Priesters gegenüber den die Opfergaben bringenden Laien hervorgehoben, den Nutzen seines liturgischen Tuns für diese aussprechen wollen und deshalb die Formel *pro quibus tibi offerimus* in das Memento-Gebet für die Lebenden eingefügt¹²⁹. Zur gleichen Zeit haben auch die monastischen Gemeinschaften neue Aufgaben übernommen. Zwar hatten Fürbitten und Interzessionen schon immer zum Stundengebet gehört¹³⁰, doch in der Karolingerzeit wurden das Gebet der Mönche, die Fürbitten des monastischen Gottesdienstes

¹²⁵ MGH Epistolae selectae 1, 1955, S. 246f. Nr. 114. Ähnlich das Schreiben König Cynewulfs von Wessex und seiner Bischöfe an Lul, ebd. S. 278f. Nr. 139.

¹²⁶ Loup de Ferrières, Correspondance 2, hg. von LÉON LEVILLAIN (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 16) Nachdruck Paris 1964, S. 78 Nr. 87.

¹²⁷ KOEP (wie Anm. 50) S. 100ff.; OTTO NUSSBAUM, Kloster, Priestermonch und Privatmesse (Theophaneia 14) Bonn 1961, S. 152ff.; anders HÄUSSLING (wie Anm. 18) S. 269 und 342ff.

¹²⁸ Dazu JUNGSMANN 1 (wie Anm. 19) S. 98ff., bes. S. 107f.; JEAN CHÉLINI, Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne (I laïcs, wie Anm. 110, S. 23—50) hier S. 27ff.; YVES CONGAR, Les laïcs et l'ecclésiologie des „ordines“ chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles (ebd. S. 83—117) S. 84ff.; CATTANEO (wie Anm. 110) S. 399ff.; HÄUSSLING (wie Anm. 18) S. 251ff. und 268ff.

¹²⁹ EBNER (wie Anm. 40) S. 404f.; JUNGSMANN 2 (wie Anm. 19) S. 209f.; BERGER (wie Anm. 69) S. 244f. und 246.

¹³⁰ VINCENZO RAFFA, Le intercessioni di Lodi e Vespri (Ephemerides Liturgicae 86, 1972, S. 41—60); (KLAUSER—) MICHEL (wie Anm. 8) Sp. 32f.

entschiedener auf die Außenwelt der Mönchsgemeinschaften ausgerichtet¹³¹. Gleichzeitig hat in den Klöstern auch die Zahl der Priestermonche signifikant zugenommen, was sich im früheren Mittelalter insgesamt, vor allem aber in der Zeitspanne vom 8. zum 9. Jahrhundert deutlich abzeichnet¹³², so daß daran sich ablesen läßt, wie sehr Mönche und Kleriker jetzt in ihren Aufgaben gegenüber der Laienwelt sich aneinander anglichen und in der Erfüllung dieser Aufgaben den Laien gemeinsam gegenüberstanden¹³³.

Es wird dies symptomatisch sichtbar an den Gebeten für den König, die zu verrichten den Bischöfen und ihrem Klerus, den Äbten und ihren Mönchen aufgetragen wurde, Gebete nicht nur für den König allein, sondern auch für die Angehörigen der Familie des Königs, für sein Heer, für seine Herrschaft¹³⁴. Immer wieder wird dabei deutlich, daß die Bitte um Gebet und die Gewährung von *beneficia* von seiten des Königs miteinander verbunden wurden, daß die *beneficia* des Königs und das Gebet der Kleriker und Mönche einander entsprachen als Gabe und Gegen-Gabe¹³⁵. Der soziale und politische Kontext des Gabentauschs zwischen Königtum und monastischen Gemeinschaften wird im 9. Jahrhundert überaus deutlich in der berühmten „Notitia de servitio monasteriorum“. Denn diese Aufzeichnung von Klöstern, die zum *servitium regis* verpflichtet waren, gliedert die Klöster nach drei Kategorien je nachdem, ob sie dem König Waffendienst (*militia*) und materielle Gaben (*dona*) leisteten oder nur *dona sine militia*, oder ob sie leisteten *nec dona nec militiam, sed solas orationes pro salute imperatoris vel filiorum eius et stabilitate imperii*¹³⁶. Die für moderne Vorstellungen ungewohnte Parallele zwischen materiellen und spirituellen Gaben wird man geradezu als den Grundgedanken dieser Aufzeichnung ansehen dürfen.

Die das Gebet der monastischen Gemeinschaften begründenden Gaben der Laien bestanden natürlich vielfach in Schenkungen von Land mit den darauf siedelnden Menschen von verschiedenem Rechtsstatus und mit den dazu gehörenden Mobilien und Gebäuden; auch Kirchen waren oft Gegenstand von Schenkungen¹³⁷. Aber es wurden auch andere Objekte als Gaben geschenkt, zum Beispiel Reliquien, liturgische Geräte und liturgische Gewandung, Wachs und Glocken. Ferner schenkte man Gaben, die der materiellen Versorgung der betenden Gemeinschaft dienten und ihrer Subsistenz zugute kamen, wertvolle Gebrauchsgegenstände und Lebensmittel. Auch haben hochgestellte und ver-

¹³¹ Dies hat HÄUSSLING (wie Anm. 18) vor allem am Beispiel des Abtes Angilbert von S. Riquier und seiner „Institutio“ (Corpus Consuetudinum 1, wie Anm. 33, S. 291ff.) gezeigt: bes. S. 54ff. und 338f.; vgl. ebd. S. 333ff. über Alkuin.

¹³² SCHMID—OEXLE (wie Anm. 37) S. 119 f.; OEXLE, Forschungen (wie Anm. 1).

¹³³ Über die Gründe für die Zunahme der Zahl der Priestermonche in den frühmittelalterlichen Klöstern in unterschiedlicher Sicht NUSSBAUM (wie Anm. 127) bes. S. 96ff., 152ff., 265ff.; HÄUSSLING (wie Anm. 18) S. 150ff., 268ff., 342ff.

¹³⁴ Dazu die oben Anm. 79 zitierten Arbeiten von TELLENBACH und BIEHL. Ferner die Beispiele bei NUSSBAUM (wie Anm. 127) S. 159ff. und SCHMID—OEXLE (wie Anm. 37) S. 72ff.

¹³⁵ Vgl. die Beispiele bei NUSSBAUM (wie Anm. 127) S. 159ff. und HANS CONSTANTIN FAUSSNER, Die Verfügungsgewalt des deutschen Königs über weltliches Reichsgut im Hochmittelalter (Deutsches Archiv 29, 1973, S. 345—449) S. 394ff.

¹³⁶ Corpus Consuetudinum 1 (wie Anm. 33) S. 493ff.

¹³⁷ Vgl. JORDEN (wie Anm. 111) S. 20ff.

mögende Wohltäter die Konvente im Refektorium bewirbt¹³⁸. Die Bitte um Lebensmittel und Speise konnte im Verkehr der Gemeinschaften mit ihren *benefactores* sogar direkt mit dem Hinweis auf die liturgische Namensnennung und den Eintrag im Liber Vitae begründet werden¹³⁹. Aber nicht nur konkrete einzelne Dinge, sondern auch eine alles umfassende Verpflichtung zu Hilfe und Unterstützung, zu Schutz und Beistand konnten Mönche mit ihren Wohltätern vereinbaren. Der sächsische Markgraf Gero hat sich im Jahr 950 gegenüber den Mönchen von St. Gallen in einem an die vasallitische Bindung erinnernden Versprechen dazu verpflichtet, als Gabe für die Memoria dem Konvent beizustehen *in omnibus cenobii necessitatibus sive negotiis iuxta scientiam facultatemque suam tam in palatio quam in privato*¹⁴⁰. So wurde das Denken und Handeln der monastischen Gemeinschaften des früheren Mittelalters in großem Ausmaß vom wechselseitigen Geben zwischen ihnen und ihren Wohltätern, vom Nehmen und Erwidern materieller Gaben bestimmt¹⁴¹. Daß dabei materielle und spirituelle Gaben gegeneinander geschenkt wurden und warum dies geschah, war im übrigen vollauf bewußt. So schrieb im 12. Jahrhundert Abt Petrus Venerabilis von Cluny, freilich schon in apologetischer Absicht, an Bernhard von Clairvaux: *... monachi ... cuncta fidelium oblata siue in mobilibus siue in immobilibus suscipiunt, atque orationum, ieiuniorum et ceterorum bonorum instantiam benefactoribus recompensant*¹⁴². Als die Mönche von Newminster (Winchester) im 11. Jahrhundert ihren neuen Liber Memorialis aufzeichneten, sprachen sie im Prolog zu diesem Buch aus, daß ihre Existenz und Subsistenz Tag für Tag ganz unmittelbar von den Gaben und Wohltaten (*beneficia*) der Schenkgeber abhingen, deren Memoria sie täglich abhielten: *quorum beneficiis elemosinarum cotidie hec ipsa familia Christo largiente pascitur*¹⁴³.

Soziale Gegebenheiten dieser Art waren eine der Voraussetzungen für die Entstehung einer sehr verbreiteten Denkfigur, die der Interpretation der sozialen Wirklichkeit des früheren Mittelalters diene: der Auffassung von einem in drei Bereiche gegliederten sozialen Ganzen („société tripartite“), seit der Wende zum 11. Jahrhundert¹⁴⁴ und vor allem in Westeuropa durch Kleriker und Mönche

¹³⁸ Dazu die Vereinbarungen des 9. und 10. Jahrhunderts aus St. Gallen, PIPER (wie Anm. 96) S. 136 ff.; vgl. oben Anm. 96. Ferner die Vereinbarungen im Nekrolog von S. Martial aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die MOLNIER (wie Anm. 13) S. 290 ff. edierte; dazu ebd. S. 40 ff. Über die zur Memoria abgehaltenen Mähler BISCHOFF (wie Anm. 71).

¹³⁹ So bat Abt Gozbert von Tegernsee (982–1001) die Grafen Meginhelm und Adalbert um die Zusage von Fischen und begründete seine Bitte mit dem Hinweis auf die im Kloster gehaltene Memoria mit Namensnennung für den Grafen, seine Familie und Freunde (*Quin etiam nomina vestra scripta sunt apud nos propter iugem memoriam*) bzw. mit dem Hinweis auf die Eintragung im Liber Vitae des Klosters (*Qui nullo alio servitio possumus aut sufficimus, nomen vestrum in libro vite apud nos conscriptum habemus et cotidie subplicamus a Deo vobis remunerandum, pro cuius amore talia nobis nostrisque facitis*): MGH Epistolae selectae 3 (Die Tegernseer Briefsammlung), 1925, S. 32 f. Nr. 29 und 30.

¹⁴⁰ PIPER (wie Anm. 96) S. 141.

¹⁴¹ Zahlreiche Beispiele bieten die bereits genannten (oben Anm. 139) Briefe der Tegernseer Briefsammlung.

¹⁴² GILES CONSTABLE (Hg.), *The Letters of Peter the Venerable* 1, Cambridge/Mass. 1967, S. 84 Nr. 28. Zur Textstelle JORDEN (wie Anm. 111) S. 94.

¹⁴³ Wie oben S. 79 mit Anm. 59.

¹⁴⁴ Vgl. aber schon aus dem endenden 9. Jahrhundert *Miracula* S. Bertini c. 7, MGH SS 15/1, S. 512 f.

entfaltet und verbreitet¹⁴⁵. Den Kern dieses immer wieder anders formulierten Interpretations-Schemas bildet die Vorstellung, daß *oratores, bellatores* und *laboratores*, also Klerus und Mönche, 'Adel' sowie 'Bauern' in einer gegenseitigen Beziehung des Gebens und Nehmens stehen, die das soziale Ganze ausmacht und ihm seinen Charakter gibt. Kleriker und Mönche bringen als ihre Gabe das Gebet für die anderen Personen und empfangen dafür als deren Gaben militärischen Schutz einerseits, materielle Sicherung ihrer Subsistenz andererseits. In exemplarischer Weise hat diese Auffassung formuliert Bischof Adalbero von Laon (gest. 1030) in einem an König Robert von Frankreich gerichteten Gedicht. Längere Erläuterungen zu diesem Thema faßte der Bischof so zusammen¹⁴⁶: *Tripertita Dei domus est, quae creditur una: | Nunc orant, alii pugnant, alii que laborant. | Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur. | Unius officio sic stant operata duorum, | Alternis uicibus cunctis solamina prebent.* Die Verbreitung dieses Interpretations-Schemas läßt erkennen, in welchem Ausmaß die Gebets-Gaben der Kleriker und Mönche Teil der sozialen Wirklichkeit des früheren Mittelalters waren.

Eine Form der Gegen-Gaben monastischer Gemeinschaften bestand darin, daß der in die Gemeinschaft Aufgenommene das einem Mitglied der Gemeinschaft zustehende Quantum an Nahrung und Kleidung (*annona fratris*) erhielt¹⁴⁷. In seiner Abwesenheit und nach seinem Tod wurde es den Armen zugewiesen — zu seinem Gedenken. Hier wird abermals die Beziehung zwischen Gabe und Memoria sichtbar, die in diesem Sinn bereits im christlichen Altertum begegnet. Denn schon die Mahlfeier bei den Totenmählern war vielfach mit karitativen Leistungen verknüpft, „um den Kreis der dem Toten Verpflichteten zur Befestigung und Ausbreitung seiner *memoria* zu erweitern“¹⁴⁸. Das geschah, indem man Arme als Teilnehmer des Mahles akzeptierte oder sie nach dem Mahl mit Lebensmitteln bewirtete oder mit Geld beschenkte. Auch im früheren Mittel-

¹⁴⁵ Aus der im letzten Jahrzehnt sehr intensiv, zum Teil allerdings mit ganz anderen Bewertungen geführten Forschungsdiskussion über die „société tripartite“ seien hier genannt: JACQUES LE GOFF, Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX^e au XII^e siècle (T. MANTEUFFEL—A. GIEYSZTOR [Hgg.], L'Europe aux IX^e—XI^e siècles, Varsovie 1968, S. 63—71); DUBY (wie Anm. 108) S. 187 ff.; DERS., Histoire sociale et idéologie des sociétés (JACQUES LE GOFF—PIERRE NORA [Hgg.], Faire de l'histoire 1, Paris 1974, S. 147—168) hier S. 161 ff.

¹⁴⁶ Hs. Paris, B. N. lat. 14.192, fol. 39 v. Der Text bei G.-A. HÜCKEL, Les poèmes satiriques d'Adalbéron (Université de Paris. Bibliothèque de la Faculté des Lettres 13, 1901, S. 49—184) S. 156 ist zu korrigieren. Vgl. ferner den Text einer Predigt Bischof Gerhards (I.) von Cambrai (gest. 1051): Gesta episcoporum Cameracensium III,52 (MGH SS 7, S. 485); als Äußerung eines führenden Vertreters des damaligen Mönchtums: Abbo von Fleury (gest. 1004), Apologeticus (MIGNE PL 139, Sp. 464).

¹⁴⁷ Dazu abermals die Vertragstexte aus St. Gallen (wie oben Anm. 96). In einer mit Markgraf Gero von Sachsen im Jahr 950 abgeschlossenen Gebetsvereinbarung heißt es: *Cuius (sc. Geros) precibus abbas cum congregatione annuens omnem consuetudinariam fratrum constitutionem sive in orationibus seu vestitu et victualibus tam viventi quam defuncto ex integro condonavit* (PIPER, wie Anm. 96, S. 141).

¹⁴⁸ KLAUSER, Cathedra (wie Anm. 15) S. 139. Zum Zusammenhang von Totenkult und Caritas BRUCK, Totenteil (wie Anm. 112) S. 296 ff.; DERS., Kirchenväter (wie Anm. 112) S. 36 ff. Über Totenmähler und Armenspeisung VAN DER MEER (wie Anm. 15) S. 582 und 592; HAMMAN (wie Anm. 15) S. 202 ff.

alter ist die Verbindung von Totenmemoria und Armenspeisung üblich¹⁴⁹, im Totengedenken der Cluniazenser hat sie Dimensionen angenommen, die die Subsistenz der monastischen Gemeinschaften schließlich bedrohten¹⁵⁰. Für Schenkungen und Stiftungen *pro anima* oder *pro remedio animae* scheint es geradezu eigentümlich zu sein, daß unter den ihnen zugrunde liegenden Motiven neben der Sorge um das Seelenheil die Vorstellungen von der Verdienstlichkeit der Gabe für die Armen, also soziale und karitative Gedanken, und der Wille zur Ausbreitung der eigenen *memoria* stehen¹⁵¹. Mag dies dem modernen Menschen noch verständlich sein, so wird ihm doch der spezifisch mittelalterliche Zusammenhang von Gabe und Gebet, Gabe und Memoria im Hinblick auf die Armen fremd erscheinen. Die Armen hatten Anspruch auf Hilfe, aber sie waren nicht, wie in den modernen Gesellschaften, als bloße Empfänger von Unterstützung in eine passive Rolle gedrängt. In den sozialen Beziehungen des Mittelalters erscheinen sie vielmehr ihrerseits als Geber, und ihre Gaben sind Gebet und Fürbitte für den Almosengeber¹⁵².

Das Verhältnis des Menschen zum Tod, von dem hier immer wieder zu sprechen war, ist nicht nur ein für die Geschichte von Religion und Recht bedeutsamer Gegenstand. Denn die Auffassung vom Tod hat zu allen Zeiten das Verhalten der Menschen in ihrer Gegenwart tiefgreifend bestimmt: „wie die Menschen sich zum Tode einstellen, bestimmt ihre Haltung gegenüber dem Leben“¹⁵³. Die Auffassungen über das Phänomen des Todes in bestimmten Epochen sind deshalb auch ein Thema der Geschichtswissenschaft, vor allem Gegenstand eines sozialgeschichtlich orientierten Interesses¹⁵⁴. Zu den grund-

¹⁴⁹ S. die Vereinbarungen einer bayerischen Synode von 805 (MGH Conc. 2/1, S. 233); der Synode von Regensburg von 932 (MGH LL 3, S. 482); der Synode von Dortmund im Jahr 1005 (MGH Const. 1, S. 58 Nr. 28). Weitere Beispiele aus dem 9. und 10. Jahrhundert bei EBNER (wie Anm. 13) S. 88 Anm. 3.

¹⁵⁰ JORDEN (wie Anm. 111) S. 105ff.; JOACHIM WOLLASCH, Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser (Zeitschrift für Kirchengeschichte 84, 1973, S. 188—232) S. 231f.; DERS., Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter (Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 268—286) S. 280ff.

¹⁵¹ BRUCK, Kirchenväter (wie Anm. 112) S. 36ff.; SELB (wie Anm. 112) S. 180; PHILIPPE ARIÈS, Richesse et pauvreté devant la mort (MICHEL MOLLAT [Hg.], Études sur l'histoire de la pauvreté 2 [Publications de la Sorbonne. Série „Études“ 8/2] Paris 1974, S. 519—533) S. 526ff.

¹⁵² Einzelne Quellennachweise dazu in den Beiträgen von ANNE-MARIE ABEL und JEAN BATANY (MOLLAT, Études, wie Anm. 151, Bd. 1, S. 115f. und Bd. 2, S. 471ff.). Eine systematische Untersuchung des Motivs fehlt. Vgl. auch BRIAN TIERNEY, Medieval Poor Law, Berkeley—Los Angeles 1959, S. 44ff. und bes. ERICH MASCHKE, Die Unterschichten der mittelalterlichen Städte Deutschlands (CARL HAASE [Hg.], Die Stadt des Mittelalters 3 [Wege der Forschung 245] Darmstadt 1973, S. 345—454) S. 355f.

¹⁵³ BRUCK, Stiftungen (wie Anm. 112) S. 47.

¹⁵⁴ Dazu PHILIPPE ARIÈS, La mort inversée (Archives européennes de sociologie 8, 1967, S. 169—195); DERS. (wie Anm. 151); DERS., Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Paris 1975; EMMANUEL LE ROY LADURIE, Chaunu, Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort (DERS., Le territoire de l'histoire, Paris 1973, S. 393—403). Vgl. als Untersuchungen zu einem regionalen Bereich (Provence): MAURICE AGULHON, Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence, Paris 1968, S. 67ff.; MICHEL VOVELLE, Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle, o. O. (Paris)

legenden Formen, sich mit dem Tod vertraut zu machen, gehört die Erinnerung (*memoria*) an die Toten, die im Lauf der Geschichte vielgestaltigen Ausdruck findet. Zu den Fragen, die der Mensch im Hinblick auf die Gewißheit seines eigenen Todes sich stellt, gehörte darüber hinaus in vielen Epochen die Frage, was er im Leben tun könne, um das Geschick nach dem Tode günstig zu bestimmen — sein eigenes und das anderer, die ihm nahestehen. Diese Frage bewegte Individuen und Gemeinschaften auch im früheren Mittelalter. Eine ihrer Antworten war die Memoria als liturgisch begangene Erinnerung. Diese Memoria war zugleich ein konstitutives Moment für die Gemeinschaft derer, die sie abhielten. In der Memoria wuchs diese Gemeinschaft hinaus über den Kreis derer, die sie begingen, weil durch die Memoria Tote, indem ihre Namen genannt wurden, in diese Gemeinschaft wirklich, in einem Modus der Realität eintraten. Dasselbe geschah, wenn die Namen Lebender rezitiert wurden, die physisch nicht anwesend waren. Mit der Memoria waren in beiden Fällen wesentlich verbunden Gebet und Fürbitte. Sie hatten ihren Grund in Gaben und Geschenken und waren ihrerseits selbst Gabe und Geschenk. Namensnennung sowie Geben und Erwidern von Gaben waren Grundlagen der Memoria. Memoria war deshalb Ausdruck und Mittel sozialer Beziehungen und sozialen Handelns in einer dem früheren Mittelalter eigenen Form. Die Memorialüberlieferung dieser Zeit diente als schriftliches Substrat der Memoria und ist ihr wichtigster Zeuge. Deshalb kann Memorialüberlieferung Gegenstand sein eines sozialgeschichtlichen Interesses an der Geschichte des Mittelalters.

1973, bes. S. 109ff., 147ff., 183ff. und 229ff. Vgl. auch WOLF LEPENIES, *Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftshistorischen Einschätzung eines aktuellen Disziplinenkontakts (Geschichte und Gesellschaft 1, 1975, S. 325—343) S. 338f.*