

FRANZ NEISKE

Rotuli und andere frühe Quellen zum Totengedenken (bis ca. 800)

in:

Nomen et Fraternitas.

Festschrift für Dieter Geuenich zum 65. Geburtstag,

hg. von UWE LUDWIG und THOMAS SCHILP

(RGA Ergänzungsbände 62)

Berlin 2008, S. 203-220

Rotuli und andere frühe Quellen zum Totengedenken (bis ca. 800)

FRANZ NEISKE

In der Memorialforschung der letzten Jahrzehnte, zu der Dieter Geuenich mit zahlreichen Untersuchungen wichtige Erkenntnisse beigetragen hat, wurden nur selten die Anfänge der schriftlichen Zeugnisse des Totengedenkens in den Blick genommen. Die Gedenkbücher der Karolingerzeit und die Necrologien des 11. und 12. Jahrhunderts stellen den Kulminationspunkt einer Tradition dar, deren Anfänge offenbar nur bruchstückhaft zu erfassen sind. Überliefert sind zwar Texte für die Durchführung des Gebetsgedenkens selbst, denn bereits die älteste römische Liturgie kannte Gebete für die Toten.¹ Wir wissen jedoch wenig über die Praxis der frühen Memoria; nur selten konkretisiert sich der fromme Brauch in Notizen mit einer Namennennung, durch die unsere historische Neugier befriedigt wird. Da das nicht allein dem Zufall der Überlieferung, also dem Verlust von ‚unwichtigen‘ Dokumenten im Verlauf der Zeit zugeschrieben werden soll, muss nach Argumenten gesucht werden, die sich aus einem Wandel der Totenmemoria im Frühmittelalter ergeben haben könnten. Das soll im Folgenden mit dem Blick auf bestimmte, geeignete Zeugnisgruppen geschehen.

Grabdenkmäler und Inschriften sind als erste Möglichkeit zur Erinnerung an die Verstorbenen anzusehen. Die generelle Ablehnung von Bildern im frühen Christentum war bezeichnender Weise im Bereich des Totenkultes nicht auf Dauer aufrecht zu erhalten. „Die Entwicklung einer abendländischen christlichen Bildkunst scheint im wesentlichen von der römischen Grabeskunst ausgegangen zu sein.“² Augustinus († 430) hatte noch die Verehrer von Bildern und Grabdenkmälern zusammen mit den ausschweifenden Gelagen am Grab und anderen heidnischen Sitten aufs Schärfste ver-

¹ Sicard 1978, 54; Angenendt 1984, 83.

² Thümmel 1980, 526.

urteilt,³ während in anderen Regionen der römisch-christlichen Welt bereits Bilder von Personen zur Erinnerung an Verstorbene und als Tugendbeispiel für Lebende den Weg in die Kirchen finden konnten.⁴ Vor dem Hintergrund einer erst allmählich forschreitenden Christianisierung aller Lebensbereiche sind solche zu den allgemeinen Begräbnissitten gehörenden Elemente jedoch vor allem nördlich der Alpen mit der nötigen Vorsicht zu interpretieren. Wie der Brauch der Grabbeigaben noch zur Merowingerzeit durchaus nichts Ungewöhnliches war⁵ und bis in das 8. Jahrhundert sogar in christlichen Grablegen zu beobachten ist,⁶ so vermischen sich auch bei den epigrafischen Zeugnissen antike pagane Traditionen mit christlicher Überzeugung. Im Vordergrund stehen hier nämlich zunächst weltliche Gedanken des Nachruhms und der individuellen Erinnerung für Verwandte und Freunde. Erst allmählich wird in den Inschriften etwa durch Psalmenzitate und Gebetsformeln die Zugehörigkeit zur neuen Religion deutlich herausgestellt und mit Bezug auf die eschatologisch erhoffte ‚himmlische Verwandtschaft‘ der Bezug zur konkreten Jenseitserwartung hergestellt.⁷

Der Wandel von Funktion und Gestaltung der Grabsteine und Inschriften ist sichtbarer Ausdruck der Veränderungen, die sich zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert in der theologischen und mentalen Einstellung gegenüber Tod und Totengedenken beobachten lassen. Für Augustinus sollten die Grabmonumente in erster Linie die Erinnerung an die Verstorbenen wach halten.⁸ Erst mit der auch in anderen Zeugnissen vermehrt einsetzenden Hinwendung zu einem Gedenken, das als Hilfe für die Seelen im Jenseits verstanden wurde, ist bei den Inschriften die Aufforderung zum Gebet für den Toten ab dem ausgehenden 8. Jahrhundert immer häufiger zu finden und erreicht einen ersten Höhepunkt im 9. Jahrhundert.⁹ Ein bezeichnendes Beispiel für die neue Form des epigrafischen Gedenkens stellt der Text der heute noch erhaltenen Grabplatte dar, die Karl der Große zum Tode Papst Hadrians I. († 795) nach Rom schicken ließ.¹⁰ Die Verse bitten nicht nur um das Gebet für den verstorbenen Papst, sondern schließen

³ Augustinus, *De moribus ecclesiae*, I, Sp. 1342: *noui multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores*.

⁴ Lehmann 1991.

⁵ Neiske 2007, 109, 114.

⁶ Mittermeier 2003, 222–230.

⁷ Effros 2002, 91.

⁸ Augustinus, *De cura pro mortuis* IV, 6, S. 630: ... *nisi quia eos, qui uiuentium oculis morte subtracti sunt, ne obliuione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam renocant et admonendo faciunt cogitari*.

⁹ Scholz 1999, 39f.

¹⁰ Scholz 1997, 380f.

auch Karl den Großen mit ein,¹¹ entsprechend der von Alcuin im 93. Brief entwickelten ‚Aufgabenteilung‘ der karolingischen Herrschaftskonzeption, die erst im Zusammenwirken von Papst und Kaiser/König den ‚Sieg des christlichen Volkes über seine Feinde‘ gewährleistet sehen wollte.¹² Grabsteine, die um das Gebet für den Verstorbenen bitten, finden sich in dieser Zeit vermehrt auch in anderen Regionen Europas. Ob man deshalb aber von einem umfangreichen „*lapidary liber vitae*“ sprechen kann, darf bezweifelt werden. Auf diese Weise lässt sich die geringe Anzahl erhaltener Verbrüderungsbücher sicher nicht erklären.¹³

Sichere Nachrichten über den veränderten Umgang mit Begräbnis, Erinnerung und Jenseits und über die allmähliche Entstehung des mittelalterlichen Memorialwesens erhalten wir deshalb nur, wenn wir andere Zeugnisse heranziehen. Die Bibel bot nur mit der Erzählung aus dem 2. Makkabäer-Buch (12, 43–45) einen möglichen Hinweis darauf, wie durch Opfer den Verstorbenen zu helfen sei.¹⁴ Die Interpretation der frühchristlichen Befunde, wie sie unlängst von Éric Rebillard vorgenommen wurde, zeigt, wie eng für die ersten Christen der Zusammenhang zwischen Grab und Märtyrergrab war, und wie sehr die Vorstellung einer Verbindung von „*associations et sépulture collective*“ die Identität der Gemeinden prägte. Doch scheint das anfängliche Fehlen fester Begräbnissitten dazu geführt zu haben, dass sich erst gegen Ende der Spätantike die aus dem Frühmittelalter bekannten Formen der Totenmemoria entwickeln konnten. Grab und Friedhof als geheiligter Raum, die Riten des Begräbnisses und die Praxis des Gedenkens konnten erst nach der ‚Konstantinischen Wende‘ allmählich unter die Kontrolle der Kirche gelangen.¹⁵ Die Untersuchung ritueller Gewohnheiten und mentaler Bedürfnisse bestätigt damit, was sich auch in den theologischen Schriften der Zeit abzeichnet: Die christliche Ausprägung von Grabkultur und Totengedenken beginnt – trotz einzelner früherer Ansätze – erst im 5. bis 6. Jahrhundert sich zu dem später sehr differenzierten Angebot an Trost und Verheibung zu entwickeln.¹⁶ Ambrosius von Mailand diskutierte noch im 4. Jahrhundert in einem ausführlichen theologischen

¹¹ Borgolte 1989, 115.

¹² Vgl. Neiske 2007, 15f.; Scholz 1997, 391f.

¹³ Okasha 2004, bes. 99f. Die Untersuchung differenziert die Grabsteine leider nicht präzis nach ihren Entstehungszeiten, sondern ordnet sie nur pauschal den Jahrhunderten zu. Die wenigen vorgestellten Beispiele, die zudem noch unterschiedliche Typen repräsentieren, erlauben keine generalisierenden Aussagen.

¹⁴ Ntedika 1971, 1–7.

¹⁵ Rebillard 2003, 51–71, 174–197.

¹⁶ Vgl. etwa die Ausbildung der theologischen, sozialen und historischen Bedeutung des Friedhofes im Mittelalter, Lauwers 2005.

Traktat die Frage nach der Auferstehung und der Unsterblichkeit der Seele,¹⁷ während Augustinus – erschüttert über den Tod seiner Mutter Monika – betonte, wie man verstorbenen Verwandten und Freunde durch Gebet und Almosen im Jenseits helfen könne.¹⁸ Differenzierte Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode wurden in eindrucksvollen Bildern durch die bekannten Jenseitsvisionen Papst Gregors des Großen († 604) weit verbreitet.¹⁹ Auch der gleichzeitig schreibende Gregor von Tours († 594) benutzte in seinen hagiographischen Schriften in einer Mischung antik-paganer und christlicher Elemente das Mittel der Vision, wenn er erzählt, wie eine Witwe mit regelmäßigen Weinspenden am Grabe ihres einstigen Gatten zu dessen Seelenheil beizutragen hoffte. Als der Wein dann aber von einem Priester missbräuchlich verwendet wurde, erschien der Verstorbene seiner Frau in einer Vision, um das nur ihm Zustehende einzufordern.²⁰

Solche Bilder vermittelten einprägsam, wie sich die Leistungen für die Toten unmittelbar praktisch auswirkten. Sie wurden offenbar gern aufgegriffen, erzwangen eine neue theologische Interpretation der christlichen Eschatologie²¹ und zeigten mit ihren anschaulichen Beispielen, wie man der Seele eines Verstorbenen auch nach dessen Tod helfen konnte, das Seelenheil zu erreichen.²² Dazu gehörte neben dem Gebet auch die ArmenSORGE, die in enger Verbindung mit dem überkommenen Brauch der Grabpflege gesehen wurde. In Privattestamenten des 7. Jahrhunderts werden diese Dienste ausdrücklich gefordert. Bischof Bertchram von Le Mans († 616) legte testamentarisch fest, dass sein Neffe und dessen Kinder mitsamt weiteren Verwandten jährlich zu seinem Grabe kommen sollten, nicht nur um es zu pflegen, sondern auch, um dort Arme mit Almosen zu versorgen.²³ Die Grabpflege selbst, vor allem der Lichterdienst, wurde durch Bertchram den mit dem Testament zugleich freigelassenen Sklaven übertragen. Sie sollten auch zu festgelegten Gedenktagen im Namen Bertchrams Opfergaben darbringen.²⁴ Im 7. Jahrhundert gibt es zahlreiche Beispiele für diese Sonderform des Totengedenkens. Die Freigelassenen waren im weitesten Sinne für Opfergaben und die Organisation von Messleistungen verant-

¹⁷ Fenger 1982, 138f.

¹⁸ Augustinus, *Confessiones* IX, 13, S. 152–154; Kotila 1992, 98–102.

¹⁹ Neiske 1986, 148–150.

²⁰ Gregor von Tours, *Gloria confessorum* 64, S. 785f.

²¹ Stuibert 1957, 165f.; Angenendt 1984, 90f.

²² Neiske 1986, 146f., 153, 161f.

²³ Borgolte 1982, 14.

²⁴ Borgolte 1983, 239f.

wortlich.²⁵ Hier setzte sich eine schon in der heidnischen Antike im römischen Recht vorgesehene Sitte fort, die übliche Sorge um das Grab ehemaligen Sklaven zu übertragen, die dadurch in den Rechtsstatus des Freigelassenen gelangten. In merowingischer Zeit sah sich auch die Kirche veranlasst, den rechtlichen Status dieser Personen zu regeln. Eine Pariser Synode bestimmte in der Mitte des 7. Jahrhunderts, dass solche Freigelassenen künftig dem besonderen Schutz der Kirche unterstellt sein sollten.²⁶ Wie verbreitet die Freilassung unter diesem Vorzeichen war, sieht man daran, dass ein Konzil in Toledo im Jahr 633 den Bischöfen ausdrücklich untersagte, Hörige aus dem Besitz der Bischofskirche frei zu lassen, das dürfe nur mit Sklaven aus Eigenbesitz des Bischofs selbst geschehen.²⁷ „Die irdische Freiheit der Freigelassenen und die himmlische Freiheit der Verstorbenen waren durch die manumissio eine unlösbare Verbindung eingegangen.“²⁸ Allerdings blieb das Gebet für die Verstorbenen stets die originäre Aufgabe der Verwandten beziehungsweise der Kirche.

Die Besonderheiten der Bräuche am Grab beleuchten nur einen Aspekt der Memoria. Im Vordergrund des christlichen Totengedenkens stand die Messfeier, zunächst als Liturgie am Grabe selbst, wie schon in apokryphen Texten des 2. Jahrhunderts überliefert ist.²⁹ Aus einer anthropologischen oder religionsgeschichtlichen Perspektive könnte man sogar einen allmählichen Wandel des antiken Totenmahls hin zur Eucharistiefeier am Grab vermuten, wie etwa noch Schilderungen in den Schriften Gregors von Tours nahelegen, bei denen die Messe zu den üblichen Gedenktagen am Grabe gefeiert wurde, und das dadurch sogar zum Altar wurde.³⁰ Für Isidor von Sevilla († 637) ist die Messfeier folgerichtig neben dem Almosengeben das wichtigste Element der Totensorge, denn sie sei auf die Apostel zurückzuführen und in der ganzen christlichen Welt als Möglichkeit des Sündenerlasses anerkannt.³¹ Die Messe versprach den Hinterbliebenen, der Seele durch die Gnadengaben der Eucharistie den Weg zum Himmelreich zu erleichtern.³² Damien Sicard hat darauf verwiesen, dass das Wort *missa* noch bis ins 10. Jahrhundert als allgemeine Bezeichnung für eine bestimmte Sammlung von Gebetsleistungen verwendet werden konnte.³³

²⁵ Effros 2002, 196f.

²⁶ Borgolte 1983, 237–238.

²⁷ Regino, Sendhandbuch I, 368.

²⁸ Borgolte 1983, 245.

²⁹ Kotila 1992, 46.

³⁰ Gregor von Tours, *Liber vitae patrum* 15, 4, S. 723f. Kotila 1992, 46f.; Effros 2002, 184.

³¹ Constable 2000, 180.

³² Paxton 1990, 66.

³³ Sicard 1978, 149.

Die Messe als Erinnerung an die Verstorbenen erklärt aber auch die sich im frühen Mittelalter verstärkende Teilnahme der Gemeinschaft an der Totenmemoria; diese wurde zugleich als Verantwortung aller Christen verstanden. Augustinus sah bereits die *mater Ecclesia* aufgerufen, für alle *sub generali commemoratione* zu beten, besonders aber für diejenigen, bei denen diese Pflicht nicht durch Angehörige oder Freunde erfüllt werden konnte.³⁴ Die frühesten Textzeugnisse spezieller Gebete für das Seelenheil der Verstorbenen während der Messe finden sich in dem zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstandenen Missale von Bobbio;³⁵ zur gleichen Zeit lassen sich dann weitere Texte für solche Votivmessen in Sakramentaren, etwa dem von Gellone (750/780)³⁶ nachweisen, die wohl alle römischen Ursprungs sind.³⁷ Um 800 spricht ein Synodal-Ordo aus Salzburg von einer *commemoratio fratrum*, die man in der Volkssprache als *kameina missa*, also als gemeinsame Messe bezeichne, und die von den Teilnehmern der Synode regelmäßig gefeiert werde.³⁸ Vorausgegangen waren aber bereits in der Mitte des 8. Jahrhunderts die ersten schriftlich erhaltenen Gebetsverbrüderungen anlässlich von Synoden. In Attigny (760/762) und in Dingolfing (769/770) war es zu solchen Vereinbarungen gekommen, in denen namentlich aufgeführte Bischöfe und Äbte sich verpflichteten, beim Tode eines jeden von ihnen 100 Messen zu feiern oder 100 Psalter zu beten.³⁹

Spezielle Texte für solche liturgischen Leistungen waren aber noch selten. Ein eigenes *Officium defunctorum* scheint erst ab dem 9. Jahrhundert verbreitet zu sein,⁴⁰ und folglich wird die Totenmemoria seit dieser Zeit auch in zahlreichen Konzilsakten und Briefen erwähnt.⁴¹ Gleichzeitig nehmen auch in den wenigen erhaltenen privaten Gebetbüchern die Orationen für die Verstorbenen zu,⁴² während solche *Orationes speciales* um die Wende zum 9. Jahrhundert kaum anzutreffen sind.⁴³ Amalarus von Metz († um 850) und Florus von Lyon († um 860) dagegen konnten bereits auf einen speziellen und eingebüßten Ritus des Totengedenkens verweisen, den sie sowohl theologisch wie praktisch zu begründen verstanden.⁴⁴

³⁴ Augustinus, *De cura pro mortuis* IV, 6, S. 631.

³⁵ Angenendt 1983, 189–195; Angenendt 2004, 563f.

³⁶ Liber sacramentorum Gellonensis Nr. 486–508, S. 464–481.

³⁷ Paxton 1990, 98f.

³⁸ Schneider 2004, 57.

³⁹ Schmid/Oexle 1974.

⁴⁰ Gamber 1972/73; Sicard 1978, 155; Brearley 2002.

⁴¹ Constable 2000, 187; Schneider 2004, 60f.

⁴² Waldhoff 1996/97, 208–211.

⁴³ Waldhoff 2003, 212–214.

⁴⁴ Angenendt 1983, 202; Constable 2000, 193–195.

Die im Vorhergehenden aufgezählten Erweiterungen der biblisch-jüdischen wie der römisch-paganen Totenmemoria öffneten dem christlichen Verständnis einer Unterstützung der Verstorbenen im Jenseits neue Wege und schufen die Voraussetzungen für eine intensivere Form der Gebetspraxis, die sich mit ihren organisatorischen Erfordernissen im Hochmittelalter nahezu zu einer „Buchführung für den Himmel“⁴⁵ ausweiten sollte. Die angestrebte Dauerhaftigkeit des Gebetes durch Wiederholung und eine gleichzeitig einsetzende Tendenz zur Individualisierung des Gedenkens erforderten Organisationsformen in den Institutionen und Gemeinschaften, die sich – auch für uns greifbar – in schriftlichen Zeugnissen sichtbar konkretisierten. Der Name wurde naturgemäß zum wichtigsten Element der Gedenkpraxis, da nur so ein persönlicher Bezug zu dem Verstorbenen hergestellt werden konnte. Bereits Augustinus spricht von einem gegenseitigen Aufschreiben des Namens als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Mensch⁴⁶ und bezieht sich damit auf die Vorstellung vom ‚Buch des Lebens‘, das im Alten Testament und in der Apokalypse des Johannes als sichtbares Verzeichnis der Seligen im Himmel beschrieben worden war.⁴⁷ Namennennung und Namenerinnerung⁴⁸ wurden damit wichtige, wenn auch nicht alleinige Gründe für ein Schriftlichwerden der liturgischen Memoria.⁴⁹

Bis zum 9. Jahrhundert haben wir jedoch nur vereinzelte Hinweise auf die Namennennung im Zusammenhang mit liturgischer Memoria. Bruchstückhaft erhalten ist die aus der paganen Antike übernommene Tradition der Diptychen, die in der Karolingerzeit nochmals eine kurze Blüte erlebten, in ihrem Namenbestand bis in das 6. Jahrhundert zurück reichen, hier aber nicht näher untersucht werden sollen.⁵⁰ Die Praxis der Namennennung wird erst ab dem 7. Jahrhundert in Einzelzeugnissen fassbar. Der schon erwähnte Bischof Bertchram von Le Mans bestimmte im Jahre 616 in seinem Testament, dass sein Name zum immerwährenden Totengedenken in den Kirchen von Le Mans, Paris und Metz in das ‚Buch des Lebens‘ eingetragen und an seinem Gedenktag verlesen werden solle.⁵¹ Ein Hinweis auf den Brauch solcher Namennennungen findet sich im gleichen Jahrhun-

⁴⁵ Neiske 1997, 115.

⁴⁶ Augustinus, Enarrationes in Psalmos, Psalm 43, cap. 3, S. 483: *ego ne speravi, et dereliquisti me, et sine causa credidi in te, et sine causa nomen meum scriptum est apud te, et nomen tuum scriptum est in me?*

⁴⁷ Koep 1952, 31–33.

⁴⁸ Neiske 2002.

⁴⁹ Neiske 1997.

⁵⁰ Jakobi 1986.

⁵¹ Borgolte 1982, 14.

dert in den *Canones* Erzbischof Theodors von Canterbury († 690). Er schreibt nämlich im Kapitel *De missa defunctorum* neben der Totenmesse für die Mönche auch die Verlesung des Namens vor.⁵² Zu Beginn des 8. Jahrhunderts bittet Beda Venerabilis († 735) in der Widmung der *Vita sancti Cuthberti* den Konvent von Lindisfarne darum, in das ‚Album‘ der Kongregation namentlich eingetragen zu werden, damit für ihn wie für die eigenen Mönche oder *familiares* für die Sicherung des Seelenheiles gebetet werde.⁵³ Beda benutzt mit der Bezeichnung ‚Album‘ einen schon von Bischof Chromatius von Aquileia († um 407) geprägten Begriff, der wiederholt auch bei Beda als Synonym zu *Liber vitae* begegnet;⁵⁴ Alcuin verwendet den gleichen Begriff, um brieflich eine Verbrüderung mit Lindisfarne zu erbitten,⁵⁵ und noch Sigebert von Gembloux († 1112) kennt den Ausdruck in dieser Bedeutung.⁵⁶

Die ältesten Memorialnotizen, die als Frühformen necrologischer Aufzeichnungen angesehen werden können, entstanden im angelsächsischen Selsey (Northumbrien) gegen Ende des 7. Jahrhunderts. Beda Venerabilis berichtet in der *Historia ecclesiastica* über das Gedenken an den (heiligen) König Oswald († 642) und erwähnt in diesem Zusammenhang, ein Priester habe *in annale suo* nachgesehen, wann der Todestag Oswalds gefeiert werde.⁵⁷ Damit war natürlich ein Martyrolog gemeint, in dem der Tag des Heiligen verzeichnet war, doch wird hier der allmähliche Übergang zur neuen Form des Totenkalenders fassbar, wie Eckhard Freise mit Verweis auf diese und andere, vor allem insulare Quellen des 8. Jahrhunderts herausgestellt hat. „Die necrologische Nutzung von Martyrologien und Kalendaren durch angelsächsische Geistliche ist tatsächlich aus Zeugnissen des 8. Jahrhunderts erschließbar.“⁵⁸

Auf dem Kontinent sind die necrologischen Notizen in einem Weißenburger Martyrolog von 772 als eine frühe Form kalendarischer Gedenkauf-

⁵² *Canones Theodori Cantuarensis*, cap. V, 4, S. 318: *Missas quoque monachorum fieri per singulas septimanas et nomina recitare mos est.*

⁵³ *Vita sancti Cuthberti*, S. 146: *et me defuncto pro redemptione animae meae quasi familiaris et vernacula vestri orare et missas facere, et nomen meum inter vestra scribere dignemini ... ut in albo uestrae sanctorae congregacionis meum nunc quoque nomen apponeret.*

⁵⁴ *Chromatius Aquileiensis, Tractatus in Mathaeum*, XVI, S. 263, Z. 23: *non scriptos in albo senatus terreni, sed scriptos in albo angelorum in caelo.* Beda Uenerabilis, *In Ezram et Neemiam* 1, Z. 559: *quanta certitudine dominus summam electorum suorum in libro uitae conscribat et velut in albo caeli consignet.*

⁵⁵ Wollasch 1984, 216.

⁵⁶ Sigebertus Gemblacensis, *Uita Theodardi Traiectensis*, S. 35: *eum ... in albo uite cum martyribus ascribi fecit.*

⁵⁷ Beda, *Historia ecclesiastica* IV, 14, S. 362.

⁵⁸ Freise 1984, 513.

zeichnung zu nennen.⁵⁹ Aus dem gleichen Kloster ist eine Übereinkunft des Jahres 776/77 überliefert, in der der Konvent sich dazu verpflichtete, für die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft einmal im Jahr, am 28. November, ein besonderes Gedenken mit Messfeiern, Psalmengesang und Gebeten einzurichten, *ut huius pietatis opus et nobis proficiat ad salutem et illorum* (scil.: *defunctorum fratrum nostrorum) animabus impetrat beatitudinem sempiternam.* Die regelmäßige Erinnerung an die Verstorbenen war, wie der gleiche Text hervorhebt, bereits eine eingebüttete Gewohnheit: nach der Lesung aus der Regel im morgendlichen Kapitel habe man täglich der verstorbenen Brüder des Klosters gedacht.⁶⁰ Erste Hinweise auf einen solchen Brauch gibt es in der Kanonikerregel Bischof Chrodegangs von Metz († 766), dem Initiator des Gebetsbundes von Attigny. Das tägliche Totengedenken für die verstorbenen Mitglieder einer Gemeinschaft im Kapitelsaal scheint sich aber erst im Verlaufe des 9. Jahrhunderts durchgesetzt zu haben.⁶¹ Der Kapitelsaal war in besonderer Weise für das Gedenken geeignet, weil dieser Raum als Ort des irdischen und himmlischen Gerichts angesehen wurde.⁶² Feste pauschale Totengedenktage im Verlaufe eines Jahres sind aber auch schon aus der christlichen Antike bekannt.⁶³

Solche Formen der liturgischen Memoria setzen natürlich auch necrologische Aufzeichnungen voraus, die aber im Falle des Klosters Weißenburg in dem aus späteren Jahrhunderten bekannten codicologischen Überlieferungszusammenhang etwa als Kapitelsbuch aus dieser frühen Zeit nicht vorliegen,⁶⁴ wenngleich bereits die Necrologien des 9. Jahrhunderts zahlreiche Einträge von älteren Herrschern und Bischöfen enthalten, die aber auf anderem Wege, vielleicht über Herrscher- oder Bischofslisten, in das kalendarische Totengedenken gelangt sind. Auf ursprünglich insulare Sitten können die vielen Beispiele zurückgeführt werden, die in den Briefen des Bonifatius († 754) vor allem als Bitte um namentlichen Eintrag in das Gedenken befreundeter Gemeinschaften figurieren, und die in der Forschungsliteratur immer wieder gern zitiert werden. Hier handelt es sich nach Aussage der Quellen um unterschiedliche Formen von Rotuli mit Namen und Todesdaten der Verstorbenen.⁶⁵ Diese oft in oder mit Briefen

⁵⁹ Freise 1984, 518–520.

⁶⁰ Borgolte 1975, 15.

⁶¹ Lemaitre 1984, 628–631; Angenendt 1984, 184.

⁶² Das Bildprogramm des Kapitelsaals zahlreicher Klöstern verweist auf diese Vorstellung, vgl. Stein-Kecks 2004, 160–164.

⁶³ Rebillard 2003, 162f.

⁶⁴ Borgolte 1975, 6f.

⁶⁵ Vgl. die Beispiele bei Angenendt 1984, 160f., und Wollasch 1984, 218, sowie Freise 1984, 513.

übersandten Namenlisten mit Nachrichten über Todesfälle sind in unterschiedlicher Ausprägung im gesamten Mittelalter anzutreffen. Sie bilden die praktische Voraussetzung für die Aufzeichnung der Namen in Gedenkbüchern und Necrologien. Zum Ende des 8. Jahrhundert konnte Alcuin von York († 804) an solche, durch persönlichen brieflichen Kontakt entstandenen, älteren Verbindungen mit angelsächsischen Gemeinschaften erinnern und sich auf ein *pactum familiaritatis* berufen, als er Bischof und Kathedralkapitel von Hexham (Northumbrien) um Aufnahme in das Gebetsgedenken bat.⁶⁶ Die Namenlisten standen auf einzelnen Pergamentblättern, die wohl oft nur winzige Streifen waren, und es war bestimmt mühsam, sie aufzubewahren und in geeigneter Weise für die Memoria zu nutzen. Ihr Wert für ein Kloster lässt sich an einem Bericht aus den ‚Casus s. Galli‘ ablesen. Als nämlich bei einem Überfall der Ungarn im Jahre 926 alle das Kloster St. Gallen verlassen mussten, zog man sich auf einen befestigten Platz im Wald zurück. Man errichtete dort eine provisorische Kapelle als Gebetsraum: „darein wurden die Kreuze gebracht und die Behälter mit den Totenverzeichnissen, desgleichen auch fast der gesamten Kirchenschatz“. Die an dieser Stelle ‚Diptychen‘⁶⁷ genannten Namenlisten und Totenroteln gehörten also zu den wichtigsten Kostbarkeiten des Klosters!

In den kürzlich erschienenen ersten Bänden der von Jean Dufour besorgten Edition mittelalterlicher Rotuli sind nur rund 20 Dokumente aus dem Zeitraum bis um 800 nachgewiesen. Angesichts der für das mehrbändige Gesamtwerk vorgesehenen Anzahl von mehr als 440 Stücken bis zum Jahr 1536 scheint das sehr wenig zu sein. Vor dem Hintergrund der in diesem Beitrag präsentierten schmalen Quellenbasis für das Totengedenken des frühen Mittelalters insgesamt beweist aber auch die Auswahl Dufours das allmähliche Anwachsen der neuen Gewohnheit bis zum Jahr 800. Allein neun von 19 Beispielen aus der Zeit vor dem 9. Jahrhundert sind der schon zitierten Briefsammlung des Bonifatius entnommen; ausgewählt sind nur solche Erwähnungen von Gebetsbiten, bei denen im Text von der Übermittlung von Namen gesprochen wird.⁶⁸

Dieses Kriterium wird jedoch nicht immer beachtet. So fehlt etwa der Brief des Mainzer Bischofs Lul († 786) an thüringische Priester, mit dem zu Messfeiern für den verstorbenen Bischof Romanus von Meaux († 755) aufgerufen wird; die Bitte wird ausdrücklich mit dem Hinweis auf die Übersendung des Namens abgeschlossen. Es folgen der Namen des Bischofs sowie

⁶⁶ Waldhoff 1996/97, 177.

⁶⁷ Casus s. Galli 51, S. 115: *cum diptitiis capsé*.

⁶⁸ Recueil des rouleaux des morts, Nr. 1–4, 8, 9, 12, 13, 14. Entsprechend: Briefe des Bonifatius Nr. 55, 81, 106, 38, 121, 114, 126, 127, 133.

der zweier Laien.⁶⁹ Im Briefwechsel Bischof Luls finden sich noch zwei weitere, von Dufour nicht berücksichtigte, Beispiele, in denen zum Zwecke des Totengedenkens den verbrüderten Partnern die Namen von Verstorbenen – teils mit Todesdatum – mitgeteilt werden.⁷⁰ Auch fehlt in der Edition ein aus dem gleichen Codex überliefertes Formular für die Übersendung von Rotuli.⁷¹

Die Edition nennt weiter die schon erwähnten Vereinbarungen der Synoden von Attigny und Dingolfing, die zwar die Namen der Verpflichteten aufzählen, aber nicht eigens die später sicher nötigen Mitteilungen über den Tod Einzelner an alle Vertragspartner erwähnen.⁷² Es folgen verstreut nachzuweisende Formulare für die Übermittlung von Todesnachrichten an verbrüderte Klöster. Allein vier dieser Musterbriefe sind aus Murbach überliefert; sie sind in den Zeitraum von 774–792 datiert.⁷³ Aus dem Jahr 800 stammt die Bestimmung eines Salzburger Konzils, mit der sehr umfassend verfügt wird, dass die Todesnachrichten von Bischöfen, Äbten, Mönchen und Nonnen im ganzen Bistum verbreitet werden sollten. Eigens wird hervorgehoben, dass dabei auch die Namen und Todesdaten mitgeteilt werden müssten.⁷⁴ Älteren Datums ist ein Brief ebenfalls Salzburger Provenienz, der in engerem Sinne bereits als echter Rotulus anzusprechen ist. Darin werden Absender und Empfänger genannt, sowie auch der Name und der Todestag eines Verstorbenen.⁷⁵ Da der Empfänger Bischof Virgil von Salzburg († 784) ist, haben wir damit eines der Dokumente, die zur Vorbereitung des unter Virgil entstandenen Salzburger Verbrüderungsbuches gedient haben könnten,⁷⁶ allerdings fehlt der in dem Schreiben erwähnte Name im aktuellen Verbrüderungsbuch,⁷⁷ was bereits in der von Dufour nicht benutzten kritischen Ausgabe des Briefes festgestellt worden war.⁷⁸ Zuletzt ist noch ein aus Reichenau überliefertes, zu Beginn des 9. Jahrhun-

⁶⁹ Briefe des Bonifatius Nr. 113, S. 245 Z. 23: *Misimus vobis nomen domni Romani episcopi, pro quo unusquisque vestrum XXX missas cantet et illos psalmos et ieunium iuxta constitutionem nostram. Similiter pro duobus laicis nomine Megenfrith et Hraban X missas unusquisque vestrum cantet.*

⁷⁰ Briefe des Bonifatius Nr. 117, S. 253 Z. 33; Nr. 122, S. 259 Z. 33.

⁷¹ Briefe des Bonifatius Nr. 150, S. 289: *Direximus itaque fratrum nostrorum nuper defunctorum nomina, ut eorum in vestris sanctis orationibus solito more memoriam habeatis et ad cetera deinceps monasteria eadem nomina scripta dirigatis, sicut et nos facimus, quoties de vobis sive de ceteris monasteriis defunctorum fratrum nomina veniunt.*

⁷² Recueil des rouleaux des morts, Nr. 5–6.

⁷³ Recueil des rouleaux des morts, Nr. 10–11, 15–16, 18.

⁷⁴ Recueil des rouleaux des morts, Nr. 17.

⁷⁵ Recueil des rouleaux des morts, Nr. 7.

⁷⁶ Verbrüderungsbuch Salzburg.

⁷⁷ Schmid 1983, 182; Diesenberger 2006, 109.

⁷⁸ Epistolae 4, 497 Anm. 4.

derts entstandenes Formular zu nennen, aus dem ebenfalls hervorgeht, dass es üblich war, die Namen zum Gebetsgedenken an viele Klöster zu versenden. Die aufgeführten Namen der Verstorbenen lassen sogar vermuten, dass es sich um Laien gehandelt hat. Sie werden als *fratres* bezeichnet und sollen mit der ‚üblichen Memoria‘ bedacht werden.⁷⁹

Die Anzahl der in der Auswahl Dufours zusammengestellten Rotuli steigt auch in den folgenden Jahrhunderten nur allmählich: zehn im 9. Jahrhundert, rund 30 im 10. und etwa 40 im 11. Jahrhundert. Diese Zahlen sind allerdings eher ein Beweis für die zunehmende Einengung der Definition von ‚Rotulus‘. Während es dem Herausgeber bei den Beispielen der ersten Jahrhunderte genügt, Texte zusammenzustellen, die im weitesten Sinne von einem mit Namennennung und Namenübermittlung zu praktizierenden Totengedenken sprechen, sind die für das Hochmittelalter ausgewählten Dokumente Rotuli im strengen Wortsinn. Jetzt handelt es sich um teils sehr lange Pergamentrollen, die von Kloster zu Kloster, von Kirche zu Kirche weitergereicht werden, damit man dort für die in der Rolle genannten Personen betet und ihre Namen in das eigene Totengedenken übernimmt. Zusätzlich wird der Aufenthalt des Rotulus in der jeweiligen Institution mit Nennung der Kirche dokumentiert und ein Segenswunsch für die Verstorbenen hinzugefügt; die Liste der Verstorbenen konnte auch um Namen aus dem eigenen Haus erweitert werden. Der Rotulus war damit zu einem Werkzeug eines übertriebenen und umfassenden – teils europaweiten – Totengedenkens geworden, das in äußerer Form und Textgestaltung nahezu zur Kunstform erstarrt war. Diese Extreme der liturgischen Memoria entsprechen dem spätmittelalterlichen Bemühen, mit einer nach Zehntausendenzählenden Menge von Messen das ewige Seelenheil zu sichern.⁸⁰

Die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert erweist sich also in der Zusammenschau der nachgewiesenen Belege als Zeit des Umbruchs im mittelalterlichen Totengedenken. Die Totenannalen von Fulda lassen sich bis in das Jahr 779 zurückverfolgen.⁸¹ Aus den Klöstern Reichenau und St. Gallen,⁸² aus Regensburg⁸³ und Würzburg⁸⁴ sind frühe Necrologien erhalten. Gleichzeitig entstehen die umfangreichen karolingischen Verbrüderungsbücher,⁸⁵

⁷⁹ Recueil des rouleaux des morts, Nr. 19: *Quapropter eorum memoriam consuetudinariam tam in vicem quam generalem missionem per cetera monasteria habere dignemini.*

⁸⁰ Neiske 1990.

⁸¹ Freise 1984, 503.

⁸² Wollasch 1980.

⁸³ Wollasch 1988.

⁸⁴ Leng 2007.

⁸⁵ Schmid/Wollasch 1975, 14–18.

die teils aus älteren Listen und Rotuli komponiert wurden, hinter denen sich wahrscheinlich Vorläuferredaktionen aus dem 8. Jahrhundert verbergen.⁸⁶ Wie oben gezeigt, ändern sich im gleichen Zeitraum die Inschriften auf den Grabdenkmälern, sie bitten jetzt ausdrücklich um das Gebet für den Toten. Im Verlaufe des 9. Jahrhunderts finden die Gedanken an die Totenmemoria auch Eingang in literarische Werke. Die offenbar gezielte Verbreitung von Visionen, in denen zu konkreten Leistungen für Verstorbene aufgerufen und die heilbringende Wirkung des Gebetes in drastischen Bildern ‚bewiesen‘ wird, erwies sich als wirksame Propaganda für das neue Verständnis von Totensorge.⁸⁷ Beispielhaft zu nennen ist hier vor allem die *Visio Wettini*.⁸⁸ Auch das Muspilli enthält Elemente der Memoria als Hilfe mit Fasten und Almosen.⁸⁹ Otfrid von Weißenburg konnte – nicht ohne Erfolg⁹⁰ – im letzten Kapitel seiner Evangelienharmonie mit einer offenbar allen Zeitgenossen vertrauten Forderung an seine Nachwelt herantreten, wenn er seine Leser und seine Mitbrüder bat: „Unterlasst nicht das Gedenken, dass ihr Gnade für mich erbittet mit ganz hingegebener Liebe bei dem heiligen Gallus selbst.“⁹¹ Einmal mehr gibt sich auch für das Gebetsgedenken die Karolingerzeit als erster Höhepunkt frühmittelalterlicher Kultur zu erkennen, deren mentalitätsgeschichtliche Ausprägung den Keim für weitere Formen menschlicher Erinnerung und religiöser Jenseitssorge in sich trug, die weit über soziale und politische Veränderungen hinaus Bestand haben sollten.

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Quellen

Augustinus, *Confessiones: Sancti Augustini Confessionum libri XIII*, hg. von Lucas Verheijen (= Corpus christianorum. Series latina 27) (Turnhout 1981)

Augustinus, *De moribus ecclesiae: Augustinus Hipponensis, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. In: Migne Patrologia latina 32, Sp. 1309–1378

Augustinus, *De cura pro mortuis: Augustinus Hipponensis, De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum*, hg. von Joseph Zycha (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 41) (Wien 1900) 619–660

⁸⁶ Geuenich 2003, 37f.

⁸⁷ Neiske 1986, 184.

⁸⁸ Schmid 1977.

⁸⁹ Geuenich 2003, 32–35.

⁹⁰ Ludwig 1987, 86.

⁹¹ Ohly 1984, 16f.

- Augustinus, Enarrationes in Psalmos, Psalm 43: Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos I-L, hg. von Eligius Dekkers und Johannes Fraipont (= Corpus christianorum. Series latina 38) (Turnhout 1956) 481–493
- Beda, In Ezram et Neemiam: Bedae Venerabilis, In Ezram et Neemiam libri III. In: Bedae Venerabilis Opera, pars II, Opera exegistica, hg. von David Hurst (= Corpus christianorum. Series latina 119A) (Turnhout 1969) 236–392
- Beda, Historia ecclesiastica: Venerabilis Bedae historiae ecclesiastica gentis Anglorum, übers. von Günter Spitzbart (= Texte zur Forschung 34) (Darmstadt 1982)
- Briefe des Bonifatius: Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, hg. von Michael Tangl (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae selectae 1) (Hannover 1916, Nachdruck 1989)
- Casus s. Galli: Ekkehard IV., St. Galler Klostergeschichten, übers. von Hans F. Haefele (= Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10) (Darmstadt 1980)
- Canones Theodori Cantuarensis: Die Canones Theodori Cantuarensis, hg. von Paul Willem Finsterwalder. In: ders., Die Canones Theodori Cantuarensis und ihre Überlieferungsformen (Weimar 1929)
- Chromatius Aquileiensis, Tractatus in Mathaeum: Chromatius Aquileiensis, Tractatus in Mathaeum, hg. von Raymond Étaix und Joseph Lemarié (= Corpus christianorum. Series latina 9A) (Turnhout 1974) 185–489
- Epistolae 4: Epistolae Karolini aevi 2, hg. von Ernst Dümmler (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae 4) (Hannover 1895)
- Gregor von Tours, Gloria confessorum: Gregor von Tours, In Gloria confessorum, hg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum, 1. Gregorii Turonensis Opera, Teil 2: Miracula et opera minora) (Hannover 1885) 744–820
- Gregor von Tours, Liber vitae patrum: Gregor von Tours, Liber vitae patrum, hg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum, 1. Gregorii Turonensis Opera, Teil 2: Miracula et opera minora) (Hannover 1885) 661–744
- Liber sacramentorum Gellonensis: Liber sacramentorum Gellonensis, hg. von Antoine Dumas und Jean Deshusses (= Corpus christianorum. Series latina 159) (Turnhout 1981)
- Recueil des rouleaux des morts: Recueil des rouleaux des morts (VIII^e siècle–vers 1536), hg. von Jean Dufour, Volume premier (VIII^e siècle–1180) (= Recueil des historiens de la France, Obituaires 8/1) (Paris 2005)
- Sigebertus Gemblacensis, Uita Theodardi Traiectensis: Sigebertus Gemblacensis, Uita Theodardi Traiectensis, hg. von J. Schumacher, Sigebert de Gembloux, Vita et Passio s. Theodardi. In: Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège 51 (1971–75) 22–43
- Regino, Sendhandbuch: Das Sendhandbuch des Regino von Prüm, hg. von Wilfried Hartmann (= Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 42) (Darmstadt 2004)
- Verbrüderungsbuch Salzburg: Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift A 1 aus dem Archiv von St. Peter in Salzburg, hg. von Karl Forstner (= Codices Selecti 51) (Graz 1974)
- Vita sancti Cuthberti: Vita sancti Cuthberti anonyma, hg. von Bertram Colgrave. In: Two Lives of saint Cuthbert. A Life by an anonymous monk of Lindisfarne and Bede's prose Life, texts, translation and notes (Cambridge 1940)

b) Literatur

- Angenendt 1983: Arnold Angenendt, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen. In: *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983) 153–221
- Angenendt 1984: Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria. In: *Memoria* 1984, 79–199
- Angenendt 2004: Arnold Angenendt, *Pro vivis et defunctis*. Histoire et influence d'une oraison de messe. In: Sylvain Gouguenheim u.a. (Hgg.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse* (Paris 2004) 563–571
- Brearley 2002: Denis Brearley, An eight-century text of the *Lectiones in vigiliis defunctorum*. The earliest manuscript witness of the biblical readings for the vigil of the dead. In: Thomas M. Hall (Hg.), *Via Crucis. Essays on Early Medieval Sources and Idea in Memory of J. E. Cross* (*Medieval European studies* 1) (Morgantown 2002) 355–376
- Borgolte 1975: Michael Borgolte, Eine Weißenburger Übereinkunft von 776/77 zum Gedenken der verstorbenen Brüder. In: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 123 (1975) 1–14
- Borgolte 1982: Michael Borgolte, *Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit*. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616). In: Helmut Maurer und Hans Patze (Hgg.), *Festschrift für Berent Schwincköper*. Zu seinem siebzigsten Geburtstag (Sigmaringen 1982) 5–18
- Borgolte 1983: Michael Borgolte, Freigelassene im Dienst der Memoria. Kulttradition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter. In: *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983) 234–250
- Borgolte 1989: Michael Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95) (Göttingen 1989)
- Constable 2000: Giles Constable, The Commemoration of the Dead in the Early Middle Ages. In: Julia M. H. Smith (Hg.), *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough* (= *The Medieval Mediterranean* 28) (Leiden 2000) 169–195
- Diesenberger 2006: Maximilian Diessenberger, Dissidente Stimmen zum Sturz Tassilos III. In: Richard Corradini u.a. (Hgg.), *Texts and identities in the Early Middle Ages* (= *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 12) (Wien 2006) 105–120
- Effros 2002: Bonnie Effros, Caring for body and soul. Burial and the afterlife in the Merovingian world (University Park, Pa. 2002)
- Fenger 1982: Anne-Lene Fenger, Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius' „*De excessu fratrī II*“. In: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber* (= *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd.* 9) (Münster 1982) 129–139
- Freise 1984: Eckhard Freise, Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria. In: *Memoria* 1984, 441–577
- Gamber 1972/73: Klaus Gamber, Blatt eines Totenoffiziums aus St. Emmeram. In: *Sacris erudiri* 21 (1972/73) 249–251
- Geuenich 2003: Dieter Geuenich „Dem himmlischen Gott in Erinnerung sein ...“ – Gebetsgedenken und Gebetshilfe im frühen Mittelalter. In: Jörg Jarnut u.a. (Hgg.), *Erinnerungskultur*

im Bestattungsritual. Archäologisch-historisches Forum (= MittelalterStudien 3) (München 2003) 27–40

Jakobi 1986: Franz-Josef Jakobi, Diptychen als frühe Form der Gedenk-Aufzeichnungen. Zum ‚Herrscher-Diptychon‘ im Liber Memorialis von Remiremont. In: Frühmittelalterliche Studien 20 (1986) 186–212

Koep 1952: Leo Koep, Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (= Theophaneia 8) (Bonn 1952)

Kotila 1992: Heikki Kotila, Memoria mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine (= Studia Ephemeridis ‚Augustinianum‘ 38) (Rom 1992)

Lauwers 2005: Michel Lauwers, Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l’Occident médiéval (= Collection historique) (Paris 2005)

Lemaitre 1984: Jean-Loup Lemaitre, Liber Capituli. Le Livre du chapitre, des origines au XVI^e siècle. L’exemple français. In: Memoria 1984, 625–648

Lehmann 1991: Tomas Lehmann, Martinus und Paulinus in Primuliaccum (Gallien). Zu den frühesten nachweisbaren Mönchsbdnissen (um 400) in einem Kirchenkomplex. In: Franz Neiske, Dietrich Poeck und Mechthild Sandmann (Hgg.), Vinculum societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag (Sigmaringen 1991) 56–67

Leng 2007: Rainer Leng, Ein Würzburger Necrolog aus dem 9. Jahrhundert. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 63 (2007) 1–40

Ludwig 1987: Uwe Ludwig, Otfried in den Weißenburger Mönchslisten. Das Zeugnis der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 135, NF 96 (1987) 65–86

Memoria 1984: Karl Schmid und Joachim Wollasch (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (= Münstersche Mittelalter-Schriften 48) (München 1984)

Mittermeier 2003: Irene Mittermeier, Die Deutung von Grabbeigaben des Mittelalters und der frühen Neuzeit – eine Interpretationshilfe für das frühe Mittelalter. In: Jörg Jarnut u. a. (Hgg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-historisches Forum (= MittelalterStudien 3) (München 2003) 219–235

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

Neiske 1990: Franz Neiske, Frömmigkeit als Leistung? Überlegungen zu großen Zahlen im mittelalterlichen Totengedenken. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 80 (1990) 35–48

Neiske 1997: Franz Neiske, Funktion und Praxis der Schriftlichkeit im klösterlichen Totengedenken. In: Clemens M. Kaspar und Klaus Schreiner (Hgg.), *Viva vox und ratio scripta*. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters (= Vita regularis 5) (Münster 1997) 97–118

Neiske 2002: Franz Neiske, „Bei deinem Namen habe ich dich gerufen.“ Individuum und Seelenheil in der frühmittelalterlichen Klostergemeinschaft. In: Gert Melville und Markus Schürer (Hgg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum (= Vita regularis 16) (Münster 2002) 89–106

Neiske 2007: Franz Neiske, Europa im frühen Mittelalter 500–1050. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Darmstadt 2007)

- Ntedika 1971: Joseph Ntedika, L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e–VIII^e siècles) (= Recherches africaines de théologie, Travaux de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium de Kinshasa 2) (Löwen/Paris 1971)
- Ohly 1984: Friedrich Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria. In: *Memoria* 1984, 9–68
- Okasha 2004: Elisabeth Okasha, Memorial stones or grave-stones? In: Paul Cavill (Hg.), *The Christian Tradition in Anglo-Saxon England. Approaches to Current Scholarship and Teaching* (= Christianity and Culture, Issues in Teaching and Research) (Cambridge 2004) 91–101
- Paxton 1990: Frederick S. Paxton, Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe (Ithaca 1990)
- Rebillard 2003: Éric Rebillard, Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive (= Civilisations et Sociétés 115) (Paris 2003)
- Sicard 1978: Damien Sicard, La Liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 63) (Münster 1978)
- Schmid 1977: Karl Schmid, Bemerkungen zur Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches. Zugleich ein Beitrag zur „Visio Wettini“. In: Kaspar Elm, Eberhard Gönner und Eugen Hillebrand (Hgg.), *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding* (Stuttgart 1977) 24–41; Nachdruck in: Karl Schmid, Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem sechzigsten Geburtstag (Sigmaringen 1983) 514–531
- Schmid 1983: Karl Schmid, Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches. In: Eberhard Zwink (Hg.), *Frühes Mönchtum in Salzburg* (Salzburg 1983) 175–198
- Schmid/Oexle 1974: Karl Schmid/Otto Gerhard Oexle, Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny. In: *Francia* 2 (1974) 71–122
- Schmid/Wollasch 1975: Karl Schmid/Joachim Wollasch, *Societas et Fraternitas*. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters. In: *Frühmittelalterliche Studien* 9 (1975) 1–48; auch separat Berlin 1975
- Schneider 2004: Herbert Schneider, L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Âge. In: Jean-Marie Moeglin (Hg.), *Intercession du moyen âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale* (= Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences Historiques et Philologiques 5, *Hautes études médiévales et modernes* 87) (Genf 2004) 41–65
- Scholz 1997: Sebastian Scholz, Karl der Große und das Epitaphium Hadriani. Ein Beitrag zum Gebetsgedenken der Karolinger. In: Rainer Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisierungspunkt karolingischer Kultur. Akten zweier Symposien* (vom 23. bis 27. Februar und vom 13. bis 15. Oktober 1994) anlässlich der 1200-Jahrfeier der Stadt Frankfurt am Main, 2 Bde. (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 80) (Mainz 1997) 373–394
- Scholz 1999: Sebastian Scholz, Totengedenken in mittelalterlichen Grabinschriften vom 5. bis zum 15. Jahrhundert. In: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 26 (1999) 37–59
- Stein-Kecks 2004: Heidrun Stein-Kecks, Der Kapitelsaal in der mittelalterlichen Klosterbaukunst. Studien zu den Bildprogrammen (= Italienische Forschungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz, 4. Folge, 4) (München/Berlin 2004)
- Stuiber 1957: Alfred Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (= *Theophaneia* 11) (Bonn 1957)

Thümmel 1980: Hans Georg Thümmel, Art. Bilder IV, Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie 6 (1980) 525–531

Waldhoff 1996/97: Stephan Waldhoff, Memoria im privaten Beten des frühen Mittelalters anhand der Gebetstexte der Handschrift Paris, Bibl. Mazarine, ms. 512. In: Archiv für Liturgiewissenschaft 38/39 (1996/97) 173–250

Waldhoff 2003: Stephan Waldhoff, Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der *libelli precum* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 89) (Münster 2003)

Wollasch 1980: Joachim Wollasch, Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern. In: Remigius Bäumer, Karl Suso Frank und Hugo Ott (Hgg.), Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller (= Freiburger Diözesan-Archiv 100) (Freiburg 1980) 59–78

Wollasch 1984: Joachim Wollasch, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung. In: Memoria 1984, 215–232

Wollasch 1988: Joachim Wollasch, Aus einem Regensburger Kalendar des 9. Jahrhunderts. In: Dieter Berg und Hans-Werner Goetz (Hgg.), Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters. Festschrift für Franz-Josef Schmale zum 65. Geburtstag (Darmstadt 1988) 60–76