

INVESTITIONEN FÜR DIE EWIGKEIT

Kornelia Holzner-Tobisch

MEDIUM AEVUM QUOTIDIANUM

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD JARITZ

SONDERBAND XIX

Kornelia Holzner-Tobisch

INVESTITIONEN FÜR DIE EWIGKEIT

Die Seelenheilstiftungen in den letztwilligen Verfügungen
der Stadt Korneuburg im 15. Jahrhundert

Krems 2007

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER ABTEILUNG KULTUR UND WISSENSCHAFT DES AMTES DER
NIEDERÖSTERREICHISCHEN LANDESREGIERUNG

niederösterreich kultur

Umschlagbild: Andreasaltar aus der ehemaligen Friedhofskapelle St. Andreas im Karner auf dem Domplatz von St. Pölten, Niederösterreich, um 1480: Seelenmesse, Errettung der Armen Seelen aus dem Fegefeuer. St. Pölten, Stadtmuseum (Foto: Institut für Realienskunde, Krems).

Alle Rechte vorbehalten
– ISBN 978-3-901094-22-4

Herausgeber: Medium Aevum Quotidianum. Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters, Körnermarkt 13, A-3500 Krems, Österreich. Für den Inhalt verantwortlich zeichnen die Autoren, ohne deren ausdrückliche Zustimmung jeglicher Nachdruck, auch in Auszügen, nicht gestattet ist.

Druck: KOPITU Ges. m. b. H., Wiedner Hauptstraße 8-10, A-1050 Wien.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	8
Massenquellen	9
Zukunft und Zukunftsvorsorge	12
Netzwerke und Knoten	14
Alltag und Ritual	15
Fragestellungen	17
Teil 1: Handlungsräume	18
I. Kleinstädtische Lebenswelt	18
1. Handelszentrum	18
2. Kirchen und Altäre	23
3. Lebenswelt in Ausschnitten	27
II. Rechnen mit der Ewigkeit	28
1. Bildwelten	28
2. Zwischen Wandel und Kontinuität	31
3. Zwischen Himmel und Hölle: <i>Purgatorium</i>	35
Vom Nutzen des Opfers (Augustinus)	35
Verlebendigung des Interims	36
Partikulargericht und Fegefeuer	37
Arme Seelen, Selige Seelen, Wiedergänger	38
4. Zwischen Himmel und Hölle: erlösende Hilfe	39
Tariferte Buße	39
Die Gnade des Messopfers	40
Differenzierungen	42
5. Erfolg und Kritik	42
Verständliche Antworten	42
Berechenbares Tun	43
Wert der Messe?	44
<i>Devotio</i> und <i>Cognitio</i>	45
Andacht und Zählen	45
<i>Ars moriendi</i>	47
Viele Wege zum Heil	49
Teil 2: Quellen und Recht	51
I. Geschäfte und Geschäftsbücher	51
1. Stadtbücher	51
Geschäfte	52
Pflicht oder Gewohnheit?	53
Überlieferungschance	55
2. Die Korneuburger Geschäftsbücher	55
Handschriften	56
In das Stadtbuch geschrieben	58
Geschäftszettel	60
3. Der Gang ins Rathaus	60
Geschäftsleute	61
Anhörung	63

Mündlich, schriftlich, eigenhändig	64
Persönlich und vor aller Augen	65
Und das Leben geht weiter	66
II. Rechte, Pflichten, Interessen	67
1. Wider Erwarten: eines Bürgermeisters Geschäft	68
2. Vererben und erben	69
Erbrecht	70
Ehepartner	71
Frauen	73
Sorge um die Kinder	75
3. Heil der Seele	78
Letztwillig verfügt	78
Anempfohlen	79
Kein Seelgerät?	79
„Spitze eines Eisbergs“	80
Teil 3: Menschen – Orte – Rituale	82
I. Sich <i>Memoria</i> leisten	82
1. Bühne des Lebens	82
Ehrbar begehen	82
Preis	85
... und Wert	87
Luxus der Ewigkeit	92
2. Vom Stadtrichter bis zum Knecht	95
Caspar Strasser	96
Siman der Wagenknecht	99
3. Stifter und Stifterinnen	101
Ratsfamilien	101
Wohlhabend: Krämer, Binder, Fleischhacker	103
Zwischen viel und wenig: Handwerker	104
Geistliche Herren	105
4. „Volksfrömmigkeit“?	107
Konzepte	107
Befund der Quellen	108
Welches Volk?	109
Über Grenzen hinweg	110
II. <i>Memoria</i> leisten	111
1. Im Blickfeld	111
2. Pfarrkirche: Geistliche und Laien	112
„Hauptamtliche“	113
Gesellen	115
Kapläne oder „wo man Priester findet“	116
Der Kirchenmeister: Bauherr zum Lobe Gottes	118
Investment in Laienhänden	120
3. Bettelbrüder und Heilige	121
Die Brüder in der Stadt: Augustiner	121
Reich und eingesessen	122
Die strengen Brüder jenseits der Donau: Bernhardiner ...	124
Der Blick in die Ferne:	
Beziehungen und Entscheidungen	125
Unsere Liebe Frau und der Heilige vom Abersee	127
4. Die armen Bedürftigen	129

Dem Geringsten meiner Brüder	129
Gute und Schlechte	130
<i>Caritas</i> und <i>Memoria</i>	131
Das Opfer der Tat	133
Seltene Feste	134
Soziales und symbolisches Kapital	136
Zusammenfassung: Netzwerke und Knoten	139
Geschichten	139
Horizonte	140
Menschen	141
Orte	142
Rituale	144
Quellen- und Literaturverzeichnis	146

Einleitung

*Zu ain ewigen gedechtnuss
in unser statpuch geschriben*

Als im Oktober 1444 der Korneuburger Stadtschreiber und Notar Erhart von Asparn mit den Worten *Iste liber est inceptus* mit der Anlage eines neuen Stadtbuchs für „Geschäfte“, wie letztwillige Verfügungen bezeichnet wurden, begann und dieses *Geschäftpuech* auch jahrelang selbst mit großer Sorgfalt führte, ahnte er wohl kaum, dass er damit wesentlichen Anteil an der Entstehung eines äußerst wertvollen Quellenbestands der Stadtgeschichte haben sollte. Es ist das zweite von insgesamt drei erhaltenen ‚Testamentsbüchern‘ im Stadtarchiv Korneuburg, die von 1401 bis 1526 geführt wurden und mit etwa 600 Eintragungen, davon über 500 aus dem 15. Jahrhundert, einen der größten Bestände im ostösterreichischen Raum überliefern¹. Korneuburg, nahe bei Wien gelegen, ist eine der zahlreichen Kleinstädte Niederösterreichs, die durch den Donauhandel und landesfürstliche Förderung im Spätmittelalter von größerer Bedeutung war². Das 15. Jahrhundert gilt als eine der wichtigsten Perioden in der Geschichte der Stadt, die in der Neuzeit an Bedeutung verlor.

¹ Stadtarchiv Korneuburg (StAK), Hs. 3/159 (1401–1444), Hs. 3/160 (1444–1493), Hs. 3/161 (1494–1521), s. zu den Handschriften unten die Anm. 135, 137 und 139. Die großteils nicht edierten letztwilligen Verfügungen werden nach dem Eintrag in der Handschrift zitiert, mit Angabe der Testatoren sowie des Datums der Verlautbarung vor dem Rat. Die von Paul Uiblein auszugsweise edierten Testamente (33 Stück) werden nach der Nummer der Edition zitiert: Paul Uiblein (Hg.), Die Bücherverzeichnisse in Korneuburger, Tullner und Wiener Neustädter Testamenten (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, Nachtrag zu Band I: Niederösterreich) Wien-Köln-Graz 1969. – Die Einleitung des Stadtschreibers in Hs. 3/160, fol. 1r lautet: *Iste liber est inceptus per Erhardum de Asparn maiori notarium publicum coramque venerabili consulato civitatis Neunburgi forensis pro tunc schribam, pestilencia in tota Austria regnante anno domini millesimo quadringentesimo quadragésimo quarto, sacro Basiliensi concilio durante; eodemque anno rex Polonie Bladislaus nomine intrusus ad regnum Ungarie interfectus est cum pluribus milibus Ungaris, inter quos quidam solemnus cardinalis Iulianus nomine, per Turcos, Fridrico rege Romanorum, duce Austrie, Stirie etc., tutore Ladislai filii domini Alberti felicis recordacionis olim regis Romanorum, Ungarie, Bohemie, Dalmacie, Coracie (sic!) ac ducis Austrie etc. regnante etc.*

² Zur Stadtgeschichte bes. Albert Starzer, Geschichte der landesfürstlichen Stadt Korneuburg. Korneuburg 1899; Franz Zeissl, Geschichte der Stadt Korneuburg I. Wien 1959; Michaela Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel – Korneuburg vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: Unsere Heimat 63 (1992) 301–312, zur mangelnden Erschließung der Testamente ebd. 304, Anm. 30. Nicht genannt sind die ‚Testamentsbücher‘ bei Paul Rehme, Stadtbücher des Mittelalters I. Leipzig 1927, 26.

Erhart von Asparn (an der Zaya) wird zu den bedeutendsten Männern der Stadt gezählt und dessen Andenken bis heute gewahrt: Auf der mit den Wappen der verdienstvollsten Bürger gestalteten Decke des 1894/95 erbauten Rathauses wurde auch er verewigt. Dieses ihm zukommende „ewige Gedächtnis“ verhält sich allerdings umgekehrt proportional zu dem historischen Interesse an den von ihm geschriebenen Stadtbüchern³. Obwohl er sich im wahrsten Sinne des Wortes in das Gedächtnis der Stadt ‚eingeschrieben‘ hatte, galt die Jahrhunderte überdauernde Erinnerung nicht seiner Buchführung, sondern vor allem seinen guten Beziehungen zu Kaiser Friedrich III., von dem er 1447 die Bestätigung des Niederlagsprivilegs erwirkte. Die Korneuburger ‚Testamentsbücher‘ mit ihrer für diese Quellengattung typischen Materialfülle zur städtischen Lebenswelt blieben hingegen bis heute weitgehend unerschlossen und fanden selbst in der Lokalgeschichte nur wenig Beachtung⁴.

Massenquellen

Der Umfang des Korneuburger Bestands ist für eine Kleinstadt beachtlich, allerdings nicht vergleichbar mit den Beständen in einigen anderen Städten Europas, wo sich, wie etwa in Lübeck oder in Avignon, mitunter über 6000 Stück erhalten haben⁵. In den Wiener Stadtbüchern sind allein für den Zeitraum von 1395 bis 1430 etwa 2300 letztwillige Verfügungen überliefert, für das restliche 15. Jahrhundert gingen die Stadtbücher verloren, sodass von einer ursprünglich wesentlich höheren Zahl auszugehen ist⁶.

Spätmittelalterliche Bürgertestamente sind europaweit in vielen europäischen Städten in ‚langen und dichten‘ Reihen – in größerer Zahl und relativ ein-

³ Von Erhart (Erhardus) von Asparn stammen die ersten 73 Einträge bis zum Jahr 1453, StAK, Hs. 3/160 fol. 2r–50v. Er war als *Baccalaureus artium* in Bologna (1437) und an der juristischen Fakultät in Wien (1441) immatrikuliert; nicht bekannt ist, wo er das Bakkalaureat erwarb. Er starb wohl Anfang 1455, sein ‚Testament‘ vom 21. Dezember 1454 ebd. fol. 55v (1455 III 3). Zu ihm s. Uiblein, Bücherverzeichnisse 16, bes. Anm. 33.

⁴ Bislang wurden nur von Uiblein im Rahmen der ‚Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Österreichs‘ einige Eintragungen ediert (s. Anm. 1); er berücksichtigte dabei alle Verfügungen mit Büchernennungen.

⁵ Vgl. den tabellarischen Überblick zur Überlieferung bei Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen XXXI) Sigmaringen 1989, 30 f.

⁶ Die Wiener Stadtbücher sind derzeit bis 1411 in drei Bänden ediert: Wilhelm Brauneder u. Gerhard Jaritz (Hg.), Die Wiener Stadtbücher 1395–1430, Teil 1: 1395–1400 (Fontes rerum Austriacarum III/10/1) Wien-Köln 1989; Wilhelm Brauneder, Gerhard Jaritz u. Christian Neschwara (Hg.), Die Wiener Stadtbücher 1395–1430, Teil 2: 1401–1405 (Fontes rerum Austriacarum III/10/2) Wien-Köln-Weimar 1998; Gerhard Jaritz u. Christian Neschwara (Hg.), Die Wiener Stadtbücher 1395–1430, Teil 3: 1406–1411 (Fontes rerum Austriacarum III/10/3) Wien-Köln-Weimar 2006. Die Wiener Stadtbücher wurden gemischt geführt und enthalten daher außer Testamenten diverseste Rechtsangelegenheiten wie Verwandtschaftsweisungen, Ratsurteile, Handwerksordnungen, Ratslisten usw. (insgesamt über 4500 Einträge), vgl. dazu das Vorwort von Brauneder/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1, 9 ff.

heitlicher Form über längere Zeiträume hinweg – überliefert und haben aufgrund ihrer Menge und Gleichförmigkeit den Charakter serieller ‚Massenquellen‘⁷. Im österreichischen Raum setzt die Überlieferung langer Reihen von Testamenten in Form von Stadtbucheinträgen Ende des 14. Jahrhunderts in Wien ein. Im Laufe des 15. Jahrhunderts wurde die Rechtsgewohnheit, Testamente zu errichten und in die Stadtbücher eintragen zu lassen, auch in den kleineren Städten zunehmend üblich und erreichte ihren Höhepunkt in der zweiten Jahrhunderthälfte. Große Bestände sind im niederösterreichischen Raum außer in Korneuburg in Tulln mit über 600 und in Wiener Neustadt mit über 400 Stück überliefert⁸. Auch in Mautern, Retz, Ybbs und Dürnstein hat sich eine größere Zahl von Bürgertestamenten aus verschiedenen Zeiträumen des 15. Jahrhunderts erhalten, für einige andere Städte lassen sich verloren gegangene Stadtbücher mit Testamentseinträgen erschließen⁹.

Aufgrund der guten Quellenlage hat die Testamentsforschung in Deutschland und Österreich eine bis in das 19. Jahrhundert zurückreichende Tradition, die lange Zeit von der Rechtsgeschichte dominiert wurde, während kulturge-

⁷ Vgl. Baur, Testament und Bürgerschaft 21, und Gerhard Jaritz, Österreichische Bürgertestamente als Quelle zur Erforschung städtischer Lebensformen des Spätmittelalters, in: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 8 (1984) 249–264, hier 250.

⁸ Zu den zwei Wiener Neustädter Ratsbüchern (1431–1467, 1467–1525), die wie die Wiener Stadtbücher nicht nur Testamente enthalten, vgl. Uiblein, Bücherverzeichnisse 52 ff., bes. Anm. 235; weiters Beatrix Bastl u. Sigrid Freisleben, Vermögen und Vermächtnis. Stadt/Geschichte und religiöse Stiftungen im 15. Jahrhundert, in: Unsere Neustadt 48/3–4 (2004) 1–19; ein Verzeichnis der Testatoren bei Helga Skvarics, Volksfrömmigkeit und Alltagskultur. Zum Stiftungsgeschehen der Wiener Neustädter Bürger im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (14. Jh.–16. Jh.) (Beiträge zur Neueren Geschichte Österreichs 15) Frankfurt/Main u. a. 2000, 237 ff. – Zu den zwei Tullner Testamentsbüchern (1414–1454, 1454–1538) mit fast nur letztwilligen Verfügungen Uiblein, Bücherverzeichnisse 35 ff.

⁹ Zum Stadtbuch von Mautern (1432–1550) mit 127 Testamenten s. Heinrich Demelius, Aus dem Stadtbuch von Mautern an der Donau (1432–1550). Ein Beitrag zur österreichischen Privatrechtsgeschichte (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 277) Wien-Köln-Graz 1972; zum Retzer Stadtbuch (1449–1550) mit 117 Testamenten Otto Stowasser (Hg.), Das älteste Stadtbuch von Retz und die Rechnungen der Grafschaft Hardegg von 1437, in: Abhandlungen zur Geschichte und Quellenkunde der Stadt Wien IV (1932) 113–163; zum Stadtbuch von Ybbs (1469–1532) Joseph Fuchs, Beiträge zur Geschichte der landesfürstlichen Stadt Ybbs, in: Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt 7 (1903) 81–88; zum Stadtbuch von Dürnstein (1451–1520) Uiblein, Bücherverzeichnisse 13, Anm. 25; zum Stadtbuch von Waidhofen/Thaya (1383–1484) Otto Stowasser (Hg.), Das Stadtbuch von Waidhofen an der Thaya, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich, Neue Folge 15/16 (1916/1917) 1–116. – Verloren, aber erschließbar sind das Geschäftsbuch von St. Pölten ab 1438 sowie die Stadtbücher von Klosterneuburg, Krems, Hainburg und Waidhofen an der Ybbs, wahrscheinlich auch Laa an der Thaya; zu den Archivalienverlusten vgl. Herwig Weigl, Schriftlichkeit in einer spätmittelalterlichen Kleinstadt. Verlorene Quellen und Kleinstadt-Historikers Not, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 100/1–4 (1992) 254–267, 260 f.; auch Uiblein, ebd. 13.

schichtliche Ansätze vereinzelt blieben¹⁰. Erst in den 1960er und verstärkt ab den 1970er Jahren wurden letztwillige Verfügungen als Quellen für die Sozial-, Wirtschafts- und Mentalitätsgeschichte des städtischen Lebensraums entdeckt. Die Fülle an Angaben zu Topographie und Prosopographie, Lebensformen, materieller Kultur und Religiosität führte seither europaweit zu einer systematischen Erforschung der Quellenbestände, wobei sich quantifizierende Methoden als besonders geeignet erwiesen, die ungeheure Masse an Material und Information zu erfassen und auszuwerten¹¹.

In Österreich konzentrierte sich das auch hier zunächst überwiegend rechtshistorisch orientierte Forschungsinteresse traditionell auf die beiden kaiserlichen Residenzstädte Wien und Wiener Neustadt mit ihrer reichen urkundli-

¹⁰ Zur Forschungstradition Baur, Testament und Bürgerschaft 15 ff. – Frühe kulturgeschichtliche Analysen des Wiener und Wiener Neustädter Materials bieten Julius Eduard Schlager, Urkundliche Notizen über die Wiener Kleidertracht vom Jahre 1396–1430, in: Wiener Skizzen des Mittelalters, Neue Folge 3 (1846) 295–344; Karl Schober, Das Bürgerliche Leben in Wiener-Neustadt im Zeitalter Friedrichs IV., in: Blätter des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, Neue Folge 19 (1885) 224–259; Franz Staub, Die Bürgertestamente der Wiener-Neustädter Rathspokolle. Ein Beitrag zur Culturgeschichte Niederösterreichs im ausgehenden Mittelalter, in: Blätter des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, Neue Folge 29 (1895) 463–531.

¹¹ Zu den Forschungen in Deutschland, Frankreich und Italien bis 1989 ausführlich Baur, Testament und Bürgerschaft 14 ff.; ein Forschungsüberblick bei Brigitte Klosterberg, Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie – Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 22) Köln 1995, 13 ff., und bei Birgit Noodt, Religion und Familie in der Hansestadt Lübeck anhand der Bürgertestamente des 14. Jahrhunderts (Veröffentlichungen zur Geschichte der Handelsstadt Lübeck Reihe B 33). Lübeck 2000, 387 ff. – Jüngere Literatur in Auswahl: Susanne Mosler-Christoph, Die materielle Kultur in den Lüneburger Testamenten 1323 bis 1500. Diss. phil., Göttingen 1998 (<http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/1998/mosler>); zu Ungarn Judit Majorossy, Archives of the Dead: Administration of Last Wills in Medieval Hungarian Towns, in: *Medium Aevum Quotidianum* 48 (2003) 13–28; zu Pressburg und Ödenburg Katalin Szende, ‚... es sey vil oder wenig, groß oder kchlain.‘ Besonderheiten und Unterschiede in der materiellen Kultur der Einwohnerschaft der königlichen Freistädte Preßburg und Ödenburg (1450–1490), in: András Kubinyi u. József Laszlovszky (Hg.), *Alltag und materielle Kultur im mittelalterlichen Ungarn* (*Medium Aevum Quotidianum* 22) Krems 1991, 108–118; dies., Families in Testaments. Some Aspects of Demography and Inheritance Customs in a Late Medieval Hungarian Town, in: *Medium Aevum Quotidianum* 35 (1996) = *Otium* 3/1–2 (1996) 107–120; dies., From Mother to Daughter, from Father to Son? Intergenerational Patterns of Bequeathing Movable in Late Medieval Bratislava, in: *Annual of Medieval Studies at CEU* 7 (2001) 209–231; zu England David Cressy, *Birth, Marriage & Death. Ritual, Religion and the Live-Cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford 1999, sowie die Beiträge in Bruce Gordon u. Peter Marshall (Hg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge 2000; zu Venedig Cecilie Hollberg, *Deutsche in Venedig im späten Mittelalter. Eine Untersuchung von Testamenten aus dem 15. Jahrhundert* (Studien zur Historischen Migrationsforschung 14) Göttingen 2005. – Zur Anwendung quantifizierender Methoden bes. Gerhard Jaritz, *History of everyday life in the Middle Ages*, in: *History and Computing* 11/1–2 (1999) 103–114.

chen Überlieferung¹². Auch für die jüngeren Untersuchungen zu Lebensformen, Sachkultur und Frömmigkeit bildete das durch die ältere Forschung gut aufbereitete Material dieser beiden Städte die wesentliche Quellengrundlage, während andere Bestände bis auf Ausnahmen unberücksichtigt blieben¹³.

Zukunft und Zukunftsvorsorge

Die Bürgertestamente der Stadt Korneuburg bilden die Quellenbasis der vorliegenden Arbeit über einen der wesentlichen Inhalte fast jeder letztwilligen Ver-

¹² Zu Wien bes. Wilhelm Brauneder, Die Entwicklung des Ehegüterrechts in Österreich. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und Rechtstatsachenforschung des Spätmittelalters und der Neuzeit. Wien-Salzburg 1973; Hans Lentze, Das Wiener Testamentsrecht des Mittelalters I, II, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Germ. Abt. 69 (1952) 98–154, 70 (1953) 159–229; ders., Seelgerät im mittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 44 (1958) 35–103; ders., Begräbnis und Jahrtag im spätmittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 36 (1950) 328–364; ders., Die Rechtsform der Altarpfründe im mittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 37 (1951) 221–302; s. weiters die bei Brauneder/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1, 9 f. genannten rechtshistorischen Arbeiten von Brauneder, Demelius und Lentze. – Zu Wiener Neustadt s. die in Anm. 10 genannte ältere Literatur; zu Österreich Rudolf Bartsch, Seelgerätstiftungen im 14. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Testaments in Österreich, in: Festschrift für Karl v. Amira. Berlin 1908, 1–58.

¹³ Grundlegend auf Basis der Wiener Stadtbücher Gerhard Jaritz, Die realienkundliche Aussage der sogenannten ‚Wiener Testamentsbücher‘, in: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 2 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 325) Wien 1977, 171–190. – Weiters zu Wien: Urs-Martin Zahndt, Spätmittelalterliche Bürgertestamente als Quellen zu Realienkunde und Sozialgeschichte, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 96/1–2 (1988) 55–78; Anneliese Mark, Religiöses und karitatives Verhalten der Wiener Bürger im Spiegel ihrer Testamente (1400–1420). Diss. phil., Innsbruck 1976; Erich Troy, ‚Spendenfreudigkeit‘ als sozioökonomischer Faktor. Untersucht am Beispiel der Stadt Wien im Gefolge des Schwarzen Todes um die Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 35 (1979) 78–122; Hermine Lutz, Alltagskultur und Lebensverhältnisse im Spiegel der Wiener Testamentenbücher (18. November 1395 bis 11. Dezember 1403). Diss. phil., Wien 1983; Brigitte Pohl-Resl, Vorsorge für die Hinterbliebenen als Verpflichtung. Zu einschlägigen Aussagen bürgerlicher Testamente des späten Mittelalters, in: Markus J. Wenninger (Hg.), ‚du guoter töt‘. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 180–202. – Zu Wiener Neustadt bes. Helga Rist, ‚Anna, Barbara, Christina ...‘ Lebensbedingungen von Frauen im 14. und 15. Jahrhundert in Wiener Neustadt. Diss. phil., Wien 1994, und dies., Leben für den Himmel. Spätmittelalterliche bürgerliche Seelgerätstiftungen aus Wiener Neustadt, in: Markus J. Wenninger (Hg.), ‚du guoter töt‘ (wie oben) 215–235; weiters Lucia Maestro, Spätmittelalterliche Bürgertestamente in den Wiener Neustädter Ratsprotokollen als Quelle zur Alltagsgeschichte. Diplarb. phil., Wien 1995; Skvarics, Volksfrömmigkeit; Bastl/Freisleben, Vermögen und Vermächtnis. – Zum gesamten niederösterreichischen Raum Gerhard Jaritz, Zur Lebenshaltung in niederösterreichischen Kleinstädten während des Spätmittelalters, in: Herwig Ebner (Hg.), Festschrift F. Hausmann. Graz 1977, 249–264, und ders., Bürgertestamente.

fügung des Spätmittelalters, die Sorge um das Seelenheil. Stiftungen *ad pias causas* in Form von Messen, Gebet und Almosen, das ‚Seelgerät‘, waren integraler Bestandteil spätmittelalterlicher ‚Zukunftsvorsorge‘, denn Ziel und Inhalt jedes Testaments war die Regelung von Zukunft durch Weitergabe von Vermögen an Personen und Institutionen nach dem Tod. Diese Zukunft umfasste die zwei eng miteinander verflochtenen Wirklichkeitsdimensionen des Diesseits und Jenseits. Zukunftsvorsorge entfaltete sich daher immer in zwei Richtungen: als Absicherung der Hinterbliebenen durch Regelung des ökonomischen und sozialen Lebens der Familie und des Haushalts und als Sorge für das Heil der Seele durch Zuwendungen an Kirchen, Klöster und Arme als die dafür ‚Zuständigen‘¹⁴.

Testamente sind somit einer der vielen ‚Schnittpunkte‘ der spätmittelalterlichen Lebenswelt, in denen diese beiden Wirklichkeitsdimensionen nicht nur zusammentreffen, sondern auch in ihrer vielfältigen Verflochtenheit greifbar werden. So waren in der Regel die Hinterbliebenen für die Ausrichtung des Seelgeräts verantwortlich, deren ausreichende Versorgung daher immer auch die Zukunft im Jenseits betraf. Die Seelenheilvergaben sicherten wiederum die materielle Grundlage der bestifteten Personen und Institutionen und spiegelten in Höhe und Ausgestaltung die Stellung der Testatoren und ihrer Familien im sozialen Gefüge der Kommune wieder. Eine Kleinstadt wie Korneuburg mit vielleicht 1000 bis 1200 Einwohnern war ein eng begrenzter, überschaubarer öffentlicher Raum, den viele der Verstorbenen oft bis zu ihrem Tod aktiv mitgestaltet hatten. Zukunftsvorsorge geschah gleichsam ‚vor den Augen‘ der Öffentlichkeit und hatte daher dem Kriterium der Angemessenheit zu entsprechen¹⁵ – will man keine üble Nachrede haben, möchte man aus heutiger Sicht fast hinzufügen.

Tatsächlich ging es um viel mehr als die Nachrede und das gute Andenken, es ging um *Memoria*, um existenzielle Hilfe an der bedrohlichsten Wende des Lebens und die ‚Lebens-Chancen‘ in einem ungewissen Danach. Das Totengedenken bestand bis weit in die Neuzeit nicht nur im Erinnern, sondern im praktischen Handeln der Lebenden für die Toten. Messen, Gebete und Almosen sollten die Sündenstrafen der Verstorbenen sühnen und ihnen den Weg in den Himmel und damit zum ewigen Heil eröffnen. Nach mittelalterlicher Vorstellung waren die Seelen im Jenseits zu keinem Handeln mehr fähig und als ‚Arme Seelen‘ ganz auf die Lebenden angewiesen. Die Gaben für das Seelenheil waren die materielle Grundlage jenes Diesseits und Jenseits umspannenden Netzwerkes, für das der Begriff der ‚Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten‘ geprägt wurde und das sich durch ein verpflichtendes ‚Füreinanderhandeln‘ konsti-

¹⁴ Vgl. Jacques Chiffolleau, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320–vers 1480)*. Paris 1980, 34; Pohl-Resl, *Vorsorge* 185.

¹⁵ Zur Öffentlichkeit und Angemessenheit s. unten Teil 3, Kap. I./1.

tuerte. Die materielle Gabe begründete in einer Art Vertrag das Recht der Toten auf Gebetshilfe und die Pflicht der Lebenden zur Gebetsleistung¹⁶.

Die diesbezügliche Forschung¹⁷, die *Memoria* als grundsätzliche Denk- und Handlungsweise der mittelalterlichen Gesellschaft erkannte, eröffnete neue Zugänge zu einer Frömmigkeit, deren Zug ins Massenhafte mit in die Tausende gehenden Messen und einer geradezu buchhalterischen Rechenhaftigkeit lange Zeit als exzessiver, veräußerlichter, Angst besetzter Ausdruck einer ‚Zeit des Verfalls‘ galt, wie das Spätmittelalter in der Profan- und Kirchengeschichte lange Zeit charakterisiert wurde¹⁸.

Netzwerke und Knoten

Für die vorliegende Arbeit erscheint das Bild eines Lebende und Tote untrennbar miteinander verbindenden ‚Netzwerks‘ geeignet, sich der spätmittelalterlichen Religiosität in der Weise, wie sie in den untersuchten Quellen entgegentritt, zu nähern. Testamente sind Rechtsurkunden und geben daher weder Auskunft über persönliche Frömmigkeit oder Motive der Testatoren angesichts des meist bald zu erwartenden Todes, noch wird die Frömmigkeit inhaltlich thematisiert. Sie zählen in rein taxativer Form die Gaben für das Seelenheil auf, allenfalls kommentiert mit den knappen Worten *durch gots willen* oder *durch mein sels hail willen*. Diese Gaben mussten keineswegs ‚empfunden‘ sein, sondern konnten einem von klein auf eingeübten Verhaltenscodex folgen und gesellschaftlich angemessenes Verhalten ausdrücken¹⁹. Die Gleichförmigkeit der für diese Gattung üblichen Rechtssprache erschwert zudem den Zugang zur Lebens-

¹⁶ Die „Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten“ geprägt von Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*. Stuttgart 1984, 22 (*La naissance du Purgatoire*. Paris 1981). – Zum Vertragscharakter Otto Gerhard Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, in: Hermann Braet u. Werner Verbeke (Hg.), *Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia Series I/Studia IX)* Leuven 1983, 19–77, 25 ff.; Michael Borgolte, *Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht*, in: *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt.* 74 (1988) 71–94, 91 f.

¹⁷ Grundlegend: Oexle, *Gegenwart der Toten*; ders., *Memoria und Memorialbild*, in: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48)* Münster 1983, 384–440; ders., *Memoria als Kultur*, in: ders. (Hg.), *Memoria als Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121)* Göttingen 1995, 9–78; zur Bedeutung der *Memoria* vgl. auch Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68)* München 2003, 66 f. – Zur umfangreichen Memorialforschung s. die Beiträge in den genannten Sammelbänden Schmid/Wollasch (Hg.), *Memoria*, und Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur*, sowie in Dieter Geuenich u. Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111)* Göttingen 1994; ein Forschungsüberblick bei Hans-Werner Goetz, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*. Darmstadt 1999, 365 ff.

¹⁸ Zum Interpretament des ‚verfallenden‘ Spätmittelalters s. Anm. 62.

¹⁹ Vgl. Noodt, *Religion und Familie* 8.

wirklichkeit, die sich mehr entzieht als erschließt. Obwohl es um existenzielle Fragen des Lebens geht, gewinnen die unzähligen Menschen, die in den Testamenten genannt werden, kaum ein Profil, sondern bleiben letztlich ‚quantifizierbare‘ Größen²⁰.

Sichtbar werden in den Testamenten allerdings die ‚Knoten‘ des durch die Memoria geknüpften Beziehungsnetzwerks zwischen Lebenden und Toten, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Zeit und Ewigkeit: Rituale, die Sterben und Tod umgeben, Orte, an denen sie stattfinden, Menschen, die sie stiften, bezahlen und durchführen. Das Bild vom ‚Netzwerk‘ und seinen ‚Knoten‘ ermöglicht zudem, die Sorge für das Seelenheil nicht nur eindimensional der religiösen Wirklichkeit zuzuordnen, sondern als Teil der städtischen Lebenswelt wahrzunehmen, die in religiös-kirchlichen Riten gleichermaßen eingebettet war wie sie diese in Form und Ausgestaltung prägte²¹.

Alltag und Ritual

Letztwillige Verfügungen sind zwar keine geeigneten Quellen für die Erforschung individueller Frömmigkeit im Sinne persönlicher Spiritualität, als serielle Quellen liefern sie aber durch die Faktoren des Repetitiven, der Regelmäßigkeit und der Routine, die als bestimmend für ‚Alltag‘ bzw. alltägliches Verhalten gelten, wesentliche Aussagen zur Alltagsreligiosität im städtischen Kontext²². Ob persönlich empfunden und/oder gesellschaftlich eingeübt, aus Hoff-

²⁰ Zur Kontextualisierung am Beispiel von Einzelfällen vgl. Klosterberg, *Ehre Gottes* 15, Anm. 25.

²¹ Zur Bedeutung der lebensweltlichen Kontexte Klaus Schreiner, *Frommsein in kirchlichen und lebensweltlichen Kontexten. Fragen, Themen und Tendenzen der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung in der neueren Mediävistik*, in: Hans-Werner Goetz (Hg.), *Die Aktualität des Mittelalters (Herausforderungen, Historisch-politische Analysen 10)*. Bochum 2000, 57–106, bes. 59 ff.; ders., *Soziale, visuelle und körperliche Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit. Fragen, Themen, Erträge einer Tagung*, in: ders. u. Marc Münz (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. München 2002, 9–38.

²² Zur Definition von Alltag grundlegend Gerhard Jaritz, *Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters*. Wien-Köln 1989, 31; vgl. auch Goetz, *Moderne Mediävistik* 301 f. Die Diskussion der 1980er und 1990er Jahre zuletzt knapp zusammengefasst von Rupert Klieber, *Der Pfarrer neue Kleider? Die Konzeption ‚Alltagsgeschichte‘ und ihre Implikationen für die Historiographie der christlichen Kirchen*, in: ders. u. Hermann Hold, *Impulse für eine Religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Wien-Köln-Weimar 2005, 11–17; zu einer religiösen Alltagsgeschichte bes. Hermann Hold, *‚Alltagsgeschichte‘ – ihre Relevanz im Rahmen der Kirchengeschichte*, ebd. 225–241. – Zur Bedeutung der Testamente als Quelle vgl. Berndt Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 464–497, 468; Schreiner, *Frommsein* 78 ff. – Zur Alltagsreligiosität vgl. Gerhard Jaritz, *Seelenheil und Sachkultur. Gedanken zur Beziehung Mensch-Objekt im späten Mittelalter*, in: *Europäische Sachkultur des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mit-*

nung oder aus Angst, vertrauensvoll oder zweifelnd, exzessiv oder bescheiden, Stiftungen zum Seelenheil waren für Laien und Geistliche, Gebildete und Ungebildete, Männer und Frauen, Reiche und Arme eine selbstverständliche Form des Umgangs mit dem Tod und den Toten. Das Seelgerät war integraler Bestandteil spätmittelalterlicher Religiosität, die Stiftungsfrömmigkeit eine von vielen Formen der alltäglichen Realisierung spätmittelalterlichen Glaubens und kirchlichen Lebens²³.

Frömmigkeit wird im Allgemeinen als die sich in der Lebensgestaltung realisierende Verwirklichung des Glaubens – religiöse Lehren, Gebote, Werthaltungen, Traditionen, Gewohnheiten usw. – definiert. Dieses „Gestaltwerden des Glaubens im Alltag“ (G. Rubach) findet vor allem in äußerlichen Handlungsweisen, von Tätigkeiten und Ritualen bis zu Gebärden und Bildern, ihren Ausdruck und ist als solche auch quellenmäßig relativ breit fassbar²⁴. So vollzog sich in der Vielzahl von testamentarischen Handlungsanweisungen zum Seelenheil der Glaube an die sühnenden Werke (Suffragien) – Messe, Gebet und Almosen – für die Seelen im Fegefeuer und damit gleichzeitig das Selbstverständnis von Gemeinschaft als eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten. Im Mittelpunkt stehen vor allem die den Tod umgebenden Rituale, in denen sich die spätmittelalterliche Memorialkultur entfaltete. Rituale als kollektive, formalisierte, repetitive, zeichenhafte Handlungsweisen visualisieren und kommunizieren das ‚Wissen‘ einer Gemeinschaft – ihren Glauben, ihre Traditionen, ihre Erinnerungen, ihre Strukturen und Bindungen – um das, was sie trägt und ihrem gegenwärtigen Heil dient. In den Ritualen werden gelebte und vorgestellte Welt handelnd aufeinander bezogen und so das Ineinandergreifen von Profanem und Sakralem, von Zeit und Ewigkeit sinnlich erfahrbar gemacht²⁵. Die Entdeckung

telalterliche Realienskunde Österreichs 4 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 374) Wien 1980, 57–81; ders., Religiöse Stiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter, in: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienskunde 12 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 554) Wien 1990, 13–35.

²³ Zur Kirchengeschichte als Geschichte des kirchlich-religiösen Lebens vgl. Lydia Bendel-Maidl u. Rainer Bendel, Katholische Theologie – Kultur – Geschichte. Positionen und Optionen zu einer schwierigen Begegnung, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 5/1 (2000) 49–67, 64 ff.

²⁴ Zur Definition von Frömmigkeit: Josef Weismayer, Art. Frömmigkeit, II. Begriffsgeschichte, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995) Sp. 168 f.; Hamm, Frömmigkeit 466 ff.; Klaus Schreiner, Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung, in: Michael Borgolte (Hg.), Mittelalterforschung nach der Wende 1989 (Historische Zeitschrift, Beihefte, Neue Folge 20) München 1995, 177–226, 190 ff.; Gustav Reingrabner, Verkündigung und Frömmigkeit im Luthertum, in: Thomas Aigner (Hg.), Aspekte der Religiosität in der frühen Neuzeit (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 10) St. Pölten 2003, 27–47, 29.

²⁵ Zur Ritualität vgl. Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main 1987, 78; Franz Rexroth, Rituale und Ritualismus in der histo-

der Ritualität als Form der gesellschaftlichen Kommunikation und ihrer grundlegenden Bedeutung für das soziale, immanente wie transzendente Bindungen umfassende Gefüge wurde auch als eine Art „ritualistic turn“ der Mediävistik bezeichnet²⁶.

Fragestellungen

Die Analyse der Korneuburger Bürgertestamente des 15. Jahrhunderts hat zum Ziel, Grundzüge der Stiftungsfrömmigkeit im kleinstädtischen Kontext herauszuarbeiten. Für die Analyse leitend sind vor allem die Fragen

- nach den Horizonten, in denen sich Denken, Handeln und Fühlen der Testatoren wie Empfänger unausgesprochen bewegten,
- nach dem sozialen Kontext bzw. dem gesellschaftlichen Bezugssystem, in dem sich diese Frömmigkeit vollzog und die theologische Deutung des Todes seine ‚lebensweltlichen‘ Ausdrucksformen erhielt,
- und nach den Handlungsmustern, mit denen das Netzwerk zwischen Lebenden und Toten ‚gewebt‘ wurde, um als ‚Gemeinschaft‘ erfahrbar zu werden.

Der Schwerpunkt der Analyse liegt auf den 30 Jahren von 1444 bis 1474, in denen die Korneuburger Überlieferung mit mehr als 260 Testamenten die höchste Dichte erreichte. In den Jahrzehnten davor und danach wurden nur etwa halb so viele Testamente in die Stadtbücher eingetragen. Zudem weist dieser Zeitraum dank der Buchführung des Stadtschreibers Erhart von Asparn die größte formale Einheitlichkeit auf. Die Basis für statistische Berechnungen bilden 254 Testamente, die in dieser Zeit im zweiten Geschäftsbuch eingetragen wurden. Für die Analyse wurden aber auch frühere und spätere Testamente berücksichtigt.

rischen Mittelalterforschung, in: Hans-Werner Goetz u. Jörg Jarnut (Hg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 1) München 2003, 391–406, bes. 393, 402 f.; Klaus Schreiner, *Texte, Bilder, Rituale. Fragen und Erträge einer Sektion auf dem Deutschen Historikertag* (8. bis 11. September 1998), in: ders. u. Gabriele Signori (Hg.), *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 24) Berlin 2000, 1–15, 6 f.; grundlegend Hans Gerald Hödl, *Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)*, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck-Wien 2003, 664–689, zu den Ritualen um den Tod („rites de passages“) 673 f.

²⁶ Vgl. Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit* 66 f.

1. Handlungsräume

I. Kleinstädtische Lebenswelt

Lebensmittelpunkt fast aller Testatoren war die landesfürstliche Stadt Korneuburg und ihre nähere Umgebung. Die Kleinstadt nordöstlich von Wien zählte im Spätmittelalter zu den bedeutenden Donauhandelsstädten des ostösterreichischen Raums.

Ursprünglich als Teil Klosterneuburgs jenseits der Donau um 1100 entstanden, wurde Korneuburg 1298 unter Herzog Albrecht I. selbstständige Stadt mit eigenem Stadtrecht, deren Bürger, so wie in Wien und Eggenburg, als ‚rittermäßige Leute‘ lehensfähig waren²⁷. Im Spätmittelalter war die von den Landesfürsten geförderte Stadt Zentrum eines Vogtei- und Ungeldbezirks, Tagungs-ort von Landtagen, Sammlungsort von Truppen und eine im 15. Jahrhundert zur Deckung des nahen Wiens ausgebaute landesfürstliche Festung.

Durch die Verbindung von Kleinstadt, Donauhandelszentrum und landesfürstliche Privilegierung ist Korneuburg ein für die kleinstädtisch geprägte Städtelandschaft des österreichischen Raums repräsentatives Forschungsfeld im Hinblick auf soziale Strukturen, wirtschaftliche und religiöse Handlungsmuster sowie überregionale Netzwerke.

1. Handelszentrum

Korneuburgs Bedeutung als Handelszentrum mit weitreichenden Beziehungen nach Bayern und Böhmen gründete auf der günstigen Verkehrslage und den landesfürstlichen Handelsprivilegien. Das Niederlagsprivileg von 1327 verbot jegliche Anschüttung von Wein, Holz und Getreide zwischen Krems und Korneuburg, und die Salzhandelsprivilegien von 1365 und 1436 gestatteten den Bürgern den freien Salzhandel, ab dem 15. Jahrhundert auch ohne Stapelpflicht in

²⁷ Erstmalige Siedlungsnennung 1114 als *novum forum*. Zur Frühgeschichte und Stadtwerdung vgl. Heide Dienst, Marktplatz und Stadtwerdung. Die Neuburger Handels- und Handwerkssiedlung (= Korneuburg) von ihrer ersten schriftlichen Erwähnung bis zur Entstehung des Landgerichts, in: *Unsere Heimat* 54 (1983) 175–185; Dienst widerlegt die für die Korneuburger Tradition lange Zeit bestimmende These der ersten Stadtnennung im Jahr 1136 im Gefolge von Starzer, *Korneuburg* 22 ff. – Das Stadtrecht ist nur als Bestätigung Friedrichs d. Schönen vom 6. Dezember 1311 in einer Abschrift des 15. Jahrhunderts überliefert, *StAK*, Hs. 3/268 fol. 49r–64v; zum Stadtrecht vgl. ausführlich Starzer, *Korneuburg* 221 ff., der die Artikel auszugsweise wiedergibt.

Stein, was einem Monopol im Viertel unter dem Manhartsberg gleichkam²⁸. Neben der Kontrolle über den Donauhandel war Korneuburg zentraler Umschlagplatz im Wegesystem nach Norden und Osten. Bei Tuttendorf und Muckerau befanden sich die beiden für Wien wichtigen, zur Stadt gehörigen Donauüberführungen, die in drei Straßen in das Weinviertel und weiter in die böhmischen Länder ihre Fortsetzung fanden. Eine Straße durch die Au verband Korneuburg zudem über Stockerau mit dem Waldviertel²⁹. Die wichtigsten Handelsgüter waren Salz, Wein, Getreide, Holz und Tuch. Auf den Wochen- und Jahrmärkten – u. a. Sackmarkt (Getreide), Viehmarkt, seit 1429 zwei Jahrmärkte – wurden Vieh, Fleisch, Leder, Häute, Sättel, Eisen, Safran, Schmalz, Käse, Unschlitt umgesetzt. Zwischen 13. Oktober und 6. Jänner besaß Korneuburg überdies das Privileg, die so genannte Kaltmaut, die doppelte Mautgebühr, einzuheben³⁰.

Der Handel als wichtigster Wirtschaftsfaktor prägte die Infrastruktur sowie die – Reichtum und Macht begründende – Berufsstruktur der Stadt. Im Spätmittelalter verfügte Korneuburg über zahlreiche Wirtshäuser, 36 Fleischbänke, einen Schlachthof, eine Tuchlauben, zwei Badestuben und ein Frauenhaus. Weinbau und Weinausschank waren neben dem Handel der einträglichste Wirtschaftszweig, Weingartenbesitz im näheren Umkreis, insbesondere am Bismberg, war daher eine der wichtigsten Anlageformen und wird auch in den Testamenten sehr häufig genannt³¹.

²⁸ Vgl. Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 302 f.; Zeissl, Korneuburg 69 ff.; die Stadtgeschichte übersichtlich bei Karl Sablik, Korneuburg. Politischer Bezirk Korneuburg, in: Die Städte Niederösterreichs 2: Teil H–P (Österreichisches Städtebuch 4/2) Wien 1976, 131–143.

²⁹ Zum Straßensystem vgl. Peter Csendes, Die Straßen Niederösterreichs im Früh- und Hochmittelalter (Dissertationen der Universität Wien 33) Wien 1969, 142; zur Urfahr Zeissl, Korneuburg 108 ff. – Vereinbarungen der Flößer und Schiffmeister zur Nutzung der Urfahr aus dem 15. Jahrhundert überliefert im StAK, Hs. 3/268 fol. 35–46.

³⁰ Zu den Märkten vgl. Zeissl, Korneuburg 138 f.; zu den Zöllen und Mauten Starzer, Korneuburg 343 ff., zur Kaltmaut ebd. 346 f. – Ein Zoll- und Mautverzeichnis des 15. Jahrhunderts überliefert im StAK, Hs. 3/268 fol. 12–34.

³¹ Vgl. Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 303 f.; Starzer, Korneuburg 301 ff. – Im 15. Jahrhundert gab es zwei Badestuben, deren Lokalisierung in der Literatur für Verwirrung sorgt. Laut Starzer, Korneuburg 467, Anm. 2, lag die ältere, schon für das 14. Jahrhundert belegte Badestube in der Hinteren Gasse an der Stadtmauer (heute Schaumannstraße/Wiener Ring), wo bis in das 19. Jahrhundert das dortige Haus „Badestube“ hieß. Die zweite, „obere“ Badestube lag ihm zufolge beim Klostertor (Stockerauer Tor) und gehörte im 15. Jahrhundert dem Augustinerkloster. Laichmann-Krissl, ebd. 303, Anm. 21, bezeichnet hingegen die Badestube in der Hinteren Gasse an der Stadtmauer als „obere“ und nennt eine weitere „niedere“ in der Schiffstraße. Da das Augustinerkloster im 15. Jahrhundert ebenfalls häufig als das „obere“ Kloster bezeichnet wird, dürfte Starzers Lokalisierung wahrscheinlicher sein. In den Testamentsbüchern wird eine „obere“ Badestube und eine Badestube in der Hinteren Gasse erwähnt (StAK, Hs. 3/160 fol. 7r, 72v), letztere im Besitz des Ratsherrn und Stadtrichters Peter Walkam (s. Anm. 149), der sie 1458 der Pfarrkirche für das geplante Frühamt vermachte.

Kaufleute, Grundbesitzer und reiche Handwerker, allen voran die Fassbinder, aber auch Fleischhacker, Bäcker und das in Korneuburg stark vertretene Gewerbe der Hafner, bildeten die wohlhabende Oberschicht und finden sich auch regelmäßig unter den Testatoren³². Das in den Testamenten über Verwandtschaft, begünstigte Personen, Besitz und Schuldenlisten fassbare überregionale soziale Beziehungsgefüge der Stadt umfasste vor allem das heutige Weinviertel sowie die Städte Krems, Klosterneuburg und Wien. Im Westen reichte es in den St. Pöltener Raum, im Süden bis nach Baden, nicht aber nach Wiener Neustadt. Auch das Waldviertel gehörte nicht zum engeren Einzugsraum Korneuburgs, umfangreichen Besitz in Oberösterreich besaß nur ein Testator. Vergleichsweise ‚international‘ wirkt dagegen der die Heilsvorsorge bestimmende Horizont. Aachen und Rom waren nach Mariazell und St. Wolfgang die am häufigsten bestifteten Wallfahrtsorte.

Trotz wirtschaftlicher Potenz und hoher Aufnahmekapazitäten für Durchreisende, Kaufleute und Ständemitglieder samt Gefolge war die Stadt innerhalb der im 15. Jahrhundert stark befestigten Stadtmauern (heute Ring) sehr klein, besaß aber bis in das 16. Jahrhundert eine relativ ausgedehnte vorstädtische Besiedlung. 1433 zählte man innerhalb der Mauer 107 Häuser und fast ebenso viele in den Vorstädten, die Stadt wird daher insgesamt ungefähr 1000–1200 Einwohner gehabt haben, weniger als Tulln (ca. 1500), Klosterneuburg (ca. 2300) und Krems (ca. 2500) und nicht vergleichbar mit der Kaiserresidenz Wiener Neustadt (ca. 5000–8000) und der Großstadt Wien (2000 Häuser/ca. 20000–30000 Einwohner)³³. Wesentlich kleiner war damals der mit Korneuburg seit dem 14. Jahrhundert konkurrierende Markt Stockerau mit 70 Häusern und vielleicht 400 Einwohnern, der sich allerdings in der frühen Neuzeit erfolgreich als Wirtschaftsstandort gegenüber Korneuburg durchsetzen konnte.

Wie in allen Städten bildeten die eng miteinander verschwägerten Ratsfamilien die politische und wirtschaftliche Elite. Stadtrichter und der jährlich gewählte Rat – das Bürgermeisteramt konnte sich in Korneuburg nicht durchsetzen – kontrollierten Politik, Gerichtsbarkeit, Verwaltung und Finanzen, das Bür-

³² Im späten 15. Jahrhundert gab es zehn Hafner, die 1471 eine Handwerksordnung erhielten, vgl. Starzer, Korneuburg 637.

³³ Zu Haus- und Einwohnerzahlen der österreichischen Städte im Spätmittelalter vgl. Alois Niederstätter. Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit (Österreichische Geschichte 1400–1522, hg. v. Herwig Wolfram). Wien 1996, 23 f.; detailliert Kurt Klein, Daten zur Siedlungsgeschichte der österreichischen Länder bis zum 16. Jahrhundert (Materialien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 4) Wien 1980, zu Niederösterreich 31 ff., und ders., Siedlungswachstum und Häuserbestand Niederösterreichs im späten Mittelalter, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich (1977) 1–63. – Die Angabe Starzers, Korneuburg 341, von 57 Häusern in den Vorstädten, dem auch Klein, Daten zur Siedlungsgeschichte 147, folgt, korrigiert von Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 306, mit mindestens 91 Häusern, davon einigen verödet. Nicht zutreffend ist ihre Behauptung ebd. 307, dass ab Mitte des 15. Jahrhunderts in den Quellen keine vorstädtische Bebauung mehr genannt wird. In den Testamenten werden für das gesamte Jahrhundert Häuser vor der Stadt erwähnt; die Aufgabe der Vorstädte erfolgte daher erst im 16. Jahrhundert.

gerspital und das Vermögen der Pfarrkirche³⁴. Sowohl der Spital- als auch der Kirchenmeister waren in der Regel Mitglieder des Rats. Laut Stadtrecht zu einer wöchentlichen Versammlung verpflichtet, gehörte auch die Anhörung und rechtswirksame Annahme der eingebrachten Testamente zu den Aufgaben des Rats³⁵.

Den zwölf Stadträten des „inneren Rats“ zur Seite stand der Kreis von 24 ernannten Männern (Genannte, äußerer Rat), deren Aufgabe vor allem die Bezeugung der Rechtsgeschäfte wie Käufe, Verkäufe, Schenkungen und Testamente war³⁶. Ratsherren und Genannte sind daher als Zeugen der in den Testamenten am besten fassbare Personenkreis. Wohlhabenheit, aber auch Vertrautheit mit diesem Rechtsinstrument dürfte der Grund sein, dass sich die Mehrheit der Testatoren diesem sozialen Umfeld zuordnen lässt.

An der Spitze der städtischen Hierarchie stand, was Reichtum und Ansehen betraf, der Stadtrichter, gefolgt von den oft jahrzehntelang den Rat stellenden Ratsfamilien und dann dem breiteren, stärker fluktuierenden Kreis der Genannten, aus dem der Aufstieg in die Elite des inneren Rats über Heirat oder Vermögensbildung gelingen konnte. Bis heute ist die Erinnerung der Stadt an das als Blütezeit geltende 15. Jahrhundert mit den Wappen und Namen der prominentesten Ratsmitglieder auf der Decke des Rathauses (Foyer) verbunden. Von einigen Ratsfamilien haben sich in der Pfarrkirche Grabsteine erhalten³⁷.

Auch sozialtopographisch bildeten die Ratsfamilien das Zentrum der Stadt. Ihre Häuser befanden sich ‚am Ring‘, dem großen rechteckigen Hauptplatz in der Mitte der Stadt (s. Abb. 1), über den die Hauptverkehrsstraße Wien-Stockerau zwischen Hafner- und Klostertor (später Wiener und Stockerauer Tor) führte. Auf dem Platz befanden sich das Rathaus, das Mauthaus und die Nikolaikapelle, zeitgenössisch St. Niklaskapelle, mit dem 1440–1447 über ihrem Chor errichteten Stadtturm. Größe und Bequemlichkeit der vornehmsten Häuser („Kaiserhäuser“) ermöglichten auch die Unterbringung des Landesfürsten und des Adels und Landtagsberatungen.³⁸ Wohngegend der Wohlhabenden war auch

³⁴ Die Bestimmungen des Stadtrechts zum Rat und den Genannten, StAK, Hs. 3/268 fol. 55r–56v, 59r–v; vgl. auch Starzer, Korneuburg 229 ff., eine Liste der Stadtrichter ebd. 273 ff. – 1406 erhielt die Stadt das Recht, den Bürgermeister zu wählen, doch ist dieses Amt nur bis 1423 nachweisbar und wurde mit einer Ausnahme gleichzeitig mit dem Stadtrichteramt ausgeübt (ebd. 237).

³⁵ Ausführlich s. Teil 2, Kap. I./3.

³⁶ Nach dem Stadtrecht sollen alle Käufe, Verkäufe, Pfand- und Satzgeschäfte über 3 lb. sowie *ain yeglichs hochs geschafft, das gedennklichen wirdig ist*, vor zwei oder mehr der Genannten geschehen, die zum Zeugnis verpflichtet waren bzw. vom Richter dazu gezwungen werden konnten, StAK, Hs. 3/268 fol. 59r–v; vgl. auch Starzer, Korneuburg 232.

³⁷ Unter den zwölf auf der Rathausdecke mit Wappen und Namen dargestellten Ratsbürgern ist das 15. Jahrhundert am stärksten vertreten; vgl. auch Starzer, Korneuburg 292; zu den erhaltenen Grabsteinen ebd. 537 ff.

³⁸ Vgl. Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 303; Zeissl, Korneuburg 72 f. – Für den Landtag Ende 1447 sind beispielsweise Ständeversammlungen im Haus des „Walchuns“ und im „Jostenhaus am Eck“ überliefert, vermutlich die Häuser der Ratsherren Peter Wal-

die zum Klostertor führende ‚Hochstraße‘ (heute Stockerauerstraße) und die Gegend beim Rossmarkt.

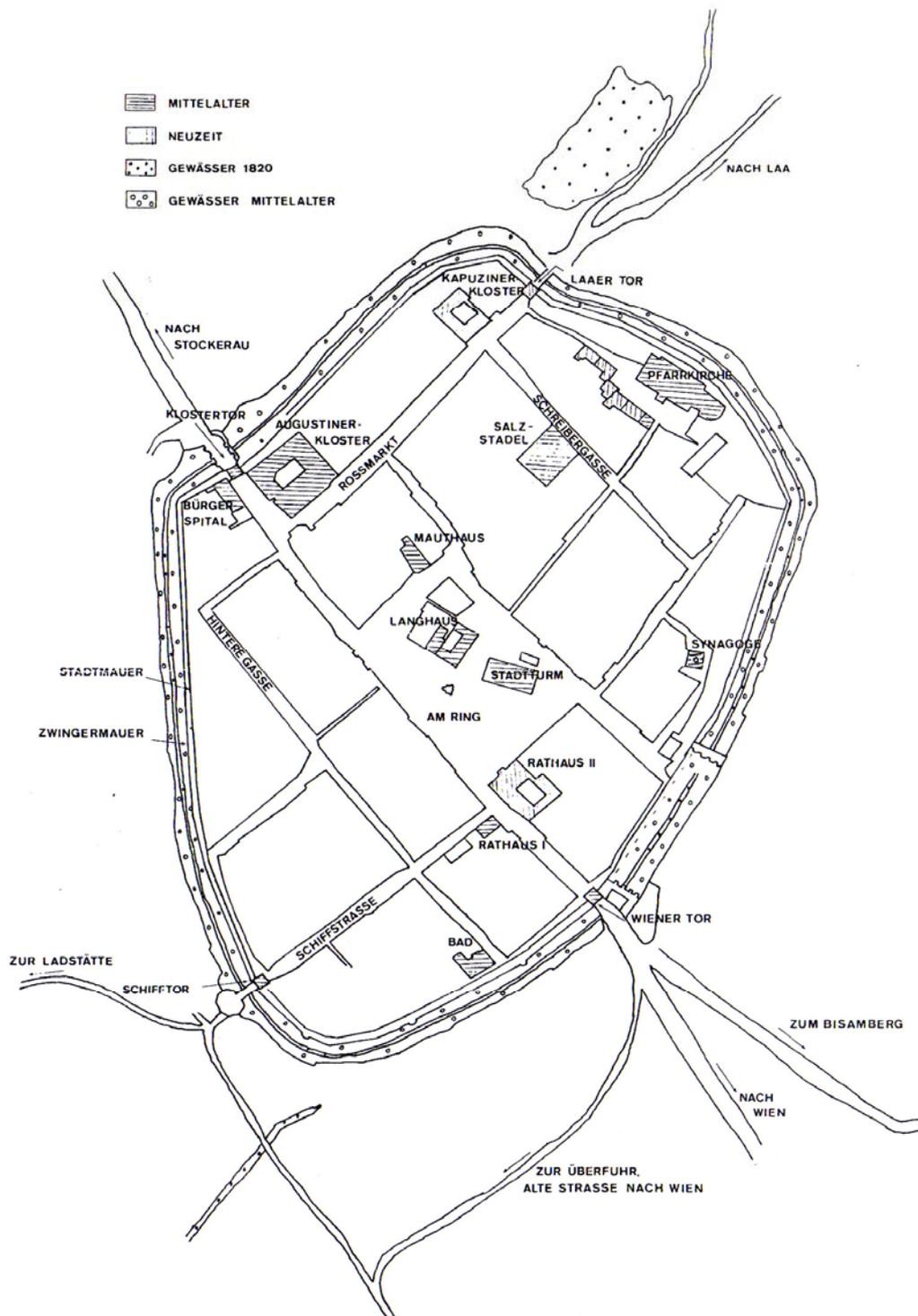


Abb. 1: Korneuburg um 1820, nach dem Frz. Kataster
(aus: Laichmann-Krissl, Stagnation 305, Entwurf/Grafik: Michaela Laichmann-Krissl)

kam (s. Anm. 149) und Jobst Stiglitz; vgl. Starzer, Korneuburg 84 f., auch Zeissl, Korneuburg 91.

Einige Straßennamen, wie Lebzeltergasse, Hafnergasse oder Hafnertor, verweisen zwar auf konzentrierte Gewerbesiedlungen, auch sollen nach der Literatur³⁹ die Fassbinder am Rossmarkt und die Vertreter des Transportgewerbes in der Schiffstraße gewohnt haben, doch lässt sich für das 15. Jahrhundert aus den Testamenten keine so eindeutige soziale Siedlungsstruktur herauslesen. Entscheidender als die Gasse scheint für das Ansehen der Wohnlage die Nähe zum Stadtzentrum zwischen den beiden Haupttoren gewesen zu sein, während im Sinne einer von der Mitte zum Rand verlaufenden Sozialtopographie die kleineren Häuser, oft auch als ‚Häuseln‘ bezeichnet, vor allem im südwestlichen Bereich – Hintere Gasse mit Badestube und Frauenhaus Richtung Stadtmauer – und im nordöstlichen Teil im Bereich Kirchengasse und Laaer Turm lagen, von denen auch ein geringerer Grunddienst zu zahlen war⁴⁰. In diesen Stadtteilen werden vor allem Schuster, Tischler, Fragner, Seiler, Wagner genannt, die auch die Vorstädte vor den drei Stadttoren – erst im 17. Jahrhundert mit dem Laaer Tor vier – gemeinsam mit Hafnern, Bäckern und Fischern bewohnten.

Zum unmittelbaren städtischen Lebensraum gehörten zudem die vor der Stadt und in den Auen liegenden Obst- und Safrangärten, Werkstätten, Teiche und Wiesen der wohlhabenden Bürger und Bürgerinnen, die auch im Besitz von Vorstadthäusern waren. An die bis in das frühe 15. Jahrhundert belegte Judengemeinde erinnerte nach der Vertreibung der Juden aus Österreich unter Herzog Albrecht V. 1420/21 nur mehr die heute noch erhaltene Synagoge, die Kaiser Friedrich III. 1460 der Stadt als Getreidekasten schenkte und später ‚Roßmühle‘ genannt wurde. Sie zählt zu den wichtigsten Zeugnissen mittelalterlicher Synagogenarchitektur im deutschsprachigen Raum⁴¹.

2. Kirchen und Altäre

Angesichts ihrer doch sehr übersichtlichen Größe – der Hauptplatz ist vom weitest entfernten Punkt der Stadtmauer in wenigen Gehminuten erreichbar – besaß die Stadt mit Pfarrkirche, Kapellen, Augustinerkloster und Bürgerspital eine verhältnismäßig ‚dichte‘, einem Zentralort aber angemessene geistliche Infrastruktur.⁴²

³⁹ Vgl. Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 303.

⁴⁰ Einen ähnlichen Befund ergibt eine Häuserschätzung aus dem Jahr 1558, wonach in jedem der flächenmäßig in fünf Viertel eingeteilten Stadt sich sowohl hoch (ab 150 lb.) als auch gering (unter 40 lb.) bewertete Häuser befanden, vgl. Starzer, Korneuburg 443. Nach dem Dienstbuch von 1432 betrug der Grunddienst für die Häuser in der Kirchengasse und Hintere Gasse 0,5 bis 3 d., für die großen Häuser am Ring 6–12 d., vgl. Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 303.

⁴¹ Vgl. Arne Herbote u. Simon Paulus, Die spätere ‚Roßmühle‘ in Korneuburg: Anmerkungen zur mittelalterlichen Synagoge, in: David. Jüdische Kulturzeitschrift 66 (2005) <http://david.juden.at/kulturzeitschrift/66-77/66-Paulus.htm> (Zugriff 16.02.2006); zum Korneuburger Pogrom von 1305 s. Anm. 50.

⁴² Zur Pfarre vgl. Starzer, Korneuburg 494 ff., 521 ff., zu den Kapellen und Benefizien ebd. 558 ff.

Geistliches Zentrum war (und ist) die im frühen 13. Jahrhundert im Zuge der planmäßigen Stadterweiterung an der nordöstlichen Stadtmauer neu errichtete Pfarrkirche St. Ägidius, zeitgenössisch ‚St. Gilgen‘, ab dem späten 15. Jahrhundert auch ‚St. Egidien‘, umgeben vom Friedhof mit Karner. Neben dem Pfarrer wirkten hier drei Gesellpriester und Kantoren, die *Gesellen* und *Sangkherren*, sowie ein Frühmesser, wobei diese Funktionen zumindest zeitweise von denselben Geistlichen ausgeübt worden sein dürften⁴³, weiters ein Mesner, der für den Chor zuständige Schulmeister und ein Prediger. Dazu kamen zahlreiche Benefiziaten an den mehrheitlich im 15. Jahrhundert gestifteten Altären, soweit überliefert um 1500 insgesamt elf, wobei etliche Pfarrgeistliche auch Altarbenefizien innehatten⁴⁴.

Der prominenteste Altar war der Corpus-Christi-Altar bzw. Gottesleichenaltar vorne beim Chor, an dem die nur aus Ratsherren bestehende Corpus-Christi-Bruderschaft ab 1467 jeden Donnerstag ein Hochamt feierte. Mit dieser in vielen Städten bestehenden, prestigeträchtigen Bruderschaft lag die kleine Handelsstadt im gesamteuropäischen Trend der für Kaufleute als charakteristisch geltenden Corpus-Christi-Frömmigkeit⁴⁵. Neu erbaut wurde Mitte des 15. Jahrhunderts die vom Ratsbürger Thomas Swercz gestiftete Wolfgangskapelle an der Südseite. Bis heute erinnert an den Stifter sein Grabstein in der Pfarrkirche⁴⁶. Andere Vorhaben, wie etwa eine neue Marienkapelle oder das Jahrzehnte lang als ‚geplant‘ bezeichnete, wöchentliche Marienfrühamt, erwiesen sich hin-

⁴³ Für die Identität von Gesellpriestern und Kantoren spricht, dass in den Testamenten stets entweder die drei Kantoren oder die drei Gesellpriester begabt wurden (meist für 30 Messen oder Seelengebet), nie aber als eigenständige Gruppe von Geistlichen gleichzeitig genannt werden. Darauf verweist auch die Bezeichnung *gesellen sangherren* in den Testamenten der Margret Nechel und Barbara Kaltenstainer, StAK, Hs. 3/159 fol. 19r (1419 XII 2), Hs. 3/160 fol. 19v (1447 IX 15). Mitte des 16. Jahrhunderts gab es der 1543/44 eingesetzten landesweiten Reformationskommission zufolge in Korneuburg nur mehr einen Hilfspriester und einen Prediger, vgl. Starzer, Korneuburg 506.

⁴⁴ Zu den Benefiziaten s. Anm. 334. – Für das 15. Jahrhundert sind folgende Altäre bekannt: vorderer (Hoch-)Altar, Gottesleichenaltar (Corpus-Christi-Altar), Unser Lieben Frauenaltar (Marienaltar), Maria Magdalenenaltar, Petersaltar, Michaelsaltar, Wolfgangsaltar, Allerzöwlfbotenaltar (Apostelaltar), Katharinenaltar und Leonhardsaltar, vgl. auch Starzer, Korneuburg 572 ff.

⁴⁵ Vgl. Starzer, Korneuburg 503, 611; zur Corpus-Christi-Frömmigkeit Miri Rubin, *Corpus Christi Fraternities and Late Medieval Piety*, in: W. J. Sheils u. Diana Wood (Hg.), *Voluntary Religion (Studies in Church History 23)* Oxford 1986, 97–109, bes. 106.

⁴⁶ Die Kapelle wurde am 9. März 1455 geweiht, auf ihre lange Planung weist die letztwillige Stiftung eines dafür bestimmten Glasfensters aus dem Jahr 1444 im Testament Wolfgang Wagkermanns, StAK, Hs. 3/160 fol. 3r–4r (1444 X 3). Thomas Swercz verfügte für die von ihm gestiftete Messe (Wolgangsbenefizium) testamentarisch ein Haus und einen Garten in Tuttendorf, einen Weingarten, weitere Güter und Geld aus Forderungen, ebd. fol. 94r–95v (1462 VI 12). Zu Kapelle und Benefizium vgl. Starzer, Korneuburg 576 f., zum Grabstein des Thomas Swercz ebd. 543 (Abb. auf 545). Swercz starb allerdings am 3. Juli 1462 und nicht im Jahr 1461, wie Starzer die Grabinschrift auflöst, vgl. Uiblein, *Bücherverzeichnisse* 26, Anm. 74.

gegen als offenbar schwierig zu realisierende Langzeitprojekte; die dafür gestifteten Legate lassen sich über Jahrzehnte in den Testamenten verfolgen. Möglicherweise erfolgte der Kapellenbau anlässlich der Kirchenumbauten 1487 und 1491; ob eine ausreichende Dotierung des Frühamts letztlich gelang, lässt sich nicht sagen⁴⁷. Eine gesicherte Durchführung war offenbar nur sehr gut dotierten Benefizienstiftungen reicher Bürgerinnen und Bürger beschieden, die vom Lebensunterhalt des Priesters bis zur liturgischen Ausstattung alle anfallenden Kosten abdeckten.

Spannungsträchtig gestaltete sich im Spätmittelalter das von Beginn an enge Verhältnis zum Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg auf der anderen Seite der Donau, das sich seit dem frühen 14. Jahrhundert um Inkorporation der Pfarre bemühte, aber erst ab etwa 1450 in der Durchsetzung seiner Rechte langfristig erfolgreich war. Der damalige Pfarrer Mag. Peter Seidenspinner von Langenlois (*Lewbs*), 1436 vom Bischof eingesetzt, konnte aber noch unangefochten seine Stellung bis zur Resignation 1461 behaupten⁴⁸. Ab seinem Nachfolger Johannes Hechtl wirkten dann mehrheitlich Stiftsgeistliche in Korneuburg. Die Verwaltung des Kirchenvermögens verblieb allerdings weiterhin beim Stadtrat (Kirchenmeister), was spätere Konflikte vorprogrammierte⁴⁹. In den Testamenten ist das Chorherrenstift, immerhin eines der prominentesten Klöster des Landes mit den Reliquien des 1485 heilig gesprochenen Markgrafen Leopold III., so gut wie gar nicht präsent, was aber wohl nicht mit dem mitunter schwierigen Verhältnis zwischen Stift und Pfarre zusammenhängt, sondern mit der Präferenz der Testatoren für die Mendikantenorden. Ihre Förderung galt daher den Klosterneuburger Bernhardinern von St. Jakob, einem 1451 von Johannes von Capistran gegründetem Franziskanerkloster der strengen Observanz nach Bernhardin von Siena.

⁴⁷ Zum Kirchenbau vgl. Starzer, Korneuburg 521; zur Marienkapelle s. die Anm. 270, 344; zum Marienfrühamt Anm. 261.

⁴⁸ Trotz mehrmaliger Bestätigungen ab 1329 durch den Passauer Bischof und die Kurie konnte das Stift nur zeitweise und dann oft erst über den Beschwerde- und Klagsweg seine Besetzungs- und Nutzungsrechte durchsetzen. Zum Verhältnis zum Stift Klosterneuburg vgl. Starzer, Korneuburg 494 ff. – Peter Seidenspinner von (Langen-)Lois (*Lewbs*) wurde 1423 oder 1424 an der Wiener Universität *Baccalaureus artium*, 1427 Magister und hielt in der Folgezeit Vorlesungen an der Artistenfakultät, zeitweise wirkte er auch als Examinator, einmal als Consiliar. Ab 1436 war er Pfarrer von Korneuburg, resignierte 1461 und starb 1462. Zu seinem Testament vom 30. Oktober 1462 s. Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 23 (1462 XII 31), zu seiner Person ebd., Anm. 91; s. zu seinem Testament auch unten Anm. 262.

⁴⁹ Die pfarrlichen Einkommenseinbußen machten seit dem späten 16. Jahrhundert immer wieder vertragliche Regelungen hinsichtlich der strittigen Lastenverteilung, vor allem der Bezahlung der Seelsorger und des Baus, notwendig. Erst mit dem Vergleich von 1846, in dem die Stadt auf das Patronat verzichtete und alle damit verbundenen Rechte und Pflichten samt dem Kirchenvermögen auf das Stift übergingen, konnten die jahrhundertelangen Streitigkeiten beendet werden, vgl. Starzer, Korneuburg 479 ff., der Vergleich von 1846 ausführlich ebd. 481 ff.

Innerhalb der Stadtmauer befanden sich noch drei weitere Gotteshäuser: Das nur wenige Gehminuten vom Hauptplatz entfernte Augustiner-Eremiten-kloster beim Klostertor (Stockerauer Tor) war nach der Pfarrkirche die für die Heilssorge der Bürgerschaft wichtigste Institution. Seine Entstehung verdankt es letztlich den blutigen Ereignissen des Jahres 1305, als zwei jüdische Mitbewohner wegen angeblichen Hostienfrevels gelyncht wurden⁵⁰. Die anstelle des jüdischen Wohnhauses errichtete Gottesleichen- oder Blut-Christi-Kapelle wurde 1338 in das Augustiner-Eremitenkloster zum heiligsten Blut umgewandelt, die Stiftungen auf den Corpus-Christi-Altar in der Pfarrkirche übertragen. Im Kloster bestand neben dem Augustinaltar auch ein Marienaltar, außerdem wirkte bei den Augustinern ein Prediger.

Die um 1170 errichtete Nikolaikapelle mit dem darüber gebauten Stadtturm auf dem Hauptplatz war die älteste Kirche der Stadt mit drei Altären und zwei, dem Rat unterstehenden, meist vereinigten Altarbenefizien. Jünger war die Marienkapelle des um 1300 errichteten Bürgerspitals, deren Kaplan dem Pfarrer unterstand. Außerhalb der Stadt in der Muckerau lag noch die Johanneskapelle, die vom Pfarrer besetzt wurde und bei der Mitte des 15. Jahrhunderts ein Einsiedler lebte⁵¹.

Während Kloster, Kapellen und Altäre ab dem 16. Jahrhundert an Bedeutung für die religiöse Praxis verloren – viele Benefizien wurden zusammengelegt oder aufgelassen, die Jahrtage kamen ab, die Kapellen wurden sukzessive profaniert, das Kloster diente vorübergehend als Armenhaus⁵² –, war das im Jahr 1300 erstmals erwähnte Bürgerspital mit dem bei bürgerlichen Einrichtungen sehr beliebten Marienpatrozinium jahrhundertlang Teil der städtischen Infrastruktur. Gegründet für arme und alte Bürger und vom Rat durch den Spitalmeister verwaltet, war das Spital einer der Hauptempfänger der Armenspenden. Größe und Anzahl der Plätze sind nicht bekannt, der Hauptraum dürfte wie in allen Spitälern das Langhaus gewesen sein, wo die Armen, getrennt nach Männern und Frauen, in einem klosterähnlichen Verband mit regelmäßigen Gebetszeiten unter der Kontrolle eines Spitalvaters und einer Spitalmutter lebten und versorgt wurden⁵³. Das 1295 errichtete Pilgerhospiz gab es im 15. Jahrhundert

⁵⁰ Zum angeblichen Hostienfrevel vgl. bes. Winfried Stelzer, Am Beispiel Korneuburg: Der angebliche Hostienfrevel österreichischer Juden von 1305 und seine Quellen, in: Österreich im Mittelalter (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 26) St. Pölten 1999, 309–347, zur problematischen Darstellung in der Stadtgeschichtsschreibung im Gefolge Starzers (Korneuburg 563 f.) ebd. 314 ff.; zuletzt Eveline Brugger, Korneuburg 1305 – eine blutige Hostie und die Folgen, in: Nicht in einem Bett. Juden und Christen in Spätmittelalter und Frühneuzeit, hg. v. Institut für Geschichte der Juden in Österreich. Wien 2005, 20–26; zum Augustinerkloster auch Franz Zeissl, Das ehemalige Augustinerkloster, in: Korneuburger Kultur Nachrichten 1965/2, 3–51.

⁵¹ Der Einsiedler erwähnt im Testament der Clara Daniel, StAK, Hs. 3/160 fol. 48r (1453 VI 18).

⁵² Vgl. Starzer, Korneuburg 506.

⁵³ Zum Bürgerspital ebd. 454 ff. Nach der Profanierung (1785) und dem Umbau in ein Bürgerhaus lebten im 19. Jahrhundert noch 41 Pfründner vom Bürgerspitalsfonds, aus dessen

nicht mehr, an dessen Stelle wurde nach dem verheerenden Stadtbrand von 1417 das Rathaus erbaut.

Pfarrkirche, Kloster, Kapellen und Altäre sowie die dort tätigen Priester treten als die für das Seelenheil ‚Zuständigen‘ notwendigerweise in Testamenten als sehr lebendiger Teil der städtischen Welt des 15. Jahrhunderts entgegen. Die zahlreich genannten Geistlichen erscheinen aber keineswegs nur als Empfänger von Zuwendungen oder als Beichtväter, sondern auch als Testatoren, Zeugen, Einbringer, Gläubiger, Schuldner, Verwandte und Freunde, waren also über ihre geistliche Funktion hinaus in die städtischen Netzwerke aktiv eingebunden.

3. Lebenswelt in Ausschnitten

Die das 15. Jahrhundert prägenden politischen Ereignisse – von den Hussiten über die habsburgischen Bruderkämpfe, Wirtschaftskrisen und Fehden bis zu den Ungarnkriegen –, von denen Korneuburg nachweislich betroffen war, finden in den Testamenten überhaupt keine Erwähnung. Selbst von der 1444 in Österreich herrschenden Pestilenz erfährt man nur aus den einleitenden Worten Erharts von Asparn⁵⁴ im zweiten Geschäftsbuch, nicht aber aus den Testamenten dieses Jahres, obwohl Krankheit ein häufiges Thema war. Auf die Vorbereitungen angesichts des oft nahe bevorstehenden Todes hat die ‚große‘ Ereignisgeschichte des 15. Jahrhunderts keinen quellenmäßig greifbaren Einfluss hinterlassen, weshalb sie hier auch unerwähnt bleibt⁵⁵.

In den Testamenten überliefert sind vielmehr jene Ausschnitte der alltäglichen Lebenswelt, die, unabhängig vom aktuellem Geschehen, langfristig und tiefgreifend die städtische Struktur prägten und in der aktuellen Lebenssituation besondere Bedeutung erhielten. Die Gleichförmigkeit und Knappheit der Angaben und der Sprache, die festhält, aber, weil allen Betroffenen verständlich, nichts erklärt oder kommentiert, verweist auf vertraute Strukturen des städtischen Alltags. Es ist davon auszugehen, dass in einer so kleinen Stadt wie Korneuburg das Lesen der Messen an den verschiedenen Altären, Leichenkondukte,

Mitteln schließlich das städtische Krankenhaus errichtet wurde. – Zur Organisation und zu den Aufgaben der mittelalterlichen Bürgerspitäler grundlegend Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergbd. 33) Wien-München 1996, 74 ff., zur Beliebtheit des Marienpatroziniums für Bürgerspitäler ebd. 112. – Das Korneuburger Bürgerspital widerspricht allerdings dem Befund Pohl-Resls, Marienpatrozinien seien besonders typisch für große Städte wie Wien, während kleinere Siedlungen andere Patrozinien (u. a. Heiliggeist, Elisabeth, Martin) bevorzugt hätten, was auf Differenzen der karitativen Einrichtungen je nach Siedlungsgröße verweise. Möglicherweise besteht eher ein Zusammenhang zwischen Gründungszeit und Patrozinienwahl, denn die von ihr genannten niederösterreichischen Spitäler wurden im 15. und frühen 16. Jahrhundert gegründet, das Wiener und Korneuburger Spital hingegen im 13. Jahrhundert.

⁵⁴ Zitat in Anm. 1.

⁵⁵ Die Ereignisgeschichte ausführlich bei Starzer, Korneuburg 74 ff. und Zeissl, Korneuburg 76 ff.

das Glockengeläut bei Begräbnissen und Jahrtagen, die für die Toten Betenden oder Jahrtagsfeierlichkeiten zur vertrauten städtischen ‚Routine‘ gehörten, vermutlich selbst an den lauten Markttagen. Sichtbar und hörbar hielten sie jenen ‚Lebensraum‘ als Teil des städtischen Lebens präsent, dem alle Stiftungen zum Seelenheil galten: die jenseitige Welt.

II. Rechnen mit der Ewigkeit

Der von Brigitte Pohl-Resl entlehnte Titel⁵⁶ für jenen, an der Grenze des Diesseits beginnenden ‚Lebensraum‘, auf den sich jede testamentarisch verfügte Heilsvorsorge bezieht, enthält die beiden grundlegenden, nicht voneinander zu trennenden Aspekte dieser für die spätmittelalterliche Frömmigkeit so wirkmächtigen nachtödlichen Welt: den des ‚Tuns‘ und den des ‚Jenseitigen‘. In ihrem Zusammenwirken ließen sie im Laufe des Mittelalters eine differenzierte – mit den Schlagworten Himmel–Hölle–Fegefeuer nur sehr plakativ wiedergegebene – jenseitige Vorstellungswelt entstehen, in der die Ewigkeit vertraute Raum–Zeit-Kategorien erhielt und dynamisch-bewegte Formen eines strukturierten, von den Lebenden gestaltbaren und somit berechenbaren Handlungsraums annahm. Der im christlichen Auferstehungsglauben angelegte ‚Wartezustand‘ bis zur Erneuerung des Menschen mit Leib und Seele wurde seit dem Frühmittelalter mit räumlichen und zeitlichen Qualitäten angereichert, durch Visionen bebildert, theologisch zur Fegefeuer-Lehre ausgestaltet und in der liturgischen Totenmemoria entfaltet. Die Ewigkeit erhielt gleichsam einen auch für Ungebildete vorstellbaren ‚Horizont‘. Entscheidend war der Faktor Zeit, denn er eröffnete den Verstorbenen im Fegefeuer bzw. *Purgatorium* Chancen auf den Himmel, auf das dann tatsächlich ewige, nämlich endgültige Heil der Seele. Mit einer solcher Art zeitlich strukturierten Ewigkeit konnte man im doppelten Sinn des Wortes ‚rechnen‘, sowohl in Tagen, Wochen, Jahren, Messen, Geldsummen oder Ablässen als auch im Sinne von einigermaßen verlässlichem Wissen – zumindest was das Tun der Lebenden betrifft, denn das ‚Rechnen mit der Ewigkeit‘ ist ohne die ‚Gemeinschaft der Lebenden und Toten‘ nicht denkbar.

1. Bildwelten

Neben Predigten und Andachtsbüchern waren es seit dem späten 13. Jahrhundert vor allem Bilder, die die Vorstellungen von der jenseitigen Welt ausgestalteten und ihr Form und Farbe gaben. Tafelbilder oder Buchillustrationen ermöglichen Zugänge zu den Bildwelten oder Assoziationsketten, die in den knappen Formeln *durch meins sel hail willen* der Testamente mitschwingen konnten. Der um 1480 entstandene Andreasaltar, heute im Stadtmuseum St. Pölten (Abb. 2), ist mit einer sehr einfach verständlichen Darstellung der Heilssorge und des Fegefeuers ein Beispiel für die Visualisierung jenes jenseitigen ‚Lebensraums‘, auf

⁵⁶ Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit.

den sich Seelgeräte nicht nur bezogen, sondern den sie durch ihre Wirkung auch gestalteten.



Abb. 2: Andreasaltar, Stadtmuseum St. Pölten
(Foto: Institut für Realienskunde, Krems)

Der Altar stammt aus der ehemaligen Friedhofskapelle St. Andreas im Karner auf dem Domplatz von St. Pölten, der 1786 anlässlich der Friedhofsverlegung

abgerissen wurde⁵⁷. Im geöffneten Zustand sind im Schrein die Statue des hl. Andreas und Szenen aus seiner Vita zu sehen, im geschlossenen Zustand auf den Flügelaußenseiten jene Themen, die in der Nähe der Toten die drängendsten waren: Hilfe für die Seelen im Fegefeuer und Jüngstes Gericht. Die linke Seite zeigt auf der oberen Tafel eine Seelenmesse im Augenblick der Hostienelevation, in Anwesenheit eines Ministranten, der die brennende Wandlungskerze und die Kasel hält, und dreier andächtig zum Leib Christi blickender Gläubiger, eines Mannes, einer Frau und eines Kindes, wohl stellvertretend für alle Gläubigen. Daneben ist als eigene Handlung die Almosenspende durch einen wohlhabenden Mann dargestellt, der einem Armen Geld gibt. Seine Wohlhabenheit ist an der Kleidung – dunkler Rock mit farbigem Kragen, Pelzmütze in der Hand und rote Strümpfe – deutlich erkennbar, wenn auch dezent dargestellt. Es handelt sich um angemessenen Reichtum ohne negative Konnotation im Sinne von unrechtmäßigem Verhalten⁵⁸.

Beide Handlungen, Messfeier und Almosen, sind durch den Kirchenraum und die kniende Haltung des Reichen zwar miteinander verbunden, aber als eigene Aktionen zu lesen, denn der Reiche ist dem Armen zugewandt und bildet mit diesem eine Handlungseinheit. Strahlen verbinden die Handlungen – Messe und Almosen – im oberen Tafelbild mit dem Geschehen im Fegefeuer darunter und zeigen deren Wirkung für die ‚Armen Seelen‘: Durch das Messopfer werden drei Seelen erlöst, durch das Almosen eine. Das Erlösungsgeschehen im Fegefeuer durch die von oben kommenden Engel, die die Seelen an den Händen herausziehen, ist als bewegtes Geschehen in unterschiedlichen Stadien dargestellt. Eine bereits völlig gerettete Seele ist auf dem Weg in den Himmel, eine andere Seele wird gerade aus dem Fegefeuer gezogen und zwei verspüren erst den erlösenden Griff. Die Hautfarbe der Erlösten ist – als Zeichen ihrer Erlösung – wie jene der Engel weiß im Gegensatz zu den noch nicht geretteten Seelen mit fleischfarbener Haut, die noch leiden und um Hilfe beten. Die rechte Seite zeigt das in zwei Zonen aufgeteilte Weltgericht. Die Auferstandenen werden in den Himmel geführt, die Verdammten in die Hölle gezerrt. Wieder sind die Erlösten weiß und die Unerlösten, nun aber auf ewig Verdammten, fleischfarben gemalt⁵⁹.

Die Darstellung enthält charakteristische Elemente der spätmittelalterlichen Frömmigkeit: Das Fegefeuer als Raum mit topographischen Zügen unterhalb des Bodens, aber nach oben offen; das peinigende Feuer als Sündenstrafe mit Betonung der körperlichen Qualen; die Bedürftigkeit und Passivität der Armen Seelen in betender Haltung, in ihrer Nacktheit ungeschützt und hilflos wie

⁵⁷ Als Stifter wird der passauische Amtmann Andre Weger vermutet, vgl. Karl Gutkas u. Johannes-Wolfgang Neugebauer, Historisches Museum der Stadt St. Pölten. Führer durch die Schausammlung. St. Pölten 1976, 51 f.

⁵⁸ Zum St. Pöltner Andreasaltar vgl. bes. Susanne Wegmann, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters. Köln-Weimar-Wien 2003, 240, Kat. 2.13.

⁵⁹ Zur Ikonographie der Seelendarstellung Wegmann, Weg zum Himmel 55 ff.

Kinder; die Befreiung durch die von oben kommenden Engel gemäß dem Handeln der Lebenden; die Trias der Suffragien Messe-Gebet-Almosen; die überragende Bedeutung der Messfeier, insbesondere der konsekrierten Hostie als wirksamste Heilmaterie; die Zähl- und Berechenbarkeit von Ursache–Wirkung; die Endgültigkeit des Gerichts mit den einzigen Alternativen Himmel und Hölle.

Lebensweltlicher Kontext des Andreasaltars war der Friedhof einer Kleinstadt. Die dort Bestatteten waren vermutlich den meisten Betrachtern des Altars vertraut oder zumindest bekannt; die Armen Seelen des Altars waren keine anonymen Fremden, sondern hatten ein ‚Gesicht‘. Es waren Eltern, Kinder, Ehefrauen, Ehemänner, Verwandte, Nachbarn, Freunde und Bekannte, deren Schicksal im Jenseits nicht gleichgültig ließ. Die Sprache der Bilder war in ihrer Einfachheit berührend, wohl tröstend und beängstigend zugleich, vor allem aber war sie handlungsorientiert: Euer Tun entscheidet über ewiges Heil oder Verdammnis der Toten, so die Botschaft.

Die enge Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits wird durch die Strahlen besonders anschaulich ins Bild gesetzt. Unabhängig von konkret räumlichen Vorstellungen zeigen sie die Struktur des Fegefeuers als einen Beziehungsraum zwischen Lebenden und Toten und – durch den direkt hergestellten Ursache–Wirkungszusammenhang – als Handlungsraum der Lebenden, deren Tun den Toten den Weg in den Himmel eröffnet. Beziehung zu und Kommunikation mit den Toten besteht im Handeln für sie, wodurch sie nahe und präsent bleiben. In den Darstellungen der als besonders wirksam geltenden Gregorsmesse kommen die Seelen aus dem Fußboden des Kirchenraums heraus – auf einem Bild ziehen sie sich sogar am Altar hoch – und werden so zu Messteilnehmern, die sofort Anteil an den Gnaden der Messe, den so genannten ‚Messfrüchten‘, erhalten⁶⁰. Zeitliche und räumliche Grenzen zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt scheinen sich aufzulösen, die Toten sind als Teil des gegenwärtigen Geschehens präsent.

2. Zwischen Wandel und Kontinuität

Seelenheilstiftungen setzen, obwohl in den Testamenten inhaltlich kaum explizit formuliert, den Glauben an den mit dem Diesseits verklammerten jenseitigen ‚Handlungs- und Beziehungsraum‘ und an das durch die Gabe verpflichtete solidarische Handeln der Lebenden für die Toten voraus. Im Mittelpunkt stand das Verlangen der Stifter nach Messfeiern. Die europaweit – von Lübeck bis zum kleinen Korneuburg – aus den Testamenten ersichtliche Kumulierung der Toten-*Memoria* mit tausenden Seelenmessen, diese „mathématique du salut“, wie es Chiffolleau formulierte⁶¹, galt insbesondere in der Kirchengeschichte bis weit in das 20. Jahrhundert als Charakteristikum der in Äußerlichkeiten erstarrten Frömmigkeit einer religiös verfallenden Zeit, gefördert von den pekuniären Interessen

⁶⁰ Zur Gregorsmesse vgl. Wegmann, Weg zum Himmel 128 ff., Abbildungen 264 ff.

⁶¹ Vgl. Chiffolleau, *Comptabilité de l’au-delà* 208 ff.

des vom Armen-Seelen-Dienst profitierenden Klerus. Erst die aus sehr verschiedenen Richtungen kommenden Forschungen der letzten Jahrzehnte – von der französischen Mentalitätsgeschichte über die Memoriaforschung, die Religionssoziologie, die Frömmigkeitsforschung bis zur Riten- und Kultforschung usw. – eröffneten der Profan- und in ihrem Gefolge auch der Kirchengeschichte eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Mittelalters, insbesondere des bislang negativ konnotierten Spätmittelalters, das nun nicht mehr unter dem Interpretament ‚Verfall‘, sondern im Hinblick auf Kontinuität und Wandel, Tradition und Erneuerung zum Gegenstand des Forschungsinteresses wurde⁶².

Die französische Forschung⁶³ akzentuierte vor allem den Wandel der Todes- und Jenseitsvorstellungen seit dem 12. Jahrhundert als Folge tiefgreifender sozial-ökonomischer Wandlungsprozesse. Demnach führten Urbanisierung, Migration sowie die durch Hunger und den Schwarzen Tod bedingten demographischen Krisen ab 1320 zur Auflösung traditionell familialer Bindungen und einem latenten Krisenbewusstsein, was in einer individualisierten, von Einsamkeit und Verlassenheit geprägten Todeserfahrung seinen Ausdruck fand, von Ariès als Entdeckung des „mort de soi“ bezeichnet. Testamente wurden als Teil des Diskurses über den Tod als wichtige Quelle für den Mentalitätswandel herangezogen. Die ab dem 14. Jahrhundert feststellbare ‚Demokratisierung‘ des Testierens, das in zunehmend breiteren Schichten üblich wird, die Entstehung der Bruderschaften, die differenzierte, berechenbare Heilsökonomie, der ‚Erfolg‘ der Messe als wirksamstes Mittel sowie die Ausgestaltung des Fegefeuers als berechenbarer Jenseitsraum werden letztlich als Folge von gesellschaftlicher Traumatisierung und Destabilisierung und dem sich daraus entwickelnden Bedürfnis des Individuums gesehen, den Tod in ein Kollektiv – Kommune, Bruderschaft und Gemeinschaft der Heiligen – einzubinden und sich so der Kontinuität und des Platzes in der kollektiven Erinnerung zu versichern.

⁶² Forschungsgeschichte und -probleme bei Angenendt, Grundformen der Frömmigkeit 54 ff., bes. 65 ff. Zur religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise im Sinne einer Geschichte der konkreten Religiosität vgl. ders., Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997, 24 ff.; zum Interpretament des ‚verfallenden Spätmittelalters‘ ders., Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung (Quaestiones Disputatae 189) Freiburg-Basel-Wien 2001, 56 f.; zur Neubewertung des Spätmittelalters Heinz Schilling, Vita religiosa des Spätmittelalters und frühneuzeitliche Differenzierung der Christianitas – Beobachtungen zu Wegen und Früchten eines Gesprächs zwischen Spätmittelalter- und Frühneuzeithistorikern, in: Franz J. Felten u. Nikolaus Jaspert (Hg.), Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm (Berliner Historische Studien 31) Berlin 1999, 785–796, 787.

⁶³ Vgl. zum Folgenden: Chiffolleau, Comptabilité de l’au-delà 38 ff., 88 f., 357 ff., zusammenfassend 428 ff.; ders., Ce qui fait changer la mort dans la région d’Avignon à la fin du moyen âge, in: Herman Braet u. Werner Verbeke (Hg.), Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia Series I/Studia IX) Leuven 1983, 117–133; Philippe Ariès, Geschichte des Todes. München ⁵1991 (¹1980), 121 ff. (zit. nach der Taschenbuchausgabe); Le Goff, Geburt des Fegefeuers 203 ff., 273 ff.

Das Konzept des Fegefeuers als dritter Ort neben Himmel und Hölle wurde mit der Entstehung des Dritten Standes der städtischen Bürgerschicht, vornehmlich der Kaufleute, in Zusammenhang gebracht, seine theologische ‚Geburt‘ von Le Goff in französischen Intellektuellenkreisen des ausgehenden 12. Jahrhunderts verortet. Das Fegefeuer verlängerte das Leben und das Andenken über den Tod hinaus und verstärkte gleichermaßen die Solidargemeinschaft zwischen Lebenden und Toten wie die Individualisierung, indem es – in Verbindung mit dem Konzept der ‚Voraus-Eschatologie‘ der Hochscholastik – das Interesse auf den individuellen Tod und das darauf folgende Partikulargericht lenkte. Der Erfolg dieses dreigliedrigen Jenseitsmodells entsprach demnach einer sich verändernden gesellschaftlichen Wirklichkeit mit ihren Erfahrungen von Vereinzelung und dem daraus resultierenden Bedürfnis nach Gemeinschaft⁶⁴.

Diese in ihrer Logik überaus ‚bestechenden‘ Thesen zum mentalitätsgeschichtlichen Wandel von Todes- und Jenseitsvorstellungen blieben nicht unwidersprochen, insbesondere die Ariès’sche These vom Wandel des ‚gezähmten‘ zum ‚verwilderten‘ Tod und Le Goffs ‚Geburt‘ des Fegefeuers im 12. Jahrhundert, aber auch der direkte Konnex von Krise, Pest, veränderter Todeserfahrung und Steigerung des Totengedenkens und schließlich die Qualität des Wandels überhaupt⁶⁵. Unbestrittenes Verdienst der in der französischen Forschungstradition stehenden Entwicklungs- und Erklärungsmodelle ist es, biologistische Vorstellungen von ‚Blüte‘ und ‚Verfall‘ endgültig überwunden zu haben und durch Herausstellen der Bedeutung von Todesritualen, Fegefeuvorstellung und rechnender Frömmigkeit den Blick auf die Kontextualität von Religiosität und deren zeit- und gesellschaftsbedingten Antwortcharakter auf Grundfragen des Lebens gelenkt zu haben.

Hinterfragt wurde vor allem das Modell eines grundlegenden Wandels der Jenseitsvorstellung und der Jenseitsvorsorge. Demgegenüber betonte die neuere Forschung die Kontinuität zum Frühmittelalter und den Memorialformen im monastischen Bereich. Eine wesentliche Folge war eine Neubewertung des kirchlichen und religiösen Lebens des Spätmittelalters vor allem im Hinblick auf

⁶⁴ Vgl. Le Goff, Geburt des Fegefeuers 283; zur sozialen Dimension des Fegefeuers Martina Wehrli-Jones, ‚Tuo daz Guote und lâ daz Übele‘. Das Fegefeuer als Sozialidee, in: Peter Jezler (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums. München 1994, 47–58; zum Partikulargericht Angenendt, Geschichte der Religiosität 688 f.; weiters auch Peter Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – Eine Einführung, in: ders. (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer 13–26.

⁶⁵ Zur Kritik Joachim Wollasch, Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: Historisches Jahrbuch (1990) 23–51, bes. 37 ff.; Angenendt, Geschichte der Religiosität 711; Lothar Kolmer, Einleitung, in: ders. (Hg.), Der Tod des Mächtigen. Kultur und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher. Paderborn 1997, 9–26; zusammenfassend Wegmann, Weg zum Himmel 2 f. Zu Le Goffs These von der Geburt des Fegefeuers vgl. weiters die Rezension von Arnold Angenendt, in: Theologische Revue 82 (1986) 38–41, und Andreas Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee. Darmstadt 2005, 9, der im Hinblick auf die Kirchenväterzeit die These als „mediävistische Verengung“ bezeichnet.

die Gleichzeitigkeit von Tradition und Erneuerung. Neben der Entfaltung ritueller Memorialformen stand immer auch die Forderung nach Verinnerlichung des Glaubens – neben der Gnaden spendenden, erhobenen Hostie das Andachtsbuch, neben dem Seelgerät die persönliche Vorbereitung auf den Tod der *Ars moriendi*. Die Einbindung des Spätmittelalters in die vorangehende und folgende Zeit führte zu einer Differenzierung des ‚Wandels‘, der mit der Vervielfachung des Totengedenkens eine quantitative, mit den theologischen Klärungen der Scholastik und den Bemühungen um Vertiefung der christlichen Lebenspraxis eine inhaltlich-qualitative Seite hatte, die ihre Fortsetzung in der Reformation fand⁶⁶.

Hinsichtlich der Kontinuität spätmittelalterlicher Frömmigkeit gilt als eines der wichtigsten Entwicklungsmomente die Übertragung monastischer Memorialformen in die städtische Lebenswelt in enger Verbindung mit der sich ab dem 13. Jahrhundert durchsetzenden Testierfreiheit⁶⁷. Die bisher Klöstern und Adeligen vorbehaltenen *Memoria* wurde immer breiteren laikalen Kreisen zugänglich und als Teil der Laienfrömmigkeit ein von vielen erwerbbares ‚symbolisches Kapital‘ – parallel zur „démocratisation du testament“ (Chiffolleau) erfuhr auch die *Memoria* gleichsam eine ‚Demokratisierung‘⁶⁸.

Eine überzeugende Erklärung für die Vervielfachung der *Memoria* konnte bislang allerdings nicht gefunden werden. Umstritten sind vor allem die langfristigen Auswirkungen der Pestzüge ab 1348/49 auf das Stiftungsverhalten. Untersuchungen einzelner Quellenbestände ergaben einerseits Zäsuren zur Zeit des Schwarzen Todes um 1350 mit deutlichen Steigerungen der Stiftungen zum Seelenheil, andererseits einen zwar sprunghaften, aber nur kurzfristigen Anstieg in den Pestzeiten mit anschließendem Abfall, so etwa in Lübeck oder im Wiener Bürgerspital, aber auch in Korneuburg im Jahr 1444, in dem nach den Angaben des Stadtschreibers Erhart von Asparn eine Pestilenz in Österreich wütete⁶⁹.

⁶⁶ Zur Kontinuität grundlegend Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 48) Münster 1983, 79–199; ders., Thomas Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 29 (1995) 1–71, bes. 1–8; weiters Wollasch, *Hoffnungen* 37 ff., und ders., *Liturgik und Historik* 95 ff. – Zur Vertiefung der Frömmigkeit vgl. Hamm, *Frömmigkeit* 479 ff.; Klaus Schreiner, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: ders. (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20) München 1992, 1–78, 42 ff.; und ders., *Frommsein* 77 f.; vgl. auch Volker Honemann, *Der Laie als Leser*, in: Schreiner (Hg.), *Laienfrömmigkeit* 241–251.

⁶⁷ Vgl. Wollasch, *Hoffnungen* 42 f.

⁶⁸ ‚Symbolisches Kapital‘ nach Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/Main 1998, 108 ff., 163 ff. (*Raisons pratiques. Sur la Théorie de l’action*. Paris 1994); dazu auch Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit* 158 f.; zur „démocratisation du testament“ Chiffolleau, *Comptabilité de l’au-delà* 38 ff.

⁶⁹ Kritisch zur These der Zäsur durch die Pest František Graus, *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Ge-

Auch widerspricht die enge Bindung des Seelgeräts an die nächsten Angehörigen – als eine ihnen vorrangig anvertraute Pflicht – dem im Zusammenhang mit Krisenerfahrungen postulierten Verlust familialer Zugehörigkeiten im städtischen Umfeld. Ob und wie weit Krisenbewusstsein das Spendenverhalten bestimmte, lässt sich aus den Quellen nicht in wünschenswerter Weise herauslesen; sicher ist, dass eine eindimensionale Erklärung zu kurz greift und eine Vielzahl von, das Sozialsystem der Städte aktuell bestimmenden Faktoren – wirtschaftliche ebenso wie erbrechtliche – zu berücksichtigen ist.

3. Zwischen Himmel und Hölle: *Purgatorium*

Das Totengedenken und die Vorstellung vom Fegefeuer als Ort der Reinigung für Unvollkommene waren Religionselemente von gesamteuropäischer Akzeptanz. Die Bildaussage des St. Pöltner Andreasaltars wäre überall verstanden worden. Beide im Spätmittelalter untrennbar miteinander verbundenen Elemente wurzeln letztlich in der ‚Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten‘, die ihre spezifisch mittelalterliche Ausprägung in Kult, Wort und Bild im Frühmittelalter erhielt.

Vom Nutzen des Opfers (Augustinus)

Nachhaltigen Einfluss für das Totengedenken hatte die Klassifizierung des Augustinus, der, ausgehend von einem Wartezustand der Verstorbenen bis zum Jüngsten Gericht, das Opfer des Altars und des Almosens für die sehr Guten (*valde boni*) als Danksagung, für die nicht ganz Schlechten (*non valde mali*) als wirksames Sühnemittel für sinnvoll erachtete, während es für die ganz Bösen (*valde mali*) keine Hilfe, sondern nur Trost für die Hinterbliebenen sei. Bei ihm findet sich auch im Zusammenhang mit der jenseitigen Reinigungsmöglichkeit die Vorstellung eines reinigenden Feuers für die kleinen alltäglichen Vergehen, nach ihm zeitlich begrenzt und vorübergehend, aber furchtbar schmerzhaft, weshalb er auch als eigentlicher ‚Vater des Fegefeuers‘ gilt⁷⁰.

Die von Augustinus keineswegs als Schwerpunkt seiner Theologie formulierten Aspekte der Nützlichkeit des Opfers und der Läuterung in Verbindung mit seiner Klassifizierung der Verstorbenen entwickelten sich in der Folgezeit zu den dynamischsten Elementen der lateinischen Eschatologie und Liturgie, während ältere Elemente des frühchristlichen Totengedenkens an Bedeutung verloren, wie die Danksagung für die Verstorbenen in der Eucharistiefeier und das aus der Antike übernommene, von der Kirche aber abgelehnte Totenmahl,

schichte 86). Göttingen 1987, 35; zum Bürgerspital Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 83f.; zu Lübeck Noodt, Religion und Familie 167 ff., zusammenfassend 215 f. – In Kornenburg stieg 1444 die Zahl der Testamente sprunghaft auf 16 an (1442: 8, 1443: 4) und ging danach auf 6–7 Stück pro Jahr zurück; zur Seuche s. Anm. 1.

⁷⁰ Vgl. Angenendt, Theologie und Liturgie 157 f., das Augustinus-Zitat ebd., Anm. 370; ders., Geschichte der Religiosität 687, 706; Wegmann, Weg zum Himmel 7 f.

das vor allem im Kreis der Verwandtschaft, Gilden und Bruderschaften fortlebte. Auch wenn, wie in der Memoriaforschung angenommen wird, die Mahlgemeinschaft mit den Toten des antiken Totenkults in Verbindung mit dem ab Ende des 2. Jahrhunderts entstehenden christlichen Grabkult eine der wichtigsten Wurzeln der mittelalterlichen *Memoria* als ein Lebende und Tote verbindendes soziales Handeln war, entscheidend für deren Handlungsstruktur wurde letztlich das *offere pro*, aus dem ab der Karolingerzeit die dann für die ganze Epoche typische Kumulation von Messfeiern und Almosen bei Totenfeierlichkeiten entstand⁷¹. Für diese Entwicklung waren besonders zwei Momente bestimmend: die Verlebendigung des Interims und die von der irischen Kirche übernommene Tarifbuße als Sühne für die Verstorbenen.

Verlebendigung des Interims

Die Ausgestaltung des Zwischenzustands bis zum Jüngsten Gericht zu einem von Engeln und Dämonen bevölkerten Landschaftsraum nahm ihren Ausgang von der vermutlich in ihrem Kern Mitte des 2. Jahrhunderts in Ägypten entstandenen *Visio Sancti Pauli*, auch Paulus-Apokalypse genannt, die die Entrückung des Paulus in das Paradies (2 Kor 12, 2–4) zu einer auf griechischen und ägyptischen Vorstellungen beruhenden Schilderung der jenseitigen Welt ausweitete: Die guten Seelen werden unter schützendem Engelsgeleit in das Paradies – ein Garten mit vier Strömen – gebracht, die schlechten hingegen von Dämonen empfangen und in einen siedendheißen Strom gestürzt. Trotz Skepsis oder auch heftiger Ablehnung der Theologen – nach Augustinus ein dummes Machwerk voller Fabeln – vermittelte die seit dem 5. Jahrhundert auch in einer lateinischen Version verbreitete Paulus-Apokalypse die östlichen Jenseitsvorstellungen in den Westen. Durch die Autorität Papst Gregors des Großen fanden sie schließlich Anerkennung und rasche Verbreitung⁷². In seinem vierten Buch der „Dialoge“ beschrieb er aufgrund von Erfahrungsberichten Sterbender und von Visionen – ihm zufolge in den Leib zurückgekehrte Seelen – die Seelenreise und die Jenseitsorte mit dem Ziel, eine Antwort auf die Sehnsucht nach der Erfahrbarkeit des Ewigen zu geben. Seine Beschreibung enthält altes und weit verbreitetes Religionsmaterial, wie etwa die Symbolik des gefahrvollen Durchgangs als Weg der Seele, die Idee des Auf- oder Abstiegs mit guten bzw. bösen Begleitern oder die Vorstellung der ‚Jenseitsbrücke‘, eine nur für Gerechte überschreitbare Brücke über einen übel riechenden Fluss in die Gefilde des Paradieses. Nach Gregor werden die Seelen der Gerechten sofort in das Paradies aufgenommen, die Ver-

⁷¹ Zur Rückführung der Memoria auf das antike Totenmahl vgl. Oexle, Gegenwart der Toten 48 ff.; zur Entwicklung des christlichen Grabkults Arnold Angenendt, Das Grab als Haus der Toten. Religionsgeschichtlich – christlich – mittelalterlich, in: Wilhelm Maier, Wolfgang Schmid u. Michael Viktor Schwarz (Hg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin 2000, 11–29.

⁷² Zur *Visio S. Pauli* vgl. bes. Peter Dinzelbacher, Die Verbreitung der apokryphen ‚Visio S. Pauli‘ im mittelalterlichen Europa, in: Mittellateinisches Jahrbuch 27 (1992) 77–90.

damnten sühnen im Höllenfeuer, einem, wie er betont, wirklichen Feuer, und die Guten mit leichten Sünden haben die Möglichkeit der Läuterung im *ignis purgatorius*, dem Fegefeuer⁷³.

Die nach Gregor dem Großen ab dem 7. Jahrhundert folgenden Visionen von Seelenreisen gestalteten die Jenseitsorte detailreich aus und schufen jene bildhafte ‚Jenseitsgeographie‘ von drastischer Realistik, die das unbekanntes ‚Danach‘ zu einem vorstellbaren, gleichermaßen vertrauten wie bedrohlichem ‚Lebensraum‘ mit Bergen, Flüssen, Pflanzen, Wind und Wetter werden ließ. Zudem erfolgte eine räumliche, bis zur Scholastik geltende Systematisierung in vier Orte: der Himmel für die Vollkommenen, das aus dem patristischen Wartezustand entwickelte Paradies für die Guten, vor dem Himmel oder noch in der Unterwelt lokalisiert, der Läuterungsort für die nicht ganz Schlechten und die Hölle für die Verdammten, beide in der Unterwelt bzw. unter der Erde⁷⁴.

Partikulargericht und Fegefeuer

In der Scholastik erfolgte eine Klärung der theologischen Unschärfen in der Jenseitskonzeption hinsichtlich sofortiger Scheidung in Gute und Böse und gleichzeitigem Wartezustand bis zum Jüngsten Gericht. Der zwischenzeitliche Wartezustand wurde nun aufgegeben und als neues Konzept das individuelle Gericht unmittelbar nach dem Tod formuliert (Partikulargericht). Die guten und verdammten Seelen kamen demnach sofort in den Himmel oder in die Hölle, für die weniger Vollkommenen, aber nicht Verdammten – also die Mehrheit der Menschen – blieb die Phase der Läuterung im schmerzhaften *Purgatorium*, das als Station zum Himmel trotz aller Qualen grundsätzlich ein Ort der Rettung und Hoffnung war. Gegenüber allzu realistischen Vorstellungen verhielten sich die Theologen – wie schon Jahrhunderte zuvor Augustinus – äußerst reserviert bis ablehnend⁷⁵.

Eine Folge des Partikulargerichts war allerdings durch die Betonung der individuellen Eschatologie eine gewisse Rücknahme der kosmischen Eschatologie. Die wesentlichen Entscheidungen für den Einzelnen fielen vor dem Endgericht, denn die gerechten bzw. geläuterten Seelen waren bereits im Himmel, die

⁷³ Zum Fegefeuer vgl. Angenendt, *Theologie und Liturgie* 86 ff; auch ders., *Geschichte der Religiosität* 695 ff.; zur Kirchenväterzeit mit Schwerpunkt Nordafrika bes. Merkt, *Fegefeuer*.

⁷⁴ Als Markstein der Entwicklung gilt die von Beda Venerabilis († 735) überlieferte Vision des Bauern Drythelm, vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 699 f. – Grundlegend zu den mittelalterlichen Visionen Peter Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23) Stuttgart 1981.

⁷⁵ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 688 f., 707; ders., *Theologie und Liturgie* 85 f.; Wegmann, *Weg zum Himmel* 11. – Die Hölle war für Nichtchristen sowie alle in der Todsünde verstorbenen Christen vorgesehen. Weitere Jenseitsräume waren der Limbus der Väter (*limbus patrum*), identisch mit dem Schoß Abrahams, und der Limbus der ungetauften Kinder (*limbus puerorum*); dazu ausführlich Peter Dinzelsbacher, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg-Basel-Wien 1999, 199 ff.

Verdammten in der Hölle. So wird auch die Veränderung des Bildprogramms in der Endgerichtsdarstellung von Strenge und Gerechtigkeit zu versöhnlichem Handeln durch Fürbitte und Erbarmen mit der neuen Theologie in Zusammenhang gebracht⁷⁶. Eine wesentliche Komponente des Endgerichts blieb aber die entscheidende Dimension der ‚Ewigkeit‘ für alle im Sinne von unendlich, endgültig und unveränderbar, während das *Purgatorium* eine offene, vom Diesseits her gestaltbare, endliche und daher in Zeitkategorien gedachte Struktur aufwies. Erst der Jüngste Tag setzt jeder Form der Endlichkeit eine nun nicht mehr überbrückbare und daher entscheidende Grenze, indem Zukunft ihre nun absolut letztgültige Gestalt erhielt.

Arme Seelen, Selige Seelen, Wiedergänger

Konnte sich das Konzept des Partikulargerichts allgemein durchsetzen, scheiterte hingegen das gleichzeitige Bemühen um eine Überwindung des Leib-Seele-Dualismus. Im Zuge der Rezeption aristotelischen Gedankenguts vertrat die Hochscholastik die Einheit von Leib und Seele als Konstitutivum der Person und daher konsequenterweise den Ganztod des Menschen, der erst am Jüngsten Tag mit einem nun unsterblichen Leib personal auferstand. Gegen die älteren, durch die Visionen der Seelenwanderungen verbreiteten Vorstellungen von der Seele als das eigentlich Menschliche, die durch den Tod vom ‚Gefängnis‘ des Leibes befreit wurde und als selbstständiges Wesen auch eine gewisse Aktivität entwickeln konnte, wurde die Auffassung vertreten, dass die Seele ein unvollkommenes, ohne Leib handlungsunfähiges und nicht als menschlich vorzustellendes Geistwesen sei, das zu seiner Vollendung des Auferstehungsleibes bedürfe⁷⁷. Nicht aufgelöst wurde aber der Widerspruch zu ihrer – für den ganzen Menschen stehenden – Bestrafung im Fegefeuer sowie zur gleichzeitig postulierten Seligkeit oder Verdammnis vor der Auferstehung am Jüngsten Tag⁷⁸. Art und Weise der Seligkeit der leiblosen Seelen vor dem Endgericht führte daher zu heftigen Lehr-Kontroversen selbst unter den Päpsten und wurde im 14. Jahrhundert schließlich zugunsten der vollen Seligkeit der Gerechten entschieden, was

⁷⁶ Zum Verhältnis von Partikulargericht und Endgericht vgl. Jezler, *Jenseitsmodelle* 18 f.; Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 730 mit weiterführender Literatur. – Vgl. dazu auch Ute Monika Schwob, *Sorge um den ‚guten Tod‘ – Angst vor dem ‚jähem Tod‘. Religionsmoralische Mahnungen und Reaktionen von Seiten der Gläubigen*, in: Markus J. Wenninger (Hg.), *‚du guoter töt‘. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität* (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 11–30, bes. 18 ff.: Am Beispiel des Brixner Erbauungsbuchs *‚Der Seele Rat‘* aus dem 13. Jahrhundert wird die Verlagerung der Elemente des Endgerichts (Gerichtsverhandlung, Seelenwaage, Lebensbuch) auf das Partikulargericht gezeigt.

⁷⁷ Nur fähig zur passiven *satispassio*, nicht aber zur aktiven *satisfactio*, vgl. Angenendt, *Theologie und Liturgie* 163.

⁷⁸ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 721 ff., bes. 724.

die Bedeutung des Auferstehungsleibes wesentlich zurücknahm und dualistische Vorstellungen bestätigte⁷⁹.

Die älteren Bilder blieben sehr lebendig. Das Sterben wurde weiterhin durch Heraustreten der kleinen menschenartigen Seele dargestellt und die Seelen im Fegefeuer in der Regel, wie auf dem St. Pöltner Andreasaltar, als Männer und Frauen, wenn auch nackt und anonymisiert und häufig ohne Standes- oder Berufszeichen. Wieweit hier nicht nur die Gleichheit aller, sondern auch eine Art Entpersonalisierung ins Bild gesetzt wurde, muss offen bleiben, doch ist zumindest interessant, dass auf dem Andreasaltar die im Endgericht Geretteten auf dem Kopf Standeszeichen tragen⁸⁰.

Der Vermittelbarkeit der neuen Anthropologie waren nicht nur im Hinblick auf die bildliche Darstellung der leiblosen und gleichzeitig leidenden Seelen Grenzen gesetzt, auch deren Handlungsunfähigkeit ließ sich nur begrenzt durchsetzen. Auch wenn die Armen Seelen selbst nichts mehr zu ihrer Erlösung beitragen konnten und zu ihrem Heil ganz auf die Lebenden verwiesen waren, entwickelten sie nach den seit dem 13. Jahrhundert verbreiteten Erzählungen und Exempla als ‚Wiedergänger‘ beträchtliche Aktivität und Macht unter den Lebenden. Sehr nachdrücklich forderten sie geistliche Werke zu ihrer Erlösung ein oder erwiesen als Erlöste den Wohltätern ihren Dank durch Schutz und Hilfe, etwa in Form von Waffenhilfe⁸¹. Die dualistische Vorstellung von den Toten als personal gedachte Seelen entsprach der überall präsenten Gemeinschaft der Lebenden und Toten und ihrer, der Logik von Gabe und Gegengabe folgenden Kommunikation – mehr geistig-metaphorisch orientierte Seelenvorstellungen hatten da wohl nur wenig Überzeugungspotenzial.

4. Zwischen Himmel und Hölle: erlösende Hilfe

Tarifizierte Buße

Im Mittelpunkt der für die ‚Bebilderung‘ des Jenseits so bedeutsamen Visionen stand vor allem die Läuterung und die Hilfe der Lebenden für die Büßenden. Bestimmend für diese Hilfe und damit für das mittelalterliche Totengedenken wurde die auf die irische Kirche zurückgehende und über die frühmittelalterli-

⁷⁹ Zur Lehr-Kontroverse Angenendt, *Geschichte* 689; knapp bei Wegmann, *Weg zum Himmel* 15 f. Zu den Auswirkungen der neuen Seelenlehre auf die neue Leiblichkeit in der Kunst Angenendt, *Theologie und Liturgie* 116 ff.

⁸⁰ Zu den Seelen Wegmann, *Weg zum Himmel* 55 ff., die die Frage der Entpersonalisierung in ihrer sonst umfassenden Untersuchung zur Ikonographie des Fegefeuers leider nicht thematisiert.

⁸¹ Zu den Wiedergängern Mireille Othenin-Girard, ‚Helfer‘ und ‚Gespenster‘. Die Toten und der Tauschhandel mit den Lebenden, in: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*. Göttingen 1999, 159–191, zusammenfassend 177 f.; jüngst Katharina Simon-Muscheid, *Lebende, Tote und Dämonen: der Friedhof als Ort der Begegnung*, in: Hubert Herkommer u. Rainer Christoph Schwinges, *Engel, Teufel und Dämonen*. Basel 2006, 103–118.

chen Bußbücher (Poenitentialen) verbreitete Praxis der tarifierten Buße, das heißt die Zumessung eines festen Bußtarifs für jede einzelne Sünde. Maßstab war die Tat selbst, nicht die Intention, auch unwissentliche oder versehentliche Sünden mussten durch Bußwerke – Fasten, Psalmengebet, Almosen und später die Messe – gesühnt werden. Ziel war der Ausgleich des durch die Tat gestörten Gleichgewichts zwischen Gott und den Menschen als Form der Aussöhnung mit Gott. Die Ausgleichsforderung galt über den Tod hinaus und ermöglichte daher die stellvertretende Ableistung der Buße durch die Lebenden. Die Übernahme des auch in Volksrechten praktizierten Ausgleichsdenkens gilt als der tiefste Wandel in der Geschichte der abendländischen Bußpraxis. Zahl und Zählen erhielten eine zentrale Funktion⁸².

Konsequenterweise entwickelte sich bald ein differenziertes Austauschsystem der Bußmittel, wodurch sich die zunächst vorrangig empfohlene Fastenbuße in strengere, aber kürzere Bußformen umwandeln ließ. Die Bußbücher boten dafür exakte Umrechnungstabellen, wie z. B. ein Tag Fasten = 50 Psalmen mit Kniebeugen bzw. 70 Psalmen ohne Kniebeugen (*Poenitientiale Reminense*). Zur ‚Zahl‘ trat der dann für das Totengedenken so wichtige Faktor ‚Zeit‘, denn die für das Fasten festgelegte Bußzeit konnte durch Gebet oder Almosen getilgt werden⁸³. Im Fegefeuer spielte Zeit im Sinne der Verkürzung des Aufenthalts eine überragende Rolle.

Die Gnade des Messopfers

Zu der klassischen Trias Fasten-Gebet-Almosen als verdienstliche Gaben, die Gott den Büßenden in einem Heil bringenden *sacrum commercium* als Gegengabe zur Sühne in genau berechenbarer Weise anrechnete, trat in den karolingischen Sühne-Katalogen als Novum die Messe, die zum wirksamsten Sühnemitel werden sollte⁸⁴. Seit der Spätantike hatte sich die Messfeier von der altkirchlichen *Eucharistia* als Danksagung zum Messopfer der Kirche entwickelt. Fürbitten für Büßer waren zwar schon frühzeitig Teil der Eucharistie, die entscheidende Veränderung bestand aber im Wandel vom *orare pro* in ein *offere pro*. Nach der sich durchsetzenden Deutung des Messopfers brachte die Kirche Leib und Blut Christi Gott als ein erneutes Opfer des Sohnes dar, dem sich, wie man überzeugt war, Gott nicht verweigern könne und daher als Antwort die mit der Messfeier verbundenen Bitten sicher erhören würde. Zum Mittler zwischen Gott und dem Menschen wurde der Priester, der als eigentlich Feiernder für die Gemeinde (*missa publica*) oder in Spezialmessen (*missa specialis*) für einzelne

⁸² Zur Tarifbuße vgl. Angenendt/Braucks u. a., Gezahlte Frömmigkeit 12 ff.; Angenendt, Geschichte der Religiosität 632 ff.; zum Ausgleichsdenken ausführlich ders., Theologie und Liturgie 118ff., 143 ff.

⁸³ Zum *Poenitientiale Reminense* vgl. Angenendt/Braucks u. a., Gezahlte Frömmigkeit 19; zu den Almosen ebd. 23 ff.

⁸⁴ Zum *sacrum commercium* vgl. Arnold Angenendt, *Missae specialis*, in: Frühmittelalterliche Studien 17 (1983) 153–221, 142.

Personen und besondere Anliegen – von der Bitte um gutes Wetter, Fruchtbarkeit der Frauen bis zum Frieden oder zur Bekehrung Ungläubiger – das Messopfer vollzog. Die Gnade des Messopfers wurde gezielt zuwendbar, die von den Gläubigen dargebrachten Gaben zu einer von Gott zu entlohnenden Opferdarbringung und in weiterer Folge zu einem vor allem in Geld geleisteten Preis für den Erwerb der geistlichen Gnaden, der so genannten Messfrüchte⁸⁵.

Die Messe wirkte ebenso impetratorisch, fürbittend, wie propitiatorisch, sühnend. Als Sühnopfer zur Abbüßung der Sünden wurde sie Teil der Bußpraxis und gegen bestimmte Zeiten des Bußfastens verrechenbar. Der Glaube an ihren unbedingt eintretenden Erfolg verlieh ihr gegenüber den anderen Bußformen überragende Wertschätzung. Messfeiern brachten eine enorme Verkürzung der Bußzeit – beispielsweise eine Messe für sieben Tage, zehn für vier Monate, dreißig für ein Jahr – für die Lebenden und als Totenmessen für die Verstorbenen, was seit der karolingischen Zeit zu einer Entfaltung der Begräbnisliturgie und des Totengedenkens führte. Wegweisend für die Praxis der Totenmessen war wiederum Gregor der Große, der als wirksamste Hilfe für die Verstorbenen Messfeiern an acht bzw. dreißig aufeinander folgenden Tagen empfahl. Diese dem antik-römischen Totenbrauchtum entnommenen Zahlenangaben führten zur Entstehung der im Mittelalter so bedeutsamen additiven Messreihen an sieben, acht und dreißig Tagen (gregorianischer Dreißiger) sowie zur Bildung der festen Folge von Messfeiern am 3., 7. und 30. Tag. Die Visionen der Folgezeit mit ‚Erfolgsmeldungen‘ über die durch Messfeiern erlösten Seelen bestätigten seine mehr nebenbei gegebene Empfehlung⁸⁶.

Die Messe wurde zum Gnadenmittel schlechthin und zu der am meisten geschätzten Frömmigkeitshandlung. Das Totengedenken mit Messen, Gebet und Almosen zur Erlösung der Verstorbenen war eine der wichtigsten Aufgaben der Klöster, allen voran Cluny, das als das gebetsmächtigste Kloster galt und die höchstentwickelte Totenliturgie hervorbrachte.⁸⁷ Die spätmittelalterliche Messpraxis mit speziellen Messpriestern, Privatmessen, Zelebration in Abwesenheit der Gläubigen, Ewigmessen usw. war folglich, so die Verfechter der Kontinuitätsthese, eine über Jahrhunderte entfaltete, immer breiteren Schichten zugängliche Praxis der Gnadenvermittlung, deren Anfänge im Frühmittelalter lagen.

⁸⁵ Zur Messopferdeutung vgl. Angenendt, *Missa specialis* 158 ff., 218 ff.; ders./Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit* 4 ff., 30 f. – Wegen Simonieverdacht wurde seit dem 12. Jahrhundert das Messstipendium als Beitrag zum Lebensunterhalt des Priesters umgedeutet, vgl. Angenendt, *Theologie und Liturgie* 148, und Erwin Iserloh, *Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologien vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 83 (1961) 44–78, 67.

⁸⁶ Zur Messe als Sühnopfer vgl. Angenendt, *Missa specialis* 172 ff., 200 ff.; ders./Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit* 30 ff.; zur Verrechenbarkeit und den additiven Messreihen auch ders., *Theologie und Liturgie* 147, 159, zu den visionären ‚Erfolgsmeldungen‘ ebd. 185 f.

⁸⁷ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 679, 712 f. Zu Cluny bes. Joachim Wollasch, *Cluny – Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Zürich-Düsseldorf 1996.

Differenzierungen

Auch im Bußwesen brachte die Scholastik grundsätzliche theologische Klärungen, die als Revolutionierung der bis dahin üblichen Bußpraxis gelten. Verworfen wurde die wichtigste Voraussetzung des Ausgleichsdenkens, die Tathaftung. Nicht mehr der Verstoß an sich, sondern die Intention bzw. Gesinnung wurde zum Maßstab der Sünde und stellte die Reue und innere Erneuerung in den Mittelpunkt der Versöhnung mit Gott. Verzeihung war nicht mehr durch Ableistung der nach der älteren Auffassung dem Ausgleich dienenden Bußwerke zu erlangen, sondern in einer personal verstandenen Gott-Mensch-Beziehung durch Reue und Umkehr. Vergebung der Schuld geschah im Bußsakrament, die Bußwerke konnten konsequenterweise nur der Gesinnungserneuerung – zur Ausheilung der Sündenfolgen oder zur religiös-ethischen Besserung – dienen und mussten der jeweiligen Verfasstheit des Büßenden entsprechen.

Der Ausgleich, den jede Sünde forderte, blieb aber zumindest partiell weiter bestehen, nun aber begründet mit der Unterscheidung von Sünde und zeitlicher Sündenstrafe. Durch die Reue wurde die ewige Strafe (Verdammnis) vergeben, während die zeitlichen Sündenstrafen als Akt der Gerechtigkeit der Wiedergutmachung zugefügten Unrechts dienten und zu Lebzeiten oder im Purgatorium abzubüßen waren. Diese Differenzierung verband barmherzige Vergebung und gerechte Strafe, denn für die durch Schuld oder Schuldverstrickung verursachten, auch nach der Vergebung bestehenden bleibenden Schäden und Verletzungen anderer – gleichsam die soziale Dimension von Schuld – musste weiterhin gesühnt werden.⁸⁸

Lag die Vorstellung der Genugtuungsleistung noch ganz auf der Linie des Ausgleichsdenkens, war die von der Scholastik eingebrachte Anrechnung der Verdienste Christi zur Strafminderung ein Aspekt, der das exakte Abwägen aller Vergehen im System der Tarifbuße fraglich machte und in weiterer Folge sehr gegensätzliche Entwicklungen auslöste. Während in der Folge die Mystiker wie Heinrich Seuse als Buße allein auf das verdienstvolle Werk Christi setzten und Genugtuungswerke ablehnten, erhielt gleichzeitig die nun um den Gnadenschatz der Kirche – die Verdienste Christi, der Heiligen und Märtyrer – erweiterte Heilsarithmetik durch das Ablasswesen ganz neue Dimensionen.⁸⁹

5. Erfolg und Kritik

Verständliche Antworten

Das im Mittelalter ausgebildete Jenseitskonzept war überaus erfolgreich und sollte in den katholischen Ländern bis in das 20. Jahrhundert Gültigkeit haben.

⁸⁸ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 644 ff.; Wehrli-Jones, *Fegefeuer als Sozialidee* 50.

⁸⁹ Vgl. Angenendt, *ebd.* 652 ff.

Der ‚Erfolg‘ lag in seinem unbestreitbaren Antwortcharakter auf grundsätzliche Fragen des Lebens, nicht nur nach der unbekanntem Zukunft nach dem Tod, die in vertrauten Raum–Zeit-Kategorien vorstellbar wurde, sondern vor allem nach Barmherzigkeit und gleichzeitiger Gerechtigkeit – in einer Gesellschaft mit durch die Geburt ungleich verteilten Lebenschancen eine der brennendsten Fragen. Das Fegefeuer brach die Unerbittlichkeit des Dualismus Himmel–Hölle auf und eröffnete eine dritte Möglichkeit für all jene, die weder ganz vollkommen noch ganz schlecht waren, also für die Mehrheit der Menschen. Gottes Gerechtigkeit verband sich mit seiner Barmherzigkeit, denn keine Sünde blieb ungestraft und doch gab es Aussicht auf Vergebung. Der Himmel stand auch den Unvollkommenen offen und der Weg dahin war durch die Hilfe der Lebenden bewältigbar. Die Ewigkeit erhielt eine geordnete Struktur und wurde berechenbar – man konnte mit ihr im doppelten Sinn des Wortes ‚rechnen‘, sowohl in Tagen, Wochen, Jahren und Jahrhunderten, als auch im Sinne von verlässlichem Wissen⁹⁰.

Die wohl größte Stärke der Himmel–Hölle–Fegefeuerlehre war ihre Kommunizierbarkeit. Sie verfügte über eine ‚Sprache‘ – nämlich nachvollziehbare Lösungen, Begriffe und vor allem Bilder – und ließ sich in Kunst und Katechese einfach vorstellbar und daher verständlich vermitteln, wenn auch auf Kosten theologischer Differenzierungen⁹¹.

Berechenbares Tun

Der Glaube an das Fegefeuer und die Suffragien, das heißt die guten, weil sühnenden Werke Messe, Gebet und Almosen, waren ein überaus plausibles und mit größten Opfern praktiziertes Religionselement. Das Zählen in der Frömmigkeit, vor allem der Gebete und Messen, erfuhr im Spätmittelalter geradezu eine Perfektionierung und erhielt durch immer größere Trägergruppen eine ungeheure Breitenwirkung. Gezählt wurde von allen, Geistlichen und Laien, Gebildeten und Ungebildeten, nicht zuletzt unterstützt durch die zunehmende Schriftlichkeit, die eine genaue Buchführung ermöglichte. Gebetsbücher boten Listen mit Zahlen des Heils; Bruderschaften bildeten sich zum exakt aufgelisteten Sammeln der Gnadenschätze, der ‚geistlichen Zinsen und Renten‘ zur Bezahlung des Lohns im Jenseits, wie es in der Straßburger Ursulabruderschaft hieß. Die in die Tausende gehenden Messstiftungen ließen eine breite Schicht schlecht bezahlter Messpriester zum professionellen Heilserwerb entstehen; die sich seit dem 14. Jahrhundert überall in großer Zahl entwickelnden Bruderschaften sicherten ihren Mitgliedern ein bis dahin nur den Oberschichten vorbehaltenes feierliches Totengedenken. Der Ablass, ein aus dem angesammelten Gnadenschatz der Kirche gewährter Nachlass der Sündenstrafen, bot bislang ungeahnte

⁹⁰ Ebd. 711.

⁹¹ Zum Fegefeuer in der Predigt- und Erbauungsliteratur Wegmann, Weg zum Himmel 21 ff., zur Ikonographie ebd. 33 ff.

Möglichkeiten, die Zeit im Fegefeuer zu reduzieren und trieb die Verbindung von Zählen, Geldzahlung und verbrieftener Jenseitsgarantie als leicht verkaufbare Antwort auf Heilssehnsucht und Todesangst schließlich auf die Spitze⁹².

Der Erfolg der Jenseitskonzeption wie auch die darauf hingeorordnete Frömmigkeitspraxis darf allerdings nicht über die Kritik hinwegtäuschen, die nicht erst von den Reformatoren, sondern schon seit dem Frühmittelalter geäußert wurde, zunächst an der Messopferdeutung und dann an der rechenhaften Frömmigkeit überhaupt.

Wert der Messe?

Schon frühzeitig erhoben sich kritische Stimmen, darunter der Reichenauer Abt Walahfrid Strabo († 849) oder Petrus Damiani († 1072), gegen das Messopfer für Einzelne und dessen ‚portioniert‘ gedachte Wirkung als Widerspruch zum einmaligen Opfer Christi für alle und der unbegrenzten Kraft der Eucharistie. Problematisiert wurde auch die Feier der Messe gegen Geldzahlung, von einigen Orden wie den Zisterziensern zunächst auch abgelehnt, sowie das soziale ‚Gefälle‘ der Suffragien, die den Reichen eine schnellere Läuterung sichern würden als den Ärmern. Die das ganze Mittelalter durchziehende Diskussion um den Wert der Messe führte aber letztlich zu keiner theologischen Aufarbeitung, sondern blieb unter Hinweis auf die Praxis der Kirche in Ansätzen stecken oder – wie etwa die Betonung der alleinigen Mittlerschaft Christi schon in der Scholastik – ohne nachhaltige Wirkung⁹³.

Die Messe blieb eine eigenständige, vom Kreuzesopfer losgelöste sakramentale Handlung, deren Wert begrenzt und daher zur Steigerung der Wirkung kumuliert werden musste. Zwei Messen halfen mehr als eine, diese an einem Tag gelesen schneller als an zwei Tagen, für eine Einzelperson intensiver als für viele Beteiligte. Dieses verrechenbare Denken über die Messfrüchte war keineswegs so genannte ‚Volksfrömmigkeit‘, um hier diesen problematischen Begriff zu strapazieren, sondern wurde von namhaften Theologen wie Bonaventura oder Duns Scotus vertreten⁹⁴. Die spätmittelalterliche Messpraxis wurde schließlich zum Angriffspunkt der Reformatoren, denen die Kontroverstheologen nur wenig entgegenzusetzen hatten. Die damals von Thomas Cajetan († 1534) formulierten

⁹² Zur Heilsarithmetik vgl. Angenendt/Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit* 40 ff., mit vielen Beispielen, zur Straßburger Ursulabruderschaft ebd. 51. Zur Bedeutung der Bruderschaften für die Breitenwirkung des Totengedenkens Wollasch, *Hoffnungen* 45 ff.; Schreiner, *Frommsein* 77 f.

⁹³ Vgl. Angenendt, *Theologie und Liturgie* 146; ders./Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit* 39 f.; Iserloh, *Wert der Messe* 46 ff. Ein Überblick der theologischen Diskussion bei Angenendt, *Missa specialis* 212 ff.

⁹⁴ Nur Glaube des Volkes z. B. bei Johannes H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1) Klosterneuburg 1976, 130, dagegen Iserloh, *Wert der Messe* 54 ff.; zur so genannten „Volksfrömmigkeit“ s. unten Teil 3, Kap. I./4.

wegweisenden Ansätze der Messtheologie – Vergegenwärtigung des Opfers Christi und nicht Wiederholung, Konsekration *in persona Christi* und nicht in eigenem Namen, Bindung der Opferwirkung an die Opfergesinnung usw. – blieben in der vortridentinischen Kontroverse ungehört⁹⁵.

Devotio und Cognitio

Grundsätzliche Kritik an den Bußwerken und an der Rechenhaftigkeit der Frömmigkeit kam seit dem 14. Jahrhundert von den Mystikern. Heinrich Seuse († 1366) erachtete eigene Genugtuungswerke für nichtig, denn Buße vollzog sich ihm zufolge allein durch die vergegenwärtigende Anteilnahme am sünnenden Leiden Christi (*compassio*), durch dessen Verdienst *ohn alles Fegfeuer* die ewige Freude zu erfahren sei. Scharf prangerte Meister Eckhart die Logik der zählenden Frömmigkeit als Kaufmannsmentalität an und stellte jeder quantifizierenden Arithmetik allein die Gesinnung, die *recta intentio*, als Maßstab der Gutseins und des Verdienstes gegenüber. Ein Gebet, in Liebe und Andacht gesprochen, nütze mehr als 1000 ohne rechte Gesinnung, weder sei Gott gut oder besser durch Zeit, Zahl, Masse oder Größe – *deus non est bonus nec melior tempore, numero nec mole aut magnitudine* –, noch werde das göttliche Wirken im Menschen dadurch vermehrt; äußere Werke könnten schließlich Christen wie Nicht-Christen gleichermaßen tun⁹⁶.

Der Frömmigkeitsdiskurs war eröffnet und sollte im Spätmittelalter auf vielen Ebenen geführt werden. Im Mittelpunkt stand die Frage nach dem Verhältnis von innerer Haltung und äußerem Tun, Gesinnung und Werk, Intention und Verdienst. Der im Kontext vielschichtiger gesellschaftlicher Prozesse – Städte, Bildung, Schriftlichkeit, Rationalisierung, Individualisierung – stehende Frömmigkeitsaufbruch rückte religiöses Wissen, verstehenden Nachvollzug und innere Anteilnahme in das Zentrum der Gott–Mensch-Beziehung. Andacht, *devotio*, wurde eng mit Verstehen, *cognitio*, verbunden – so eng, dass das Nicht-Verstehen sogar zur Sünde werden konnte, wie ein Frankfurter Kaplan 1478 in seinem Beichtbüchlein als Sünde vermerkte: *Ich versten das Pater noster nit*⁹⁷.

Andacht und Zählen

Innerlichkeit prägte die spätmittelalterliche Frömmigkeit gleichermaßen wie Rechenhaftigkeit, sowohl in antithetischer Gegenüberstellung als auch in synthetischen Formen, was die Frömmigkeitspraxis äußerst vielgestaltig machte. Am

⁹⁵ Vgl. Iserloh, Wert der Messe 71 ff.

⁹⁶ Zu Heinrich Seuse vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität 648 f., zur Kritik Meister Eckharts ders./Braucks, Gezählte Frömmigkeit 57 f., das Meister Eckhart-Zitat ebd. 58, Anm. 344; weiters Thomas Lentjes, ‚Andacht‘ und ‚Gebärde‘. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky (Hg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600. Göttingen 1999, 29–67, 41.

⁹⁷ Zit. nach Lentjes, Andacht und Gebärde 36, Anm. 27.

populärsten wurde die Kritik an Leistung und Verrechenbarkeit in Form von besonders im 15. Jahrhundert sehr verbreiteten Spruchreihen, die äußerst pointiert den traditionellen verdienstlichen Werken der Heilsvorsorge – Seelgerät, Wallfahrt, Stipendien, Askese – Tugendwerke und christliche Lebensführung im Diesseits entgegensetzten und an deren Kritik Luther später direkt anknüpfte⁹⁸. Gleichzeitig wurde der Gebrauch des Zählens gezielt zur Ausgestaltung des inneren Menschen eingesetzt: als Mnemotechnik in der Katechese, als methodische Meditation zur Tugendschulung oder als Weg zum Mitleiden der Passion (*compassio*), indem zur Steigerung der affektiven Betrachtung das Heilsgeschehen in zahlenmäßig kleine Einheiten zerlegt wurde und auf diese Weise jederzeit vergegenwärtigbar war. Bedeutungstragende Zahlen, insbesondere die Siebenzahl in Form miteinander verbundener Septenaren (Tugenden und Laster, Wochentage usw.), wurden zur Strukturierung des täglichen Gebetslebens mit dem Ziel der Selbstdisziplinierung und Tugendeinübung eingesetzt. Wichtigstes Beispiel gleichzeitiger Quantifizierung und Qualifizierung ist der Rosenkranz, der sowohl als Instrument des Zählens der Gebetsmenge als auch – durch das wiederholende Reihengebet – der Versenkung in die Heilsgeheimnisse dient⁹⁹.

Die Forderung der Andacht und des die Andacht steigernden Verstehens galt auch für die Messe. Volkssprachliche Gebetbücher zu den Teilen der lateinischen Messliturgie sollten den inneren Nachvollzug und die subjektive Aneignung des rituellen Geschehens ermöglichen und verstärkten im Interesse des Mitvollzugs zugleich die individuelle Frömmigkeit ‚anlässlich der Messe‘. Die auf emotionale Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens ausgerichtete subjektiv-historisierende Spiritualisierung verband sich mit einer materiell-realistischen Auffassung der Wandlung zur andächtigen Schau des in der Hostie real gegenwärtigen, leibhaften Christus und fand ihre Übersteigerung in den Wundern von blutenden Hostien und in Judenpogromen wegen angeblichen Hostienfrevels, der die Hostie bluten ließ wie in Korneuburg 1305 oder in Pulkau 1338¹⁰⁰. Die Andacht wurde auch in der theologischen Diskussion über den Wert der Messe zu einem gegen alle Mathematik gerichteten neuen ‚Maß‘ der Messfrüchte, deren Wirkung an die jeweilige *devotio* der Mitfeiernden und nicht an die Zahl der Messen oder der Beteiligten gebunden wurde¹⁰¹. Für die Laienre-

⁹⁸ Zu den Spruchreihen vgl. Angenendt/Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit* 59 ff., aus den Alberti-Sprüchen beispielsweise (ebd. 61): *Gib einen pfennig hie in dirre zeit, die weile du sin geniessen maht, das ist mir [Gott] lieber, den ob du ein großen huffen goldes nach dinem tode gebest.*

⁹⁹ Vgl. Angenendt/Braucks u. a., *Gezählte Frömmigkeit* 62 ff.; zum Rosenkranz als Reihengebet bes. Gislinde Ritz, *Der Rosenkranz*, in: *Ausstellungskatalog 500 Jahre Rosenkranz 1475 Köln 1975. Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben*. Köln 1975, 51–101, bes. 62 ff.

¹⁰⁰ Vgl. Lentjes, *Andacht und Gebärde* 37 f.; Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 501 ff. – Zum angeblichen Hostienfrevell s. Anm. 50.

¹⁰¹ Vgl. Iserloh, *Wert der Messe* 64 ff. (Gabriel Biel), 72 ff. (Thomas Cajetan). Schon Thomas von Aquin brachte die Opfergesinnung in die Diskussion ein und zwar als Erklärung für die begrenzte Wirkung der Messe, ebd. 52.

ligiosität hatten vor allem folgende drei Elemente der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegung größte Bedeutung:

- die Verbreitung volkssprachlicher Gebetstexte für Laien als neue Rezipienten geistlicher Literatur, wenn auch begleitet von mitunter heftiger Ablehnung seitens der Geistlichen¹⁰²;
- die von den Niederlanden ausgehende Erneuerungsbewegung der *Devotio moderna* mit ihrer betont affektiv-emotionalen Innigkeit sowie einem auf Schriftlichkeit – Buch und Schreibtätigkeit – aufgebautem religiösen Leben;
- die vornehmlich auf Johannes Gerson († 1429) zurückgehende Reformtheologie, die Seelsorge und Verkündigung städtischer Laienkreise im Blick hatte und wegen ihrer praktisch-ethischen Ausrichtung auch als ‚Frömmigkeitstheologie‘ bezeichnet wird¹⁰³.

Ars moriendi

Für den Umgang mit dem Tod wurde in den reformtheologischen Kreisen eine Sterbepastoral entwickelt, die nach Gersons Traktat *De arte moriendi* benannte *Ars moriendi*. Diese „Kunst des Sterbens“ zielte durch Begleitung der Sterbenden auf die bewusste Annahme des Todes in Zuversicht und ohne Angst, indem sie den Blick auf Gottes Heilswillen und auf Jesu sühnendes Handeln lenkte¹⁰⁴. Ursprünglich als Handreichung für Geistliche gedacht, erweiterte sich im 15. Jahrhundert der Adressatenkreis der Sterbebücher.

Die erste deutsche *Ars moriendi* des Wiener Theologen und Burgpfarrers Thomas Peuntner aus dem Jahr 1434 sollte alle Menschen erreichen und zur Sterbehilfe für sich und den Nächsten befähigen¹⁰⁵. Auch in der „Kunst des heil-

¹⁰² Dazu bes. Honemann, Laie als Leser 250 f.

¹⁰³ Zur Reformtheologie Hamm, Frömmigkeit 479 ff., der dafür den Begriff „Frömmigkeitstheologie“ prägte; kritisch gegenüber dieser Begrifflichkeit Schreiner, Frömmigkeit 194.

¹⁰⁴ Grundlegend Rainer Rudolf, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*. Köln-Graz 1957; weiters Peter Neher, *Ars moriendi – Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheologische Analyse* (Dissertationen Theologische Reihe 34) St. Ottilien 1989; Arthur E. Imhof, *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute* (Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte 22) Wien-Köln 1991; eine Bibliographie bei Nigel F. Palmer, *Ars moriendi und Totentanz: Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter*. Mit einer Bibliographie zur ‚Ars moriendi‘, in: Arno Borst, Gerhart v. Graevenitz u. a. (Hg.), *Tod im Mittelalter* (Konstanzer Bibliothek 20). Konstanz ²1995, 313–334, bes. 330 ff., und Joachim M. Plotzek, Katharina Winnekes u. a., *ars vivendi – ars moriendi. Die Kunst zu leben – Die Kunst zu sterben. Die Handschriftensammlung Renate König*. Ausstellung 2001/02, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln. Köln 2001, 546 ff.

¹⁰⁵ Rainer Rudolf (Hg.), *Thomas Peuntners ‚Kunst des heilsamen Sterbens‘*, nach den Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Texte des späten Mittelalters 2) München 1956, 17. Zu Peuntners Werk s. den Kommentar zur Edition ebd. 73 ff.; weiters Rudolf, *Ars moriendi* 85 ff.; Christa Kessel, *Sterben im Spätmittelalter: Herausforderung der Kirche und Bewältigungshilfen in der Ars Moriendi-Literatur am Beispiel Wiens*. Diplarb.

samen Sterbens“, wie Peuntner in seinem Buch die *Ars moriendi* übersetzt, geht es – wie in jeder Seelgerätstiftung – um das Seelenheil, entscheidend ist aber die persönliche Disposition des Sterbenden, seine Reue und sein Glaube an einen gerechten und liebenden Gott und damit verbunden die geduldige und willige Annahme des Todes. Gebetshilfe durch andere spielt hingegen eine untergeordnete Rolle. Ermahnungen und Fragen zur Gewissensforschung sollen die Heilsamkeit der Sakramente und das Heilswerk Gottes verständlich machen und gegen alle Anfechtungen in der Todesstunde zu Geduld, Vertrauen, vor allem aber zur *Liebhabung Gottes* – so auch der Titel des zweiten Hauptwerks Peuntners – führen. Die willige Annahme des Todes ist ihm zufolge so verdienstvoll, dass sie durch Mehrung des Lohns die Sühne im Fegefeuer fast gänzlich aufheben würde; Sterbehilfe sei daher das größte Werk der Barmherzigkeit¹⁰⁶.

Im Mittelpunkt der *Ars moriendi* steht die persönliche Beziehung des Sterbenden zu Gott, die als ein Prozess des Verlassens, Loslassens und Überlassens begleitet wird. Daher wird auch die Testamentserrichtung in gesundem Zustand und das Fernhalten der engsten Familie und der Besitztümer empfohlen, da die Liebe zu ihnen eine gute *schickung* des Sterbenden verhindern würde¹⁰⁷. Weite Verbreitung fand die Sterbekunst vor allem als so genannte ‚Bilder-Ars‘, eine vereinfachte Weiterentwicklung in einprägsamen, leicht verständlichen und daher auch Ungebildeten zugänglichen Bilddarstellungen der dämonischen Anfechtungen – Unglaube, Verzweiflung angesichts der Sünden, Ungeduld, Hochmut aufgrund der frommen Verdienste und Geiz – sowie der hilfreichen Eingebungen der Engel am Sterbebett. Die Anfechtung der *avaritia* wird verbildlicht durch Haus, Weinkeller und Stall, hinter dem Bett stehende Verwandte und die teuflischen Spruchbänder *Provideas amicis* und *Intende Thesauris*¹⁰⁸. Es ist das Szenario der Testamentserrichtung, das die Zukunft der Hinterbliebenen sicherte, jener Menschen, denen in der Regel auch das Heil der Seele anempfohlen wurde.

Die *Ars moriendi* empfahl hingegen als ‚heilsameren‘ Weg die bewusste, Leben und Glauben reflektierende Auseinandersetzung mit dem Sterben in Begleitung von Sterbehelfern, also einen therapeutischen Ansatz für den Umgang mit dem Tod. Dieser Weg beinhaltete aber gleichzeitig den Verzicht auf die Sicherheit und Trost spendenden, vertrauten Bindungen und damit letztlich auf die Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten zugunsten der persönlichen Alleinverwiesenheit auf Gott – nach Peuntner ein liebender Gott, was in der Umsetzung der ‚Bilder-Ars‘ allerdings verloren ging.

theol., Wien 1997. Zur Person Peuntners s. Bernhard Schnell, Art. Peuntner Thomas, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 7 (1989) Sp. 537–544.

¹⁰⁶ Rudolf, Peuntners Kunst des heilsamen Sterbens 18, 24.

¹⁰⁷ Ebd. 49.

¹⁰⁸ Zur ‚Bilder-Ars‘ Rudolf, *Ars moriendi* 69 ff., zum Bild *de avaritia* ebd. 73; weiters Plotzek/Winnekes u. a., *ars vivendi – ars moriendi* 555 (Abb.), 568; Palmer, *Ars moriendi und Totentanz* 321.

Viele Wege zum Heil

Die *Ars moriendi* ist ein weiteres Beispiel für die schon erwähnte Vielgestaltigkeit spätmittelalterlicher Frömmigkeit, die auch im Umgang mit dem Tod zur selben Zeit und im selben Raum sehr differierende Vorsorgehaltungen entfalten konnte. Im Jahr 1434, als Thomas Peutner seine „Kunst des heilsamen Sterbens“ verfasste, begann im nur wenige Kilometer entfernten Korneuburg die Zahl der Testamente und Seelgerätstiftungen deutlich zu steigen und machte zehn Jahre später die Anlage eines zweiten Testamentsbuchs notwendig. Das Zielpublikum seines, was Bildung und Wissen betrifft, doch anspruchsvollen Sterbebüchleins ist neben dem Klerus vermutlich am Wiener Hof und in gebildeten Laienkreisen zu suchen, also in jener vermögenden städtischen Schicht, die als Stifter von Altären, Jahrtagen, Ewigmessen und einer hohen Zahl von Seelenmessen besonders hervortraten. Wieweit Peuntners Werk in der Sterbepastoral zum Einsatz kam, ist allerdings nicht bekannt; ein Schwerpunkt der Rezeption wird auch wegen seines Nahverhältnisses zur Melker Reform vor allem in monastischen Kreisen vermutet¹⁰⁹. In dem gut aufgearbeiteten Korneuburger Bücherbesitz des 15. Jahrhunderts findet sich kein Hinweis auf ein Sterbebüchlein¹¹⁰.

Im Nebeneinander und Gegenüber von Seelgerät und *Ars moriendi* fand der spätmittelalterliche Frömmigkeitsdiskurs im Hinblick auf die konkrete Vorbereitung auf den bald zu erwartenden Tod seinen Ausdruck. Testamente mit ihrer Vielzahl quantitativer Handlungen bzw. Handlungsanweisungen sind daher von der – ganz gegen die Empfehlungen der Sterbebücher – meist knapp vor dem Tod erfolgten Errichtung bis zu ihrer Ausrichtung als Teil dieses Diskurses zu begreifen, da mit letztwilligen Verfügungen die Heilsvorsorge in Form von Seelgerät als sinnvolle soziale Praktik zur Erreichung des Seelenheils sprachlich formuliert, strukturiert und bestätigt wird¹¹¹.

In der Spannung von Tradition und Erneuerung, Kontinuität und Wandel entwickelte das späte Mittelalter eine vielfältige, durchaus widersprüchliche Frömmigkeitspraxis als Weg zum Heil, der von den Elementen „Zählen“ und „Andacht“ gleichzeitig in unterschiedlicher Intensität geprägt war. So ist auf dem St. Pöltner Andreasaltar *devotio* und messbare Hilfe durch die erlösenden Strahlen und die andächtig betenden Mitfeiernden als ein zusammengehöriges

¹⁰⁹ Zu Adressatenkreis und Verbreitung Kessel, *Sterben* 63 ff. – Selbst am Wiener Hof scheint die Sterbepastoral Peuntners nicht umgesetzt worden zu sein, wie aus dem Augenzeugenbericht des Türhüters Hans Hierszmann über Sterben und Tod Erzherzog Albrechts VI. im Jahr 1463 hervorgeht, vgl. Gerolt Hayer, *Krankheit, Sterben und Tod eines Fürsten. Ein Augenzeugenbericht über die letzten Lebensstage Herzog Albrechts VI. von Österreich*, in: Markus J. Wenninger (Hg.), *„du guoter töt“. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität* (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 31–48.

¹¹⁰ Zum Korneuburger Bücherbesitz s. die Anm. 299, 303.

¹¹¹ Vgl. Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky, *„Kulturelle Reformation“ und der Blick auf die Sinnformationen: Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600*. Göttingen 1999, 13–27, 15.

Geschehen dargestellt, zu einander ausschließenden Haltungen sollten sie erst im konfessionellen Streit werden. Folgende aus dem 15. Jahrhundert im Kloster Admont überlieferte Oration für Verstorbene zeigt, dass bei aller Rechenhaftigkeit das Totengedenken zuallererst gemeinschaftliches Handeln füreinander war, das offenbar durch Jahrhunderte Lebenden wie Sterbenden Trost und Hoffnung zu geben vermochte:

„Erbarme dich, wir bitten Dich, o Herr, der Seelen, die keine eigenen Fürsprecher bei Dir haben, und denen in ihren Qualen kein Trost zuteil wird und keine Hoffnung außer jener, nach Deinem Bild geschaffen zu sein; der Seelen, die wegen Alters, Armut und Nachlässigkeit hier auf Erden in Vergessenheit geraten sind, für die nirgends ein Dreißig- oder Sieben-Tage-Gedenken oder ein Gedenktag gefeiert wird. Schone sie, o Herr, und verteidige Dein Geschöpf und erlöse sie von Marter und führe sie zum Ort der Erfrischung und Ruhe durch dich, Jesus Christus ...“¹¹²

¹¹² Zit. nach der Übersetzung von Wollasch, Hoffnungen 50, der lateinische Text ebd., Anm. 155.

Teil 2: Quellen und Recht

I. Geschäfte und Geschäftsbücher

Die Korneuburger Testamente bzw. „Geschäfte“ sind im Stadtarchiv Korneuburg in drei Papierhandschriften mit der Aufschrift *Geschäftpuech* bzw. *Geschefftpuech* überliefert¹¹³. Diese von 1401 bis 1526 fortlaufend geführten Bücher enthalten fast ausschließlich letztwillige Verfügungen, für das 15. Jahrhundert über 500 mit Schwerpunkt in der zweiten Jahrhunderthälfte.

1. Stadtbücher

Diese Geschäftsbücher gehörten zu den in den Städten im Laufe des Spätmittelalters für die schriftliche Verwaltung angelegten und von den Stadtschreibern geführten Stadtbüchern, wobei den österreichischen Städten im Vergleich zu anderen Ländern auf dem Gebiet des Schriftwesens nicht unbedingt eine Vorreiterrolle zukam¹¹⁴. Wesentlicher Grund für schriftliches Verwaltungshandeln war die Sicherung und Beaufsichtigung der privaten Rechtsgeschäfte, insbesondere des Liegenschaftsverkehrs, durch die städtische Obrigkeit. Neben Bezeugung, Besiegelung und Beurkundung von Geschäftsabschlüssen durch den Rat setzte sich zunehmend die Anlage von Stadtbüchern durch, in die privatrechtliche Geschäfte rechtskräftig eingetragen werden konnten. Der Rat fungierte als rechtssichernde und beglaubigende Instanz, die gegenüber den verlustgefährdeten Einzelurkunden eine Generationen überdauernde Erinnerung – ‚ewiges Gedächtnis‘ – garantierte. Die mit der Eintragung in das Stadtbuch gegebene, unwiderlegbar beglaubigte Aufzeichnung wurde das wirkungsvollste Mittel in Beweisschwierigkeiten und lag somit auch im Interesse der an den Rechtsgeschäften Beteiligten. Durch die Deponierung an öffentlicher Stelle waren mündliche und schriftliche Rechtsgeschäfte ständig verfügbar und überprüfbar, sodass Kopien der Stadtbucheinträge im Laufe der Zeit als Beweis eines Rechtsanspruchs den Zeugenbeweis oder die Originalurkunde ersetzen¹¹⁵.

Form und Inhalt der Stadtbücher sind vielfältig. Sie konnten, wie in Wien, Wiener Neustadt oder Mautern, ‚gemischt‘ geführt werden, das heißt, es wurde ungeordnet alles eingetragen, was von ‚öffentlicher‘ Bedeutung war bzw. als solches erachtet wurde – beispielsweise Privilegien, Ratsweisungen, Satzungen,

¹¹³ Zu den Handschriften s. die Anm. 135–139.

¹¹⁴ Grundlegend zur Schriftlichkeit in spätmittelalterlichen Kleinstädten Weigl, *Schriftlichkeit*, der ebd. 256, Anm. 15, für Österreich feststellt, dass ein Vergleich mit anderen Städten „oft nur mit Humor zu bewältigen“ sei.

¹¹⁵ Vgl. Weigl, ebd. 259 f.; Baur, *Testament und Bürgerschaft* 47 f.

Ratslisten, Urteile, Eide, Testamente, Handwerksordnungen, Verwandtschaftsweisungen, Volljährigkeitserklärungen, Erbteilungen, vor dem Rat geschlossene Rechtsgeschäfte usw. –, oder die Bücher wurden als thematisch spezialisierte Handschriften geführt, wie die Korneuburger oder auch Tullner Testamentsbücher (Geschäftsbücher)¹¹⁶. Diese im Zuge der sich ausdifferenzierenden schriftlichen Verwaltung entstandenen Spezialhandschriften haben zwar den Vorteil der seriellen Einheitlichkeit, aber den Nachteil, dass damit in Zusammenhang stehende Betreffende – zum Beispiel die mit dem Erbrecht verbundenen Verwandtschafts- und Volljährigkeitsweisungen, Erbteilungen, Feststellungen echter Not für Schuldennachlässe oder Erbgutverkäufe usw. – in andere Bücher eingetragen wurden, die, wie in Korneuburg, verloren gingen. Hier bilden die Testamentsbücher vor allem für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts die einzigen erhaltenen Stadtbücher und überliefern somit trotz hoher Zahl an Testamenten nur einen sehr begrenzten Ausschnitt des mit Erbschaftsangelegenheiten verbundenen städtischen Verwaltungshandelns¹¹⁷.

Geschäfte

Testamente waren vor Zeugen abgeschlossene Rechtsgeschäfte (Zeugengeschäfte), die Ansprüche auf Liegenschaften, Fahrhabeobjekte und Geldbeträge begründeten, also ‚Geschäfte‘ im quellenmäßigen wie auch heutigen Sinn.¹¹⁸ Der Stadtbucheintrag hatte neben der rechtssichernden Funktion vor allem beglaubigenden Charakter, da der Eintragung immer die rechtsgültige Annahme durch den Rat nach Anhörung und rechtskräftigem Beweis der Zeugen – als Weisung vor dem Rat bezeichnet – vorausging.

Eingebrachte Geschäfte konnten auch durch den Rat abgelehnt und abgeändert werden¹¹⁹. Wurde ein Testament angefochten, erfolgte zumindest in Korneuburg der Eintrag erst nach dem Rechtsentscheid und dann gemeinsam mit dem Urteil. Der Rat prüfte somit die Gültigkeit der Errichtung wie des Inhalts

¹¹⁶ Vgl. zu Wien Brauner/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1, 9; zu Wiener Neustadt Uiblein, Bücherverzeichnisse 53 f., zu Tulln ebd. 35 f.; zu Mautern Demelius, Stadtbuch Mautern 9.

¹¹⁷ Für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts haben sich Dienst-, Grund- und Gewerbücher von 1432–1447 und unvollständig ab 1448 erhalten, das 1458 angelegte Grundbuch ging verloren. Erst wieder für die Zeit von 1499–1514 existiert ein Stadtbuch mit Aufzeichnungen aus der städtischen Verwaltung und Rechtshandlungen vor dem Rat. Zur Korneuburger Überlieferung vgl. Starzer, Korneuburg 338 f.; Uiblein, Bücherverzeichnisse 15; Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 303. Rehme, Stadtbücher I, 126, erwähnt nur das Stadtbuch von 1499–1514.

¹¹⁸ Vgl. Brauner/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1, 17 f.; Demelius, Stadtbuch Mautern 74.

¹¹⁹ Z. B. im Fall des Niclas Wechdorn, dessen Vermögensverluste in der Zeit zwischen Testamentsabschluss (1. 12. 1436) und Tod im folgenden Jahr (6. 10. 1437) die Enkelkinder erheblich benachteiligte und den Rat bewog, das Testament in deren Interesse zu ändern, StAK, Hs. 3/159 fol. 69r–70v (1437 XII 17), Änderung im Anschluss an das Testament.

und übte zudem eine Kontrollfunktion über die ordnungsgemäße Ausrichtung durch die Testamentsvollstrecker aus¹²⁰.

Da ein in ein Stadtbuch eingetragenes Testament von der städtischen Obrigkeit rechtsgültig beglaubigt war, besaß ein Stadtbuchauszug Beweiskraft. In Korneuburg wurden einige Testamente in dieser Form – als vom Stadtschreiber beglaubigte Abschrift aus dem Wiener bzw. Klosterneuburger Stadtbuch – dem Rat vorgelegt, also ohne Zeugen oder Originalurkunde¹²¹.

Pflicht oder Gewohnheit?

Ob allerdings in Korneuburg die Weisung vor dem Rat eine Voraussetzung der Rechtsgültigkeit des Testaments war, lässt sich aus den Quellen nicht befriedigend beantworten. In Wiener Neustadt war die Bestätigung durch den Rat Voraussetzung der Rechtswirksamkeit, für Mautern wird dies aus dem rechtlichen Charakter der Weisung als obrigkeitliche Prüfung angenommen, auch wenn es – wie in Korneuburg – keine Quellenhinweise gibt¹²². Für eine verpflichtende Weisung vor dem Rat würde die Einhaltung von Fristen sprechen, worauf die Formel, das Testament sei *zu recht zeit, als [er/sie] zu recht solt*, vor den Rat gebracht worden, verweist. Für Wien ist belegt, dass Testamente nach dem Stadtrecht binnen Jahresfrist vor dem Rat zu weisen waren; andernfalls verfielen sie¹²³.

Es sind allerdings aus dem Korneuburger Bestand Testamente bekannt, die nicht in das Stadtbuch eingetragen wurden, wie etwa jenes der Agnes Strasser, Ehefrau des Stadtrichters Caspar Strasser, die 1449 *vber ander ir gescheft, so sy vormallen getan hat*, noch ein zusätzliches Geschäft errichtete mit diversen

¹²⁰ Vgl. Demelius, Stadtbuch Mautern 86; Lentze, Wiener Testamentsrecht II, 207 f. – Vermerke zur Ausrichtung finden sich allerdings im Korneuburger Bestand selten: StAK, Hs. 3/159 fol. 23r, 61v, 71r, Hs. 3/160 fol. 160r, 176v, 180r, 184r.

¹²¹ Abschriften aus dem Wiener Stadtbuch: Testament des Valtein Römer, StAK, Hs. 3/160 fol. 57r–58r (Wien 1455 VI 10, Korneuburg 1455 VII 1); Testament des Michel Holczaphl, ebd. fol. 122r–v (Wien 1471 X 31, Korneuburg 1471 XI 18); Eintrag einer Korneuburg betreffenden Einzelverfügung (Hochschulstipendium) des Niclas Leitgeb aus seinem in Wien vorgelegten Testament, Hs. 3/159 fol. 47v (1433, ohne Tagesdatum), s. dazu auch Anm. 305. – Drei nacheinander eingetragene Abschriften aus dem Klosterneuburger Stadtbuch: Testament der Barbara Mursteter, Hs. 3/160 fol. 120r–v (Klosterneuburg 1470 VI 9), der Dorothe Kerczenmacher, ebd. fol. 120v (Klosterneuburg 1470 IV 7), und des Sigmund Stilczinger, ebd. fol. 120v–121r (Klosterneuburg 1470 VI 23).

¹²² Vgl. Rist, Lebensbedingungen von Frauen 112; Demelius, Stadtbuch Mautern 86.

¹²³ Brauner/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1 n. 339 (1398 XII 21): Urkunde des Wiener Rats bzgl. des Testaments der Katharina Ofner, derzufolge dieses binnen Jahresfrist nicht *beweyst* und daher *verwarlost* sei, weshalb ihr Ehemann den Rat um eine Lösung ersucht habe, wie das Testament trotzdem seinen *furgankch gewunn*. Man behalf sich in dieser offenbar doch außergewöhnlichen Situation mit einer Erbreehtsbestellung aufgrund der Aussage der Zeugen. Auch Rist, Lebensbedingungen von Frauen 111, erwähnt für Wiener Neustadt eine Frist für die Weisung.

Legaten¹²⁴. Während das zweite, eher kurze Geschäft im Stadtbuch eingetragen wurde, ist das sicher wesentlich umfangreichere Haupttestament dort nicht überliefert. Auch von den letztwilligen Verfügungen eines Korneuburger Geistlichen ist nur *under ander seine geschefft* ein Legat eingetragen¹²⁵. Caspar Strasser wiederum hinterließ zwei überlieferte Testamente, von denen aber nur das zweite in das Stadtbuch eingetragen wurde, während das erste als Originalurkunde erhalten ist. Ob es daher nicht vollstreckt wurde, wie Paul Uiblein annimmt, scheint zumindest fraglich¹²⁶.

Diese Beispiele belegen, dass keineswegs alle Testamente im Stadtbuch registriert wurden, diese aber, wie aus den wenigen Hinweisen auf solche Geschäfte hervorgeht, sehr wohl als rechtsgültig galten, ob nun mit oder überhaupt ohne Weisung vor dem Rat lässt sich nicht beantworten. Prinzipiell sah die Anlage von Geschäftsbüchern die Eintragung aller vor dem Rat gewiesenen Testamente vor, so der Vermerk am Beginn des 1414 angelegten Tullner Geschäftsbuchs, wonach alle vor dem Rat gewiesenen Geschäfte *daryn verschriben ... sten* sollen¹²⁷. Denkbar wäre aber, dass sich die sicher auch gebührenpflichtige Stadtbucheintragung in Korneuburg erst langsam als Rechtsgewohnheit – als *sit vnd gewonhait der stat*, wie es 1473 in einem Testament heißt – durchsetzte¹²⁸, was sowohl die sehr unregelmäßigen, eher „tröpfchenweise“ erfolgten Einträge in den ersten 20 Jahren nach Anlage des ersten Geschäftsbuchs erklären würde, als auch das auffallende Fehlen von Testamenten der Stadtrichter des frühen 15. Jahrhunderts. Erst mit dem 1444 verstorbenen Wolfgang Molter beginnt die fast lückenlose Reihe der überlieferten Stadtrichtertestamente.¹²⁹ Auch die in der zweiten Jahrhunderthälfte manchmal vermerkte Bitte um Eintrag des Geschäfts in das Stadtbuch – in dieser Zeit möglicherweise nur mehr eine Formel im üblichen Procedere der Weisung – könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Eintra-

¹²⁴ Testament der Agnes Strasser, StAK, Hs. 3/160 fol. 31v (1449 XII 9). Das Geschäft umfasst Legate für ihren Kaplan, ihren Diener und einige Verwandte sowie eine Auflistung der Schulden gegenüber Pfarrgeistlichen.

¹²⁵ Der Korneuburger Gesellpriester Andre Weylint hinterließ einem kleinen Jungen ein Legat von über 14 Pfund zum Studieren, das laut Vermerk 18 Jahre später von Stadtrichter Caspar Strasser gegen Quittung ausbezahlt wurde, StAK, Hs. 3/159 fol. 61v (1436 X 23), im Anschluss an das Testament Ausrichtungsvermerk von 1454 V 23.

¹²⁶ Uiblein, Bücherverzeichnisse nn. 20, 24, s. zu Caspar Strassers Testamenten unten Anm. 266. Sein erstes, in seiner letzten Amtsperiode als Stadtrichter (1459–1461) errichtetes Testament verwahrte er möglicherweise im Rathaus, was die seltene Überlieferung einer Originalurkunde im Stadtarchiv erklären würde.

¹²⁷ Zit. nach Uiblein, Bücherverzeichnisse 36.

¹²⁸ Zitat aus dem Testament der Anna Pestorffer, StAK, Hs. 3/160 fol. 124r–125r (1473 VIII 25). – In Ofen betrug die Gebühr für den Eintrag eines Testaments 100 d, vgl. Majorossy, Archives of the Dead 20, Anm. 21.

¹²⁹ Zu den Stadtrichtertestamente s. Anm. 289.

gung ursprünglich nicht selbstverständlich war und nur dann erfolgte, wenn es von den Testatoren oder Begünstigten ausdrücklich gewünscht wurde¹³⁰.

Es ist durchaus denkbar, dass sich der Rat als obrigkeitliche Letztinstanz in Erbschaftsangelegenheiten erst langsam durchsetzte. So dürften zumindest die als Siegelurkunden oder Notariatsinstrumente ausgestellten Testamente, so wie alle anderen in dieser Form ausgefertigten Rechtsgeschäfte, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch ohne Bestätigung durch den Rat rechtsgültig gewesen sein¹³¹. Durchaus vorstellbar ist zudem, dass in vielen Fällen die Testamentsvollstreckung ohne offizielle Verlautbarung geschehen sein könnte, weil man den damit verbundenen Rechtsschutz nicht benötigte oder die öffentliche Kontrolle nicht wollte.

Überlieferungschance

Die im 15. Jahrhundert einsetzende Überlieferung der Stadtbücher in den ostösterreichischen Kleinstädten umfasste somit keineswegs alle Testamente und ist im Hinblick auf das Testierverhalten gerade im Wiener Raum möglicherweise sogar verzerrend, das vielleicht schon früher als überliefert einsetzte. Die im 15. Jahrhundert langsam ansteigende Dichte der schriftlichen Überlieferung entsprach nicht unbedingt der in dieser Zeit errichteten Zahl der Testamente, sondern ist vielmehr Niederschlag eines auch Privatgeschäfte erfassenden Verschriftlichungsprozesses der städtischen Verwaltung, der sich nach Wien nun auch in den Kleinstädten durchsetzte. Selbst bei massenhaft überlieferten Quellen wie den Testamenten ist daher die mit dem Verwaltungsschrifttum verbundene höhere Überlieferungschance zu berücksichtigen¹³². Sie war tatsächlich höher als es Testatoren und Stadtväter wohl jemals angenommen hatten, die in Anbetracht von Stadtbränden und Kriegen kaum von einem 500 Jahre überdauernden ‚Gedächtnis‘ ausgegangen sind.

2. Die Korneuburger Geschäftsbücher

Angesichts der Archivalienverluste in vielen Städten ist die Korneuburger Überlieferung mit drei erhaltenen Geschäftsbüchern tatsächlich außergewöhnlich¹³³.

¹³⁰ Bitte um Eintrag in das Stadtbuch z. B. im Testament des Thomas Swercz, der seinen Siegelring verloren hatte und deshalb alle früheren Geschäfte für ungültig erklärte, StAK, Hs. 3/160, fol. 94r–95v (1462 VI 12); ohne Angabe von Gründen z. B. bei Anna Edelgut und Jörg Huber, ebd. fol. 70r–v (1458 III 22), fol. 71r–v (1458 IV 26), sowie Wolfgang Helfreich, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 11.

¹³¹ Vgl. Demelius, Stadtbuch Mautern 77 f.

¹³² Zur Verschriftlichung und Überlieferungschance Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 70 ff.; grundlegend Arnold Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: ders., Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart. München 1994, 39–69.

¹³³ Zu den Verlusten in Krems-Stein, Klosterneuburg, Waidhofen/Ybbs, Hainburg, Weitra, Laa/Thaya, in Oberösterreich Enns, Linz und Freistadt s. Weigl, Schriftlichkeit 260 f. Das

Auch der Umfang mit über 500 Testamenten für das 15. Jahrhundert ist beachtlich und unter den niederösterreichischen Kleinstädten – also ohne Wien und Wiener Neustadt – nur vergleichbar mit der Überlieferung der Tullner Testamentsbücher, die im Gegensatz zu Korneuburg schon für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts mit ca. 280 Stück eine hohe Dichte aufweisen, vermutlich Niederschlag des in Tulln – eine der bedeutendsten Städte des Landes und größer als Korneuburg – schon früher einsetzenden Verschriftlichungsprozesses in der Verwaltung¹³⁴.

Handschriften

Das erste Korneuburger Geschäftsbuch¹³⁵ enthält für den Zeitraum 1401 bis 1444 nur 131 Testamente, beginnend mit dem kurzen Eintrag der letztwilligen Verfügung des Schusters Ulreich Schreczenczangk zugunsten seines Neffen zum Jahr 1401 auf fol. 10v¹³⁶. Die Blätter davor sind interessanterweise leer, vielleicht war das Stadtbuch ursprünglich für einen anderen Zweck gedacht. Dann folgt erst wieder ein Eintrag im Jahr 1405 (fol. 11r), einer 1406, drei 1407, einer 1408, je zwei 1410 und 1412 usw., welche aber im Unterschied zur ersten, eher formlos vermerkten Verfügung – möglicherweise ein späterer Nachtrag – umfangreicher sind und einem gewissen Formular folgen. Regelmäßige jährliche Einträge beginnen erst mit 1418 und werden ab Mitte der 20er Jahre zahlreicher mit Höchstwerten in den Jahren 1433 (11) und 1436 (12). Demnach scheint sich die Registrierung der Testamente im Stadtbuch oder die Gewohnheit des Testierens überhaupt in Korneuburg erst langsam durchgesetzt zu haben.

Bis Mitte der 20er Jahre wurden ausschließlich Testamente eingetragen, danach beginnt eine stärker ‚gemischte‘ Führung mit Eintragungen von Verwandtschafts- und Volljährigkeitsweisungen, Ratsurteilen und Vermerken zur

im 19. Jahrhundert noch vorhandene Geschäftsbuch von St. Pölten ging erst in jüngerer Zeit verloren, vgl. Uiblein, Bücherverzeichnisse 13, Anm. 25.

¹³⁴ Zu den zwei Tullner Testamentsbüchern (1414–1538) mit insgesamt ca. 600 Testamenten, davon 281 Stück von 1414–1454 und ca. 195 bis zum Jahr 1500, Uiblein, Bücherverzeichnisse 36 f. Zur Größe Tullns um 1450 mit etwa 300 Häusern vgl. Klein, Daten zur Siedlungsgeschichte 48.

¹³⁵ StAK, Hs. 3/159 mit 96 Papierblättern in Pergamenteinband des 15. Jahrhunderts, vorne außen Aufschrift des 15. Jahrhunderts *Geschefft puech*. Insgesamt 156 Einträge, davon 131 Testamente, 22 diverse Betreffe (drei gestrichen) und drei Ausrichtungsvermerke; fol. 1–10r sind leer, erster Eintrag fol. 10v (1401), letzter Eintrag fol. 95v–96v (1444 X 2, Geschäft Wolfgang Molter). Auf der rückseitigen Einbandinnenseite Vermerk über die Wahl Herzog Albrechts V. zum König von Ungarn und Böhmen und zum römischen König im Jahr 1438. Zur Handschrift s. Uiblein, Bücherverzeichnisse 15 f., der allerdings 143 Einträge zählt.

¹³⁶ Ebd. fol. 10v: *Anno etc. cccc^o primo. Hie ist vermerkcht, das Ulreich der Schre^zczenczangk der Schuester an seinen lezten zeiten geschafft hat seiner Swester Sun Jorigein zehen phunt phennig auf sein haws, das ist Hansen dem Wagner vnd Voiten dem Swertfegen wisentlich vnd habent auch darumb vor dem Rat ir kuntschafft gesagt daz dem also ist.*

Gewere, insgesamt 25 inklusive der vereinzelt Ausrichtungsvermerke. Ihre Aufnahme in das Geschäftsbuch ist wohl auf die Buchführung des jeweils amtierenden Stadtschreibers zurückzuführen, sie wurde jedenfalls nicht zur ‚Tradition‘, denn der Fortsetzungsband enthält bis auf wenige Ausnahmen wieder ausschließlich Geschäfte.

Im Herbst des Jahres 1444 machte eine in Österreich grassierende Seuche und die dadurch hohe Zahl an Testamenten die unverzügliche Anlage eines neuen Geschäftsbuchs durch den Stadtschreiber Erhart von Asparn notwendig¹³⁷. Allein im Oktober und November 1444 wurden 11 Testamente vor den Rat gebracht, mit insgesamt 16 Stück eines der stärksten Jahre des 15. Jahrhunderts, nur noch übertroffen von 1461 (17) und 1468 (18). Dieses zweite Geschäftsbuch reicht bis 1493 und enthält 364 Testamente sowie einige auf Erbschaftssachen bezogene Einträge¹³⁸. Die jährliche Anzahl der Einträge schwankt zwischen 2 und 18 mit einem Durchschnittswert von 7–9. Durch die langjährige Buchführung Erharts von Asparn bis 1453 erhielt dieses Geschäftsbuch im Gegensatz zum ersten Buch eine zunehmend formale Einheitlichkeit hinsichtlich Aufbau und Aufnahme der mit dem Testament in Zusammenhang stehenden Daten, etwa zur sozialen Stellung der Einbringer und Zeugen, Eidesformeln, Form des Testaments usw. Im letzten Drittel des Jahrhunderts nahm infolge des Wechsels der Schreiber die Einheitlichkeit wieder ab. Wegen der Dichte und Gleichförmigkeit der Überlieferung liegt daher der Schwerpunkt der Analyse auf den für die Jahre 1444 bis 1474 überlieferten ca. 260 Testamenten.

Das dritte im Jahr 1494 angelegte Geschäftsbuch¹³⁹ enthält für das 15. Jahrhundert noch 42 Testamente. Es wurde bis 1521 geführt, im letzten Jahrzehnt eher chronologisch ungeordnet und vermischt mit Verwandtschafts- und Volljährigkeitsweisungen. Bis auf Ausnahmen wurde es hier nicht berücksichtigt.

¹³⁷ StAK, Hs. 3/160 mit 192 Papierblättern in Pergamenteinband des 15. Jahrhunderts, vorderseitig außen zeitgleiche Aufschrift *Geschafftpuoch*, rückseitig außen wohl zeitgleiche Aufschrift *Geschafftpuoch der stat kornneunburg angefangen p(ost) anno XL jar.* Auf fol. 1r Vermerk des Stadtschreibers Erhart von Asparn zur Anlage des Stadtbuchs, der eine Pestilenz in Österreich erwähnt (s. Anm. 1). Insgesamt 387 Einträge, davon 372 Testamente, sieben sonstige Betreffe, fünf zusätzliche Vermerke zur Ausrichtung (4) bzw. zum Tod (1), drei Einträge wurden gestrichen; erster Eintrag fol. 2r (1444 X 9, Geschäft Barbara Dorffner), letzter Eintrag fol. 191r (1493 IV 19, Geschäft Margret Hewtl), fol. 191v und fol. 192 sind leer. Zur Handschrift s. Uiblein, Bücherverzeichnisse 16, der 374 Einträge zählt.

¹³⁸ Ebd. fol. 48v–49r: Streitsache Vischlpegek; fol. 167r–168v: Streitsache Hewndl gegen Swercz; fol. 169r–v: Streitsache Kaltenstainer gegen Vormoser, fol. 30v: Erklärung der Agnes Strasser bzgl. der Übertragung eines Weingartens an ihren Ehemann Caspar; fol. 169v–170r: Verwandtschaftsweisung der Margreth Strasser.

¹³⁹ StAK, Hs. 3/161 mit 208 Papierblättern (foliiert 207, ein Blatt ausgelassen) in Kartoneinband des 18./19. Jahrhunderts mit der Aufschrift *Geschafft Buch von 1494 bis* (gestrichen: *1515) 1521*; ab fol. 121 gemischte Führung, 1513–1521 nicht chronologisch, daher letzter Eintrag fol 204v–205r eine Volljährigkeitsweisung von 1515, fol. 205v–207 blieben leer.

In das Stadtbuch geschrieben

In den Korneuburger Geschäftsbüchern wurden die Testamente, selbst wenn sie schriftlich vorlagen, in der Regel nicht wortwörtlich eingetragen, sondern nach einem immer einheitlicher werdenden Formular die rechtsrelevanten Sachverhalte festgehalten: das Datum der Weisung vor dem Rat, die daran beteiligten Personen, Angaben zu den Testatoren, die letztwilligen Verfügungen und Begünstigten, die Testamentsvollstrecker – zeitgenössisch die „Geschäftsherren“ – und die Bestätigung durch die Zeugen.

Die Einträge sind in der Regel mit dem Namen der Testatoren überschrieben und beginnen mit dem Datum der Einbringung vor dem Rat¹⁴⁰. Danach wird angegeben, vom wem es eingebracht wurde, meist mit Angabe von Stand oder Funktion – Ratsherr, Bürger, Mitbewohner –, fallweise des Berufs- und bei Nicht-Korneuburgern stets des Herkunftsorts; häufig wird auch das Datum der Errichtung und die Form des Testaments – schriftlich, versiegelt usw. – vermerkt. Dann folgt die Aufzählung der oft umfangreichen Einzelverfügungen in 3. Person, den Abschluss bildet die Nennung der mit der Vollstreckung beauftragten Personen sowie die Bestätigung des Inhalts durch die Zeugen unter Eid mit Eidesformel. Eine Schuldenaufstellung konnte nach den Verfügungen oder ganz am Ende folgen¹⁴¹.

Je nach Umfang der Verfügungen kann ein Eintrag aus wenigen Zeilen oder mehreren Seiten bestehen. Die wortwörtliche Aufnahme von Testamenten ist die Ausnahme und meist verbunden mit aus der Norm fallenden Umständen, wie die Einbringung durch das besiegelte Testament ohne Zeugen oder Testamentsabschriften aus anderen Stadtbüchern¹⁴². Einige Testamente sind nur teilweise wortwörtlich wiedergegeben, wobei der Wechsel von der 3. zur 1. Person (‚Ich-Form‘) mitten im Text darauf hinweist, dass der Schreiber vermutlich nur seiner Vorlage genau folgte. Die für Motiv oder unmittelbaren Anlass üblicherweise aufschlussreichen Arengen zur Begründung der Errichtung finden sich nur in einigen wenigen wortwörtlichen Einträgen, keineswegs aber in allen vollständig aufgenommenen Testamenten¹⁴³. Sie waren demnach nicht Bestandteil jedes Testaments und wurden, wenn vorhanden, als nicht rechtsrelevant weggelassen.

¹⁴⁰ *Anno domini etc. [...] an [...] komen für uns den richtter und rate der stat ze Newnburg margkthalben ...*

¹⁴¹ Die Korneuburger Testamente entsprechen bis auf Ausnahmen dem Typ a) und b) nach der Klassifizierung von Brauneder/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1, 18: a) Einbringer mit Zeugen, Eidesformel am Schluss, b) Zeugen fungieren als Einbringer, Eidesformel am Schluss.

¹⁴² Beispiele in Anm. 121, 168, 169.

¹⁴³ Z. B. ‚Gott zu Lob und Ehre, zu Hilfe und Trost‘, im Testament der Anna Lewin, StAK, Hs. 3/160 fol. 44v–46r (1453 II 20), oder umfangreicher bei Larencz Steirer: *Invocatio*, alleinige Gewissheit des Todes und Ungewissheit des Lebens sowie die alleinige Hilfe guter Werke zu ewiger Freude, ebd. fol. 130r–v (Testament 1473 VIII 18, Eintrag undat.). – Zu den Arengen ausführlich Baur, Testament und Bürgerschaft 75 ff., bes. 79 mit einer Übersicht von Zentralbegriffen nach Chiffolleau, Comptabilité de l’au-delà 114.

Den dispositiven Teil des Testaments bilden die Verfügungen über das Vermögen bzw. Vermögensteile, die samt Bedingungen und Pflichten genauestens eingetragen wurden, um Ansprüche außer Streit zu stellen. Zur eindeutigen Identifikation sind Liegenschaften durchwegs mit Namen und Lage, Objekte der Fahrhabe mit Qualitätsmerkmalen wie Farbe, Machart, Größe usw. verzeichnet.

Im Gegensatz dazu können nähere Angaben zu den Personen (wie Beruf, Ämter usw.), zum Testament (Datum, mündlich, schriftlich, besiegelt usw.) oder zur Form des Eids, also Anfang und Schluss der Einträge, je nach Gewohnheit der Schreiber unterschiedlich genau oder überhaupt nicht vermerkt sein, da sie für den Rechtsinhalt letztlich unerheblich waren. Ein einzelner Eintrag enthält daher oft keinerlei Hinweis auf die soziale Zugehörigkeit der Erblasser. Familiennamen wie *Pinter, Vascieher, Pegk, Leczelter, Pader, Kramer, Smid, Hafner* usw. verweisen zwar auf den Beruf, nicht aber auf die soziale Stellung, Kaufleute sind über den Namen überhaupt nicht fassbar. Erst durch Verknüpfung der innerhalb des Quellenbestands verstreut überlieferten Informationen – verwandtschaftliche Beziehungen, Nennung als Zeugen oder Geschäftsherren in anderen Testamenten, Häuserlage oder der für Amtsträger und Bürger unterschiedliche Zeugeneid – lassen sich Personenkreise, Ämter und Positionierung innerhalb der städtischen Hierarchie erschließen.

Seelenheilvergaben zeichnen sich generell durch größte Knappheit aus, beschränkt auf das ‚Was‘ – Messen, Jahrtage, Wallfahrten usw. – und die dafür gestiftete Geldsumme. Die Art der Durchführung war offenbar allen Beteiligten selbstverständlich und bedurfte keines Kommentars. So sollen in der Regel das Leichenbegängnis und der Jahrtag nach der ‚Gewohnheit‘ der jeweiligen Kirche oder des Klosters erfolgen oder eine Wallfahrt nach Aachen oder Rom – doch recht beträchtliche Distanzen – gegangen werden, ohne nähere Angabe zum ‚Wie‘, ‚Wann‘ oder ‚Wer‘. Hinweise zu der hinter solchen Verfügungen stehenden organisatorischen Infrastruktur sind rar und daher überaus wertvoll.

Der Stadtbucheintrag erfolgte durch den Stadtschreiber bzw. sein Personal unter dem Datum der Weisung vor dem Rat irgendwann danach, lagen mehrere Testamente vor, wohl in gesammelter Form. Nur einmal vermerkte der Schreiber auch das Datum des Eintrags, der zehn Tage nach der Weisung erfolgte¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Testament des Sigmund Halbemer, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 27 (Weisung 1473 XI 5, Eintrag 1473 XI 15). – Auf Sammeleinträge verweist die fallweise benutzte Formel *ut supra* für die Datierung, z. B. StAK, Hs. 3/160 fol. 125r–126r, wie auch chronologisch ungeordnete Einträge aus Platzgründen: z. B. Eintrag 1473 XI 15 ebd. fol. 126r, gefolgt von Eintrag 1473 XI 05 auf fol. 126v–128v, danach Eintrag 1473 II 05. Aus Platzmangel gestrichen wurde das auf fol. 129v begonnene Testament der Magdalen Stainhawser und auf fol. 131v erneut und nun vollständig eingetragen, allerdings mit differierenden Jahresangaben der Einbringung (1473 XI 24 bzw. 1474 XI 23).

Geschäftszettel

Vermutlich auf Wunsch dürften den Begünstigten vom Stadtschreiber so genannte *gescheft zedl* mit den sie betreffenden Verfügungen als Bestätigung ausgestellt worden sein. So hatte Margreth Strasser 1466 dem Rat von Braunau für eine Verwandtschaftsweisung zwei solche Bestätigungen über ihr zustehende 32 lb sowie Stücke der Fahrhabe vorgelegt. Der eine Geschäftszettel bezog sich auf das Testament ihres Onkels Hans Strasser aus dem Jahr 1427, zu dem sie ihre Verwandtschaft beweisen musste, der andere auf jenes von dessen Sohn Caspar Strasser, ihres Cousins, aus dem Jahr 1464¹⁴⁵. In ihrem Fall wurden die Geschäftszettel sicher auf Wunsch ausgestellt; ob, wie in Wiener Neustadt, schriftliche Bestätigungen der Testamente als Beglaubigung ihrer Rechtswirksamkeit die Regel waren, ist für Korneuburg nicht überliefert¹⁴⁶.

Der Brief des Braunauer Rats zur Bestätigung der Verwandtschaftsweisung mit Inserierung der beiden Geschäftszettel gehört zu den wenigen Ausnahmen im zweiten, fast nur auf Testamente beschränkten Geschäftsbuch. Er belegt sowohl den wesentlich umfangreicheren, großteils aber nicht überlieferten Schriftverkehr zu Erbschaftsangelegenheiten als auch die rechtssichernde Funktion der Stadtbücher durch die auch Jahrzehnte später gegebene Verfügbarkeit der Aufzeichnungen.

3. Der Gang ins Rathaus

Um in das Stadtbuch eingetragen zu werden, musste ein Testament vor Richter und Rat gebracht werden. Das Rathaus befand sich seit dem Stadtbrand von 1417, der das alte Rathaus an der Ecke der Schiffstraße (heute Donaustraße) zerstörte, bis 1852 an der gegenüber liegenden Ecke in dominierender Lage am Hauptplatz bzw. Ring (s. Abb. 1)¹⁴⁷. Hier erschienen in der Regel eine oder mehrere Personen in Begleitung der Zeugen, in deren Gegenwart das Testament errichtet worden war, und die es nun nach Recht wiesen, das heißt öffentlich verlautbarten und unter Eid bestätigten, wobei nach dem Stadtrecht für jedes Rechtsgeschäft mindestens zwei Zeugen vorgeschrieben waren¹⁴⁸.

Einbringer waren jene Personen, die in irgendeiner Weise von dem Testament betroffen waren: in fast der Hälfte der Geschäfte sind es die Ehepartner,

¹⁴⁵ StAK, Hs. 3/160 fol. 169v–170r (1466 VIII 1): Urkunde des Rats von Braunau über die Verwandtschaftsweisung der Margreth Strasser mit zwei inserierten, dem Rat von Braunau vorgelegten Geschäftszetteln, ausgestellt vom Korneuburger Stadtschreiber Jeromin Tonpekch, betreffend das Testament des Hans Strasser, Hs. 3/159 fol. 31v–32r (1427 I 7), und das (2.) Testament des Caspar Strasser von 1464, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 24 (s. dazu Anm. 265).

¹⁴⁶ Zu Wiener Neustadt vgl. Rist, Lebensbedingungen von Frauen 110, 112.

¹⁴⁷ Vgl. Starzer, Korneuburg 72. An der Stelle des Rathauses befindet sich heute das Landesgericht.

¹⁴⁸ Zum Stadtrechtspassus s. Anm. 36.

dann die Kinder und Verwandten, aber auch Dienstgeber, Dienstleute oder Beichtväter, sowie die mit der Testamentsvollstreckung beauftragten Personen, sofern sie nicht mit den Zeugen ident waren. Je nach Anzahl der Einbringer und Zeugen konnte eine recht große Gruppe vor dem Rat erscheinen, bei dem Testament des Ratsherrn und mehrmaligen Stadtrichters Peter Walkam waren es immerhin neun Personen¹⁴⁹. In den meisten Fällen erschienen aber nur die Ehepartner in Begleitung von zwei bis drei Zeugen oder überhaupt nur die Zeugen, also zwei bis vier Personen.

Das genaue Procedere der Einbringung wird beim Testament der Anna Pestorffer, wohlhabender Witwe eines Fassbinders, vermerkt, die im Sommer 1473, nur wenige Jahre nach ihrem Mann und ihren beiden noch jungen Söhnen – 1466 waren sie noch keine 18 Jahre alt –, starb und eine verwaiste kleine Enkeltochter hinterließ. Am 25. August, einem Mittwoch, erschienen vor dem Rat ihr Schwager Stefan Weiss und zwei weitere Korneuburger Bürger mit ihrem mit einem Petschaft verschlossenen Geschäft und ersuchten den Rat, es aufzubrechen, zu verlesen, anzuhören und danach nach der Gewohnheit der Stadt in das Stadtbuch einzutragen: ... *begerund, das das aufgebrochen verlesen gehört vnd darnach ingeschriben wurd nach sit vnd gewonhait der stat hye*¹⁵⁰.

Geschäftsleute

Die drei Männer waren die „Geschäftsleute“ bzw. „Geschäftsherren“ des Testaments, Stefan Weiss zudem künftiger Vormund des Mädchens. Sie waren als Zeugen von Anna nicht nur mit der Weisung vor dem Rat, sondern auch mit der Vollstreckung ihres Geschäfts betraut worden. Beide Ämter galten zumindest im Wiener Recht als prinzipiell unvereinbar, wurden aber oft von denselben Personen ausgeübt, weshalb die Bezeichnung „Geschäftsherren“, die eigentlich nur die Willensvollstrecker meint, in den Testamenten fließend gebraucht wird¹⁵¹. Die Vollstreckung wurde in der Regel den engsten Angehörigen oder Verwand-

¹⁴⁹ Das Testament Peter Walkams, Stadtrichter 1442–1443, 1445, 1455–1457 und jahrzehntelang Ratsherr, wurde von der Ehefrau, dem Bruder, der Schwester, zwei Vettern und vier Zeugen eingebracht, StAK, Hs. 3/160 fol. 72v–73r (1458 V 1). Zu den Stadtrichtern vgl. Starzer, Korneuburg 273 ff.

¹⁵⁰ Testament der Anna Pestorffer, StAK, Hs. 3/160 fol. 124r–125r (1473 VIII 25). Nach dem Testament ihres Ehemanns Hans Pestorffer, ebd. fol. 110r–v (1467 IV 24), waren die Söhne Nicola und Cristoff bei dessen Errichtung Ende 1466 noch unmündig. Christoff starb im Herbst 1468, sein Testament ebd. fol. 116v (1468 XI 11), dessen Witwe Barbara heiratete bald darauf den Fleischhacker Hans Tibolt. Die verwaiste Margret in der Obhut der Großmutter war daher vermutlich die Tochter des zweiten, wohl ebenfalls verstorbenen Sohnes Nicola.

¹⁵¹ Vgl. Jaritz/Neschwara, Wiener Stadtbücher 3, 11; Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 131. Für die wie in Korneuburg gebräuchliche Identität von Zeugen und Testamentsvollstrecker bediente man sich in Wien eines formalrechtlichen ‚Tricks‘, indem die Zeugen vor dem Rat auf ihr Recht zur Durchführung des Geschäfts verzichteten und dann vom Rat wieder damit beauftragt wurden.

ten, aber auch einzelnen Ratsherren, besonderen Vertrauenspersonen – z. B. der Hausherrin oder der Schafferin¹⁵² – oder Richter und Rat als Institution anvertraut. Ein Testament zu vollstrecken war eine mitunter mit erheblichem Aufwand an Zeit, Kosten und Mühen verbundene Pflicht, die die Verantwortung für die Ausrichtung des Seelgeräts, Schuldenbegleichung, Eintreiben der Forderungen, Vermögensverteilung, Obsorgeregelung usw. umfasste¹⁵³.

Pflicht der Zeugen war vorrangig die Weisung, bisweilen wurden sie auch testamentarisch beauftragt, das Geschäft zu verschließen und zu bezeichnen, das heißt mit Petschaft zu beglaubigen¹⁵⁴. Waren sie, wie bei der Pestorfferin, die alleinigen Einbringer, haben sie es sicher auch verwahrt¹⁵⁵. Bis zur Testamentsöffnung vor dem Rat konnte ihnen daher sehr weitreichende Verantwortung zukommen, bei nur mündlich errichteten Testamenten lag der Letzte Wille der Verstorbenen gänzlich in ihren Händen, aber auch schriftliche Geschäfte bedurften nach Recht ihrer eidlichen Bestätigung. Zeugen gehörten bis auf Ausnahmen nicht zu den Begünstigten, wohl wie in Wien eine gewohnheitsrechtliche Regelung zum zumindest theoretischen Schutz der Testatoren vor Manipulation und Begehrlichkeiten, auch wenn in der Praxis durchaus Druck ausgeübt wurde¹⁵⁶.

Aufgrund ihrer großen rechtlichen Bedeutung gehörten die Zeugen mehrheitlich zum Kreis der Ratsherren und der Genannten. Sie waren im Gegensatz zu einfachen Bürgern zum Zeugnis verpflichtet und konnten vom Richter dazu gezwungen werden¹⁵⁷. Während aber das Ratsherren-Amt in den Geschäftsbüchern regelmäßig genannt wird („unser Mitgeschworener des Rats“, „unser Ratsgenosse“, im 16. Jahrhundert auch „Ratsbürger“)¹⁵⁸, ist das Amt eines Genannten nur an der Eidesformel erkennbar, sofern diese überhaupt vermerkt

¹⁵² Beauftragung der Hausherrin bei der wohlhabenden, unverheirateten Agnes Nater, StAK, Hs. 3/160 fol. 111r–v (1467 VI 1); Beauftragung der Schafferin gemeinsam mit dem Bruder bei dem Schöngraberner Pfarrer Sigmund Halbemer, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 27.

¹⁵³ Kosten der Testamentsvollstreckung werden nur im Testament des Egkard Glatz aus Nussdorf erwähnt, wonach diese von seinem hinterlassenen Geld zu bezahlen seien, StAK, Hs. 3/160 fol. 7v (1444 XI 5).

¹⁵⁴ Z. B. von Ott Perner, Ursula Halbemer und Anna Kunigsprunner, StAK, Hs. 3/160 fol. 43v–44r (1453 II 20), fol. 46r–47r (1453 III 4), fol. 59r (1455 IX 17).

¹⁵⁵ Hinweise zur Verwahrung des Testaments bis zur Einbringung gibt es kaum, sodass sich daraus keine Gepflogenheiten schließen lassen. Aus dem zweiten Testament der Barbara Kelhaimer geht hervor, dass sie ihr erstes Testament den drei Zeugen, alle von ihnen Ratsherren, übergeben hatte, es also weder von ihr selbst noch von ihrem Ehemann verwahrt wurde, s. zu den Testamenten unten Anm. 191.

¹⁵⁶ Vgl. unten das Beispiel Rudolf Angerfelder und Anm. 180.

¹⁵⁷ Zum Stadtrecht s. Anm. 36.

¹⁵⁸ „Ratsbürger“ im Testament des Stadtrichters Walthasar Prewer, StAK, Hs. 3/161 fol. 113v–117v (1511 IX 17). Die Bezeichnung „Genannter“ findet sich in den Geschäftsbüchern des 15. Jahrhunderts nur im Testament des Hans Schlehdorn, Hs. 3/160 fol. 21r–24r (Testament 1497 VIII 15, Eintrag undat.).

wurde¹⁵⁹. Viele Testatoren stammten aus jenen Familien, die Ratsherren und Genannte stellten, so auch Anna Pestorffer, deren Mann Hans zehnmal als Genannter ein Testament bezeugte. Es war jene städtische Schicht, die mit der Gewohnheit des Testierens am besten vertraut war und sich dieses Instruments daher auch am ehesten bediente, die allerdings – im Gegensatz zu Wien, wo Mitgliederverzeichnisse des Rats und der Genannten überliefert sind¹⁶⁰ – in den Quellen nur schwer greifbar ist.

Anhörung

Die Testamentseröffnung bestand, wie im Fall der Pestorfferin beschrieben, im Aufbrechen des verschlossenen Geschäfts, in der öffentlichen Verlesung und in der Bezeugung vor dem Rat – ob allerdings in den Ratssitzungen, wie man annehmen würde, lässt sich tatsächlich nach der Überlieferung nicht sicher sagen. Der Rat war nach dem Stadtrecht zu einer wöchentlichen Sitzung verpflichtet, im 15. Jahrhundert tagte er vielleicht häufiger, sicher aber in einem gewissen Rhythmus. Laut den Einbringungsdaten wurden Testamente aber an allen Wochentagen inklusive Sonntag und auch an knapp aufeinander folgenden Tagen eingebracht, was sich mit regelmäßigen Sitzungsterminen nur schwer vereinbaren lässt. Andererseits lassen sich auch Wochenrhythmen feststellen, die mit Sitzungen korrelieren könnten, wenn auch die geringe Anzahl an Testamenten pro Jahr eine Beobachtung über längere Zeiträume nur sehr eingeschränkt erlaubt¹⁶¹.

Die Anhörung jedes einzelnen Testaments vor dem versammelten Rat war in Korneuburg – im Gegensatz zu Wien mit hunderten Geschäften im Jahr – grundsätzlich durchführbar und ist zumindest bei umfangreichen Testamenten angesehener Bürgerinnen wie Anna Pestorffer wohl auch anzunehmen, doch ist ebenso denkbar, dass Testamentseröffnungen im Laufe des 15. Jahrhunderts als Teil des Verwaltungsalltags jederzeit oder zu bestimmten Terminen außerhalb der Sitzungen oder stellvertretend für den Rat vor einzelnen Ratsherren stattfinden konnten.

¹⁵⁹ Ratsherren und Genannte bezeugten bei dem Eid, den sie der Herrschaft bzw. dem Landesfürsten geschworen haben, Geistliche bei ihrer Priesterschaft, Bürger ohne Amt und Bewohner aus umliegenden Orten bei ihrem starken, aufrechten Eid oder ihrer Treue; vgl. zu den Eidesformeln Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 130.

¹⁶⁰ Brauneder/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1 nn. 105, 195, 197; Brauneder/Jaritz/Neschwara, Wiener Stadtbücher 2 n. 696, 723, 902, 930, 1191.

¹⁶¹ Einbringung an knapp aufeinander folgenden Tagen z. B. im Jahr 1444 am 9. (FR), 10. (SA), 14. (MI) und 20. Oktober (DI); im Jahr 1452 am 1. (FR), 6. (MI) und 8. Dezember (FR), StAK, Hs. 3/160 fol. 2r–5v, 39v–43r; ein regelmäßiger Wochenrhythmus hingegen z. B. im Jahr 1451 jeweils am Freitag den 4., 11. und 18. Juni, ebd. fol. 35r–37v.

Mündlich, schriftlich, eigenhändig

Das gesamte Procedere der Einbringung wie auch das entsprechende Formular der Stadtbucheinträge – vor den Rat kommen, nach Recht weisen und bringen und mit ihrem Eid bezeugen – geht letztlich auf die ursprünglich mündliche Errichtung eines Testaments zurück, für dessen Rechtswirksamkeit die Weisung der Zeugen unabdingbar notwendig war¹⁶². Die Mehrheit der Testamente des 15. Jahrhunderts war allerdings schriftlich abgefasst, viele mit aufgedrücktem Petschaft beglaubigt und verschlossen, seltener mit angehängtem Siegel.

Wer die Niederschrift vornahm, wird nicht gesagt, vermutlich – wie anderswo auch – Geistliche, Stadtschreiber, Schulmeister, die Geschäftsleute oder die Testatoren selbst¹⁶³. Eigenhändigkeit wird sehr selten vermerkt, entweder war sie eine absolute Ausnahme oder im Laufe des 15. Jahrhunderts nicht mehr so ungewöhnlich, dass sie eigens festgehalten wurde¹⁶⁴. Bei manchen Testamenten wie etwa jenem des Korneuburger Pfarrers Mag. Peter Seidenspinner, ist sie aufgrund seiner Bildung wohl anzunehmen¹⁶⁵. Im frühen 16. Jahrhundert waren zumindest in Wien eigenhändig geschriebene oder/und unterschriebene Testamente so verbreitet, dass die dafür nötigen Beglaubigungsmittel 1526 genau geregelt wurden. Das mündliche Testament wurde nur mehr für den Fall der Todkrankheit zugelassen¹⁶⁶.

Die äußere Form der Geschäfte – schriftlich, mündlich, verschlossen, besiegelt usw. – wird allerdings im Stadtbuch nicht einheitlich, manchmal überhaupt nicht angegeben, weil sie letztlich wie die Eigenhändigkeit rechtlich unerheblich war. Die Länge der Testamente, die detailreichen Angaben der Verfügungen, aber auch die teilweise wortwörtlichen Wiedergaben in Ich-Form setzen in den meisten Fällen Schriftlichkeit voraus. Nur vereinzelte sehr kurze Geschäfte mit Formulierungen wie „dem Rat davon Kundschaft sagen“, „uns zu

¹⁶² Vgl. Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 125 f.

¹⁶³ Vgl. Demelius, Stadtbuch Mautern 75 f. – Bei Anna Pestoffer (s. Anm. 150) beispielsweise könnte der ehemalige Stadtschreiber Jeromin Tonpekch die Niederschrift vorgenommen haben, dem sie einen Geldbetrag vermachte, bei anderen Testamenten war es vielleicht dessen Vorgänger Erhart von Asparn, der häufig als Zeuge fungierte.

¹⁶⁴ 1438 hatte laut Vermerk im Stadtbuch Caspar Steinmetz sein Geschäft eigenhändig geschrieben und mit seinem Petschaft versehen, StAK, Hs. 3/159 fol. 72r (Errichtung oder Eintrag [?] 1438 X 11); 1475 beurkundete Augustin Kaltenstainer sein Testament (s. Anm. 189) mit eigener Hand: *Gib ich zu urkund mein aigne handtgeschriff an disen zedl*, womit wohl seine Unterschrift gemeint ist. – Zur Unterschrift vgl. Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 134, demzufolge nur Petschaft oder Siegel der Beglaubigung dienten, nicht aber die Unterschrift, die auch bei eigenhändigen Testamenten fehlen würde. Seine Ergebnisse basieren allerdings auf den nur bis 1430 überlieferten Wiener Testamenten.

¹⁶⁵ Zu ihm s. Anm. 48.

¹⁶⁶ Stadt- und Stadtgerichtsordnung Ferdinands I., vgl. Lentze, Wiener Testamentsrecht II, 226.

vermerken geben“ oder ohne Formeln aus der Urkundensprache dürften noch mündlich vor Zeugen abgeschlossen worden sein¹⁶⁷.

Persönlich und vor aller Augen

Trotz der Verschriftlichung des Testierens war der persönliche Zeugenbeweis im 15. Jahrhundert weiterhin maßgeblich. Nur in seltenen Fällen ersetzte das besiegelte Testament die Zeugen und die Einbringung erfolgte nur durch dessen Vorlage, wobei für Beweiskraft und Gültigkeit weder die Besiegelungsform noch das Urkundenformular – Siegelurkunde bzw. das etwas formlosere Geschäft mit Petschaftabdruck – eine Rolle spielten¹⁶⁸. Wohl wegen der Außergewöhnlichkeit der Einbringung wurden solche Testamente fast immer wortwörtlich in das Stadtbuch eingetragen¹⁶⁹.

Die Weisung vor dem Rat blieb ein an die persönliche Anwesenheit gebundener Rechtsvorgang, unabhängig davon, ob das Geschäft nur ein Zettel oder eine beeindruckende Siegelurkunde war. Die Beteiligten – Familie, Zeugen, Begünstigte, Testamentsvollstrecker, Ratsherren, Stadtschreiber – waren einander durch Verwandtschaft, Nachbarschaft, Besitz, Politik und Geschäftsleben meist wohl sehr vertraut, zumindest aber gut bekannt. In der überschaubaren Welt einer Kleinstadt geschah der Gang in das Rathaus ‚vor aller Augen‘ – die Sorge für die Hinterbliebenen und für das Seelenheil ebenfalls. Spätestens zu diesem Zeitpunkt wurde der Letzte Wille der Verstorbenen und deren persönlich-individuelle Form der Zukunftsvorsorge zu einem öffentlichen Akt, dessen Öffentlichkeitsgrad mit Position und Vermögen stieg. Anna Pestorffer dürfte den gesellschaftlichen Erwartungen an eine wohlhabende Witwe entsprochen haben,

¹⁶⁷ Sicher das erste eingetragene Testament des Ulreich Schreczenczank von 1401 (s. Anm. 136), wohl auch die Testamente der Katrey Smidin (1422), der Geistlichen Arnolt (1429) und Jorg (1433), des Wolfhart Dorn (1436) und des Krämers Philipp Ruedolff (1468?), sicher das Testament der Cecilia Sailer (1492): StAK, Hs. 3/159 fol. 10v, 20r, 34v, 45r, 59v, Hs. 3/160 fol. 118r, 189r.

¹⁶⁸ Einbringung durch Urkundenbeweis z. B. Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 2 (Niclas Leitgeb), n. 19 (Mert Heyss), StAK, Hs. 3/160 fol. 35v–37r (Anna Gusner), fol. 44v–46r (Anna Lewin), fol. 51v–52r (Hans Kramer), fol. 92v–93r (Mert Sighart), fol. 167r (Anna Hewndl). – Zu den angeblichen Differenzierungen in der Besiegelung (Siegel oder Petschaft) und im Formular vgl. Demelius, Stadtbuch Mautern 76 f., der zwischen Briefgeschäft (Siegelurkunde) und Buchgeschäft (Petschaftsaufdruck) unterscheidet, sowie ausführlich Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 136 ff. Ihrer rechtshistorischen Systematik widerspricht allerdings die ‚inkonsequente‘ Begrifflichkeit der Korneuburger Stadtschreiber, die sowohl Testamente mit Siegel als auch mit Petschaft als „besiegelten Geschäftsbrief“ bezeichneten, so z. B. bei Anna Gusner (Siegel) und Anna Lewin (Petschaft).

¹⁶⁹ Zu den wortwörtlich eingetragenen Ausnahmen gehören auch die Abschriften aus den Wiener- und Klosterneuburger Stadtbüchern (s. Anm. 121) sowie – statt des Zeugeneids – eine besiegelte Zeugenurkunde mit dem inserierten Testament der Anna Swab, StAK, Hs. 3/160 fol. 18r–v (1447 V 12).

denn sie sorgte mit Jahrtagen, Almosen, Legaten an Geistliche und Klöster und eine Altarstiftung in reichem Maß für ihr Seelenheil¹⁷⁰.

Und das Leben geht weiter

Das erste Monat nach dem Tod war in jenen Schichten, die es sich leisten konnten, ausgefüllt mit aufwändigen Totenfeierlichkeiten: Begräbnis, Leichenbegängnisse und Messen. Ob es für den Zeitpunkt der Testamentseröffnung daher der Trauerzeit angemessene Normen oder Gewohnheiten gab, lässt sich schwer sagen, da das Todesdatum nicht vermerkt wird. Anhaltspunkte liefern aber die häufig angegebenen Daten der Errichtung. Mehrheitlich wurden die Testamente in den letzten Monaten vor der Einbringung abgeschlossen, manche nur wenige Wochen davor, einige innerhalb der letzten 14 Tage, also knapp vor dem Tod.¹⁷¹

Demnach ist von einer relativ raschen Testamentseröffnung nach dem Tod auszugehen, vermutlich nach den Begräbnis- und Totenfeierlichkeiten der ersten Woche. Für diese Annahme spricht das Testament des Korneuburger Ratsherrn Wolfgang Helfreich, von dem auch Todestag und Todesstunde unterhalb seinem Geschäft vermerkt wurden, aus welchen Gründen auch immer. Sein Geschäft wurde acht Tage nach seinem Tod vor den Rat gebracht¹⁷². Wie alle angesehenen Bürger hatte er ein Leichenbegängnis am 1., 7. und 30. Tag verfügt. Angesichts seiner Stellung, aber auch jener der Einbringer – darunter der Pfarrer und der Stadtschreiber – ist von der Einhaltung des üblichen angemessenen Zeitraums nach dem Tod auszugehen, der offenbar zumindest eine Woche umfasste¹⁷³. Nur in seltenen Fällen wurde sogar die Wochenfrist unterschritten und die Testamente nur wenige Tage nach der Errichtung, die kurz vor dem Tod erfolgt sein musste, vor den Rat gebracht¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Anna Pestorffer (s. Anm. 150) verfügte außer der üblichen Begehung am 1., 7. und 30. Tag zwei Jahr tage auf 10 Jahre und einen Jahr tag auf 20 Jahre, Almosen für das Bürgerspital und Hausarme, Legate für die drei Kantoren und alle Kapläne der Pfarre, größere Geldbeträge für zwei Wiener Klöster und die Kartause Mauerbach sowie 50 lb. auf den Annenaltar in der Korneuburger Nikolaikapelle für eine jährliche Gülte von 2 lb., dessen Kaplan sich zudem einen ihrer Silberbecher aussuchen durfte.

¹⁷¹ Vgl. Demelius, Stadtbuch Mautern 74, der ebenfalls einen knappen Zeitraum zwischen Errichtung und Weisung feststellte.

¹⁷² Wolfgang Helfreich starb am Freitag, den 19. Oktober 1453, sein Testament wurde am 27. Oktober 1453 (Samstag) eingebracht, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 11; Vermerk zum Tod im Anschluss an das Geschäft: *Nota anno etc. LIII^o feria sexta ante undecim milium virginum hora fere octava eiusdem diei Wolfgangus Helfreich civis ac consul hic suum clausit diem extremum, cuius anima requiescat in pace.*

¹⁷³ Die Wiener Stadt- und Stadtgerichtsordnung Ferdinands I. von 1526 schrieb die Anzeige des Testaments binnen acht Tagen nach dem Tod vor dem Bürgermeister vor, der dann einen Termin für die Testamentseröffnung festsetzte, vgl. Lentze, Wiener Testamentsrecht II, 227.

¹⁷⁴ So bei Margret Melhornin, StAK, Hs. 3/160 fol. 38r (Testament 1451 IV 24, Eintrag 1451 IV 30), und Augustin Lauttrer, ebd. fol. 40r–41r (Testament 1452 IX 27, Eintrag 1452 X 1).

Das Leben scheint aber auch in den reichen und tonangebenden Familien der Korneuburger Gesellschaft bisweilen überraschend schnell weitergegangen zu sein. So heiratete der seit Juni 1448 verwitwete Ratsbürger Peter Edelgut, jahrzehntelang Mitglied des Rats, schon im Frühherbst seine dritte Frau Anna Prewer, ebenfalls aus prominenter Familie und gerade verwitwet. Beide hatten wohl nur die Mindestzeit, maximal aber ein Monat, abgewartet, denn Anna hatte ihren Ehemann Paul erst Ende August oder im September begraben. Bei der Einbringung seines Testaments vor dem Rat war sie bereits wieder verheiratet – und sie war keineswegs ein Einzelfall¹⁷⁵. Vorstellungen von langen Trauerzeiten widersprechen den Quellen, weder hatte man mit der Regelung des Nachlasses allzu lange gewartet noch mit neuen Hausstandsgründungen¹⁷⁶.

II. Rechte, Pflichten, Interessen

Grundlegende Funktion eines Testaments war die diesseitige und jenseitige Zukunftsvorsorge, auch wenn die in manchen Testamenten entgegretende Dominanz von Seelenheilstiftungen zuweilen den Eindruck entstehen lässt, die Sorge für das Seelenheil wäre das beherrschende Motiv der Vorbereitung auf den Tod gewesen¹⁷⁷. Tatsächlich bildet in den meisten letztwilligen Verfügungen die Regelung des ökonomischen und sozialen Lebens der Familie und des Haushalts den Hauptinhalt oder auch, wie in etwa zehn Prozent der Korneuburger Testamente, den alleinigen Inhalt ohne Seelgerät. Dessen Umfang ist daher immer im Verhältnis zur familiären, sozialen und wirtschaftlichen Situation, zum Alter, Familienstand und den verwandtschaftlichen Verpflichtungen sowie Schulden der Testatoren zu sehen, aber nicht unbedingt ein Gradmesser individueller Frömmigkeit. Die ‚Solidargemeinschaft‘ der Lebenden und Toten beruhte auf sehr ‚handfesten‘ finanziellen Fundamenten. Sich des solidarischen Handelns der meist mit der Ausrichtung des Seelgeräts betrauten Hinterbliebenen zu versichern, hieß zuallererst, ihre Zukunft auf eine sichere, weder von Streitigkeiten noch Schuldenlast bedrohte Basis zu stellen.

¹⁷⁵ Zur Heirat von Peter Edelgut und Anna Prewer s. die Testamente der Dorothe Edelgut, StAK, Hs. 3/160 fol. 24v–25r (Testament 1448 V 24, Eintrag 1448 VII 6), und des Paul Prewer, ebd. fol. 25v–26r (Testament 1448 VIII 24, Eintrag 1448 X 5). Die Einbringung durch die bereits wiederverheirateten Witwen z. B. auch bei Thomas Strobl und Jörg Hewndl, ebd. fol. 61r–v (1456 III 1), fol. 61v–62r (1456 III 09); zu Letzterem s. auch die Anm. 190, 191.

¹⁷⁶ Nach Lentze, Begräbnis und Jahrtag 331 f., erfolgten Haushaltsauflösung und Erbschaftsregelungen erst nach dem Ende der einmonatigen Trauerzeit mit dem Dreißigsten. Die Heirat Edelgut-Prewer belegt, dass man damit offenbar recht ‚elastisch‘ umging, denn die Hochzeitsvorbereitungen mussten in der Trauerzeit geschehen sein.

¹⁷⁷ Vor der Überbetonung der Sorge für das Seelenheil warnt schon Chiffolleau, *Comptabilité de l'au-delà* 34; zur gesellschaftlichen Pflicht der Vorsorge für die Hinterbliebenen Pohl-Resl, *Vorsorge* 181 ff.

1. Wider Erwarten: eines Bürgermeisters Geschäft

An einem Sonntagmorgen im Oktober 1419 sorgte in Wien eine prominente Testamentserrichtung für Irritationen: Der langjährige Wiener Bürgermeister Rudolf Angerfelder machte, nachdem er die Kommunion empfangen hatte, in Gegenwart zweier zu sich gerufener Ratsherren sein Geschäft und hinterließ sein gesamtes, sicher beträchtliches Vermögen seinen Söhnen Georg (*Gorg*) und Hans. Seine beiden anderen Söhne hatte er erst kürzlich begraben und deshalb sein früheres Testament vernichtet. Weder verfügte er jetzt etwas für sein Seelenheil, noch bedachte er seine Frau. Auch nach dreimaliger Nachfrage der Geschäftsleute, ob er tatsächlich nichts für seine Seele vermachen wolle, blieb er dabei, ohne sich weiter zu äußern, *des wolt er nicht und swaig nür still*. Auch zu seiner Frau ebenfalls mehrmals befragt, meinte er nur knapp, *sy hiet genug*. Erst nach weiteren Ermahnungen erklärte er schließlich, für sie um 500 lb. ein Leibgedinge gekauft zu haben und darüber hinaus ihr nichts vererben zu wollen. Die Ausrichtung empfahl er den beiden Ratsherren und seinem Beichtvater. Rudolf Angerfelder starb bald darauf, knapp drei Wochen später wurde sein Geschäft in das Wiener Stadtbuch eingetragen¹⁷⁸.

Selten wird in den Quellen die Errichtung eines Testaments so lebendig dargestellt, dass die Menschen mit ihren Geschichten spürbar werden. Verbitterung und Konflikte scheinen aus dem Text zu sprechen. Was auch immer Angerfelder zu seinem Vermächtnis bewog, seine dezidierte Weigerung, für sein Seelenheil und seine Frau zu sorgen, war äußerst ungewöhnlich und, soweit für Wien überliefert, die Ausnahme¹⁷⁹.

Die Reaktion auf sein Testament macht deutlich, was von einer testamentarischen Zukunftsvorsorge eines verheirateten Bürgers erwartet wurde: Sorge für die Seele und Sorge für die Ehefrau. In beiden Fällen mussten Zuwendungen explizit verfügt werden, andernfalls fiel das Erbe nach geltendem Recht an die Kinder und nächsten Verwandten. Die sich seit dem 13. Jahrhundert im städtischen Umfeld durchsetzende Testierfreiheit erhöhte zwar die autonome Gestaltung der Vermögensverteilung gegenüber dem Erbrecht, ließ aber auch ein Spannungsfeld konkurrierender Rechte, Pflichten und Interessen entstehen, die

¹⁷⁸ WrStLA, Stadtbuch 3 fol. 15v (Testament 1419 X 22, Eintrag 1419 XI 10), Druck bei Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 132: *Auch vragt wir in, ob er icht durch seiner sellen willen schaffen wolt; des vragt wir in wol zu dem dritten mal, des wolt er nicht und swaig nür still. Auch vragt wir in wol zu dem dritten mal, ob er seiner hausfrawn icht schaffen wolt. Des wolt er nicht und sprach, sy hiet gen□g. Und da w□r in mer manten, das tet im ant und ward da uber reden, sy hiet gen□g, wenn er hiet □r von dem Zingken das leibgeding abgekauft umb fünfhundert phunt phennig ...* – Zu Rudolf Angerfelder, Wiener Bürgermeister 1405/06, 1411–1419, Münzmeister 1413–1419, vgl. Richard Perger, Die Wiener Ratsbürger 1396–1526. Ein Handbuch (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte 18) Wien 1988, 164 n. 7; zum Testament vgl. auch Jaritz, Realienkundliche Aussage 185, und Pohl-Resl, Vorsorge 181.

¹⁷⁹ Nach Jaritz, Realienkundliche Aussage 185, ist er der Einzige, von dem in Wien die Weigerung für sein Seelenheil zu sorgen überliefert ist.

das Sterbebett mitunter zum Schauplatz gezielter Beeinflussung durch entsprechend mahnende Geschäftsherren, Verwandte und Geistliche machten – Kontext der Empfehlung der *Ars moriendi*, Testamente nicht erst im Angesicht des Todes zu machen¹⁸⁰.

Rudolf Angerfelder starb sicher versehen mit den Sakramenten der Kirche, vermutlich gespendet von seinem Beichtvater. Seine Weigerung, für seine Seele zu sorgen, musste nicht unbedingt Distanz zu Gott oder der Kirche bedeuten. Vielleicht hatte er sein Seelenheil seinen Söhnen oder auch seiner, mit dem enorm hohen Leibgedinge von 500 lb. keineswegs unversorgt gebliebenen Frau anempfohlen. Und vielleicht bildeten nicht familiäre Konflikte, sondern zuvor abgesprochene Vereinbarungen zur Sicherung des Gesamtvermögens den Hintergrund und erklären die Wortkargheit gegenüber den Ratskollegen, einer von ihnen Kirchenmeister von St. Stephan und sicher an einer Vermehrung des Kirchenvermögens interessiert. Das Testament war sicher kein ‚spontaner Akt‘ eines verbitterten alten Mannes, sondern ein wohl überlegtes und von langer Hand vorbereitetes Geschäft und nicht zufällig am ‚Tag des Herrn‘ errichtet, nachdem Angerfelder die Kommunion empfangen hatte. Aus seinem Vermächtnis vornehmlich nur Konflikte mit Gott und der Welt herauslesen zu wollen, hieße unter Umständen einen erfahrenen Geschäftsmann, immerhin langjähriger Bürgermeister und Münzmeister von Wien, zu unterschätzen. Langfristig erwies sich zumindest für Sohn Hans der Letzte Wille des Vaters als überaus zukunftssichernd. Er wurde 20 Jahre später Ratsherr und brachte es bis zum Wiener Stadtrichter¹⁸¹. Testamente waren immer auch ‚Geschäfte‘ im heutigen Wortsinn, von dem im Fall Angerfelders unmittelbar weder die Kirche noch die restliche Verwandtschaft profitierte.

2. Vererben und erben

Ein Testament zu errichten, etwas zu „schaffen“, setzte Interesse und Besitz voraus, denn testierfähig waren alle Männer und Frauen ab Erreichen der Volljährigkeit mit 18 Jahren, testiert haben aber tatsächlich nur zwischen ein und zehn Prozent der Bevölkerung¹⁸². Auch wenn sich der prozentuelle Anteil mit Ver-

¹⁸⁰ Vgl. Pohl-Reisl, *Vorsorge* 184; Katharina Simon-Muscheid, *Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert)* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 193) Göttingen 2004, 316 ff.; Beispiele für Seelgerät einmahnende Geschäftsherren bei Majorossy, *Archives of the Dead* 18. Zur *Ars moriendi* s. oben Teil 1, Kap. II/5 und die Anm. 104 ff.

¹⁸¹ Zu Hans d. J. Angerfelder s. Perger, *Wiener Ratsbürger* 163 n. 5.

¹⁸² Zu der auch für Korneuburg geltenden Testierfähigkeit und Großjährigkeit mit 18 Jahren vgl. Lentze, *Wiener Testamentsrecht* I, 149 ff. – Prozentberechnungen erweisen sich infolge der vielen Unbekannten (Einwohnerzahl, Generationenfolge, Anteil der Minderjährigen, Lebenserwartung usw.) als schwierig und in den Ergebnissen sehr unterschiedlich: So errechnete Baur, *Testament und Bürgerschaft* 115, für Konstanz (ca. 6000 Einwohner) mit 245 Testatoren im 15. Jahrhundert, also ca. 80 pro Generation, 1,33% der Bevölkerung; Szende, *Besonderheiten* 109 f., wesentlich optimistischer, kommt für den Zeitraum von

mögen und Ansehen erhöhte – in Korneuburg lässt sich etwa ein Viertel der Testatoren den Ratsfamilien zuordnen –, haben selbst von jenen ca. 50 Männern, die zwischen 1444 und 1474 besonders häufig als Zeugen fungierten und mehrheitlich Ratsmitglieder waren, nur die Hälfte ein Testament errichtet. Die andere Hälfte, wiewohl vermögend, angesehen und mit dem Instrument des Testierens vertraut, bedienten sich anscheinend keiner letztwilligen Verfügung zur Regelung von Besitznachfolge, Vermögensverteilung und Seelenheil, zumindest sind ihre Testamente nicht im Stadtbuch überliefert¹⁸³.

Erbrecht

Grundsätzlich bedurfte die Weitergabe des Vermögens und die damit verbundene Versorgung der Hinterbliebenen auch keiner testamentarischen Verfügung, sondern war durch die gesetzlichen Bestimmungen des Erbrechts genauestens geregelt. Nach den geltenden Rechtsnormen fielen die Erbgüter an die Kinder und bei Kinderlosigkeit gemäß Fallrecht – Rückfall auf jene Seite, von der sie herkommen – an die nächsten Blutsverwandten in genau geregelter Abfolge. Generell von der Erbfolge ausgeschlossen waren nach dem österreichischen Recht die Aszendenten bzw. vorigen Generationen¹⁸⁴. Die überlebenden Ehepartner besaßen ursprünglich kein Recht auf das Erbgut, aber ein Nutzungsrecht an den Immobilien und selbstverständlich Anspruch auf gemeinsam erworbenen Besitz. Die Versorgung der Witwen wurde durch die Widerlage – Sicherstellung des von der Frau eingebrachten Heiratsguts (Heimsteuer) in gleicher Höhe auf Liegenschaften – gesichert, darüber hinaus hatten sie Anspruch auf die gesamte oder zumindest einen der Aussteuer entsprechenden Teil der Fahrhabe¹⁸⁵.

Testamentarisch konnte prinzipiell nur über erworbenes und mobiles Gut verfügt werden, nicht über Erbgut. Die zunehmende Kapitalisierung von Grundbesitz im Wirtschaftsleben führte allerdings im Spätmittelalter trotz wiederholt

1450–1490 in Ödenburg (ca. 3000 Einwohner) mit 116 Testamenten auf 5,4%, in Pressburg (ca. 5000 Einwohner) mit 328 Testamenten auf 9,3%. Im Vergleich dazu würden die zwei niederösterreichischen Kleinstädte Korneuburg und Tulln mit über 500 bzw. 600 Testamenten bei geschätzten 1000–1500 Einwohnern, also ca. 170–200 pro Generation, im 15. Jahrhundert prozentuell im Spitzenfeld liegen, was doch etwas vorsichtig gegenüber den Berechnungen macht, so faszinierend sie auch sein mögen.

¹⁸³ Zur Überlieferung s. oben Teil 2, Kap. I./1.

¹⁸⁴ Zum Erbrecht vgl. Gunter Wesener, *Geschichte des Erbrechts in Österreich seit der Rezeption* (Forschungen zur Neueren Privatrechtsgeschichte 4). Graz-Köln 1957, 32 ff., 56 ff., zur Verwandtschaftsgliederung nach Parentelen ebd. 34; weiters Lentze, *Wiener Testamentsrecht II*, 178.

¹⁸⁵ Das Heiratsgabensystem erfüllte gleichzeitig die Funktion einer Beitragsleistung für die Hausstandsgründung (Heimsteuer) und einer Überlebendenversorgung (Widerlage), vgl. Wilhelm Brauneder, *Frau und Vermögen im spätmittelalterlichen Österreich*, in: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag* (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 9 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 473) Wien 1986, 573–585, bes. 581 ff.

gegensteuernder Versuche der Landesfürsten zu einer Veränderung in der Einstellung zum Erbgut bzw. zu Konflikten zwischen den Interessen der Testatoren und jenen der Kinder und Verwandten. Die sich ab dem 13. Jahrhundert im städtischen Umfeld durchsetzende Testierfreiheit ermöglichte gegenüber den strengen gesetzlichen Regelungen eine autonomere Gestaltung der Vermögensweitergabe, auch des ererbten Besitzes. Zu dem rechtlich definierten Erbenkreis der Kinder und Verwandten traten die Ehepartner, sonstige nahe stehende Personen sowie religiöse und karitative Institutionen. Zuwendungen an diese Gruppe von Erbberechtigten mussten allerdings explizit testamentarisch verfügt werden, andernfalls unterlag das Vermögen den Mechanismen des Erbrechts. Da das deutschrechtliche Testament im Gegensatz zum römischen Recht keine Universalsukzession durch Einsetzung eines Gesamtrechtsnachfolgers kannte, sondern den Charakter eines Legatentestaments besaß, mit dem mehrere Erben in einzelne Nachlassgegenstände eingesetzt wurden, enthalten mittelalterliche Testamente häufig nur Einzelverfügungen über Teile des Vermögens oder konnten ausschließlich aus Vergaben für das Seelenheil bestehen, während der restliche Nachlass außertestamentarisch nach dem Erbrecht verteilt wurde¹⁸⁶.

„Zukunftsvorsorge“ bestand daher immer aus einem Nebeneinander von gesetzlich geregelter Erbfolge und freier letztwilliger Verfügung. Rückschlüsse auf das Vermögen auf Basis der Testamente sind daher nur bedingt möglich. Während hohe Verfügungen mit großer Sicherheit auf Reichtum verweisen, ist der Umkehrschluss, geringe Vermögenswerte bedeuten wenig Besitz, nicht einfach möglich, da über den Großteil des Besitzes möglicherweise gar nicht letztwillig verfügt wurde.

Ehepartner

Für das Spätmittelalter ist in Ostösterreich eine generelle Entwicklung zugunsten der Ehepartner, insbesondere der Witwen, festzustellen, die gleichberechtigt in die ursprünglich nur von Kindern und Verwandten gebildete Erbegemeinschaft eintraten, während die Verwandten zunehmend zurückgedrängt wurden¹⁸⁷.

Die oft schon in Eheverträgen vereinbarte gegenseitige Vermögenszuwendung ermöglichte Kapitalbildung und -erhaltung, eine allerdings zunächst einseitig von den Ehemännern geübte Praxis, die wiederum die Väter zum Schutz der Töchter bzw. des familieneigenen Erbguts mobilisierte, die solche Eheverträge zu verhindern suchten oder Erbschaftsprozesse gegen die Schwiegersöhne anstrebten¹⁸⁸. So beschäftigte Ende der 1450er Jahre ein überaus prominenter Erbschaftsstreit zwischen zwei Korneuburger Ratsfamilien die Gemüter. Tho-

¹⁸⁶ Zur historischen Entwicklung der Testierfreiheit vgl. Baur, Testament und Bürgerschaft 11 ff.; zur Wiener Entwicklung Lentze, Wiener Testamentsrecht I, 100 ff., II, 168 ff.

¹⁸⁷ Vgl. Pohl-Resl, Vorsorge 186; Lentze, Wiener Testamentsrecht II, 169 f.

¹⁸⁸ Vgl. Pohl-Resl, ebd. 192; Lentze, ebd. 222 ff.

mas Swercz, Stifter des Wolfgangsaltars in der Pfarrkirche und bis heute durch seinen Grabstein im Gedächtnis der Stadt präsent, beeinspruchte das Testament seiner kinderlos gebliebenen Tochter Anna, die ihrem Mann Michel Hewndl ihr gesamtes Vermögen – Gut, Erbgut und Fahrhabe – vermacht hatte. Der Swercz zog im Namen seiner noch minderjährigen, um ihre Anteile aus dem Familienerbe betrogenen Enkelkinder – Nichten und Neffen der Anna – gegen den Schwiegersohn. Dieser allerdings konnte eine kaiserliche Bestätigung des Testaments seiner Frau samt allerhöchstem Befehl, dieses einzuhalten, vorlegen, eine aufgrund der Kanzleigebühren überaus teure und in Korneuburger Kreisen daher sehr seltene Form der Absicherung, an der jeder Einspruch scheitern musste. Der Schiedsspruch von August 1459, gefällt vom österreichischen Hubmeister, dem Wiener Stadtrichter und vier Korneuburger Ratsherren, darunter Swercz selbst, war ein vermutlich mühsam gefundener Kompromiss, der unter Wahrung der kaiserlichen Autorität das Testament selbstverständlich unangestastet ließ, dem Swercz und seinen Enkeln aber in absehbarer Zeit die stattliche Summe von 200 lb. einbrachte, die ihm der Schwiegersohn schuldete und binnen eineinhalb Jahren zu begleichen hatte¹⁸⁹.

Die Familie Hewndl bietet aber auch ein Beispiel für den umgekehrten Vermögensfluss zur Ehefrau; diesmal war allerdings Michel Hewndl der Benachteiligte, die Begünstigte hingegen seine Schwägerin Barbara, Ehefrau seines Bruders Jörg, der ihr fast sein gesamtes Vermögen vermacht hatte¹⁹⁰. Barbara, zum Zeitpunkt der Testamentseröffnung vor dem Rat bereits wiederverheiratet, hinterließ bei ihrem Tod wenige Jahre später ein beträchtliches Vermögen, darunter zwei Häuser neben dem Rathaus, und konnte sich ein hohes Seelgerät mit 1000 Messen leisten, ein nur der Korneuburger Elite vorbehaltenen Luxus der

¹⁸⁹ Streitsache Hewndl gegen Swercz, StAK, Hs. 3/160 fol. 167r–168v: Testament der Anna Hewndl 1455 XI 10 (fol. 167r), Bestätigung Kaiser Friedrichs III. 1458 XI 3 (fol. 167v), Einbringung des Testaments (Siegelurkunde) und der kaiserlichen Bestätigung durch Michel Hewndl 1458 XI 27, Urteil von 1459 VIII 5 (fol. 167r–168v); der Eintrag aller die Streitsache betreffenden Dokumente erfolgte erst in den 1480er Jahren. – Auch Augustin Kaltenstainer, ebenfalls aus einer Ratsbürgerfamilie stammend, sicherte seiner Mutter das ihr vermachte Vermögen durch eine kaiserliche Bestätigung, vermutlich weil eine Beeinspruchung wegen des erbrechtlichen Ausschlusses der Aszendenten Erfolg gehabt hätte, ebd. fol. 170v–171r: Testament 1475 II 14 (170v), Bestätigung Kaiser Friedrichs III. 1479 VIII 19 (170v–171r), Eintrag undatiert, wohl 1480er Jahre. Das anlässlich einer Romfahrt errichtete und von Kaltenstainer eigenhändig unterschriebene Testament wurde gemeinsam mit der kaiserlichen Bestätigung im Archiv der Stadt verwahrt, wie aus dem Vermerk über dem Eintrag der Kaiserurkunde hervorgeht: *Kayserlicher bestatt darauf abgescriff vnd ligt bestatt vnd das bemelt geschefft in dem gewelb* (fol. 170v); zum Testament s. auch Anm. 164.

¹⁹⁰ Jörg Hewndl hatte sein Vermögen, Erbgut und Fahrhabe, seiner Frau Barbara vermacht mit Ausnahme einiger Liegenschaften und eines Mantels, die sein Bruder Michel erhalten sollte. Dessen Erbteil war allerdings an die Bedingung geknüpft, keinen Einspruch zu erheben, andernfalls würde alles an die Witwe fallen, StAK, Hs. 3/160 fol. 61v–62r (1456 III 09). Zeuge des Testaments Jörg Hewndls war u. a. auch Thomas Swercz, der Schwiegervater und Prozessgegner seines Bruders Michel.

Zukunftsvorsorge. Alleinerbe war bis auf die Vergaben für ihr Seelenheil ihr zweiter Mann Stefan Kelhaimer¹⁹¹.

Diese Beispiele zeigen, wie der Vermögenstransfer zwischen den Familien – von Swercz zu Hewndl bzw. von Hewndl zu Kelhaimer – über die Ehepartner funktionierte und infolge der Mehrfachehen Kapital in bislang erbrechtlich nicht vorgesehenen Bahnen in Bewegung kam, wenn auch zum Nachteil der Ansprüche der Herkunftsfamilien. Wieweit das Interesse der Testatoren an Kapitalerhaltung und Verhinderung von Besitzersplitterung unter den Verwandten gezielt politisch forciert wurde, um einer Abwanderung des Kapitals an auswärtige Verwandte entgegenzuarbeiten, wie für Pressburg festgestellt wurde¹⁹², lässt sich für Korneuburg nicht belegen, doch ist auffallend, dass die Entwicklung zugunsten der Ehepartner vor allem in den kapitalkräftigen Donauhandelsstädten Pressburg, Wien und Korneuburg zu beobachten ist.

Wie auch immer die Regelung für die Ehepartner ausfiel, sie musste testamentarisch verfügt werden, andernfalls galt die gesetzliche Erbfolge. Die Tendenz, Verwandte mit einzelnen Liegenschaften, Fahrhabe oder Geldlegaten abzufinden, führte oft zu langwierigen Anfechtungen der Testamente, wie sie für Wien und Wiener Neustadt gut belegt sind¹⁹³. Zu deren Vermeidung dienten Verfügungen wie jene Jörg Hewndls, der es seinem Bruder unmöglich machte, das Testament zu beeinspruchen, oder die ausdrückliche Bestimmung, die Verwandten hätten sich damit zu begnügen, woraus sich in Wiener Neustadt Anfang des 16. Jahrhunderts die feststehende Rechtsformel *das si daran genuedig sollen sein* entwickelte¹⁹⁴.

Frauen

An der vermögenden Barbara Kelhaimer-Hewndl wird die verbesserte Stellung der Witwen deutlich, die als Erbinnen wesentlich größere Handlungsspielräume erhielten, sei es hinsichtlich ihres Lebensstandards und ihrer Lebensplanung, der Erziehung und des Vermögens der Kinder oder ihres Seelenheils. Die Erbregelungen zugunsten der Frauen waren sehr unterschiedlich und reichten von der Überlassung nur des gemeinsam erworbenen Guts – meist Hausbesitz – in Alleineigentum über die gleichmäßige Aufteilung des Vermögens zwischen Witwe

¹⁹¹ Barbara Kelhaimer, verwitwete Hewndl, errichtete zwei, wortwörtlich in das Stadtbuch eingetragene Testamente, das zweite Testament aufgrund von Vermögensänderungen knapp vor ihrem Tod, StAK, Hs. 3/160 fol. 82v–84v (1. Testament 1460 IX 5, 2. Testament 1461 V 11, Eintrag 1461 VI 2).

¹⁹² Vgl. Szende, Besonderheiten 110.

¹⁹³ Zu Erbstreitigkeiten in Wien Pohl-Resl, Vorsorge 193 ff., in Wiener Neustadt Rist, Lebensbedingungen von Frauen 322 ff. – Ein Erbstreit zwischen Mutter und Sohn in Korneuburg wird im Testament der Anna Gusner erwähnt, demzufolge ihr die Güter, möglicherweise ein Erbe ihres ersten Ehemanns, zugesprochen worden waren. Sie vererbte ihr gesamtes Vermögen ihrem zweiten Ehemann Stefan Gusner und nicht ihrem Sohn Hans Molter, StAK, Hs. 3/160 fol. 35v–37r (1451 VI 11).

¹⁹⁴ Vgl. Staub, Bürgertestamente 505 f.

und Kindern bis zur Universalerben- und Sachwalterschaft für die minderjährigen Kinder.

In Korneuburg sind über 40 Prozent der Testatoren Frauen, die in fast gleichem Maß wie Männer über Liegenschaften – Häuser, Weingärten, Äcker, Gärten, aber auch Gewerbebetriebe wie Fleischbänke, Mühlen und Kramläden – verfügten, ein im niederösterreichischen Vergleich hoher Prozentsatz, der die Bedeutung der Frauen für die Vermögensakkumulierung zeigt¹⁹⁵. Als Eigentümerinnen wie auch Geschäftsteilhaberinnen hatten sie erheblichen Anteil am städtischen Wirtschaftsleben. Immobilien und Gewerbebetriebe waren aber möglicherweise nur Wertanlage und Einnahmequelle, die Ausübung eines Gewerbes bzw. die Führung des Betriebs in Verbindung mit dessen Weitergabe an die Ehefrau lässt sich mangels entsprechender Verfügungen nicht feststellen¹⁹⁶.

Ebenso wenig beantworten die Quellen die Frage, wieweit Frauen nicht nur rechtlich, sondern auch in der Praxis selbstständige Verfügungsgewalt über ihr Vermögen gegenüber den Ehemännern besaßen. Der Stadtrichter Caspar Strasser, einer der mächtigsten und reichsten Männer Korneuburgs, musste zumindest den Tod seiner Frau Agnes abwarten, bevor er in den Besitz von einem ihrer Weingärten kam. Im Gegensatz zu ihr konnte sich ihre Mitbürgerin Dorothe Pieger nicht gegen ihren zweiten Ehemann, den Ratsherrn Hans Pieger, durchsetzen, der ihr die Widerlage und ihren Kindern aus erster Ehe das väterliche Erbe vorenthalten hatte, weshalb sie die Angelegenheit schließlich testamen-

¹⁹⁵ Bis 1444 lag der Frauenanteil bei 37% und stieg in der zweiten Jahrhunderthälfte auf 44%. In Wiener Neustadt lag er bei 36%, vgl. Bastl/Freisleben, Vermögen und Vermächtnis 14. Zum Verhältnis von Männer- und Frauentestamenten s. auch die Verhältnisangaben bei Jaritz, Bürgertestamente 255: Korneuburg 4:3 zugunsten der Männer, Retz 2:1, Tulln: 8:5 (1414–1454), Mautern 6:5. Zur vermögensrechtlichen Gleichstellung von Männern und Frauen vgl. Brauneder, Frau und Vermögen 575.

¹⁹⁶ Zum selben Ergebnis für Pressburg und Ödenburg kommt Katalin Szende, *A nők szerepe a kézműiparban a késő-középkorban a soproni és pozsonyi végrendeletek tükrében* [Frauen und Handwerk in mittelalterlichen Testamenten – Fragen und Analysen des Ödenburger und Pressburger Materials], in: Házi Jenő Emlékkönyv. Sopron 1993, 169–179. – In den Testamenten werden Geschäftsweitergaben an die Ehefrauen nur in der Krämerfamilie Huber, Inhaber des Kramladens bei der Nikolaikapelle, erwähnt: Jörg Huber vermachte 1458 seiner Frau Barbara den Kramladen mit lebenslanglichem Nutzungsrecht, dessen Sohn Mert hinterließ ihn zehn Jahre später ebenfalls seiner Frau, s. zu ihnen Anm. 317. Teilhaberin war auch Ursula, Witwe des Cristan Kramer, die ihren halben Anteil am Laden bei der Nikolaikapelle der Pfarrkirche vermachte, StAK, Hs. 3/159 fol. 87r (1442 XI 2). Auf Geschäftsteilhabe bzw. Miteigentum der Ehefrau weist auch das Testament des Hans Kramer, der den Kramladen gegen Abfindung seiner Frau dem Vetter übergab, Hs. 3/160 fol. 51v–52r (Testament 1452 VIII 27, Eintrag undat.). – Miteigentum wird auch bei den Fleischhackern erwähnt: So waren die beiden Ehefrauen des Fleischhackers Hans Tibolt, laut ihren Testamenten Eigentümerinnen der Fleischbank, ebd. fol. 117v (1468 XI 4), 189v–190r (1492 II 6); auch der Fleischhacker Valteín Römer vermachte die Fleischbank seiner Ehefrau und nach deren Tod der Fleischhackerzeche, ebd. fol. 57r–58r (1455 VII 1).

tarisch dem Rat übergab¹⁹⁷. Diese zwei Streitfälle markieren aber nur Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Handlungsspielräume zwischen Macht und Ohnmacht, innerhalb derer es zahlreiche individuelle Abstufungen gab. Hinter Frauentestamenten konnte daher auch ein bei Frauen höheres Bedürfnis nach größtmöglicher Absicherung ihres Letzten Willens gestanden haben, um sich, wie einzelne Streitfälle zeigen, gegenüber Ehemännern und Verwandten durchsetzen zu können¹⁹⁸.

Vermögen in Frauenhand scheint offenbar das Interesse der Männer an einer Testamentserrichtung ihrer Frauen erhöht zu haben. So sind von einigen mehrfach verheirateten Ratsherren die Geschäfte ihrer Ehefrauen überliefert, ihr eigenes interessanterweise aber nicht¹⁹⁹.

Sorge um die Kinder

Die Versorgung der Kinder tritt in den Testamenten hauptsächlich im Falle ihrer Minderjährigkeit auf, erwachsene Kinder werden häufig nicht genannt. Würde man die in Testamenten aufscheinenden Familienverhältnisse als Abbild gesellschaftlicher Realität interpretieren, so käme man auf das kuriose Ergebnis, dass in Korneuburg oder Pressburg über 45 Prozent der Testatoren keine Kinder hatten, in Mautern sogar 64 (!), obwohl etwa 80 Prozent verheiratet waren²⁰⁰. Die Gründe dafür liegen selbstverständlich nicht in hoher Kinderlosigkeit, sondern in der bereits erfolgten Abschichtung der Kinder, die bei Mündigkeit, Verheiratung oder Klostereintritt ihr Erbteil gleichsam als ‚Startkapital‘ schon erhalten hatten²⁰¹. Auch die Wiederverheiratung des überlebenden Elternteils war oft testamentarisch festgesetzter Anlass der Auszahlung. Wenn in Testamenten nacheinander verstorbener Elternteile die Anzahl der erwähnten minderjährigen Kin-

¹⁹⁷ Agnes Strasser hatte ihm im Zusammenhang mit der Lösung aus der Gefangenschaft während eines Feldzugs einen Weingarten versprochen, später aber dann doch nicht überlassen. Nach ihrem Tod brachte er ihre Einverständniserklärung bzgl. der Übergabe des Weingartens vor den Rat, StAK, Hs. 3/160 fol. 30v (1449 XI 21). – Testament der Dorothe Pieger, ebd. fol. 23v–24r (1448 VI 14).

¹⁹⁸ Z. B. Streitsache Vischlpegk, StAK, Hs. 3/160 fol. 48v–49r: Margreth Vischlpegk sicherte ihrer noch minderjährigen Tochter Anna, vermutlich aus früherer Ehe, einen Großteil des Erbes gegenüber ihrem Ehemann Niclas, der das Testament beeinspruchte (Testament 1449 I 10, Ratsurteil 1452 VI 9, Eintrag undat.). – Auch Magadalen Kreshans Testament beinhaltet vor allem die Sicherung des Heiratsguts der Tochter im Streit mit dem Ehemann, ebd. fol. 114r–v (1468 V 16).

¹⁹⁹ Z. B. bei den Ratsherren Peter Edelgut, Wolfgang Halbemer und Wolfgang Jungling: Margreth († 1436), Dorothe († 1448) und Anna († 1458) Edelgut, StAK, Hs. 3/159 fol. 64v (1436 XII 22), Hs. 3/160 fol. 24v–25r (1448 VII 16), fol. 70r–v (1458 III 22). – Ursula († 1453) und Regina († 1461) Halbemer, ebd. fol. 46r–47r (1453 III 4), fol. 87v–88r (1461 XI 23). – Ursula († 1462) und Anna († 1480) Jungling, ebd. fol. 96v (1462 IX 15), fol. 152v–153r (1480 VI 6).

²⁰⁰ Prozentangaben nach Demelius, Stadtbuch Mautern 18 f., und Szende, Families in Testaments 113.

²⁰¹ Vgl. Lentze, Wiener Testamentsrecht II, 163 f.

der unterschiedlich ist, musste nicht unbedingt frühzeitiger Tod, sondern konnte auch Abschichtung der Grund sein²⁰². Die Mehrheit der Väter und Mütter dürfte ihrer Verpflichtung zur Versorgung der Kinder schon lange vor dem eigenen Tod nachgekommen sein.

Anders sah die Situation bei minderjährigen Kindern aus. Ihre Lebensgrundlage musste auf lange Zeit abgesichert werden und wurde daher sehr detailliert und mit dem Einschluss aller nur denkbaren Möglichkeiten geregelt. Ähnlich genaue Bestimmungen zur langfristigen Sicherung finden sich sonst nur bei umfangreichen Jahrtags- oder Altarstiftungen. Besonders Bargeldansprüche bei Großjährigkeit oder als Heiratsgut wurden ausdrücklich geregelt, vermutlich weil die Zahlungsfähigkeit einen der größten Unsicherheitsfaktoren darstellte. Auch eine neue Ehe konnte das Erbe der Kinder bedrohen, wobei in solchen Fällen die Verwandten eine wichtige Stütze zur Erstreitung ihrer Rechte gegen die Stiefeltern spielten. Fehlten letztwillige Verfügungen für die Kinder, konnte sich bei Waisen allein die Klärung der Vormundschaft unter Umständen Jahre hinziehen²⁰³.

Die Versorgung der minderjährigen Kinder – in Korneuburg hinterließen 32 Prozent der Testatoren Halbweisen, acht Prozent Vollweisen – dürfte eines der wichtigsten Motive gewesen sein ein Testament zu errichten. Im Gegensatz zu den gesetzlichen Regelungen wurde das Vermögen in der Regel je zur Hälfte zwischen Kindern und überlebendem Elternteil aufgeteilt, dem meist auch Erziehung und Vermögensverwaltung überlassen wurde. Parallel zur Verbesserung der erbrechtlichen Stellung der Ehefrauen erweiterte sich auch der Verantwortungsbereich der Mütter, die im Laufe des 15. Jahrhunderts oft uneingeschränkt die gesamte Obsorge über die Kinder – mit „Leib und Gut“, wie es heißt – erhielten, während ihnen zuvor durch Testamentsvollstrecker und Verwandte deutliche Grenzen gesetzt waren und bei Wiederverheiratung fallweise sogar der Entzug der Obsorge drohte²⁰⁴.

²⁰² Ein Beispiel sind die Testamente des Ehepaars Pinter, StAK, Hs. 3/160 fol. 9v–10r (1445 I 29), fol. 41r–v (1452 XII 6): Peter Pinter vermachte seinen minderjährigen Töchtern Barbara und Magdalen bei Großjährigkeit je 30 lb., seine sieben Jahre später verstorbene Frau Anna erwähnt in ihrem Testament nur die minderjährige Barbara, deren Obsorge ihr zweiter Ehemann Stefan Mitkreuch und ihr Bruder unter Einhaltung des väterlichen Testaments erhielten. Entweder war Magdalen inzwischen verstorben oder sie hatte, großjährig geworden, ihr Erbteil bereits erhalten.

²⁰³ Beispiele für den Streit mit dem Stiefvater im Interesse der Kinder aus früheren Ehen in Anm. 197 f. (Pieger, Vischlpegk). Zu langwierigen Vormundschaftsstreitigkeiten vgl. auch Staub, Bürgertestamente 486 ff., der den Fall der kleinen Katharina Wülich aus Wiener Neustadt erwähnt, deren Eltern 1469 kurz nacheinander starben und über deren Vormundschaft der Rat mit den Verwandten in Wien, Pressburg und Judenburg zwei Jahre verhandelte.

²⁰⁴ Vgl. Lentze, Wiener Testamentsrecht II, 172 f.; Pohl-Resl, Vorsorge 187; zu Wiener Neustadt Rist, Lebensbedingungen von Frauen 281 ff. In der Korneuburger Überlieferung wurde für den Fall der Wiederverheiratung nur die Vermögenssicherung der Kinder geregelt.

Eine andere mit dem Testieren verbundene Entwicklung war der Einsatz des Testaments als Mittel der Disziplinierung. Die Eltern hatten damit ein Instrument in der Hand, die Zukunft der Kinder auch im Hinblick auf deren Lebensplanung und Lebensführung in ihrem Sinne zu regeln, indem das Erbe an bestimmte Bedingungen gebunden wurde²⁰⁵. So drohte der Ratsbürger Hans Negel seinem Sohn Stephan, sollte dieser nicht heiraten oder Priester werden und den Besitz unnütz verschwenden, die ihm in Aussicht gestellten Immobilien für eine Ewigmesse anlegen zu lassen²⁰⁶. Stephan verblieb aber auf jeden Fall die hohe Geldsumme von 200 lb., er nagte also keineswegs am ‚Hungertuch‘. Entweder war die väterliche Sorge unbegründet oder die Drohung äußerst wirkungsvoll, denn letztlich machte Stephan der Familie alle Ehre. Er heiratete, wurde wie sein Vater Mitglied des Rats und zählte in der Erinnerung des 19. Jahrhunderts zu den verdienstvollsten Stadtvätern seiner Zeit²⁰⁷.

Selbst bei einem ‚schwierigen‘ Kind, wie es der jugendliche Stephan in den Augen des Vaters möglicherweise war, galt der – im Gegensatz zu heute umgekehrte – ‚Generationenvertrag‘ zwischen Alten und Jungen: Die Alten versorgten die Jungen durch Erbschaften mit Kapital zur Gründung einer eigenen Existenz²⁰⁸. Nach den eigenen Kindern wurden daher Ziehkinder, Enkelkinder, Pflegekinder und – weitaus häufiger als erwachsene Verwandte – minderjährige Kinder in der Verwandtschaft mit Geld oder wertvoller Fahrhabe vor allem als Heiratsgut bedacht. Auch Zuwendungen an nahestehende Personen bestanden häufig in Legaten für deren Kinder.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich schon eine Unzahl von Motiven für die Errichtung eines Testaments. Die gesellschaftlich erwartete Versorgung der Familie, vor allem der Frauen und Kinder, war wohl das wichtigste Motiv. Weitere Gründe waren die Vermeidung von Erbstreitigkeiten oder überhaupt Familienstreit, der zu einer Nachlassregelung veranlasste, dann Zuwendungen an nicht erbberechtigte Personen wie Eltern, Haushaltsangehörige, Freunde, Krankenpfleger, Beichtväter usw., insbesondere wenn sie als Universal- oder Haupterben eingesetzt wurden²⁰⁹. Aber auch Geschäftsübergaben, ausstehende Forde-

²⁰⁵ Grundlegend zu Testamenten als Mittel der Disziplinierung Gabriela Signori, Absolon und die anderen ... Ein Beitrag zum erzieherischen Gehalt letztwilliger Verfügungen, in: Disziplinierung im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 17 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 669) Wien 1999, 99–119.

²⁰⁶ Testament des Hans Negel, StAK, Hs. 3/160 fol. 133v–134v (1474 XI 18). Der Krämer Philipp Ruedolff knüpfte das Erbe seiner Tochter an die Heirat mit einem Krämer, ebd. fol. 118r (zu 1468, Eintrag undat.). Beispiele für Wiener Neustadt bei Staub, Bürgertestamente 473 f., 493 f.

²⁰⁷ Das Wappen Stephan Negels wurde an der Rathausdecke angebracht (Stefan Nagel); überliefert ist das Testament seiner Ehefrau Barbara, StAK, Hs. 3/160 fol. 164r (1483 I 11).

²⁰⁸ Vgl. Signori, Erzieherischer Gehalt 116, 119.

²⁰⁹ Der Schwiegersohn als Haupterbe bei der Witwe Anna Stern, StAK, Hs. 3/160 fol. 111v–112v (1468 I 19 [?]); der Diener als Universalerbe bei der Witwe Margreth Pader, ebd. fol. 92v (1462 V 24). – Mütter werden zwar häufig mit Legaten bedacht, sehr selten sind sie

rungen oder Schuldentilgungen bis hin zur Zahlung der noch nicht geleisteten Widerlage oder Nachlass der schuldigen Heimsteuer konnten ein Motiv sein²¹⁰.

3. Heil der Seele

Ein bedeutendes und manchmal das einzige Motiv des Testierens war schließlich die Sorge für das Seelenheil. Die angemessene Sorge für die Seele wurde, wie das Geschäft des Wiener Bürgermeisters Rudolf Angerfelders zeigte, gesellschaftlich erwartet – und 90 Prozent der Testatoren haben diesen Erwartungen auch entsprochen.

Letztwillig verfügt

Alle Zuwendungen an Kirchen, Klöster, Geistliche, Bruderschaften sowie Almosen waren Teil der autonomen Vermögensverteilung und bedurften der testamentarischen Verfügung, um einen rechtlichen Anspruch zu begründen, andernfalls oblag das Seelenheil dem Gutdünken der Erben. Geistliche Institutionen zählten neben den Ehepartnern zu den ‚Gewinnern‘ der Testierfreiheit, was bei aller gesellschaftlichen Akzeptanz des Seelgeräts auch konfliktträchtig war, sowohl zwischen Verwandtschaft und Kirche als auch zwischen den geistlichen Institutionen²¹¹. Seelgeräte konnten beträchtliche Vermögenswerte umfassen, die – was immer zu bedenken ist – gleichzeitig das Erbe der Hinterbliebenen schmälerten.

Die Sorge für das Seelenheil konnte sehr unterschiedliche Größenordnungen haben, abhängig von Besitz, sozialer Stellung und Anlass der Testamentserrichtung. Bildete das Seelgerät den Hauptinhalt oder bestand es aus hohen Stiftungen wie ewigen Jahrtagen und Messen, so war es sicherlich eines der zentralen Motive oder das wichtigste Motiv des Testierens. In vielen Testamenten, auch in jenen Wohlhabender, beschränkt es sich aber auf das Leichenbegängnis, 30 bis 60 Messen, Legate für den Kirchenbau und eventuell einen Jahrtag, während der Großteil der Verfügungen der Besitzverteilung gewidmet ist. Im Verhältnis zur Vermögensmasse waren die Seelenheilvergaben mitunter gering. Da-

aber Haupteerbinnen wie bei Augustin Kaltenstainer, Margreth Melhornin, Margreth Gretzmaroltin oder Wolfgang Pranger (s. Anm. 188, 278, 281, 407).

²¹⁰ Zu Geschäftsübergaben s. Anm. 196; Schulden und Forderungen als Hauptinhalt des Testaments bei Erhart Vischess, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 25; Nachlass der schuldigen Heimsteuer bei Wolfgang Helfreich, ebd. n. 11; Nachlass der schuldigen Widerlage bei Elsbeth Schrikher, StAK, Hs. 3/160 fol. 93v (1462 VI 4); Zahlung der Widerlage bei Mert Grefensulczner, ebd. fol. 123r–v (1472 V 25); Einforderung der Widerlage durch den Rat bei Dorothe Pieger, ebd. fol. 23v–24r (1448 VI 14).

²¹¹ Vgl. Pohl-Resl, Vorsorge 184, bes. Anm. 15. Zum Kampf zwischen Pfarrgeistlichkeit und Franziskanern am Sterbebett Christoph Ocker, ‚Rechte Arme‘ und ‚Bettler Orden‘. Eine neue Sicht der Armut und die Delegitimierung der Bettelmönche, in: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky, Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600. Göttingen 1999, 129–157, 134.

hinter musste aber keineswegs mangelnde Frömmigkeit oder ein distanziertes Verhältnis zur Kirche stehen, sondern ein nicht in erster Linie auf das Seelenheil bezogener Grund des Testierens, der sich aus dem erbrechtlichen Hintergrund erklärt.

Anempfohlen

Manchmal wurde das Seelenheil den Hauptbegünstigten – meist die Ehepartner – ohne nähere Ausführung nur ‚anempfohlen‘, was darauf verweist, dass diese Sorge sicher nicht Anlass des Geschäfts war, die Testatoren sich aber offenbar auch nicht darum ‚sorgen‘ mussten. Der wesentliche Unterschied zu letztwillig verfügbarem Seelgerät bestand im Anspruch seitens der geistlichen Institutionen. Wurde die Heilssorge den Hinterbliebenen oder Testamentsvollstreckern ohne präzise Angaben überlassen, konnte niemand darauf Ansprüche geltend machen. Höhe und Verteilung richteten sich, abgesehen von den ortsüblichen Konventionen, an die man sich sicher hielt, nach der Vermögenssituation oder den Wünschen der dafür Verantwortlichen, die nicht unbedingt ident mit jenen des Sterbenden gewesen sein mussten. Den schon erwähnten Manipulationen durch Geistliche am Sterbebett unter Ausnutzung von körperlicher Schwäche und Ängsten waren damit Grenzen gesetzt. Zwischen den Interessen der Testatoren und jenen der geistlichen Institutionen schob sich das Interesse der Hinterbliebenen, die nur im Hinblick auf das ‚Dass‘, nicht aber das ‚Wie‘ gebunden waren und daher große Spielräume hatten. Die ihnen übertragene Verantwortung bedeutete auch verstärkte Laienmacht, denn hinter ‚Anempfehlungen‘ konnten durchaus sehr hohe Stiftungen stehen²¹².

Kein Seelgerät?

Etwa zehn Prozent der Erblasser verfügten gar kein Seelgerät, nicht einmal in Form der Anempfehlung. Zu ihnen gehörte auch der Harmannsdorfer Pfarrer Hans Pachsteter, der sein gesamtes Vermögen seinem Vetter vermachte, oder der Fassbinder Niclas Sragen, der anlässlich einer Wallfahrt nach Rom für den Fall seines Todes auf dem langen und beschwerlichen Weg – *nach dem der weg ferr hart vnd swer sey* – ein Testament zugunsten seiner Frau errichtete, es persönlich mit zwei Zeugen vor dem Rat einbrachte und in das Stadtbuch eintragen ließ²¹³. Bei beiden war die Versorgung und Absicherung der Angehörigen alleiniger Grund und daher auch Inhalt ihres Geschäfts, ihr Seelenheil war ihnen deshalb wohl kaum gleichgültig, bedurfte aber offenbar keiner eigenen Regelung.

²¹² Ein Beispiel ist das Ehepaar Sweller: Gregor Sweller hatte zusätzlich zu seinen letztwilligen Seelenheilvergaben seiner Frau Margareta seine Seele anempfohlen, aus deren hinterlassenen Vermögen – nach Abzug diverser hoher Legate an Kirchen und Arme – das Margaretenbenefizium errichtet wurde, s. Anm. 260.

²¹³ Testament des Hans Pachsteter, StAK, Hs. 3/160 fol. 105v–106r (Testament 1464 I 21, Eintrag undat.); Testament des Niclas Sragen, ebd. fol. 139r (1474 XI 9).

Die große Mehrheit hinterließ nicht einmal ein Testament, darunter nicht wenige angesehene Korneuburger Ratsherren. Bei ihnen zumindest ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass eine „ehrbare Bestattung mit Begehung“²¹⁴, also Leichenbegängnisse mit 1., 7. und 30. Tag, und ein angemessenes Totengedenken ausgerichtet wurden, auch ohne letztwillige Verfügung. Stellvertretend für viele mag Niclas Engelgershauser († 1446) stehen, fast zwei Jahrzehnte Stadtrichter, dessen Jahrtagsfeier offenbar Vorbildwirkung hatte, denn einer seiner Amtsnachfolger der nächsten Generation, Caspar Strasser († 1464), vermutlich der reichste Bürger der Stadt, verfügte, sein Jahrtag solle so wie jener seines Vorgängers gefeiert werden. Niclas Engelgershauser hinterließ zwar ein Testament und sorgte auch für sein Seelenheil, ein Jahrtag ist darin allerdings nicht erwähnt²¹⁵.

„Spitze eines Eisbergs“

Die ‚Solidargemeinschaft der Lebenden und Toten‘ ist paradoxerweise zugleich Voraussetzung wie auch Grenze der letztwillig verfügten Sorge für das Seelenheil, denn diese scheint auch ohne Testament funktioniert zu haben.

Die meisten Testamente haben vermutlich eine lange Vorgeschichte, von Eheverträgen über persönliche Verbundenheit bis hin zu tiefgehenden Konflikten und familiären Tragödien. Sie sind – wie alle urkundlichen Quellen – nur die durch die Rechtssprache geformte ‚Spitze eines Eisbergs‘, zu der auch die Sorge um das Seelenheil gehörte. Ihre Aussagekraft ist, was persönliche Frömmigkeit und die Vorbereitung auf bzw. die Einstellung zum Tod betrifft, daher beschränkt; Form und Umfang eines Testaments waren von zu vielen Faktoren bestimmt, um einfach als Spiegel persönlicher Geschichten zu dienen. Weder Todesangst noch Hoffnung, tiefe Frömmigkeit oder Glaubenszweifel haben in diesen Quellen ihre greifbaren Spuren hinterlassen. Testamente lassen bestenfalls die bestehenden und stetig neu geknüpften Netzwerke‘ der Gemeinschaft der Lebenden und Toten erkennen, jene Muster, innerhalb derer sich Männer und Frauen – mit und ohne Testament – bewegten. Die große Bedeutung, die man

²¹⁴ Zur ehrbaren Bestattung s. unten Teil 3, Kap. I./1.

²¹⁵ Niclas Engelgershauser (auch: Engelgershawser) war 1414/15 Bürgermeister, 1420–1427 und 1429–1438 Stadtrichter, vgl. Uiblein, Bücherverzeichnisse 20, Anm. 48. Dessen Testament von 1445 mit einem Zusatz von 1446 beinhaltet vor allem die Besitzvergabe zugunsten seiner Frau und minderjährigen Kinder; für sein Seelenheil veranlagte er 100 lb. für eine Messe sowie hohe Summen im Fall des Todes seiner Familie. Im Zusatz wurde nur die Vergabe von einigen Liegenschaften zugunsten seines, möglicherweise inzwischen großjährig gewordenen Sohnes neu geregelt: StAK, Hs. 3/160 fol. 14r–15v (Testament 1445 X 12, Zusatz 1446 II 13, Eintrag 1446 VI 20). – Zu Caspar Strasser s. ausführlichen unten Teil 3, Kap. I./2 und Anm. 265. – Ein weiteres Beispiel für die Differenz zwischen Testament und Praxis ist der Vermerk über die Ausrichtung der Verfügungen Mert Fewstels durch seine Witwe, wonach sie über das vom ihm gestiftete Seelgerät hinaus noch 1 lb. dem Kirchenmeister bezahlte, Hs. 3/159 fol. 23r (1423 II 23), Ausrichtungsvermerk von 1424 II 2.

der Sorge für das Seelenheil beimaß, ist aus dem Korneuburger Stadtrecht zum Tod von Fremden zu ersehen: Starb eine fremde Person in der Stadt, ohne ein Testament zu hinterlassen, fiel das Vermögen nach einem Jahr, in der sich Erben melden konnten, zur Hälfte an die Stadt, die andere Hälfte sollte für das Seelenheil gestiftet werden. Hinterließen die Verstorbenen kein Vermögen, sollte ihre gesamte hinterlassene Habe für das Seelenheil gegeben werden²¹⁶.

²¹⁶ StAK, Hs. 3/268 fol. 60r.

Teil 3: Menschen – Orte – Rituale

Die mittelalterliche Vorstellung von der *Communio* der Lebenden und Toten geht von einem handlungsorientierten ‚Beziehungsraum‘ aus, der im Unterschied zu heute nicht durch individuell-persönliches trauerndes Gedenken, sondern durch das Füreinander-Tun – Fürbitte der Lebenden für die Armen Seelen und Fürbitte der Erlösten für die Lebenden – strukturiert und als Handeln der Kirche rituell wie institutionell abgesichert war²¹⁷. Wer aber waren die Träger dieses Beziehungsraums, welche Menschen, Gelegenheiten, Rituale und Orte – oder anders gefragt, wer und was sind die ‚Knoten‘ des Beziehungsnetzwerks zwischen den Lebenden und Toten? Die große Anzahl und der öffentliche wie rechtliche Charakter machen Testamente zu einer hervorragenden Quelle dieser ‚Knoten‘ und ermöglichen Rückschlüsse auf funktionierende, allen Beteiligten vertraute und der öffentlichen Kontrolle unterliegende Strukturen.

I. Sich Memoria leisten

1. Bühne des Lebens

1495 bestimmte der Korneuburger Stadtrichter Erhart Otterer in seinem Testament, man solle ihn ehrbar bestatten und mit 1., 7. und 30. begehen nach Gewohnheit der Pfarrkirche, als es *ainem solhem erbern man zugeburt vnd ... einem Richter wie gewonhait vnd von aller herkomen ist*²¹⁸.

Deutlicher kann wohl kaum gesagt werden, wessen gesellschaftliche ‚Bühne‘ das Totengedenken war, wer sich hier nach alter Tradition ein letztes Mal angemessen repräsentierte: die Führungsschicht der Stadt, also Stadtrichter, Ratsbürger, Wohlhabende und die Geistlichkeit. Korneuburg unterscheidet sich in dieser Hinsicht in keinsten Weise von anderen Städten. Die Trägergruppe des Stiftungswesens war die Elite der Stadt, die das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben der Stadt bestimmte und kontrollierte.

Ehrbar begehen

Eines der Schlüsselworte des Totengedenkens ist die ‚Ehrbarkeit‘: „Ehrbar bestatten“, „ehrbar begehen“ oder „ordentlich begehen“ mit 1., 7. und 30. (Tag) heißt es regelmäßig und ohne weiteren Kommentar in den Testamenten. Ge-

²¹⁷ Zum Wandel der *Memoria* von der handlungsbezogenen Vergegenwärtigung zum rein kognitiv-emotionalen Erinnern in der Neuzeit bes. Oexle, Gegenwart der Toten 25 f., und ders., Memoria und Memorialbild 385, der die grundlegende Wende im 18. Jahrhundert ansetzt.

²¹⁸ Testament des Erhart Otterer, StAK, Hs. 3/161 fol. 7v–8v (1495 IX 16), das Zitat fol. 7v.

meint sind die Totenfeierlichkeiten innerhalb eines Monats mit Vigilien, Seelenamt, Messen und Oblei, beginnend mit dem Begräbnis²¹⁹.

Ehrbarkeit meinte das für den Stand und die Person Notwendige, der angemessene Aufwand, ohne als verwerflicher Luxus zu gelten. In seiner gesellschafts- und konsumkritischen Predigt „Vom Überfluss und von der Notdurft“ betont der in Wien wirkende Theologe Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433), dass die Ehrbarkeit des Standes einen über den tatsächlichen Bedarf hinaus gehenden Aufwand legitimiere, um Anerkennung und Gehorsam zu erhalten. Für alle anderen hingegen sei er unnötiger Luxus und gereiche ihnen keineswegs zur Ehre²²⁰. Als Beispiele für eine standesgemäße luxuriöse Lebenshaltung nennt Dinkelsbühl Herzog, Bischof und (Wiener) Stadtrichter, denen er Pfarrer und kleine Stadt- und Marktrichter gegenüberstellt, doch galt das Prinzip der Ehrbarkeit als Spiegel der sozialen Ordnung gleichermaßen nach unten für die repräsentative Lebenshaltung der jeweiligen Lokalprominenz in Kleinstädten, Märkten und Dörfern.

Zu den öffentlichkeitswirksamsten Repräsentationsformen gehörten neben Wohnlage und Kleidung die Totenfeierlichkeiten, denn hinter den knappen Worten „ehrbar begehen“ verbirgt sich ein städtisches Großereignis: Vigilien in der Nacht vor dem Begräbnis in der Kirche (Totenoffizium), am Morgen der feierlicher Kondukt des Leichnams vom Haus in die Pfarrkirche, Aufbahrung und Requiem in Gegenwart des Leichnams mit Opfergang (*Oblei*) und begleitet von stillen Beimessen, Beerdigung am Friedhof und feierlicher Abschluss in der Kirche, dem die Almosenverteilung folgte²²¹. Teil der feierlichen Exequien war das

²¹⁹ Nach Lentze, Begräbnis und Jahrtag 332, ist unter der Begehung des Ersten die Begräbnisfeier zu verstehen. Der oft synonyme Gebrauch von „bestatten“ und „begehen“ oder Formulierungen wie „ehrbare Bestattung begehen lassen“ oder „ein löbliches Begräbnis mit Ersten“ wie im Testament des Geistlichen Caspar Waldner (Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 14) bestätigen diese Annahme. In deutschsprachigen Quellen sind allerdings auch für den Abend des Beisetzungstages Grabvisitationen durch die Geistlichen belegt, vgl. Martin Illi, Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt. Zürich 1992, 88. Die Feier am Begräbnistag als den ersten Tag hat vermutlich die ursprüngliche Feier am dritten Tag ersetzt, die weder in den Wiener noch Korneuburger Testamenten erwähnt wird.

²²⁰ Zur Predigt vgl. Ernst Englisch, Materialien zur Lebenshaltung aus Wiener religiöser Literatur des späten Mittelalters, in: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 2 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 325) Wien 1980, 147–157, bes. 154; jüngst auch Gerhard Jaritz, Das schlechte Gebet zu den Schätzen der Welt, in: Elisabeth Vavra, Kornelia Holzner-Tobisch u. Thomas Kühtreiber (Hg.), Vom Umgang mit Schätzen (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 20 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 771) Wien 2007, 81–97.

²²¹ Vgl. Illi, Wohin die Toten gingen 86 ff., demzufolge die Begräbnisriten bei Laien erst am Morgen begannen und die Vigilien im Gegensatz zu Klerikern nicht *in presente corpore* stattfanden; zur Liturgie Thierry Maertens u. Louis Heuschen, Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche. Glaubenslehre und Seelsorge. Paderborn 1959, 59 ff.

Glockengeläut und Entzünden der Kerzen. Beteiligt waren die Pfarrgeistlichen, der Schulmeister mit Chor, der Mesner und die Totengräber und außer der Familie je nach Stellung und Beruf des Verstorbenen Rat, Zünfte, Bruderschaften und schließlich die Armen. Allein die feierliche Leichenprozession durch die Stadt war ein beeindruckendes öffentliches Ereignis. Nach einer Biberacher Quelle schritten hinter dem Vortragskreuz die Schüler, danach psalmodierende Kleriker und Rauchfass- und Weihwasserträger, denen die Träger mit der Totenbahre und den Armenspenden – Bahrtuch und Säcke mit Weißbrot –, die Priester und das weltliche Geleit folgten²²².

Für Korneuburg sind die Begräbnisfeierlichkeiten nur aus späterer Zeit überliefert, doch enthält die „seit undenklicher Zeiten“ bestehende Konduktordnung von 1769 alle schon für das Mittelalter bekannten Elemente: Glockengeläut, Chorgesang, gesungenes Requiem, Entzünden von Kerzen, wobei es qualitative Abstufungen – ganzer Kondukt, halber Kondukt und einfache Einsegnung – mit unterschiedlichen Tarifen gab, später noch erweitert um den viertel Kondukt und als Begräbnisse der 1., 2., 3. und 4. Klasse bezeichnet²²³. In den Testamenten finden sich hingegen keine Abstufungen, was nicht heißt, dass es sie nicht gab; möglicherweise finden sie nur aufgrund der Wohlhabenheit der Verstorbenen, die sich stets die feierlichste Form leisten konnten, keine Erwähnung.

Die übliche Formulierung „nach Gewohnheit“ der Pfarrkirche ohne Nennung eines Geldbetrags verweist auf eine ortsübliche Form mit feststehendem Tarif, mit hoher Wahrscheinlichkeit zu 3 lb., der am häufigsten genannten Summe. Nach der eingangs zitierten Verfügung Erhart Otterers zu schließen, gab es vielleicht für Stadtrichter und sonstige Amtsträger besonders feierliche und daher teurere Begräbnisriten mit aufwändigerem Kondukt, mehr Vigilien und Requien²²⁴. Günstiger waren hingegen die oft zusätzlich verfügbaren Leichenbegängnisse im Augustinerkloster zu 12 β. bzw. 1,5 lb., also zum halben Preis, sowie die Ausrichtung durch die Bruderschaften²²⁵. Nach Quellen aus dem süddeutschen Raum wurde bei einfachen Begräbnissen der Leichnam nur in einem kleinen Zug direkt zum Friedhof getragen und nicht in der Kirche aufgebahrt

²²² Nach Illi, *Wohin die Toten gingen* 87.

²²³ Die Konduktordnungen abgedruckt bei Starzer, *Korneuburg* 491 ff.

²²⁴ Einen Beleg gibt es allerdings nicht, doch verweist das Testament des Bürgerspitalskaplans Pertlme (Bartholomäus) auf ein breiteres Angebot, der für 5 lb. drei Begehungen sowie sieben Vigilien und sieben Requien vor dem 30. Tag verfügte, Uiblein, *Bücherverzeichnisse* n. 17.

²²⁵ Die Schneiderstochter Barbara Kroppfl verfügte in die Barbarazeche 2 lb. 5 d., für Begehung und vom Rest Messen, StAK, Hs. 3/160 fol. 85v (1461 VIII 1), der Steinmetz Peter Königstorffer in die Poysdorfer Dreifaltigkeitszeche 3 lb. für die Begehung, die aber billiger gewesen sein musste, denn der nach der Ausrichtung verbliebene Rest sollte der Zeche bleiben, ebd. fol. 71r (1458 IV 7). – Eine weitere preiswertere Variante war möglicherweise auch die einmalige Begehung in der Pfarrkirche am Begräbnistag zu 1 lb., die sich allerdings nur im Testament der Magdalen Freinsteter, ebd. fol. 55r (1455 I 28), findet: ... *und so man sey zu ir(em) begrebnuss tragen wirdet, sol ir man ... ir mit vigiln selambt und oblai mit ain phunt phennig begeh lassen nach gewonhait der kirchen.*

und die Seelenmesse an einem separaten Termin gefeiert; Arme wurden ohne Feierlichkeiten zu möglichst geringen Kosten oder als Werk der Barmherzigkeit unentgeltlich begraben. So wurde im Wiener Pilgerhaus für das Begräbnis eines armen Kindes 4 d. für Sakramentspendung und Begräbnis und für ein ausnahmsweise gefeiertes Seelenamt eines armen Erwachsenen 38 d. verrechnet²²⁶.

Die Öffentlichkeit des Totengedenkens fand seine Fortsetzung in den Jahrtagsfeiern, ebenfalls begangen mit Vigilien, Requiem, Messen, Grabbesuch und Almosen, und in der – allerdings nur sehr Reichen vorbehaltenen – dauernden Präsenz durch Epitaphien, Altarstiftungen und Glasfenster in der Kirche. Die mit Begräbnis und den Begehungen beginnende *Memoria* hatte somit einen äußerst diesseitigen Bezug. Sie war Bestandteil eines standesgemäßen Lebens ehrbarer Bürgerfamilien und repräsentierte in der Öffentlichkeit sichtbar und durch das Glockengeläut auch hörbar Herkunft, Vermögen, Leistung und Rang. Der kostspielige, teilweise pompöse Aufwand der Leichenbegängnisse und Jahrtage hatte dem Leben und der städtischen Ordnung angemessen zu sein, nach Erhart Otterer seiner Ehrbarkeit und seinem Amt „gebührend“.

In den Begräbnisriten spiegelte sich die Integration der Verstorbenen und ihrer Familien in der Stadt und gleichzeitig die gesamte Ordnung der Kommune, insbesondere wenn Amtsträger feierlich begraben wurden²²⁷. In den Leichenfeierlichkeiten fügten sich in besonderer Weise Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Diesseits und Jenseits, zusammen; sie waren einer der ‚Knoten‘ im Netzwerk zwischen Lebenden und Toten, denn bei aller Gebundenheit an die diesseitige Lebensordnung ging es immer zugleich um die Jenseitige. Explizit formuliert die Witwe Anna Schreiber das allen Selbstverständliche: Ihre Verwandten sollen von dem ihnen hinterlassenen Vermögen den 1., 7. und 30. begehen lassen *vnd irr sel hail damit betrachtten*²²⁸.

Preis ...

Ehrbarkeit hatte ihren Preis, vom Erwerb des Bürgerrechts bis zur *Memoria*. Die niedrigsten Seelgeräte in Korneuburg umfassten Summen zwischen 3 β. und 3

²²⁶ Vgl. Illi, Wohin die Toten gingen 98, 104 f.; Thomas Just, Das Wiener Pilgerhaus. Untersuchungen zum Leben, zur Wirtschaftsführung und Bautätigkeit in einem Wiener Spital des 15. Jahrhunderts. Staatsprüfungsarbeit am Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Wien 1995, 84 f.

²²⁷ Vgl. Noodt, Religion und Familie 5; Martin Illi, Totenbestattung im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Markus J. Wenninger (Hg.), ‚du guoter töt‘. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 311–318. Zur Angemessenheit des Totengedenkens am Beispiel einer adeligen Stiftsdame vgl. Helmut Weigel, An der Schwelle zum Tod. Über ein Testament im Stift Stoppenburg 1517, in: Katalog Vergessene Zeiten. Mittelalter im Ruhrgebiet 2. Essen 1990, 204–206.

²²⁸ Testament der Anna Schreiber, StAK, Hs. 3/160 fol. 37v (1451 VI 18).

lb., die höchsten mit 1000 Messen und Altarbenefizien bewegten sich im dreistelligen Pfund-Bereich²²⁹.

Die Preise für das Totengedenken waren das ganze 15. Jahrhundert hindurch konstant: Seelenmessen kosteten 3 und 7 d., bisweilen 4 d., wobei die häufigere Form die Einheit von 30 Messen zu 3 β. (à 3 d.) ist, seltener zu 7 β. (à 7 d.). Vermutlich war mit dem höheren Preis auch eine höhere Qualität im Hinblick auf die Messfrüchte verbunden, die in der möglichst raschen Ableistung der Messen nach dem Tod bestanden haben könnten²³⁰.

Die übliche dreimalige Begehung am 1., 7. und 30. Tag kostete, wie schon erwähnt, in der Pfarrkirche 3 lb. und im Augustinerkloster die Hälfte, wobei hier keine Begräbniskosten anfielen. Für die in der Regel zeitlich befristeten, so genannten ‚abgehenden‘ Jahrtage zahlte man in der Korneuburger Pfarrkirche wie auch in den Pfarrkirchen der Umgebung 1 lb. jährlich, in der Wiener Neustädter Liebfrauenkirche hingegen das Doppelte²³¹. Die Kosten waren von der verfügbaren Dauer – fünf, zehn, 15 Jahre usw. – abhängig und wurden im Gegensatz zu ewigen Jahrtagen nicht in Form von Erblaststiftungen oder Renten veranlagt, sondern bar bezahlt, entweder jährlich von jenen Personen, die nach dem Willen der Testatoren das Kapital verwalten und ausrichten sollten, oder, fiel die Gesamtsumme an die Kirche oder eine Zeche, durch den Kirchen- oder Zechmeister²³².

Wallfahrten wurden bis auf Ausnahmen ohne nähere Angaben verfügt, was darauf verweist, dass es für die Organisation und Durchführung, meist stellvertretend, seltener durch die Erben, allgemein bekannte Kostensätze gab. Die fallweise genannten, keineswegs einheitlichen Geldbeträge in den Testamenten ermöglichen keine Rückschlüsse auf die Preisgestaltung, sondern nur eine grobe Orientierung über die mit einer Wallfahrt verbundenen Kosten. Wie in Wien und

²²⁹ Bis auf Ausnahmen wird in den Korneuburger Testamenten die Wiener Währung angegeben: Pfund (lb.) als Recheneinheit für 240 Pfennig (d.) und Schilling (β.) für 30 Pfennig (langer Schilling). Seltener wird der Ungarische Goldgulden (fl.) genannt, dessen Kurs aufgrund der Ausprägung minderwertiger Pfennige im 15. Jahrhundert kontinuierlich anstieg – von 180 d. um 1420/30 auf 2880 d. im Jahr 1460 – und erst nach einer umfassenden Münzreform auf 300 bis 320 d. stabilisiert werden konnte. Vgl. zur Währung Otto Brunner, *Die Finanzen der Stadt Wien von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert* (Studien aus dem Archiv der Stadt Wien 1/2) Wien 1929, 24 ff.

²³⁰ So stiftete Kathrei Weiss 300 Messen zu je 7 d. mit der Auflage, diese nach ihrem Tod so schnell wie möglich lesen zu lassen, StAK, Hs. 3/160 fol. 68v–69r (1457 VIII 5), und Agnes Pogner für das ununterbrochene Lesen von 30 Messen sogar 2 lb., also 16 d. pro Messe, ebd. fol. 67v–68r (1457 VI 10).

²³¹ Vgl. Rist, *Leben für den Himmel* 220.

²³² Zur jährlichen Entrichtung vgl. z. B. die Jahrtagsstiftung des Thomas Pfenter, dessen nächster Verwandter die 15 lb. innehaben und jährlich 1 lb. ausrichten sollte, StAK, Hs. 3/160 fol. 5v (1444 X 20), oder des Bäckers Niclas Weiss, dessen Vetter das Geld immer zu Jahresende entrichten sollte, ebd. fol. 74r–v (1458 VI 5). Die Verfügung des Mert Loresmann, ebd. fol. 9r (1445 I 12), man solle die Summe von 10 lb. für einen Jahrtag einem frommen Mann umsonst leihen, setzt hingegen die Zahlung der Gesamtsumme voraus, wobei die jährliche Entrichtung die häufigere Form war.

Wiener Neustadt nahmen die Wallfahrtsorte St. Wolfgang, Mariazell, Aachen und Rom die erste Stelle ein, häufig in kombinierter Form, was beträchtliche Kosten verursachte. Während für das nahe Mariazell 1 lb. ausgereicht haben dürfte, werden für St. Wolfgang zwischen 3 und 5 lb. und für die – heutigen Fernreisen vergleichbaren – Aachen- und Romfahrten bis zu 7 bzw. für Rom 10 lb. veranschlagt²³³. Um möglichst schnell die Ablässe und die Fürbitte der Heiligen zu erhalten, war neben der geeigneten Person – einmal wird ausdrücklich ein Priester gewünscht – sicher auch die ausreichende Dotierung für den baldigen Antritt der Pilgerfahrt entscheidend²³⁴.

Alle anderen Geldsummen für den Kirchenbau, Zechen, Arme usw. lagen im Ermessen der Testatoren. Das absolute Minimum an Seelgerät in der testamentarischen Überlieferung waren 30 oder 60 Messen, was aber nur vereinzelt vorkommt, meist wurden die Messen mit Begehung und kleineren Legaten verbunden, sodass die Verfügungen für das Seelenheil nur in Ausnahmefällen unter 3 lb. blieben²³⁵. Mitunter hohe Beträge – von 10 bis über 100 lb. – wurden für den Kirchenbau gestiftet, der in kaum einem Testament fehlt und, wie überall, die finanzielle Basis der spätgotischen Aus- und Umbauten bildete. Vergleichsweise gering fielen hingegen die Armenspenden aus, meist zwischen 1 und 5 lb., selten mehr als 10 lb.²³⁶

Hohe Seelgerätstiftungen zeichnen sich vor allem durch Legate an mehrere geistliche Institutionen aus – neben jenen in Korneuburg besonders das Franziskanerkloster St. Jakob und Wiener Klöster –, die in Summe beträchtliche Vermögenswerte ausmachen konnten mit dem Ziel, die Heilswirksamkeit des Totengedenkens bestmöglich, das heißt durch viele gleichzeitig verfügbare Personen, zu sichern.

... und Wert

Die in den Testamenten laufend genannten einstelligen Pfundbeträge lassen allerdings zuweilen vergessen, dass es sich dabei um für viele Menschen unerschwingliche Größenordnungen handelte. Verstärkt wird der Eindruck von Durchschnittlichkeit noch durch die für das Mittelalter relativ dichte Überlieferung von Testamenten, die aber, wie schon erwähnt, nur einen geringen Prozentsatz der Bevölkerung erfasste²³⁷. Hans Lentze, zweifellos einer der tiefsten

²³³ Zu Wien vgl. Lentze, Seelgerät 68 ff., bes. 75, zu Wiener Neustadt Rist, Lebensbedingungen von Frauen 196 ff., die für Romfahrten auch geringere Beträge von 5 bis 8 lb. nennt.

²³⁴ So stiftete Hans Derrer 6 lb. aus unbezahlten Forderungen für eine Aachenfahrt und dazu sicherheitshalber Erlöse aus dem Verkauf eines Ackers, falls das Geld nicht reichen sollte, Hs. 3/160 fol. 53r–54r (1454 XI 9); die Wallfahrt nach St. Wolfgang und Mariazell durch einen Priester bei Michel Holczaphl, ebd. fol. 122r–v (1471 XI 18).

²³⁵ Auch in den Wiener Neustädter Testamenten waren 30 Messen das Minimum, vgl. Rist, Lebensbedingungen von Frauen 181.

²³⁶ Zu den Baustiftungen und zum Almosen s. unten Teil 3, Kap. II.

²³⁷ Zum Bevölkerungsanteil s. Anm. 182.

Kenner der Wiener Testamentsbücher, zählt – in der Sprachlichkeit der 1950er Jahre – als Beispiele für Seelgeräte des ‚kleinen Mannes‘ Verfügungen von Rom- und Aachenwallfahrten oder Almosen von 3, 4 und sogar 9 lb. auf²³⁸. Im Vergleich zu ‚Spitzenstiftungen‘ wie etwa Altären samt Ausstattung wirken diese Beträge tatsächlich niedrig, setzen aber die Bildung von Rücklagen voraus, also Einkünfte aus Grundbesitz oder Renten, florierende Handelsgeschäfte, gute Auftragslage oder zumindest regelmäßige Lohnzahlungen.

Generell gilt, dass dreistellige Pfund-Beträge hoch waren. In diesem Bereich lag der Jahressold von österreichischen Spitzenbeamten oder die jährlichen Pachtsummen landesfürstlicher Ämter²³⁹. Auch die jährlichen Einnahmen kleinerer Städte bewegten sich in den Hunderten, beispielsweise Weitra mit 328 lb. im Jahr 1431, während etwa in Wien im selben Zeitraum fast 2800 lb. allein aus den Mauten eingenommen wurden²⁴⁰. Diese Beispiele sollen nur verdeutlichen, dass Legate in der Höhe von 200 lb. an die Korneuburger Pfarrkirche²⁴¹ ein Vermögen darstellten, das dem Jahresbudget kleinerer Kommunen entsprechen konnte. Derart hohe Seelgeräte lassen im Kontext einer Kleinstadt keinen Zweifel aufkommen, dass dahinter entsprechender Reichtum stand. Schwieriger wird es bei den kleineren Summen und der Einschätzung ihres Werts im Verhältnis zur Lebenshaltung. Für wen waren sie leistbar, für wen mühsam bezahlter Luxus, um bürgerliche Ehrbarkeit noch einmal vor aller Augen zu präsentieren, und für wen schlichtweg unerschwinglich? Die Bedeutung der Zechen, die für ihre Mitglieder das Totengedenken ausrichteten, ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund der stets mit Leistbarkeit verbundenen Ehrbarkeit zu sehen.

Ein traditionell äußerst schwieriges Unterfangen ist die Berechnung von durchschnittlichen Einkommen und Lebenshaltungskosten von Einzelpersonen und Haushalten, um den Wert der Ausgaben für *Memoria* überhaupt einschätzen

²³⁸ Lentze, Seelgerät 38 f., dessen Begrifflichkeit jüngst von Hollberg, *Deutsche in Venedig* 82, kommentarlos übernommen wurde.

²³⁹ Nach Niederstätter, *Jahrhundert der Mitte* 51, erhielt ein österreichischer Rat in den Vorlanden mindestens 100 fl., Spitzenverdiener waren der Landeshauptmann von Krain mit einem Jahressold von 480 lb. um 1420 und der Tiroler Landeshauptmann mit 800 fl. im Jahr 1488. – Zu Bestandgaben s. Reg. K. Friedrichs III. H. 13 n. 109, 152: 700 lb. jährlich für das Ungeld zu Linz und im Waxenberger Landgericht, 900 lb. für Maut, Zoll, Ungeld und Gericht zu Enns [Paul Herold u. Kornelia Holzner-Tobisch, *Regesten Kaiser Friedrichs III. (1440–1493)*, nach Archiven und Bibliotheken geordnet u. hg. v. Heinrich Koller, Paul-Joachim Heinig u. Alois Niederstätter, Heft 13: *Die Urkunden und Briefe des Österreichischen Staatsarchivs in Wien, Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv: Allgemeine Urkundenreihe, Familienurkunden und Abschriftensammlungen (1447–1457)*. Wien-Weimar-Köln 2001]; weitere Beispiele: Wiener Stadtgericht im 15. Jahrhundert zu 200 lb. jährlichen Bestand, Stadtgericht, Maut, Ungeld von Korneuburg 1494 zu 900 lb., im Jahre 1441 allerdings noch zu 1800 (!) lb., Brunner, *Finanzen* 232, Starzer, *Korneuburg* 239.

²⁴⁰ Zu Weitra vgl. Herbert Knittler, *Bauen in der Kleinstadt. Die Baurechnungen aus der Stadt Weitra von 1431, 1501–09 und 1526 (Medium Aevum Quotidianum Sonderbd. XV)* Krems 2005, 25; zu Wien Brunner, *Finanzen* 117.

²⁴¹ So von Stadtrichter Niclas Engelgershauser nach dem Tod seiner Kinder und seiner Frau, s. Anm. 215.

zu können. Anhaltspunkte für Jahreseinkommen unterer Einkommensgruppen bieten in der Regel die auch für Ostösterreich gut überlieferten Tagelöhne aus dem Baugewerbe. Sie lagen im 15. Jahrhundert bei 10 bis 26 d., woraus sich Wochenlöhne von 2 bis ca. 5 β. (60–156 d.) für sechs Tage und Jahreseinkommen von ca. 11 bis 28,5 lb. ergaben, gerechnet mit durchschnittlich 265 Arbeitstagen und angenommener Vollbeschäftigung²⁴². Etwa gleich viel wie gelernte Bauhandwerker erhielten in Wien um 1450 städtische Diener, die mit 4 β. Wochensold auf 26 lb. im Jahr kamen.²⁴³ Im Unterschied zum regelmäßig gezahlten Sold waren die Löhne im Bauhandwerk von der Auftragslage abhängig, so dass die Jahreseinkommen mitunter weit unter den theoretischen Berechnungen lagen²⁴⁴.

Während daher Bauhandwerker mit Ausnahme der besser bezahlten Spezialisten zu den unteren Einkommensgruppen gezählt werden, gehörten die ungelerten Tagelöhner, die nur von Gelegenheitsarbeiten vor allem im Bau und Weinbau lebten und zudem aus den Sicherungssystemen des Handwerks herausfielen, zu den Unterschichten²⁴⁵. Die sowohl in Wien als auch in Weitra gezahlten Mindestlöhne von 10 d. am Tag bzw. 2 β. in der Woche galten offenbar als absolutes Minimum zum täglichen Überleben aus Erwerbsarbeit. Nach einem Wiener Gutachten aus dem Jahr 1526 zur Einführung einer Kopfsteuer würde eine Person für Brot pro Woche 5 d. – im Jahr daher 1 lb. 20 d. (260 d.) – ausgeben, was damals als Argument für die halb so hohe und daher für jeden (!) erwerbstätigen Einwohner leistbare Steuer diente²⁴⁶. Hätte sich ein Wiener Neustädter Tagelöhner 1482 zum Brot den Luxus von einem Pfund billigem Fleisch (2,5 d.) und vielleicht vier Eiern (1 d.) geleistet, hätte er fast einen ganzen Tagesverdienst verbraucht, ohne noch einen Schluck Bier oder Wein getrunken zu

²⁴² Hilfsarbeiter erhielten am Tag 10–14 d., Gesellen 14–20 d. und Meister 20–26 d., Dachdecker und Steinmetzen waren mit 30–40 d. am höchsten bezahlt (Wochenlohn 6–8 β., Jahreslohn 33–44 lb.). Vgl. zu den Tagelöhnen für Weitra Knittler, *Bauen in der Kleinstadt* 33 f., 40 f.; für Wien Just, *Wiener Pilgerhaus* 116 f., und Brunner, *Finanzen* 30, 341 f. – Die Berechnung von durchschnittlich 265 Arbeitstagen im Jahr nach Ulf Dirlmeier, *Untersuchungen zu Einkommensverhältnissen und Lebenshaltungskosten in oberdeutschen Städten des Spätmittelalters (Mitte 14. bis Anfang 16. Jahrhundert)* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1978/Abh. 1) Heidelberg 1978, 134.

²⁴³ Jahreslöhne für Bauhandwerker (25–27,5 lb.) und städtische Diener bei Brunner, *Finanzen* 30; Jahreslöhne der Maurer bei Just, *Wiener Pilgerhaus* 122: 26 lb. bei 260 Arbeitstagen, 27 lb. 5 β. 18 d. bei 277 Arbeitstagen (1448).

²⁴⁴ Nach den Stadtrechnungen von Weitra verdienten die im Jahr 1431 bei den öffentlichen Bauten (Stadtmauer, Rathaus usw.) beschäftigten Handwerker zwischen 3,5 und knapp 7 lb. im Jahr, vgl. Knittler, *Bauen in der Kleinstadt* 34. Weitere Unsicherheiten in der Berechnung ergeben sich durch zusätzliche Entlohnungen in Form von Naturalien, Badegeld oder Zulagen sowie die nicht bekannte private Auftragslage. Nicht erklärbar ist schließlich die Konstanz der Löhne trotz galoppierender Inflation am Höhepunkt der Schinderlingszeit 1459/60, weshalb von einem stark sinkenden Reallohn im Laufe des 15. Jahrhunderts ausgegangen wird, vgl. Brunner, *Finanzen* 342.

²⁴⁵ Vgl. Niederstätter, *Jahrhundert der Mitte* 94 f.

²⁴⁶ Zum Gutachten von 1526 s. Brunner, *Finanzen* 85.

haben.²⁴⁷ Nach Berechnungen für den oberdeutschen Raum benötigten Tagelöhner für täglich ein Maß (1,4 l) Bier oder ein halbes Maß Wein 20 bis 29 Prozent ihres Jahreseinkommens²⁴⁸. In diesen Einkommensbereichen lebte man dicht an oder unter der Armutsgrenze, *Memoria* war schlicht unbezahlbar²⁴⁹. Aber auch bei Verdiensten von jährlich 10 bis 20 lb. würden – folgt man der Einschätzung des Wiener Gutachters – allein die Ausgaben für Brot bis zu 10 Prozent des verfügbaren Budgets bedeuten, von dem unter Umständen eine ganze Familie leben musste.

Etwas anders sah die Situation bei jener relativ großen Bevölkerungsgruppe aus, deren Lohn vor allem aus Nahrung, Unterkunft und Kleidung bestand und die zusätzlich noch ein Jahresgehalt erhielten, das oft unter 10 lb. lag. Dazu gehörten Mägde und Knechte ebenso wie die Priester des Wiener Bürgerspitals, die 6,5 lb. erhielten, das Gesinde hingegen nur 0,5 bis 2 lb.²⁵⁰ Das Testament des mit ca. 7 lb. besoldeten Korneuburger Schulmeisters Erhart Vischess zeigt, dass die Verbindung von Versorgung, Sold und zusätzlichen Einkünften – etwa Einnahmen für den Gesang bei den Begehungen und Jahrtagen – Bildung von Vermögen ermöglichte. In seinem Fall bestand sein Reichtum in erster Linie aus Ausständen von über 25 fl. und 42 lb., die ihm vermutlich zu Lebzeiten nie in dieser Höhe zur Verfügung gestanden haben, denn als hinterlassener Besitz werden nur 10 β., Bücher und Kleidung genannt²⁵¹. Er konnte sich aber aus seinen Forderungen eine ehrbare Bestattung leisten, was ihn von den geringfügig bezahlten Mägden und Knechten unterschied, deren tägliche Versorgung zwar

²⁴⁷ Vgl. Rist, Lebensbedingungen von Frauen 569: 1482 wurde vom Wiener Neustädter Rat der Preis für ein Pfund Fleisch (0,56 kg) minderer Qualität auf 2,5 d., besserer Qualität auf 3 d. festgelegt; nach einer Ratsverfügung von 1455 sollte ein Pfennigbrot 6 Pfund 8 Lot wiegen, eine Pfennigsemmel 10 Lot (1 Lot = 17,5 g). – Der Warenwert der Eier nach den Wiener Bürgerspitalsrechnungen, wonach die Dienstboten jeden Samstag vier Eier oder 1 Pfennig, die Armen zwei Eier oder 1 Heller (halber Pfennig) erhielten, vgl. Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 105 f., die aber betont, dass die Eierpreise starken Schwankungen unterlagen.

²⁴⁸ Vgl. Dirlmeier, Einkommensverhältnisse 328.

²⁴⁹ Nach Simon-Muscheid, Dinge im Schnittpunkt 93 ff., gehörten außer Tagelöhnern auch Näherinnen, Wäscherinnen, Schleierweberinnen, Schäfer, Schweinehirten, Korb- und Sesselmacher zu dieser Schicht. Der durch ein Inventar bekannte spärliche Besitz einer Freiburger Näherin aus dem Jahr 1532 erbrachte in der Versteigerung einen Ertrag von 1 lb. 7β., wovon allein 10 β. an die Vermieterin bezahlt wurden, vgl. ebd. 94.

²⁵⁰ Vgl. Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 113, 134 f., 136: Die sechs Priester des Bürgerspitals erhielten täglich vier Mahlzeiten mit Wein und als Jahreslohn jeder etwas mehr als 6,5 lb. (1580 d.). Deutlich weniger verdienten der Schulmeister mit unter 4 lb. (915 d.) und die zwei Köche mit 3,5 lb. (840 d.) und 4 lb. (960 d.). Sehr gering bezahlt waren Knechte und Mägde, wie der Pferdeknecht mit weniger als 1 lb. (180 d.) oder die Dienerinnen der Armen mit 1 lb. 4 β. (360 d.).

²⁵¹ Testament des Schulmeisters Erhart Vischess, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 25 (1464 IX 17). Zu dessen Schuldnern gehörte auch der Pfarrer, der ihm den Sold für vier Jahre schuldete. Vischess hatte an der Wiener Artistenfakultät studiert, wo er 1455 nach dem Examen zum artistischen Bakkalaureat zugelassen wurde, vgl. Uiblein, ebd., Anm. 96.

im Gegensatz zu den Tagelöhnern gesichert war, die aber darüber hinaus – bis auf wenige Ausnahmen²⁵² – kaum eine Chance auf Rücklagenbildung hatten.

In einer Quelle aus dem späten 15. Jahrhundert wird der Jahresbedarf eines dreiköpfigen Haushalts der bürgerlichen Mittelschicht in Passau – Ehepaar und Magd – mit knapp 72 lb. berechnet, davon 80 Prozent für Nahrungsmittel. An reichhaltigem Essen herrschte hier kein Mangel, für den darüber hinausgehenden Bedarf war zwar Geld vorhanden, allerdings nicht im Überfluss²⁵³. Die Korneuburger Einkommensverteilung ist erst aus einem Schätzbuch des 16. Jahrhunderts (1558) überliefert, in dem mehr als zwei Drittel der Häuser (73%) auf weniger als 70 lb. Einkünfte im Jahr geschätzt wurden. Nur 32 Häuser verfügten über ein Einkommen von 150 bis 300 lb.²⁵⁴ Sie waren mit Sicherheit im Besitz jener Bürger, für die angemessene *Memoria* keine Frage der Leistbarkeit war. Ihnen stand aber die Mehrheit der bürgerlichen Haushalte gegenüber, für die Seelgerät in der Höhe von 3 bis 6 lb. einem Monatseinkommen oder mehr entsprach. Einkommen bis 50 lb. waren für Familien mit einem Dienstboten knapp, erst darüber eröffneten sich Spielräume zur Vermögensbildung.

Selbst wenn man aufgrund des höheren Wohlstands der Stadt im 15. Jahrhundert von einer etwas nach oben verschobenen Vermögensverteilung ausgeht, war *Memoria* ab 3 lb. ein für die Mehrheit hoher Wert, der dem Preis wertvoller Pelzbekleidung entsprach, den man sich vermutlich nicht leistete – zumindest in einem durchschnittlichen Passauer Bürgerhaushalt war nach der zeitgenössischen Berechnung dafür kein Geld vorgesehen²⁵⁵.

²⁵² Zu Testamenten von Knechten und Mägden s. unten Teil 3, Kap. I./2 und die Anm. 276, 279, 282.

²⁵³ Zu dieser Quelle aus einer bayerisch-österreichischen Sammelhandschrift (1494) s. Gerhard Jaritz, Die spätmittelalterliche Stadt in der Sachkulturforschung. Problematik – Möglichkeiten – Grenzen, in: Günter Wiegmann (Hg.), Geschichte der Alltagskultur (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 21) Münster 1980, 53–68, der sie ebd. 63 vollständig wiedergibt. Aufgrund des angeführten täglichen Weinkonsums, der hohen Ausgaben von 12 lb. für Fleisch im Jahr und des Sortiments an verschiedenen Früchten wird sie einem bürgerlichen Haushalt der Mittelschicht zugeordnet, auch wenn ihr repräsentativer Charakter offen bleiben muss. Die Ausgaben für Brot pro Person werden hier mit 2 bis über 4 lb., abhängig vom Getreidepreis, berechnet, somit zwei- bis dreimal so hoch wie im Wiener Gutachten von 1526. 9% der Ausgaben wurden für Kleidung, 11% für Sonstiges, darunter Beichte und Opfer, berechnet.

²⁵⁴ Etwa 40% der Häuser wurden unter 35 lb. geschätzt, darunter viele im Besitz von Witwen und Waisen, 25 Häuser (14%) auf 150 lb, darüber lagen nur sieben mit Einkommen bis zu 300 lb. Vgl. zum Schätzbuch Starzer, Korneuburg 443, die prozentuelle Auswertung nach Laichmann-Krissl, Stagnation 309, die allerdings Wohlhabenheit erst bei 200 lb. ansetzt, was zu hoch erscheint. Die Korneuburger Vermögensstruktur des 16. Jahrhunderts entspricht jener der Stadt Weitra, in der 1566 zwei Zehntel der Bürgerschaft über zwei Drittel der Veranlagungswerte verfügten, vgl. Knittler, Bauen in der Kleinstadt 18.

²⁵⁵ Zur Kleidung vgl. Rist, Lebensbedingungen von Frauen 568: u. a. Ärmelkurse aus Fuchsfell 3 lb., Frauenmantel mit Hermelin 3 lb., Kurse aus Hermelin 4 fl., sattgrüner Frauenmantel mit Hermelin 3 lb., mit Hermelin verbrämter Frauenrock 2 fl. Die Passauer Quelle

Luxus der Ewigkeit

Stiftungen, die für die ‚Ewigkeit‘ bestimmt waren, wie ewige Jahrtage, ewiges Licht, ewige Fürbitte, vor allem aber ewige Messen, waren aufgrund des damit verbundenen Aufwands an Kapital ein Luxus, der nur Wenigen vorbehalten blieb. Von den mehr als 260 Männern und Frauen, die zwischen 1444 und 1474 ein Testament errichteten, haben sich nur 31 diese Art der ‚Zukunftsvorsorge‘ geleistet, unter ihnen – wenig verwunderlich – vor allem Stadtrichter und Ratsbürger. Meist wurde eine ewige Messe oder ein ewiger Jahrtag gestiftet, zweimal auch nur ewige Fürbitte, seltener waren hingegen Kombinationen von Messe, Jahrtag, Fürbitte oder Almosen (8) und die Ausnahme die Stiftung mehrerer Ewigmessen (4).

Alle Formen der ewigen *Memoria* sollten der Stifterfamilie – meist erfolgte die Stiftung für sich, Vorfahren und Nachkommen – regelmäßig und auf unbestimmte Dauer die heilswirksamen Gnaden im Fegefeuer zuwenden, dessen individuelle Dauer schließlich auch niemand ermessen konnte. ‚Ewig‘ entsprach daher der eigentümlichen Zeitstruktur des Fegefeuers, nämlich unbestimmt und doch begrenzt, denn die Ewigkeit im Sinne von unveränderbar und endgültig begann eigentlich erst mit dem Endgericht. Auf ewig verfügte Stiftungen zum Seelenheil hatten ebenfalls keine vom Menschen gesetzte Zeitgrenze, sollten aber keinesfalls etwas ‚Ewiges‘ sein, sondern möglichst lange vor dem Endgericht zur Erlösung beitragen.

Im Unterschied zur ewigen *Memoria* erzielte die oft von denselben Leuten gestiftete hohe Anzahl der Seelenmessen eine intensive, gleichsam verdichtete Gnadenwirkung in der ersten Zeit nach dem Tod. Die höchste Zahl waren die von fünf Prozent der Korneuburger gestifteten 1000 Messen, die von der Todesstunde an in möglichst vielen Kirchen bzw. dort, wo man sie erhalten konnte, gelesen werden sollten²⁵⁶. Sie waren nach den zeitgenössischen Vorstellungen durch ihre Menge höchst wirkungsvoll, aber unter Umständen nicht ausreichend. Die bestmögliche und kostspieligste Sorge für das Seelenheil war daher eine Kombination von kurzfristiger Konzentration und langfristiger Regelmäßigkeit der Suffragien.

Ewige *Memoria* hatte aber nur dann eine Chance auf Langlebigkeit, wenn sie gegenüber den ‚Tücken‘ der Zeit, von der Inflation bis zum Vergessen, eine die Gegenwart wie nächste Generationen überdauernde, finanzielle und rechtliche Basis erhielt, wofür beträchtliche Vermögenswerte aufgewendet werden mussten. Ewigstiftungen wurden immer mit Grundbesitz oder Renten – auch

(s. Anm. 253) veranschlagt für Kleidung 4 lb. *zw pessern an leibgewant und petgewandt* des Ehepaars und 3 B. für die *pfaitten, pruech und ... hosnestel* des Mannes.

²⁵⁶ Von der Todesstunde an zu sprechen z. B. bei Michel Gonser, Uiblein, *Bücherverzeichnisse* n. 18, und Caspar Strasser (s. Anm. 266); 1000 Messen, wo man sie bekommen kann, bei Jörg Huber, *StAK*, Hs. 3/160 fol. 71r–v (1458 IV 26), hingegen nach Möglichkeit im Klosterneuburger Franziskanerkloster bei Barbara Kelhaimer, ebd. fol. 82v–84v (1461 VI 2).

Burgrecht, Gülte, Ewiggeld, Überzins genannt – ausgestattet, die den dafür verantwortlichen Kirchen bzw. bei Messpfründen den Priestern in Stift- und Versorgbriefen festgelegte jährliche Einkünfte gegen Übernahme der daran gebundenen Leistungen garantierten²⁵⁷.

Die erforderliche Höhe der Dotation richtete sich nach den erwünschten Leistungen. Die teuerste Form war eine tägliche Messe, oft verbunden mit der Forderung an den Benefiziaten, keine anderen Verpflichtungen zu übernehmen, was bedeutete, ihm mit dem Pfründvermögen einen ausreichenden Lebensunterhalt zu sichern. Bei den geringer dotierten Wochenmessen war hingegen eine Kumulation zum Überleben notwendig, daher auch zulässig und allgemein üblich. Das Recht der Verleihung der Messpfründe in Verbindung mit der Kontrolle der Pflichterfüllung – Vernachlässigung hatte stets Strafzahlungen bis hin zum Entzug zur Folge – erhielt in Korneuburg in der Regel der Rat, manchmal gemeinsam mit der Stifterfamilie²⁵⁸.

Das dafür nötige Kapital ist aus Wien wesentlich besser überliefert als in Korneuburg, wo in erster Linie mit Grundstücken – genannt werden Weingärten, Wiesen, Gärten, Häuser – dotiert wurde, deren Wert im Gegensatz zum Rentenkauf schwer zu ermessen ist. In Wien stieg das für die Dotation notwendige Stiftungskapital im Laufe des 15. Jahrhunderts stark an: Während um 1400 für fünf Messen in der Woche 200 lb. ausreichend waren, scheinen in der Folgezeit 300 lb. für vier Messen üblich gewesen sein, Ende des Jahrhunderts aber für zwei Wochenmessen 200 lb. mit einer jährlichen Gülte von 8 bis 10 lb. bzw. für eine Messe die Hälfte zu 4 bis 5 lb. Gülte im Jahr²⁵⁹. Dieser Kapitaleinsatz dürfte durchaus den Korneuburger Verhältnissen entsprochen haben, wie aus dem Stiftbrief des Margaretenbenefiziums ersichtlich ist, das 1494 aus dem hinterlassenen Vermögen des Ehepaars Sweller errichtet wurde. Gegen die Verpflichtung von fünf Messen in der Woche erhielt der Kaplan 4 lb. Burgrecht auf Swellers Haus am Ring und über 14 lb. Einkünfte aus Zehent und Liegenschaften²⁶⁰.

²⁵⁷ Bei der Bestellung einer Burgrechtsrente wurde gegen Zahlung einer Geldsumme das Recht auf die regelmäßige Entrichtung einer Geldsumme (Burgrecht, Rente, Gülte, Ewiggeld) von einer Liegenschaft bzw. deren Inhaber erworben, vgl. Brauneder/Jaritz, Wiener Stadtbücher 1, 13 f. Da Rentenkaufe im Prinzip eine verdeckte Form der Kreditgeschäfte waren, wurde das Burgrecht auch als Umgehung des kanonischen Zinsverbots kritisiert und als *poess gelt* bezeichnet, vgl. Lentze, Rechtsform der Altarpfründe 284 ff.

²⁵⁸ Ähnlich in Wien, wo der Rat im 15. Jahrhundert zunehmend die Lehenschaft und damit Kontrolle über die Benefizien übernahm, vgl. Lentze, Rechtsform der Altarpfründe 276 f. – Die Vernachlässigung der Benefizien in Wiener Neustadt führte in den 1450er Jahren zu einer Beschwerde des Rats beim Papst gegen die Lebensführung der Benefiziaten, die mit ihren Frauen öffentliches Ärgernis erregen würden, vgl. Rist, Lebensbedingungen von Frauen 175 f.

²⁵⁹ Im späten 14. Jahrhundert betrug hingegen in Wien der Kurs für 1 lb. Burgrechtsgülte 8 lb., vgl. Lentze, Rechtsform der Altarpfründe 263, zur Kostensteigerung ebd. 286 f.; s. dazu auch unten Anm. 261.

²⁶⁰ Testamente von Gregor († 1471) und Margareta († 1489) Sweller, StAK, Hs. 3/160 fol. 121r–121v (1471 XI 15), fol. 185v–186v (1489 VIII 28). Margareta Sweller verfügte tes-

Überraschend gering dotiert war dagegen das Messbenefizium des reichen Stadtrichters Caspar Strasser auf dem von ihm gestifteten Altar im Jahr 1464, also dreißig Jahre zuvor, mit jährlich 4 lb. Gülte für ebenfalls fünf Wochenmessen, vielleicht Niederschlag der wie in Wien enormen Kostensteigerung in diesen Jahrzehnten. Der Preis war trotzdem hoch, nämlich sein Haus am Ring, vermutlich das Beste am Platz, und zwei Weingärten, die verkauft und zu 100 lb. veranlagt werden sollten²⁶¹. Strassers Wunschkandidat als Kaplan seiner Stiftung war ein Kantor der Pfarrkirche, der somit noch über andere Einkünfte verfügte. Die Bestreitung des Lebensunterhalts allein aus dieser einen Messstiftung ist aber schwer vorstellbar und war möglicherweise ein Grund für die spätere Zusammenlegung mit einer anderen Stiftung. Ausreichende Dotierungen waren schwer kalkulierbar, weshalb manche Testatoren offenbar vorsichtig waren, wie der als ehemaliger Kirchenmeister mit der Finanzgebarung wohl bestens vertraute Simon Krumbel, der eine Ewigmesse nur mit dem Vorbehalt stiftete, dass sein hinterlassenes Vermögen dafür ausreiche. Andernfalls solle man es dem geplanten Frühamt Unserer Lieben Frau am Samstag zuwenden, das allerdings mehr als ein Jahrzehnt nach seinem Tod trotz häufiger Bestiftungen, darunter sogar eine Badestube, noch immer im Planungsstadium war²⁶².

Einträglich waren die Messpfünde vor allem dann, wenn der Priester das Altarbenefizium innehatte und mehrere oder alle auf dem Altar gestifteten Messen las, wie der Kaplan des Maria Magdalenenaltars, gestiftet von Strassers Amtskollegen Achaz von Perg in der neuen, 1455 geweihten Kapelle des Thomas Swercz. Der Kaplan zelebrierte um 1500 Messen für die Familie Perg und die mit ihr verwandte Stadtrichterfamilie Otterer sowie zusätzlich dreimal in der Woche im Bürgerspital. Zu den Einkünften des Benefiziums gehörte neben Gültten auch ein Haus zum Wohnen, sodass er es sich sogar leisten konnte, hohe Darlehen zu gewähren²⁶³. Auch Strassers Ewigmesse war vermutlich nur als

tamentarisch allerdings nur eine Ewigmesse zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit und überließ die Entscheidung über die Anlage ihres nach Ausrichtung aller Verfügungen verbliebenen restlichen Vermögens für ihr Seelenheil den Geschäftsherren und dem Rat. Am 5. Mai 1494 wurde das Margaretenbenefizium dotiert, vgl. Starzer, Korneuburg 572 f.

²⁶¹ Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 24; s. zu ihm ausführlich unten und Anm. 266. – Der sich daraus ergebende und auch in einigen anderen Testamenten genannte Preis von 20–25 lb. für 1 lb. Gülte entsprach dem Wiener Kurs: z. B. 20 lb. für jährlich 1 lb. Zins für einen ewigen Jahrtag im Augustinerkloster bei Elisabeth Gruber, StAK Hs. 3/160 fol. 39r–v (1452 XI 21); 50 lb. für 2 lb. zu Burgrecht auf dem Annenaltar der Nikolaikapelle im Jahr 1473 bei Anna Pestorffer, ebd. fol. 124r–125r (1473 VIII 25).

²⁶² Testament des Simon Krumbel, StAK, Hs. 3/160 fol. 28r–29r (1449 V 5). – 1458 stiftete Peter Walkam die Badestube in der Hinteren Gasse für das Frühamt, das aber nach dem Testament des Pfarrers Peter Seidenspinner, der dafür einen Weingarten und 80 lb. Geldschuld stiftete, im Jahr 1462 noch immer nicht ausreichend dotiert war, s. zu ihnen die Anm. 48 und 149.

²⁶³ Achaz von Perg, Stadtrichter 1457–1459, stiftete für die Kapelle des Thomas Swercz (s. Anm. 46) den Bau eines Magdalenenaltars und eines Benefiziums mit vier Wochenmessen und einem ewigen Jahrtag am Maria Magdalenenstag. Zusätzlich sollte der Pfarrer gegen jährlich 8 lb. drei Messen wöchentlich lesen und am Vorabend des Maria Magdalenenstags

Grundstock für seine Altarstiftung gedacht, der weitere Messstiftungen anderer Bürger folgen sollten.

Mit Strasser, Achaz von Perg und Thomas Swercz sind jene drei Männer genannt, die sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ewige *Memoria* nicht nur in Form von Ewigmessen leisteten, sondern auch neue Altäre und im Falle des Swercz sogar eine Kapelle mit Altar stifteten. Aus Strassers Testament ist bekannt, was die Stiftung eines Altars konkret bedeutete: Ausstattung mit einem Tafelbild, einem Messbuch, liturgischem Gerät, Altartüchern und Messgewand. Nach Strassers Willen sollte der Kelch aus Silber und vergoldet sein, das Messgewand aus Damast mit vergoldetem Kreuz. Hinter solchen Stiftungen stand ein – leider in seinem Testament nicht konkret benanntes – Vermögen für die ‚Ewigkeit‘²⁶⁴, mit dem sich die drei Stifter für sich und ihre Familien die besondere Fürbitte der Heiligen, hier Wolfgang, Maria Magdalena und Maria, sowie durch dauernde Präsenz im Kirchenraum steten Anteil an allen dort gefeierten Formen der *Memoria* erhofften. Alle drei stifteten zudem ewige Jahrtage und weitere Messen: Swercz dotierte das geplante Frühamt, Strasser die Marienaltäre in der Pfarrkirche und im Augustinerkloster und Perg noch drei Ewigmessen in der Woche zusätzlich zu den vier seines Benefiziums.

Tatsächlich ließ sich die ewige *Memoria* selbst durch hohen Kapitaleinsatz nicht erkaufen, denn die meisten Korneuburger Benefizien überstanden das 16. Jahrhundert nicht. Sie wurden verkauft oder ihre Einkünfte im Zuge einer Reform im Jahr 1572 der Pfarre, dem Spital und der Schule zugewiesen, um den dortigen Betrieb aufrechtzuerhalten²⁶⁵. Gestiftete Altäre oder Kapellen hatten zweifellos größere Chancen auf Dauer, doch selbst wenn sie Um- und Neubauten, Profanierung oder den Abriss der Kirche überstanden, wie der Andreasaltar aus St. Pölten, landeten sie nicht selten im Museum, wo sie zwar an die Spätgotik erinnern mögen, aber, herausgenommen aus dem religiösen Kontext, ihre Memorialfunktion verloren haben, die im Handeln für die Stifter – Gebet und Messen – bestehen würde.

2. Vom Stadtrichter bis zum Knecht

Professionelle *Memoria* setzte Besitz voraus, wenig überraschend ist es daher, wenn die Testatoren der städtischen Elite entstammten. Die Schichtung war al-

einen Jahrtag feiern lassen, außerdem stiftete Perg ein ewiges Licht, StAK, Hs. 3/160 fol. 112v–113v (Testament 1450 XI 17, bestätigt 1467 XII 26, Eintrag 1468 I 22). Der Kaplan des 1494 und im Jahr 1500 durch weitere Stiftungen vermehrten Benefiziums gewährte im Jahr 1500 insgesamt 150 lb. Darlehen, vgl. Starzer, Korneuburg 572; zu den Stadtrichtern ebd. 273 ff.

²⁶⁴ Kosten lassen sich nur aus anderen Testamenten erschließen: z. B. 32 lb. für ein Altarbild bei Wolfgang Wagkermann, StAK, Hs. 3/160 fol. 3r–4r (1444 X 3); 10 lb. für ein Messbuch bzw. 8 lb. und dazu Silbergürtel, falls das Geld nicht reicht, Uiblein, Bücherverzeichnisse nn. 15, 10.

²⁶⁵ Vgl. Starzer, Korneuburg 578 ff.

lerdings wesentlich breiter und umfasste, was Ansehen, Reichtum und Lebensstandard betrifft, so unterschiedliche Männer wie den schon mehrmals erwähnten Korneuburger Stadtrichter Caspar Strasser und den Wagenknecht Siman. Gemeinsam waren ihnen bis auf Ort und Zeit – beide starben in Korneuburg in den 1460er Jahren – nur die von beiden erwähnte Krankheit, sonst lagen ‚Welten‘ zwischen ihnen, schon erkennbar an der Form ihrer Geschäfte, das eine mehrseitig und besiegelt, das andere kurz und formlos und vielleicht nur mündlich errichtet. Beide Männer markieren die äußersten Pole einer sozialen Skala, innerhalb derer sich jene Frauen und Männer bewegten, die zumindest soviel besaßen, um darüber verfügen zu können und zu wollen.

Caspar Strasser

An der Spitze stand mit Abstand, selbst gegenüber seinen Ratskollegen, Caspar Strasser, 1446/47, 1454 und 1459–1461 Stadtrichter von Korneuburg²⁶⁶. Seine Vergaben an Schmuck, Edelsteinen, kostbarer Kleidung und – bei Laien eher selten – auch Büchern zeugen von seiner außergewöhnlichen Stellung und seinem Reichtum, dem auch die Höhe seines Seelgeräts entsprach, soweit bekannt, das höchste Korneuburgs im 15. Jahrhundert²⁶⁷.

Die Sorge um sein Seelenheil war zweifellos Motiv seines zweiten, knapp vor seinem Tod errichteten Testaments, das bis auf einige Zuwendungen an Verwandte – er war Witwer, Kinder werden keine genannt – nur Seelgerät umfasst: 1000 Messen in mehreren Wiener Klöstern sowie Ewigstiftungen und Legate in allen Korneuburger Kirchen, zudem an alle Geistlichen vor Ort – Pfarrer, Kantoren, Kapläne – und Almosen an nahezu alle Gruppen von Armen, vom Bürgerhospital über die armen Jungfrauen und Hausarmen bis zu einzelnen Bedürftigen. Weder fehlte die Unterstützung eines angehenden armen Priesters noch die Wallfahrt oder das von den Korneuburgern regelmäßig bedachte Franziskanerkloster in Klosterneuburg. Seiner ewigen *Memoria* sollte ein ewiger Jahrtag nach dem Vorbild seines Amtsvorgängers Niclas Engelgershauser († 1446)²⁶⁸, eine Ewigmesse auf dem Frauenaltar im Augustinerkloster, dotiert mit Weingärten, Garten, Kelch und einem pelzgefütterten Mantel für das Messgewand, sowie – seine schon erwähnte wichtigste Stiftung – ein neuer Altar mit Benefizium

²⁶⁶ Von Caspar Strasser sind zwei Testamente überliefert, eines im Original vom 9. Juli 1460, ausgestellt in Wien, das aber nicht im Korneuburger Stadtbuch eingetragen wurde, das zweite vom 27. Februar 1464 ist als Eintrag im Korneuburger Stadtbuch (1464 III 9) überliefert, Uiblein, Bücherverzeichnisse nn. 20, 24; Teildruck des zweiten Testaments auch bei Jaritz, Religiöse Stiftungen 30 f. – Für die Analyse wurde nur das in den Testamentsbüchern überlieferte zweite Geschäft herangezogen.

²⁶⁷ Vgl. Jaritz, Lebenshaltung 255 f., 259, der ihn als Beispiel hohen bürgerlichen Lebensstandards nennt. Nach seinem ersten Testament umfasste sein Besitz außer Liegenschaften und Ausständen von 1702 lb. weiters 890 lb. und 320 fl. sowie Kleinodien, Silbergeschirr, kostbare Kleidung und Pelze, vgl. Laichmann-Krissl, Stagnation und Wandel 304.

²⁶⁸ Zu Niclas Engelgershauser s. Anm. 215.

im Umfang von fünf Wochenmessen in der geplanten Marienkapelle der Pfarrkirche dienen. Neben Bau und Ausstattung des Altars stiftete er zudem das erste Glasfenster beim Altar mit Wappen und Bildnissen von ihm und seinen beiden Ehefrauen²⁶⁹. Der nach Ausrichtung seines Geschäfts verbliebene Rest seines Vermögens sollte unter den Armen verteilt werden.

Strasser übertraf seine Mitbürger nicht nur in der Höhe, sondern auch in der Qualität und präzisen Bedarfsorientierung des Seelgeräts, etwa wenn er dem Bürgerspital für das Gebäude und den Brunnen dafür nötiges Material – gezimmertes Holz und eine steinerne Rinne – vermachte, den dortigen Armen seine weniger wertvollen Betten, und zudem alle vorhandenen Betten mit einer Lammfelldecke ausstatten ließ.

Zwischen seinen Seelenheillegaten und eingeleitet durch eine deutlich größere Initiale steht die wohl außergewöhnlichste Verfügung der gesamten Korneuburger Überlieferung: eine Zuwendung an Kaiser Friedrich III., dem Strasser seine gesamten behauenen Steine, die er für seine Stube und Fenster hatte anfertigen lassen, überließ. Mit diesem exklusiven Legat signalisierte er wohl am deutlichsten gelebten und erstrebten Status.

Caspar Strassers Testament gibt einen idealen Maßstab ab, was sich Bürger der kleinstädtischen Elite für das Heil ihrer Seele leisten wollten. Im Vergleich zu den anderen Korneuburger Stadtrichtern und Ratsherren lag er zwar bei den Stiftungssummen höher, blieb aber doch im Rahmen der Korneuburger Bürgerschaft. Lebenshaltung wie auch Testamente Adelliger oder der hohen Geistlichkeit bewegten sich in ganz anderen Kategorien²⁷⁰.

Strasser hatte sich für den Fall seiner Genesung die Änderung seines Geschäfts vorbehalten. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, er starb kurz darauf, denn sein Testament wurde schon elf Tage nach der Errichtung, am 9. März 1464, vor den Rat gebracht. Wieweit alle seine Stiftungen realisiert wurden, ist fraglich. Die Marienkapelle, spätestens seit 1455 geplant, war 1473 noch nicht begonnen worden, ob sie jemals erbaut wurde, ist nicht bekannt²⁷¹. Die Pfarrkir-

²⁶⁹ Zu seiner 1449 verstorbenen (ersten oder zweiten?) Ehefrau Agnes s. die Anm. 124, 197. Auch sie erwähnt in ihrem im Stadtbuch eingetragenen zweiten Testament keine Kinder, ihr Haupttestament ist allerdings nicht überliefert.

²⁷⁰ Vgl. Jaritz, Lebenshaltung 258 f., der die Bürgertestamente mit den Herren von Maissau und Puchheim vergleicht. Zur Oberschicht vgl. weiters: Christopher Daniell, *Death and Burial in Medieval England 1066–1550*. London-New York 1997, 6, zum englischen Hochadel mit Stiftungen von bis zu einer Million Messen; Elisabeth Wolfik, ‚Was auf solches unser Ewiglichs absterben unser Fürstliches Begrebnus belange ...‘ Tod, Begräbnis und Grablege Erzherzog Ferdinands II. von Tirol (1529–1595) als Beispiel für einen ‚Oberschichtentod‘ der Frühen Neuzeit, in: *Frühneuzeit-Info* 11/1 (2000) 39–67; Franz Rexroth, *Armut und Memoria im spätmittelalterlichen London*, in: Dieter Geuenich u. Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111) Göttingen 1994, 336–360, 347 f. (Londoner Tuchhändler); Weigel, *Schwelle zum Tod* 204 (adelige Stiftsdame).

²⁷¹ Legate für den Bau einer Chorkapelle (*Abseite*) zu Ehren Unserer Lieben Frau, finden sich ab 1455 regelmäßig in den Testamenten, erstmals bei Dorothe Gut, StAK, Hs. 3/160 fol.

che wurde vermutlich Ende der 1480er Jahre restauriert²⁷². Danach dürften etliche Benefizien, deren Stifter schon lange tot waren, neu errichtet bzw. zusammengelegt worden sein, darunter auch das Michaels-Benefizium, das 1496 mit einigen ursprünglich für die Marienstiftung vorgesehenen Strasser-Liegenschaften dotiert wurde. Die wöchentlichen Messen galten sicher seinem Seelenheil, aber – und das war wohl kaum in seinem Sinn – auch jenem des zweiten Stifters, dem schon 1433 verstorbenen Hütteldorfer Pfarrer Niclas Leitgeb²⁷³. Außerdem waren es nur drei Messen und nicht fünf, wie es Strasser gewünscht hatte, was den Wert der Messfrüchte durch weniger Messen und aufgeteilt auf zwei doch deutlich verminderte. Trotz Strassers Bemühen um größtmögliche Absicherung und Kontrolle seiner Stiftungen – die Testamentsvollstrecker waren der amtierende Stadtrichter, der Pfarrer und zwei Ratsbürger – ist er möglicherweise auch ein Beispiel für die schon von Brigitte Pohl-Resl festgestellte Kluft zwischen Anspruch und Verwirklichung²⁷⁴. Sicher ist, dass seine *Memoria* die Jahrhunderte nicht überdauerte, denn im Gegensatz zu etlichen seiner Zeitgenossen schaffte er es nicht, Ende des 19. Jahrhunderts mit Namen und Wappen im Rathaus verewigt zu werden²⁷⁵.

56v–57r (1455 VII 8), aber noch 1473 stiftete der Schuster Larencz Steirer sein Haus in der Kirchengasse für die Kapelle, sobald mit dem Bau begonnen wird, ebd. fol. 130r–v (Testament 1473 VIII 16, Eintrag undat.).

²⁷² Als Hinweis auf eine zumindest teilweise Restaurierung gelten die Jahreszahlen 1487 und 1491 auf der Kirchenmauer, vgl. Starzer, Korneuburg 521.

²⁷³ Niclas Leitgeb hatte drei Ewigmessen gestiftet, je eine auf dem Petersaltar, dem Michaelsaltar und Leonhardsaltar, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 2 (1433 X 20), s. zu ihm auch Anm. 304. Das Michaelsbenefizium wurde am 24. September 1496 von Richter und Rat errichtet, vgl. Starzer, Korneuburg 575 f. – In den 1490er Jahren wurden auch das von Thomas Swercz († 1462) gestiftete Wolfgangbenefizium und das Margaretenbenefizium der Margareta Sweller († 1489) errichtet, beide im Jahr 1494, sowie das von Achaz von Perg gestiftete Magdalenabenefizium neu dotiert (1494, 1500), wobei die auffallend zeitliche Verdichtung in den Jahren nach dem Kirchenumbau für eine damit im Zusammenhang stehende Neuorganisation der wohl teilweise schon länger bestehenden Benefizien spricht; s. zu den Benefizien die Anm. 46 (Swercz), 260 (Sweller), 263 (Perg).

²⁷⁴ Vgl. Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 70 f.

²⁷⁵ Zu Strassers Zeitgenossen gehörten die Stadtrichter Niclas Engelgershauser, Peter Walkam und Walthasar Prewer sowie die Ratsherren Niclas Puff, Stephan Negel (Nagl), Martin Wunsam und Erhart von Asparn; vgl. auch Starzer, Korneuburg 292.

Siman der Wagenknecht

Caspar Strassers „soziales Gegenüber“, der Wagenknecht Siman²⁷⁶, hatte die Sorge für sein Seelenheil erst gar nicht präzisiert, sondern sich darin ganz der Dirn Kathrei anvertraut, die ihn während seiner Krankheit gepflegt hatte. Für ihre ihm erwiesene *sunder lieb mue vnd fleiss* vermachte er ihr sein Viertel Weingarten am Bisamberg und empfahl ihr dafür seine Seele. Beide gehörten zum Haushalt der Prewer, eine der angesehensten Familien der Stadt, die später auch einen Stadtrichter stellte. Siman war Wagenknecht der Prewerin, die auch bei der Errichtung seines Geschäfts anwesend war, ebenso wie sein Beichtvater und ein weiterer Mann, ebenfalls ein Diener und vielleicht sein Freund. Mit den beiden Zeugen waren es also fünf Personen, die Siman um sich versammelt hatte, wohl auch Ausdruck der Besonderheit dieses Aktes im Leben des Knechts. Er dürfte noch mehrere Monate gelebt haben, erst über sieben Monate nach der Errichtung wurde sein im Vergleich zu seinem prominenten Zeitgenossen sehr bescheidenes Geschäft eingebracht.

Ungeachtet seiner sozialen Stellung gehörte aber auch Siman zu den Besitzenden. Der Wert eines Viertel Weingartens ist schwer abzuschätzen, abhängig von Lage und Ertrag, doch war der Bisamberg eine sehr gute Lage, wo zahlreiche wohlhabende Bürger Weingärten besaßen²⁷⁷. Nach anderen Testamenten war ein Viertel Weingarten um 4 lb. verpfändet oder wurde mit einer Jahrtagsstiftung von 1 lb. jährlich auf 20 Jahre belastet²⁷⁸. Demnach konnte sich Siman von Kathrei durchaus ein in seinem sozialen Umfeld sonst nicht leistbares Totengedenken erwarten, mit Leichenbegängnis zum ortsüblichen Preis von 3 lb. und dazu 30 oder mehr Seelenmessen, vielleicht sogar einen Jahrtag.

Als Grundbesitzer war der Knecht innerhalb seiner sozialen Gruppe wohlhabend, was auch für die wenigen anderen gilt, die wie er zu einem Ratsbürgerhaushalt gehörten und wohl kein Bürgerrecht hatten, aber doch so viel besaßen, um darüber testieren zu wollen: die Schafferin Margreth Melhornin über ein kleines Gütl, das sie ihrer Mutter vermachte; der Knecht oder Diener Lienhart über einen der Pfarrkirche vermachten Weingarten; die Schafferin Elspeth über 4 lb. für Begehung und Messen sowie Kleidung für ihre Tochter, darunter auch Filzschuhe²⁷⁹. Vor allem die Filzschuhe sind ein Zeichen ihrer sozialen Zugehörigkeit, denn bei wohlhabenden Bürgern gehörten Schuhe nie zu den weitervererbten Kleidungsstücken; sie besaßen für sie keinen besonderen

²⁷⁶ Testament des Siman, Wagenknecht der Prewerin (vermutlich Anna, zweite Frau des Ratsbürgers Wolfgang Prewer), StAK, Hs. 3/160 fol. 86v (1461 IX 14).

²⁷⁷ Vgl. Starzer, Korneuburg 302.

²⁷⁸ Testamente des Hans Ewerstorffer und des Hans Roll, StAK, Hs. 3/160 fol. 17v (1447 III 7), fol. 89r–v (1461 XI 23).

²⁷⁹ Testament der Margreth, genannt die Melhornin, Schafferin des Rats Herrn Paul Schernhaimer, StAK, Hs. 3/160 fol. 38r (1451 IV 30); Testament des Lienhart, Knecht des Rats Herrn Kolman Wempl, ebd. fol. 107v (1465 II 22); Testament der Elspeth, Schafferin des Grefensulzer (wohl Rats Herr Mert Grefensulzer), ebd. fol. 99r (1463 III 20).

Wert²⁸⁰. Zu dieser Gruppe gehört vermutlich auch der Tischlergeselle Ulreich Egkhardt, bereits verlobt mit einer Witwe, als er, die Meisterwürde vielleicht schon vor Augen, starb. Sein wertvollster Besitz war ein Silbergürtel, den er samt seiner restlichen Habe seiner Braut hinterließ und ihr seine Seele empfahl²⁸¹.

Nicht zu unterscheiden von einem Testament einer wohlhabenden Bürgerin ist hingegen jenes der Dirn Margreth Gretzmaroltin, das nur Seelgerät umfasst – mit insgesamt etwa 19 lb. für 200 Messen, zwei Jahrtage, Geld für den Bau der Marienkapelle und als Almosen eine angesichts ihrer sozialen Stellung überraschend hohe Summe, die ihre Mutter als Erbin des Vermögens für ihr Seelenheil auszurichten hatte²⁸². Die unverheiratete Magd war offensichtlich eine recht vermögende Frau, die es sich auch leisten konnte, die ‚Hausarmen‘ reichlich zu beschenken. Ihr Almosen markiert – ähnlich wie die Verfügung Caspar Strassers zugunsten des Kaisers – vielleicht am deutlichsten, wo sie ihren sozialen Ort sah, nämlich sicher nicht bei den Armen.

Testamente aus dieser durch Haushaltszugehörigkeit gekennzeichneten sozialen Gruppe sind notwendigerweise Einzelfälle. Das üblicherweise geringfügige Einkommen von Mägden und Knechten, vielleicht einige Schillinge im Jahr, ermöglichte kaum die Bildung von Rücklagen, auch wenn es, wie die Beispiele zeigen, durchaus vorkam. Grundstock könnten möglicherweise Erbschaften gewesen sein, da Dienstleute sehr häufig letztwillig mit Geld, Kleidung, Betten, selten mit Grundbesitz bedacht wurden²⁸³.

Im Gegensatz zu Caspar Strasser und seinen Ratskollegen, die sowohl in ihrer Amtsfunktion als auch privat durch die Testamente ihrer Familien mit Erbschaftsangelegenheiten befasst waren, war für diese Männer und Frauen die Errichtung eines Geschäfts zweifellos etwas Außergewöhnliches und sicher nicht Teil des vertrauten Alltags. Die erwünschte Form der *Memoria* unterschied sich aber nur in der Höhe und den verfügbaren Mitteln von jener Strassers, nicht in der Struktur. Diese war ein so vertrauter Bestandteil des städtischen Alltags, dass sie wie bei Siman nicht einmal genau benannt werden musste. Alle haben zumindest durch Anempfehlung ausdrücklich ihr Seelenheil mitbedacht. Mit dem sonst nur Bürgern vorbehaltenen Totengedenken erhielten sie gleichzeitig

²⁸⁰ Vgl. Jaritz, Realienkundliche Aussage 177 f. – In der Passauer Quelle (s. Anm. 253) über die Ausgaben eines Bürgerhaushalts werden die jährlichen Kosten für Schuhe mit 12 β. angegeben, gleich hoch wie Kraut, Licht oder das Badegeld.

²⁸¹ Testament des Tischlergesellen Ulreich Egkhardt, StAK, Hs. 3/160 fol. 67r–v (1457 V 21).

²⁸² Testament der Jungfrau Margreth Gretzmaroltin, Dirn der Walkamin (wohl Cristina, Ehefrau des Rats Herrn und Stadtrichters Peter Walkam), StAK, Hs. 3/160 fol. 81v–82r (1461 I 12).

²⁸³ Einen Weingarten erhielt der Knecht des Hans Negel, StAK, Hs. 3/160 fol. 133v–134v (1474 XI 18), ein Joch Acker der Diener des Pangrecz Mayr, ebd. fol. 106v–107r (1465 II 9). Eine bemerkenswerte Ausnahme war die Erbschaft des Dieners Thoman Gelestorffer, dem die Witwe Margreth Pader ihr gesamtes Vermögen ungenannter Höhe hinterließ, während ihr Bruder nur erhielt, was dieser ihm geben wollte, ebd. fol. 92v (1462 V 24).

Anteil an den Symbolen dieser Schicht – ein symbolisches Kapital, mit dem sie sich deutlich von ihrem sozialen Umfeld abgrenzten²⁸⁴.

3. Stifter und Stifterinnen

Ratsfamilien

Der Knecht Siman oder die Dirn Margreth waren Ausnahmen, die Stadtrichter Caspar Strasser und Erhart Otterer oder angesehene Bürgerfamilien wie beispielsweise die Gut, Edelgut und Prewer hingegen die Regel²⁸⁵. Aus der testamentarischen Überlieferung lassen sich für das gesamte 15. Jahrhundert etwa 50 Ratsfamilien ermitteln, die Stadtrichter und Mitglieder des Rats stellten und mit dem Herrn des Mauthauses, dem Verwalter des Gerichts, dem Spitalmeister und dem Kirchenmeister alle Schlüsselpositionen der Stadt besetzten. Sie wohnten Tür an Tür in den Häusern am Ring und stifteten, sofern sie Testamente errichteten, fast durchwegs die höchsten Summen für ihr Seelenheil.

Um sie herum gruppierte sich ein Kreis eng mit ihnen verwandter Familien, die in den Quellen politisch weniger hervortreten (manchmal stellten sie Genannte), aber aufgrund ihrer Heiratsverbindungen der Ratsbürgerschicht angehörten. Ein Beispiel ist die Familie Pfenter, aus der kein Ratsherr stammt, die aber mit mehreren Ratsfamilien (Gut, Edelgut, Prewer, Negel, Schernhaimer) eng verschwägert war. So heiratete Dorothe Pfenter den Ratsherrn Hans Gut, eine andere Dorothe, vermutlich eine geborene Schernhaimer, war in erster Ehe mit einem Pfenter und in zweiter Ehe mit dem Ratsherrn Hans Negel verheiratet. Die Töchter beider Frauen heirateten ebenfalls Ratsherren, die Söhne waren Ratsherren und Genannte²⁸⁶.

²⁸⁴ Vgl. Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit* 77, 158 ff.; Bourdieu, *Praktische Vernunft* 163 ff.

²⁸⁵ Von den Ratsfamilien Gut, Edelgut und Prewer sind etliche Testamente überliefert: Ratsherr Hans Gut, StAK, Hs. 3/160 fol. 11v–12r (1445 VIII 27); seine Ehefrau Dorothe, ebd. fol. 56v–57r (1455 VII 8); ihre Tochter Anna Edelgut (Prewer), Witwe des Paul Prewer und wiederverheiratet mit Peter Edelgut, ebd. fol. 70r–v (1458 III 22); ihr Schwiegersohn Paul Prewer, ebd. fol. 25v–26r (1448 X 5); ihre Schwiegertochter Elsbet, Witwe von Sohn Wolfgang, ebd. fol. 178v (1487 II 28). – Zu den Testamenten der drei Ehefrauen des Peter Edelgut s. Anm. 199. – Weitere Testamente der Familie Prewer: Ratsherr Wolfgang Prewer, ebd. fol. 173v (1485 X 7); seine Verwandte oder möglicherweise erste, allerdings dann 40 Jahre vor ihm verstorbene Ehefrau Anna, ebd. fol. 10v (1445 VIII 17); Walthasar Prewer, zwischen 1484 und 1508 mehrmals Stadtrichter und mit Namen und Wappen auf der Rathausdecke verewigt (Balthasar Preuer), Hs. 3/161 fol. 113v–117v (1511 IX 17). – Von der Familie Prewer ist zudem der Grabstein vom Grab des Paul Prewer, seiner Mutter Elisabeth und seines nach ihm verstorbenen Vaters Peter († 1459) erhalten und befindet sich heute in der Pfarrkirche, vgl. Starzer, *Korneuburg* 541 f., zu den Stadtrichtern 273 ff.

²⁸⁶ Zu Dorothe Gut, geb. Pfenter, s. Anm. 285. – Dorothe Negel, verwitwete Pfenter, überließ die Obsorge für ihre Tochter Ottilie zwar ihrem zweiten Ehemann, doch sollte das Mädchen mit Zustimmung des Ratsherrn Paul Schernhaimer und dessen Frau Agnes verheiratet werden, was auf enge Verwandtschaft weist, StAK, Hs. 3/160 fol. 98v–99r (1463 II 25).

Für den Zeitraum von 1444 bis 1474 lassen sich 44 Prozent der Korneuburger Testatoren mit Sicherheit der Oberschicht zuordnen, angeführt von den Ratsfamilien (26%) – die Ratsherren und ihre Frauen (16%) sowie Familienmitglieder und nahe Verwandte (10%) –, dann folgen die Genannten (8%) sowie weitere Bürger (10%), die aufgrund von Vermögen, Häuserlage oder überaus hohen Seelgeräten sicher zur vermögenden Schicht gehörten²⁸⁷. Der Prozentsatz wird allerdings wesentlich höher gewesen sein, da sich aus vielen Testamenten Vermögen und soziale Zugehörigkeit nicht erschließen lassen²⁸⁸.

Bei den Ratsmitgliedern liegt in diesen 30 Jahren der Anteil bei 70 Prozent unter Einschluss ihrer Ehefrauen. Von den 38 genannten Ratsherren testierten 18 selbst (47%), von neun die Ehefrauen (24%), von elf (29%) sind keine Testamente überliefert. Bei den Stadtrichtern, deren Testamente im Hinblick auf das Seelgerät durchwegs zu den Höchsten gehören, ist eine deutliche Steigerung im Laufe des Jahrhunderts festzustellen. Während von den elf zwischen 1444 und 1500 amtierenden Stadtrichtern sieben Testamente im Stadtbuch eingetragen wurden, sind es in den vier Jahrzehnten zuvor nur zwei von zwölf²⁸⁹. Da sie wohl kaum auf Totenfeierlichkeiten verzichtet haben, liegt der Schluss nahe, dass die Stiftungen entweder außertestamentarisch erfolgten oder ihre Testamente nicht in das Stadtbuch eingetragen wurden²⁹⁰.

Die Berufsstruktur lässt sich in der Ratsbürgerschicht kaum erheben, da in den Geschäftsbüchern in der Regel nur das Amt genannt wird und die Familiennamen oder Testamente bis auf Ausnahmen keinerlei Bezüge zu einer beruflichen Tätigkeit erkennen lassen. Ihr Vermögen basierte wohl auf Handel, Grundbesitz und Gewinn bringende Unternehmen wie Mühlen oder beispielsweise die Badestube, die im Besitz des Stadtrichters Peter Walkam war²⁹¹.

²⁸⁷ Die Berechnungen beziehen sich auf 254 Testamente, die in einer Datenbank erfasst wurden. Die Gesamtzahl der Testamente liegt für den Zeitraum 1444–1474 mit 266 Stück höher bei unveränderter Geschlechterverteilung und Herkunft: 56% Männer, 44% Frauen, 90% aus Korneuburg, 10% von außerhalb.

²⁸⁸ Der Befund für Korneuburg deckt sich mit jenem anderer Städte: zu Pressburg und Ödenburg vgl. Szende, *Besonderheiten* 110 f., der zufolge die Testatoren nach den Steuerlisten überwiegend vermögend waren und 16 bis 20% dem Stadtrat angehörten; ähnlich zu Wiener Neustadt Bastl/Freisleben, *Vermögen und Vermächtnis* 14, aber ohne Prozentangaben; für Konstanz nimmt Baur, *Testament und Bürgerschaft* 116 f., an, dass die Ratsfamilien sogar 70 bis 80% der Testatoren stellten.

²⁸⁹ Von folgenden Stadtrichtern sind Testamente überliefert: Wolfgang Molter † 1444, StAK, Hs. 3/159 fol. 95v–96v (1444 X 2); Niclas Engelgershauser † 1446, Hs. 3/160 fol. 14r–15v (1446 VI 20); Cristoff Wolfslukchner † 1455, ebd. fol. 59v–60r (1455 IX 29); Peter Walkam † 1458, ebd. fol. 72v–73r (1458 V 1); Caspar Strasser † 1464, Uiblein, *Bücherverzeichnisse* n. 20 (1460 VII 9), n. 24 (1464 III 9); Achaz von Perg † 1468, Hs. 3/160 fol. 112v–113v (1468 I 22); Hans Trost † 1482, ebd. fol. 156v–157v (1482 II 5); Erhart Otterer † 1495, ebd. fol. 7v–8v (1495 IX 16); Walthasar Prewer † 1511, Hs. 3/161 fol. 113v–117v (1511 IX 17). Eine Liste der Stadtrichter bei Starzer, *Korneuburg* 273 ff., der Erhart Otterer nicht nennt.

²⁹⁰ Zur Überlieferung in den Stadtbüchern s. oben Teil 2, Kap. I./1.

²⁹¹ Zur Badestube s. Anm. 31.

Wohlhabend: Krämer, Binder, Fleischhacker

Auf die große Bedeutung des Handels in Korneuburg als Grundlage von Reichtum und politischer Mitsprache verweisen bis auf die vereinzelte Nennung von Wein, Getreide und Salz als Teil der Fahrhabe²⁹² vor allem die für das ganze Jahrhundert regelmäßig überlieferten Testamente der Krämerfamilien, beginnend mit dem Ratsherrn Hans Kramer 1419 über die Familie Huber, Vater und Sohn, bis zu Dorothe Kramer 1488, möglicherweise die Schwiegertochter des Hans, die ein Haus am Ring besaß und 1000 Messen stiftete. Ein gewinnbringendes Unternehmen scheint vor allem die in den Testamenten mehrmals erwähnte Krämerei neben der Nikolaikapelle am Hauptplatz gewesen zu sein, die nach dem Tod der Männer in Frauenhand war. Eine der Inhaberinnen, Barbara Huber, war die Schwester des Pfarrers Peter Seidenspinner, und gehörte somit zur Korneuburger Oberschicht, wenn auch nicht zu den ‚Spitzenfamilien‘. Ihr verstorbener Mann Jörg war zwar Genannter, aber bis auf den Hans Kramer des frühen 15. Jahrhunderts begegnen sonst keine Krämer als Ratsherren²⁹³.

Diese Familien bildeten jene sehr wohlhabende Schicht, die vor allem Genannte stellte, beträchtlichen immobilien und mobilen Besitz verteilte und für ihr Seelenheil hohe Geldbeträge für lang laufende Jahrtage und den Kirchenbau sowie Silbergeschirr oder Silbergürtel für die Kirchengestaltung stiftete, im Unterschied zu den Ratsbürgern aber nur selten Ewigstiftungen. Zu dieser Schicht gehörten auch reiche Handwerker, allen voran die Fassbinder und Fleischhacker, aber auch Bäcker, Bogner, Hafner und Schmiede²⁹⁴. Einzelnen gelang der Auf-

²⁹² Wein, Getreide, Salz als Teil der Fahrhabe, wobei es sich um größere Mengen gehandelt haben musste, um ausdrücklich erwähnt zu werden, z. B. bei Paul Strobl, StAK, Hs. 3/160 fol. 2v (1444 X 9), und dem Bäcker Niclas Weiss (Weisspegk), ebd. fol. 74r–v (1458 VI 5); nur Salz bei Anna Paul, ebd. fol. 65r–v (1457 III 19); Wein und Salz bei dem Krämer Jörg Huber, ebd. fol. 71r–v (1458 IV 26).

²⁹³ Testamente der Familie Kramer: Hans Kramer (auch: Chramer), von dem zwei Testamente überliefert sind, StAK, Hs. 3/159 fol. 18r–v (1419 XII 2); seine Witwe Agnes, die einen noch minderjährigen Sohn Wolfgang hinterließ, ebd. fol. 25v–26r (Testament 1424 VII 30, Eintrag undat.); Dorothe, Witwe des Wolfgang Kramer (Sohn von Hans und Agnes?), Hs. 3/160 fol. 183r–v (1488 V 23) – Zur Familie Huber, Inhaber des Ladens bei der Nikolaikapelle, s. ausführlich unten Teil 3, Kap. II./1 und Anm. 317.

²⁹⁴ Umfangreiche Testamente hinterließen u. a.: die Fassbinderfamilie Pestorffer (s. Anm. 150); Wilhalm Pinter, StAK, Hs. 3/159 fol. 29v–30r (1426 II 20); Ratsherr Peter Pinter (s. Anm. 295); Hans der Hakchensmid, ebd. fol. 43r–44v (1433 IV 22); Kunigunde Hafner, Hs. 3/160 fol. 34r–34v (1450 XI 7); Agnes Pogner, ebd. fol. 67v–68r (1457 VI 10); der Fleischhacker Valteim Römer, ebd. fol. 57r–58r (1455 VII 1); die mit den Pestorffern verschwägte Fleischhackerfamilie Tibolt: Hans Tibolt, ebd. 188r–v (1490 IV 23), und seine Ehefrauen Cristina und Barbara, ebd. fol. 117v (1468 XI 4), fol. 189v–190r (1492 II 6). Zu dieser Schicht gehörte wohl auch Barbara Pader, Ehefrau des Baders Thoman, die ein „Häusel“ (nicht Haus!) am Ring besaß, ebd. fol. 122v (1472 I 17).

stieg in den Rat, die dann – ihrer Position entsprechend – auch für die Ewigkeit stifteten²⁹⁵.

Zwischen viel und wenig: Handwerker

Die überwiegende Mehrheit der Handwerkertestamente liegt allerdings, was die verteilten Vermögenswerte an Grundbesitz, Geld und Fahrhabe, aber auch die Sorge für das Seelenheil betrifft, deutlich unter dem ‚Standard‘ der Oberschichtfamilien. In ihrer beruflichen Struktur repräsentieren die Handwerker die vielfältigste Schicht der Stadt: viele Schuster und Lederer, dann Schneider, Kursner, Tuchscherer, Steinmetzen, Zinngießer, Fasszieher, Wagner, Seiler, Riemer, Tischler, Schlosser, Lebzelter und Kerzenmacher, auch wenn ihre überlieferten Testamente kaum repräsentativ für ihren Anteil an der Bevölkerung sind. Insgesamt lassen sich für die Zeit von 1444 bis 1474 nur 23 Prozent der Testamente Handwerkern zuordnen, immerhin eine Steigerung von 10 Prozent gegenüber den vier Jahrzehnten davor, was darauf verweist, dass die Gewohnheit des Testierens zunehmend breitere Bevölkerungs- und Berufsgruppen erfasste.

Die Handwerker bildeten die breite, nach unten wie oben allerdings schwer abgrenzbare Mittelschicht, für die sich die Handelsstadt offenbar als ein über die Nahversorgung hinausgehender, gewinnbringender Absatzmarkt erwies und eine Vermögensbildung mit Haus- und Grundbesitz ermöglichte. Seelgerät beschränkt sich in dieser Schicht oft auf 30 bis 60 Messen, konnte aber auch Beträge bis über 30 lb. umfassen wie bei der Schusterwitwe Dorothe, die sich damit zwar unter den Wohlhabenden einreichte, aber genauso wie die Kerzenmacherin Dorothe Rot nur ein „Häusel“ in der Stadt besaß, wobei jenes der Kerzenmacherin an der Stadtmauer lag²⁹⁶. Eine andere Kerzenmacherin, ebenfalls namens Dorothe, war hingegen möglicherweise die Witwe eines wohlhabenden Bürgers²⁹⁷. Beide Frauen sind ein Beispiel für die Breite dieser Schicht, zumal

²⁹⁵ Mitglieder des Rats waren z. B. Wenzlav Smid und Peter Pinter. Letzterer stiftete zwei ewige Jahrtage und im Falle des Todes seiner Kinder vor der Volljährigkeit eine Ewigmesse, StAK, Hs. 3/160 fol. 9v–10r (1445 I 29). – Auf ein Naheverhältnis besonders der Fassbinder zum Rat verweist auch das Testament des Stadtrichters Achaz von Perg (s. Anm. 263), dessen Werkstatt neben dem Haus eines Fassbinders lag, oder das Legat der Ratsherren- und Stadtschreiberwitwe Kunigunde von Palaw zugunsten der Binderzeche, ebd. fol. 26r–v (1449 I 24).

²⁹⁶ Die Schusterwitwe Dorothe verfügte u. a. Begehung, 10 lb. für Seelengebet in den Messen und einen Jahrtag auf 13 Jahre, StAK, Hs. 3/160 fol. 47v (1453 V 28). Die Kerzenmacherin Dorothe Rot vermachte ihr unter der Stiege des Laaer Turms gelegenes Häusel samt Kammer dem Ehepaar Jörg und Margreth Nagl für ihr Seelenheil, ebd. fol. 73v (1458 X 31).

²⁹⁷ Dorothe Kerzenmacher hinterließ ein Haus, das sie ihrem Sohn Oswald Kreuzer (Sohn von Mert Kreuzer?) vermachte, StAK, Hs. 3/160 fol. 120v (1470 IV 7). Da ihr Testament als Abschrift aus dem Klosterneuburger Stadtbuch überliefert ist (s. dazu Anm. 121), dürfte sie in Klosterneuburg gewohnt und in Korneuburg nur ein Haus besessen haben. Möglicherweise handelte es sich um das Haus des Mert Kreuzer in der Schiffstraße, das dieser seiner Ehefrau Dorothe (ident mit der Kerzenmacherin?) hinterlassen hatte, ebd. fol. 88v

Kerzenmacherinnen – ebenso wie Näherinnen und Wäscherinnen – oft ärmere Ehefrauen, Witwen und ledige Frauen waren und nicht selten am Existenzminimum lebten²⁹⁸.

Auffallend häufig wird in Handwerkertestamenten nur die Besitzweitergabe geregelt und kein Seelgerät verfügt, was aber kaum bedeuten dürfte, dass für das Heil der Seele nicht gesorgt wurde. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde das Totengedenken von den Zechen getragen, die für ihre Mitglieder eine ehrbare Bestattung ausrichteten. Die zweifellos große Bedeutung der Zechen gerade für die weniger bemittelten Schichten wird in den Testamenten allerdings kaum greifbar, letztlich Niederschlag des wohlhabenden Umfelds dieser Quellengattung. Häufiger genannt werden nur die Handwerkerzechen der Binder, Hafner und Fleischhacker sowie die Bürgerzeche. Regelmäßig von der reichen Bürgerschicht bestiftet wurden die Barbara-, Wolfgang- und Gottesleichnamzeche (Corpus-Christi-Bruderschaft), deren Mitglieder wohl aus den vermögenden Familien stammten und die daher auch in der testamentarischen Überlieferung dominant entgegnetreten²⁹⁹.

Geistliche Herren

Eine eigene, sehr kleine Gruppe von Testatoren bilden Priester bzw. die „Herren“, wie Weltpriester und Chorherren in den Geschäftsbüchern durchwegs im Unterschied zu den „Brüdern“ des Augustiner- und Franziskanerklosters bezeichnet werden.

Ihr Anteil beträgt für das gesamte 15. Jahrhundert zwar nur fünf Prozent, doch sollen sie deshalb erwähnt werden, weil sie durch ihre Legate für das Heil ihrer Seele – ebenso wie Laien – als Stifter und nicht nur als die für *Memoria* zuständigen Empfänger entgegnetreten. Ihre Testamente unterscheiden sich vor allem durch ihren Bücherbesitz – Breviere, Bibeln, Predigtbücher und theologi-

(1461 IX 23). Er fungierte als Genannter, stiftete für sein Seelenheil u. a. 300 Messen und vermachte seinen Verwandten nicht unbedeutende Legate, ein Sohn wird allerdings in seinem Testament nicht erwähnt.

²⁹⁸ Vgl. Simon-Muscheid, Dinge im Schnittpunkt 93.

²⁹⁹ Die Verpflichtung der Zeche zur Ausrichtung des Begräbnisses für die Mitglieder wurde in Wiener Neustadt erstmals 1436 in der Ordnung der Zimmerleute festgehalten, vgl. Albert Müller, Machtpositionen und Ordnungen. Zwei oder drei Bausteine zu einer Sozialgeschichte von Wiener Neustadt im Spätmittelalter, in: Sylvia Hahn u. Karl Flanner (Hg.), Die Wienerische Neustadt: Handwerk, Handel und Militär in der Steinfeldstadt. Wien-Köln-Weimar 1994, 425–542, hier 456; dazu auch Illi, Totenbestattung 313 f. – Von den Korneuburger Legaten an die Zechen (1444–1474) fielen 58% an die Barbara- und 30% an die Wolfgangzeche, an dritter Stelle folgt die Gottesleichnamzeche (Corpus-Christi-Bruderschaft); vereinzelt wurden die Urbanszeche, die Unser Lieben Frauenzeche, die Erhartszeche und die Heiliggeistzeche bedacht. Die Barbara-, Wolfgang- und Corpus-Christi-Bruderschaften bestanden bis 1784 und veranstalteten am Karfreitag und zu Fronleichnam eine feierliche Prozession, vgl. Starzer, Korneuburg 611 ff.

sche Literatur – von jenen der Laien, der bei diesen sehr selten genannt wird³⁰⁰. Geistliche vererbten vor allem wertvolle Fahrhabe wie Kleidung, Bücher, Hausrat und Bargeld, die sie an Kirchen, Klöster, Kollegen, Verwandte und Arme verteilten, wobei häufig arme Geistliche mit Büchern bedacht werden. Für ihr Seelenheil verfügten sie wie ihre Mitbürger Begehungen, Jahrtage, Messen und Fürbitten.

Auch für sie gilt das Kriterium des Vermögens, da die von ihnen verteilte Habe, vor allem Silberbecher, Silbergürtel, Silbertaschen, pelzgefütterte Kleidung und hohe Geldbeträge, auf einen gehobenen Lebensstandard verweist. Zu ihnen gehörten etliche Pfarrer, außer Peter Seidenspinner aus Korneuburg jene aus den nahen Pfarren Bisamberg, St. Veit (Klein-Engersdorf) und Harmannsdorf sowie die Pfarrer von Hütteldorf und Schöngrabern, die aus angesehenen Korneuburger Familien stammten³⁰¹. Zum wohlhabenden Klerus zählten, nach ihren Testamenten zu schließen, auch der Kaplan des Bürgerspitals, dann die Inhaber von einträglichen Altarbenefizien sowie jene, die als Pfarrgeistliche und Altaristen über mehrere Einkommensquellen verfügten³⁰².

Einzureihen in die Heilsvorsorge der reichen Bürgerschicht sind die entsprechenden Verfügungen des Pfarrers Mag. Peter Seidenspinner (1436–1461):³⁰³ dreimalige Begehung in der Pfarrkirche, Seelengebet durch jeden Gesellpriester und Kaplan, Begehung, Messen und Gebet im Augustinerkloster, 30 Tage lang Singen einer Seelenmesse am Tag und einer Vigil in der Nacht in der

³⁰⁰ Von den 33 von Uiblein, Bücherverzeichnisse, aufgenommenen Testamenten mit Büchernennungen stammen 20 von Geistlichen und 13 von Laien, doch wird nur in vier Laientestamenten über vorhandene Bücher verfügt, neun betreffen lediglich die Stiftung von Messbüchern, vgl. Uiblein, Bücherverzeichnisse 17. Auch in den Wiener Testamenten Geistlicher wird regelmäßig Bücherbesitz genannt, vgl. Jaritz, Realienkundliche Aussage 182. Zum Korneuburger Bücherbesitz s. auch Franz Lackner, Spätmittelalterliches Buchwesen in Korneuburg im Spiegel erhaltener Testamente, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1998/1–2) 3–10.

³⁰¹ Michel Slerksdorn, Pfarrer von Bisamberg, StAK, Hs. 3/159 fol. 84v (1442 II 20); Hans Prueler, Pfarrer von St. Veit (Klein-Engersdorf), Hs. 3/160 fol. 52v (1454 VIII 23); Hans Pachsteter, Pfarrer von Harmannsdorf, ebd. fol. 105v–106r (Testament 1464 I 21, Eintrag undat.); dessen Amtsvorgänger in Harmannsdorf, Peter Aschacher, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 9 (1448 II 18); Wolfgang Knollinger, Pfarrer von St. Veit (Klein-Engersdorf), ebd. n. 28 (1476 III 15); Sigmund Halbemer, Pfarrer von Schöngrabern, ebd. n. 27 (1473 XI 5); zu den beiden Testamenten des Hütteldorfer Pfarrers Niclas Leitgeb s. Anm. 305.

³⁰² Pertlme, Kaplan des Bürgerspitals, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 17 (1457 X 4); Matthäus von Oberwölz, Frühmesser und Kaplan des Marienaltars in der Pfarrkirche, ebd. n. 21 (1461 IX 14); Niclas Weiss, Altarist am Petersaltar und Kantor, ebd. n. 26 (1465 VII 30), der zwei Hilfspriester unter sich hatte. – Kostbare Fahrhabe enthalten auch die Testamente der Geistlichen Mert Heyss aus Ladendorf, ebd. n. 19 (1459 XI 6), und des Paul Woller, Kaplan am Allerszwölfbotenaltar (Apostelaltar), ebd. n. 33 (1487 X 9). Über 38 lb. verteilte der Benefiziat Lorenz Spet für Seelgerät, arme Kapläne und den Bau seines Hauses, das er seinem Altar widmete, ebd. n. 22 (1462 III 15). – Zur materiellen Welt des Klerus (Basel und Straßburg) vgl. auch Simon-Muscheid, Dinge im Schnittpunkt 345 ff.

³⁰³ Zu ihm und seinem Testament s. Anm. 48.

Pfarrkirche für sich und alle Gläubigen, ein Jahrtag auf 27 Jahre für sich und seine Eltern sowie ein Weingarten und 80 fl. für das geplante Marienfrühamt am Samstag. Seine Bibel und theologische Literatur hinterließ er der Sakristei – zwei Handschriften haben sich bis heute erhalten³⁰⁴ –, seine Stundenbücher dem Frühmesser, der dafür seiner und seiner Vorfahren Seele gedenken sollte. Übertroffen wurde er allerdings vom Hütteldorfer Pfarrer Niclas Leitgeb, einem geborenen Korneuburger, der drei Ewigmessen, einen ewigen Jahrtag und ein Universitätsstipendium für einen Studenten oder Schüler seiner Heimatstadt stiftete.³⁰⁵

4. ‚Volksfrömmigkeit‘?

Die Quellenanalyse im Hinblick auf die Träger des Stiftungswesens zeigt einmal mehr, wie ungeeignet der nach wie vor gebräuchliche Begriff ‚Volksfrömmigkeit‘ oder ‚Volksreligiosität‘ als Kategorie der Beschreibung der Stiftungsfrömmigkeit³⁰⁶ ist, denn dessen soziale Bezugsgröße, das ‚Volk‘, kommt einem bei genauerem Hinsehen etwas abhanden.

Konzepte

Nach dem bis in die 1990er Jahre für religiöse Denk- und Verhaltensweisen angewandten dichotomischen Interpretationsmuster ‚Elite- und Volksfrömmigkeit‘ galt als ‚Volk‘ die Masse der lese- und schreibunkundigen Bevölkerung, für dessen Frömmigkeit mangelnde Rationalität – unreflektiert übernommene Überlie-

³⁰⁴ Eine Handschrift mit Thomas Ebendorfers *Collationes de epistolis in festis sanctorum per circulum anni*, sowie eine Handschrift mit der *Explicatio ordinaria* des Johannes Duns Scotus über das II. Sentenzenbuch des Petrus Lombardus, vgl. Uiblein, Bücherverzeichnisse 19. Zu den mittelalterlichen Handschriften der Pfarrbibliothek vgl. weiters Franz Lackner, Korneuburger Handschriften, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1994/4) 2–9, und ders., Eine bisher unbekannte Handschrift aus der ehemaligen Korneuburger Pfarrbibliothek, Cod. Ser. N. 39549 der Österreichischen Nationalbibliothek, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1996/1–2) 2–8.

³⁰⁵ Niclas Leitgeb († 3. August 1433) errichtete offenbar zwei Testamente, von denen das eine in Wien, das zweite in Korneuburg eingebracht wurde. In dem in Wien vorgelegten Geschäftsbrief dotierte er aus seinen dafür zu veranlagenden Erbgütern ein Hochschulstipendium für vier, sechs oder mehr Studenten, wovon er eines für einen Korneuburger reservierte. Diese Verfügung, nicht aber das gesamte Testament, wurde nach dem Wiener Stadtbuch auch in das Korneuburger Geschäftsbuch eingetragen, StAK, Hs. 3/159 fol. 47v (1433, ohne Tagesdatum). Im Anschluss daran folgt auf fol. 48r–v der wortwörtliche Eintrag seines zweiten, vor dem Korneuburger Rat eingebrachten Testaments von 1433 VII 29, das ausschließlich Verfügungen zugunsten Korneuburgs enthält, nicht aber die Stiftung des Hochschulstipendiums, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 2 (1433 X 20); zu seiner Person und seinem Grabstein (heute Burg Kreuzenstein) ebd., Anm. 52, auch Starzer, Korneuburg 688; zu den drei von ihm gestifteten Ewigmessen s. oben Anm. 273.

³⁰⁶ So z. B. bei Skvarics, Volksfrömmigkeit über das Wiener Neustädter Stiftungswesen (s. Anm. 8).

ferung und teilweise auf abergläubische Vorstellungen beruhende Praktiken – sowie ein Zug ins Massenhafte kennzeichnend sei, für die Frömmigkeit der Eliten, insbesondere der theologisch Gebildeten, hingegen hohe Reflexivität³⁰⁷.

Dieses dualistische Konzept beruhte zum einen auf den mittelalterlichen Diskursen über das als idealtypische Hierarchie festgeschriebene Verhältnis von Klerus und Laien, das sich seit dem Spätmittelalter nicht mehr mit den *literati* und *illiterati* deckte und zu heftigen Kontroversen über das Bibellesen der inzwischen lese- und schreibkundigen Laien führte³⁰⁸. Im 18./19. Jahrhundert erhielten die Begriffe ‚Volksfrömmigkeit‘ und ‚Volk‘ jene für die Frömmigkeitgeschichte so bedeutsame Konnotation im Sinne von einfach, magisch, unvernünftig usw. Der – nun als Wunder- und Aberglauben abgewerteten – Frömmigkeit des ‚einfachen Volkes‘ wurde eine rational vertretbare und ethisch orientierte Religiosität der Gebildeten gegenübergestellt, aus dem Gegenüber von Klerus und Laien wurde jenes von Gebildeten – nun Klerus und Bildungsbürgertum – und ungebildeter Masse.

In Entsprechung zu dieser sozialen Hierarchie wurde im Gefolge Max Webers Frömmigkeit als Korrelat sozialer Interessenslagen verstanden, die unterschiedliche Erlösungsbedürfnisse erfüllen würde: bei den Nicht-Privilegierten lebenspraktische Bedürfnisse nach Hilfe aus der Not, Sicherheit und Schutz oder Hoffnung auf Vergeltung und Entschädigung, bei den Privilegierten hingegen Erlösung von ‚innerer Not‘ durch spirituell-systematische Entwürfe sowie Legitimierung von Herrschaft und Lebensführung. In weiterer Folge wurde ‚Volksfrömmigkeit‘ oder ‚Volksreligion‘ als Frömmigkeit der unteren, bislang wenig beachteten Schichten zum Forschungsfeld sozial- und alltagsgeschichtlicher Fragestellungen in der Volkskunde, Profan- und Kirchengeschichte³⁰⁹.

Befund der Quellen

Die spätmittelalterliche Stiftungsfrömmigkeit mit der für sie charakteristischen Rechen- und Massenhaftigkeit vor dem Hintergrund von Katastrophen und Krisen scheint sich zunächst ‚nahtlos‘ in das Konzept der ‚Volksfrömmigkeit‘ einzufügen und fand in Kritikern wie Meister Eckhart auch das passende Gegenüber aus der gebildeten Elite³¹⁰. Auch das Quellenmaterial – in großer Zahl und lange Zeit wenig beachtet – scheint die Hoffnung zu bestätigen, nun Zugänge zum ‚Volk‘ und seiner Frömmigkeit gefunden zu haben.

³⁰⁷ Zum Folgenden vgl. Schreiner, *Laienfrömmigkeit* 1 ff., und ders., *Frommsein* 81 ff.

³⁰⁸ Vgl. Schreiner, *Laienfrömmigkeit* 16 ff.; zur zunehmenden Akzeptanz des Laien als Leser geistlicher Literatur Honemann, *Laie als Leser* 243 ff.

³⁰⁹ Vgl. bes. den Sammelband Peter Dinzelbacher u. Dieter Bauer (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 13) Paderborn 1990.

³¹⁰ Zur Kritik s. oben Teil 1, Kap. II./5 und Anm. 96.

Der Befund der Quellen ergibt allerdings ein anderes Bild:³¹¹ Das für sein Seelenheil sorgende ‚Volk‘ ist tatsächlich die weltliche und geistliche Elite der Stadt, die das politische, wirtschaftliche und kirchlich-religiöse Leben gestaltete und kontrollierte, gefolgt von der Schicht der Wohlhabenden und Erfolgreichen. Dieses ‚Volk‘ besaß innerhalb seines sozialen Umfelds Macht, Besitz, mitunter weitreichende überregionale Beziehungen und – als Kaufleute, Ratsherren, Stadtschreiber, Kirchenmeister usw. – zweifellos Lese- und Schreibkundigkeit, auch wenn sich der Besitz von Büchern bis auf Ausnahmen auf die Geistlichen beschränkte, die wiederum die theologisch Gebildeten unter den Testatoren vertreten. Aber auch Laien besaßen Universitätsbildung³¹². Die angesehenen Bürgerfamilien waren zudem das soziale Herkunftsfeld von erfolgreicheren Weltgeistlichen, die es bis zum Pfarrer brachten, oder von einigen Klosterneuburger Chorherren³¹³.

Die Quantität des Seelgeräts mit hunderten Seelenmessen, also der für die ‚Volksfrömmigkeit‘ angeblich so typische Zug ins Massenhafte, war ebenso wie die auf die Ewigkeit bezogene Qualität in Form von Altarstiftungen schon allein wegen der damit verbundenen Kosten nur der reichen Führungsschicht vorbehalten, vertreten durch Caspar Strasser, der an diesseitigem Reichtum und jenseitiger Vorsorge alle übertraf. Es ist nicht anzunehmen, dass er seine Stiftungen unreflektiert vornahm, zumal ihn sein Bücherbesitz auch als Mitglied der Bildungselite ausweist. Wie das Beispiel Rudolf Angerfelders zeigt, vermochte sich gerade diese Schicht durch ihre Position und ihr Vermögen gesellschaftlichen Erwartungen zu widersetzen und eigene Vorstellungen zu realisieren.

Welches Volk?

Auch wenn man beide Männer zur sozialen Elite zählen würde, bleibt die Frage, wer denn nun das ‚Volk‘ sei? Ist es die wohlhabende Bürgerschicht, aus der die Mehrheit der Testatoren kommt; oder umfasste es nur die Handwerkerfamilien, wobei in Korneuburg die Fassbinder, die Fleischhacker oder die wohlhabenden

³¹¹ Vgl. zur Aussage der Quellen schon 1992 Schreiner, Laienfrömmigkeit 6, und erneut im Jahr 2000 Frommsein 86 ff.

³¹² Z. B. der Notar und Stadtschreiber Erhart von Asparn oder der Schulmeister Erhart Visschess, s. zu ihnen die Anm. 3 und 251.

³¹³ Z. B. der Chorherr Matthias Klinsler, der 1438–1444 Teile der Klosterneuburger Handschriften schrieb und auch Pfarrer in Klosterneuburg war, vgl. Uiblein, Bücherverzeichnisse 24, Anm. 67; im Korneuburger Bestand ist das Testament seines Vaters Hans Klinsler überliefert, StAK, Hs. 3/159 fol. 51r–52v (1434 I 29). – Aus der Familie Hewndl stammte der Klosterneuburger Chorherr Siman Hewndl, der im Testament seines Bruders Wolfgang genannt wird, ebd. fol. 87v (1442 XII 7), zu seinen anderen Brüdern Jörg und Michel s. die Anm. 189–191. Aus der mit den Hewndl verschwägerten Ratsfamilie Daniel stammte der Litschauer Pfarrer Michel Daniel, der als Einbringer des Testaments seines Vaters Hans fungierte, Hs. 3/160 fol. 54v (1454 XI 19). Zu den aus Korneuburg stammenden Pfarrern von Schöngrabern und Hütteldorf, Sigmund Halbemer und Niclas Leitgeb, s. die Anm. 301 und 305.

Schuster, Hafner und Lederer wiederum herausfallen würden, da ihr Besitz an Immobilien, Silber und wertvoller Kleidung sie eindeutig als gesellschaftliche ‚Gewinner‘ ausweist. Am ehesten würden vermutlich Mägde und Knechte in das Bild vom ‚einfachen, ungebildeten Volk‘ passen, allerdings konnten sich diese bis auf Ausnahmen kaum *Memoria* leisten. Die wenigen Testamente aus dieser Schicht unterschieden sich in der Jenseitsvorsorge nur im Umfang bzw. in der Höhe des dafür aufgewendeten Kapitals von der Vorsorge der Reichen, nicht aber in der Struktur, wobei die Seelgeräte einkommensschwächerer Gruppen kaum die Masse der Toten-*Memoria* ausgemacht haben dürften. Die breite Schicht der Besitzlosen der mittelalterlichen Gesellschaft wird in diesen Quellen bestenfalls als Empfänger von Geld- und Kleidungslegaten und als die ‚Armen‘ sichtbar oder verbirgt sich hinter dem Wunsch der Stifter, ‚alle Gläubigen‘ in ihre *Memoria* einzuschließen.

Über Grenzen hinweg

Aus den Testamenten lässt sich im Hinblick auf das Stiftungsverhalten weder ein Gegenüber von Laien- und Kleruskultur oder von Gebildeten und Ungebildeten noch eine unterschiedliche Frömmigkeitspraxis als Reflex sozialer Distanzen schließen. Die hinter der dichotomischen Begrifflichkeit der ‚Elite- und Volksfrömmigkeit‘ stehenden und soziale Homogenität suggerierenden Bezugsgrößen ‚Elite‘ und ‚Volk‘ lassen sich in den Quellen weder in ihrer Zusammensetzung präzisieren noch voneinander abgrenzen, entsprechende definitive Versuche sind daher zum Scheitern verurteilt³¹⁴. Die Sorge für das Seelenheil war ebenso wie die Heiligen- und Reliquienverehrung oder das Wallfahrtswesen eine schichtenübergreifende Frömmigkeitspraxis, die von allen Bildungs- und Sozialschichten gepflegt wurde³¹⁵. Durch ihre nach oben offene, quantitative Steigerungsmöglichkeit war sie zudem ein überaus geeignetes Medium für Status und Stand. Gerade in ihren ‚exzessivsten‘ Formen war die Jenseitsvorsorge ein sichtbares Symbol der Führungsschichten, deren Aufwand mit der gesellschaftlichen Stellung korrelierte, wovon die bis heute erhaltenen Altäre zeugen. Im städtischen Umfeld war das feierliche Totengedenken Bestandteil eines ehrbaren bürgerlichen Lebens und Sterbens, das über den Tod hinaus eingebunden bleiben sollte in die kommunale Gemeinschaft der Lebenden. Die große Bedeutung, die der Sorge für die Seele zugemessen wurde, zeigt letztlich

³¹⁴ Vgl. zu entsprechenden Versuchen in Bezug auf Wiener Neustadt Skvarics, Volksfrömmigkeit 20 ff. und bes. 37 ff., die – auf Basis des Forschungsstands der 1980er Jahre und durchaus im Bewusstsein der begrifflichen Schwierigkeiten in Anbetracht der Heterogenität des ‚Volkes‘ – schließlich ohne nähere Erklärung dieses als ‚Laienvolk‘ in Abgrenzung zu Klerus und Obrigkeit definiert. Mit Obrigkeit kann aber nur der Rat gemeint sein, aus dessen Umfeld allerdings, wie ihre Quellenanalyse dann ergibt, viele vermögende Stifter, darunter Ratsmitglieder und Bürgermeister, entstammten (ebd. 97).

³¹⁵ Vgl. Schreiner, Frommsein 86.

die Rolle des Rats für das Funktionieren der Memoria, dem die Kontrolle und damit institutionelle Sicherung zukam.

Zwischen einem Stadtrichter und einem Knecht – Caspar Strasser und Siman³¹⁶ – gab es unbestritten soziale Distanzen, die sich in den Quellen zwar in Form und Umfang ihrer Testamente niederschlugen, nicht aber im beiden gemeinsamen Wunsch nach Memoria. Zu deren Realisierung verpflichteten beide Männer als Geschäftsleute auch dieselben Personenkreise, nämlich Ratsbürger und Geistliche; der Alt-Stadtrichter seinem Stand entsprechend den amtierenden Stadtrichter, zwei Ratsherren sowie den Pfarrer, der Knecht seine ratsbürgerliche Hausherrin und seinen Beichtvater. Memoria war ein allen Schichten gemeinsames Bedürfnis, das, wie es scheint, über die sozialen Grenzen hinweg auch von allen gemeinsam getragen wurde.

II. Memoria leisten

1. Im Blickfeld

Wenn der junge Krämer Mert Huber aus seinem Geschäft am Hauptplatz Korneuburgs trat und wenige Schritte Richtung Klostertor (Stockerauer Tor) ging, hatte er zwei der wichtigsten Gedächtnisorte Korneuburgs im Blick: das Augustinerkloster und das gegenüber liegende Bürgerspital. Dort war vermutlich auch ein Teil der 1000 Messen gelesen worden, die sein 1458 verstorbener Vater Jörg gestiftet hatte, wo immer man sie *bekomen kann vnd mag*, wie es in dessen Testament heißt. Einige wurden wohl auch auf den Altären der Nikolaikapelle direkt neben seinem Kramladen gelesen, dann in der Johanneskapelle vor dem Klostertor in der Muckerau, wo aber nur ein Kaplan wirkte, und bei den Franziskanern in St. Jakob jenseits der Donau.

Mittelpunkt des Totengedenkens der Korneuburger Bürgerschaft war aber die Pfarrkirche St. Gilgen (St. Ägidius), vom Hauptplatz über die schmale Kirchengasse in wenigen Gehminuten erreichbar und durch das Glockengeläut in ständig hörbarer Nähe der Familie. Hier lag der Vater begraben, hier wurden die Jahrtage mit Grabbesuch begangen und hier hatte man sicher auch möglichst viele der Messen feiern lassen und die dafür vorgesehenen knapp 30 lb. an die dort zahlreich wirkenden Priester verteilt. Zudem bestanden zur Pfarrkirche enge verwandtschaftliche Beziehungen: Pfarrer Seidenspinner war ein Onkel Merts, der Bruder seiner Mutter, der auch das Testament des Vaters an ihrer Stelle vor den Rat gebracht hatte, weil sie krank war. Mert selbst war damals noch keine 18 Jahre gewesen. In den folgenden Jahren erlebte er den Tod seines Onkels, vermutlich auch seiner Mutter, übernahm das Geschäft und heiratete. Kinder dürfte er keine gehabt haben, denn er starb jung, nur zehn Jahre nach seinem Vater. Seine Kinder wären demnach noch klein gewesen, doch in seinem Testament trifft er keine Regelung für ihre Versorgung. Die *krom bei sandt Nicla*

³¹⁶ Zu ihnen s. ausführlich oben Teil 3, Kap. I./2.

samt allen Rechten hinterließ er seiner Frau Barbara, die ihn sicher nach seinem Wunsch in der Pfarrkirche ehrbar mit 1., 7. und 30. bestatten ließ. Mit seinem Testament verlieren sich die Spuren der Familie in den Quellen³¹⁷.

Im Leben wie im Tod war die Stadt Mittelpunkt dieser Korneuburger Bürgerfamilie. Mit Pfarrkirche, einem Mendikantenkloster und dem Bürgerspital bot Korneuburg eine für viele Kleinstädte Niederösterreichs typische Struktur für die *Memoria* ihrer Bürger, denn jede Stiftung – von 30 Messen bis zu Benefizien – setzte entsprechende ‚Ressourcen‘ voraus, um *Memoria* nicht nur erfüllen, sondern auch den mitunter hohen Ansprüchen an öffentlichkeitswirksamer Feierlichkeit gerecht werden zu können. Den Stiftern stand ein großer Kreis von Empfängern gegenüber, dem sie ihre Zukunft anvertrauten und der keineswegs nur aus Geistlichen – plakativ ‚der Kirche‘ – bestand, sondern auch aus Laien, darunter Schulmeister, Mesner, Kirchen-, Spital- und Zechmeister, die alle an der Sicherstellung und Erfüllung der *Memoria* als Teil der städtischen Infrastruktur mitwirkten.

In hohem Ausmaß verblieb die Sorge für das Seelenheil an den vertrauten Orten in der Stadt und damit im ‚Blickfeld‘ der Familien und des Rats. Etwa 75 Prozent der Stiftungen gingen an städtische Institutionen, allen voran die Pfarre mit den drei Kirchen St. Gilgen, St. Niklas und St. Johannes und ihren Altären (41%), dann das Augustinerkloster (17%) und das Bürgerspital (6%). Dazu kam die Ausrichtung der *Memoria* vor Ort durch die Zechen (9%) sowie ein vermutlich hoher Anteil an allen Stiftungen für nicht näher präzierte Kirchen und Arme (6%), die wohl ebenfalls bevorzugt aus den bekannten örtlichen Empfängerkreisen gewählt wurden.

Die spätmittelalterliche Trias der *Memoria* – Messen, Gebet, Almosen – war somit zunächst ein innerstädtisches Angebot. Ergänzt wurde es aber durch geistliche Institutionen außerhalb, in Korneuburg zu 21 Prozent, die als Teil des überregionalen Netzwerkes der Stadt selbst über große Distanzen hinweg ebenfalls im Blickfeld der Bürgerinnen und Bürger lagen.

2. Pfarrkirche: Geistliche und Laien

Wie überall war die Pfarrkirche als Begräbnisstätte das Zentrum der *Memoria* der Stadt, die von nahezu allen Testatoren bedacht wurde und deren Bedeutung nicht zuletzt daran abzulesen ist, dass sie in der Regel an erster Stelle bei den Seelenheilstiftungen genannt wird.

³¹⁷ Testament des Krämers Jörg Huber vom 2. März 1458, StAK, Hs. 3/160 fol. 71r–v (1458 IV 26); Testament seines Sohnes Mert vom 3. Mai 1468, ebd. fol. 115r (1468 VI 27). Jörg Huber vermachte seiner Ehefrau Barbara die Innehabung und Nutzung der Krämerei auf Lebenszeit, die Obsorge über den damals minderjährigen Sohn Mert erhielten seine Geschäftsleute, die Ratsbürger Niclas Puff, Hans Neicz und Peter Mer. Da Mert zehn Jahre später die Krämerei seiner Frau Barbara in Alleineigentum hinterließ, war seine (gleichnamige) Mutter vermutlich inzwischen gestorben.

„Hauptamtliche“

Hauptaufgabe der Pfarrkirche waren die Leichenbegängnisse am 1., 7. und 30. Tag, das Lesen der Seelenmessen sowie die ewigen oder abgehenden Jahrtagsfeiern, letztere umfassten Zeiträume von drei bis 50 Jahren, am häufigsten zehn. An den feierlichen Begehungen und Anniversarien waren mit dem Pfarrer, den drei Gesellpriestern bzw. Kantoren³¹⁸, dem für den Gesang zuständigen Schulmeister und dem Mesner, der das Glockengeläut und das Entzünden der Kerzen besorgte, alle „Hauptamtlichen“ der Pfarre, wie man heute sagen würde, aktiv und finanziell beteiligt. Dazu kam der Kirchenmeister, der aus der Sakristei die Kerzen stellte, oder der Zechmeister bei Ausrichtung der Feier durch eine Zechen, die beide ebenfalls häufig für ihre damit verbundene Arbeit, ihre „Mühe“, eine finanzielle Zuwendung erhielten³¹⁹.

Aus dem Stiftbrief Meister Albertins, dem „Bucharzt“ Herzog Albrechts II., ist der Ablauf eines feierlichen Jahrtags in der Wiener Neustädter Liebfrauenkirche aus dem 14. Jahrhundert bekannt: Die Feierlichkeiten begannen am Vorabend mit Geläut und gesungener Vigil, wobei neun Kerzen zu brennen hatten, mit denen man anschließend das Grab besuchte. Am Morgen sollten der Pfarrer und seine Priester eine gesungene und fünf gesprochene Seelenmessen feiern. Die dafür gestiftete Summe von jährlich 2 lb. verteilte sich auf den Pfarrer, der den größten Anteil erhielt, die sechs Gesellpriester, Diakon und Subdiakon, Schulmeister, Kantor, Mesner, Zechmeister, Spitalspfarrer, die Kerzen und die Armen des Spitals³²⁰.

Die Liebfrauenkirche war allein von ihrer geistlichen Besetzung her deutlich größer als die Korneuburger Pfarrkirche, wo nur drei Gesellpriester, zugleich die Kantoren, wirkten; Diakone werden in den Quellen nie genannt. Ein Jahrtag „nach Gewohnheit der Pfarrkirche“ kostete auch nur 1 lb., umfasste aber ebenfalls Vigilien, Seelenamt und Messen, Geläut und Kerzen, mitunter wird auch das Seelengebet genannt, war also in der Form nicht einfacher³²¹.

Aus den wenigen detaillierten Verfügungen über die Gestaltung eines Jahrtags geht hervor, dass dem Pfarrer in der Regel etwa die Hälfte bis zwei

³¹⁸ Zu ihrer zumindest zeitweiligen Identität s. Anm. 43.

³¹⁹ Beispiele für die Verteilung der Einkünfte in Korneuburg in Anm. 322. Zur Feier des Jahrtags vgl. Lentze, Begräbnis und Jahrtag 357.

³²⁰ Vgl. Rist, *Leben für den Himmel* 219; Skvarics, *Volksfrömmigkeit* 100. – Aufteilung der 2 lb.: Pfarrer 0,5 lb., die sechs Gesellpriester je 20 d. (120d.), Diakon und Subdiakon je 6 d., Schulmeister 18 d., Kantor 6 d., Mesner für das Geläut 12 d., Zechmeister 30 d., Spitalpfarrer für ein Seelenamt 12 d., für die Kerzen 60 d., die restlichen 100 d. für die Armen im Spital.

³²¹ Der Jahrtag des Stadtrichters Achaz von Perg (s. Anm. 263) auf dem von ihm gestifteten Magdalenenaltar sollte mit Vigilien, neun Seelenämtern sowie Fürbitten für ihn, seine Eltern und Vorfahren gefeiert werden, wofür der Pfarrer jährlich 1 lb. erhielt. Auch der vom Ratsherrn Hans Daniel für seine Frau und seine verstorbenen Kinder gestiftete Jahrtag umfasste neben Vigilien und Messen die Fürbitte in der Pfarrkirche und in der Nikolaikapelle, StAK, Hs. 3/160 fol. 54v (1454 XI 19).

Drittel der Einnahmen blieb und der Rest unter den anderen Beteiligten verteilt wurde³²². Die Gestaltung der feierlichen Formen des Totengedenkens dürfte im Verantwortungsbereich des Pfarrers gelegen haben, der auch in etlichen Testamenten als Empfänger der jährlich 1 lb., nicht aber der Gesamtsumme (!), genannt wird, die er dann nach eigenem Ermessen an seine Priester, den Schulmeister und den Mesner – letztere erhielten meist 24 bzw. 6 d. – weitergab³²³. Ob er selbst die Vigilien und Requiien feierte oder diese vorzugsweise delegierte, lässt sich aus den Quellen nicht sagen, doch ist in Anbetracht des Öffentlichkeitscharakters dieser Feierlichkeiten anzunehmen, dass er zumindest bei Stadtrichtern, Ratsherren und Mitgliedern angesehener Familien der Liturgie persönlich vorgestanden hat.

Im ersten Drittel des 15. Jahrhunderts scheint es bei der Erfüllung der Jahrtagsstiftungen Schwierigkeiten gegeben zu haben, möglicherweise auch der Grund, warum in den Testamenten dieser Zeit auffallend häufig die Jahrtage detailliert verfügt werden. 1433 ordnete ein Testator an, das Geld dem Augustinerkloster zu geben, falls sein Jahrtag in der Pfarre *nicht fürgang haben mecht*; ähnlich klingt es im Testament einer Ratsbürgerin mehr als ein Jahrzehnt zuvor, die den Rat bevollmächtigte, ihren Jahrtag in eine andere Kirche zu verlegen, sollte der Pfarrer die von ihr gewünschte Form *nicht wolt gestatten*, was auch immer sie damit meinte³²⁴. Auch in diesem Fall wird die erste Alternative das Kloster gewesen sein. Hintergrund dieser Verfügungen waren vermutlich die damaligen Konflikte zwischen dem Pfarrer und den Augustinern, denen Eingriffe in die Pfarrrechte vorgeworfen wurden, wobei die Bürger im Streitfall offenbar der Seelsorge der Brüder ein höheres Vertrauen entgegenbrachten³²⁵.

³²² Testament der Margret Nechel, StAK, Hs. 3/159 fol. 19r (1419 XII 2): Jahrtag zu 1 lb., davon dem Pfarrer 0,5 lb., den Gesellen und Kantoren für Fürbitte auf dem Lettner 30 d. (je 10 d.), dem Schulmeister 24 d., dem Mesner 6 d., dem Kirchenmeister für die Kerzen 40 d. und für seine Mühe 20 d. – Testament des Ruemhart Gundolt, ebd. fol. 27v (1425 X 4): Jahrtag zu 10 β., auszurichten vom Kirchenmeister, davon dem Pfarrer 5 β., den Gesellen 60 d., dem Schulmeister 24 d., dem Mesner 6 d., dem Kirchenmeister für Wachs 60 d. – Testament des Hans Grewtschensteter, ebd. fol. 49r–v (1433 XII 16): Jahrtag zu 7 β., von der Gottesleichenamzeche auszurichten, davon dem Pfarrer 3 β., den Gesellen für Fürbitte auf dem Lettner 60 d. (je 20 d.), dem Schulmeister 12 d., dem Mesner für das Geläut 6 d., dem Zechmeister für die Mühe 12 d., den Armen 30 d. – Testament des Kristan Malczer, ebd. fol. 57r–58r (1434 X 26): Jahrtag zu 8 β., ebenfalls von der Gottesleichenamzeche auszurichten, davon dem Pfarrer für gesungene Vigilien und Seelenamt 6 β., den Gesellen 30 d. (je 10 d.), dem Zechmeister 60 d.

³²³ Vgl. z. B. die Verfügung der Margaretha Kreuczer, ihr Ehemann soll dem Pfarrer jährlich 1 lb. für den Jahrtag geben, oder des Kaplans des Bürgerspitals, der Pfarrer soll von den 5 lb. für Begehung, Vigilien und Requiien die Priester und den Schulmeister gänzlich bezahlen, Uiblein, Bücherverzeichnisse nn. 15, 17.

³²⁴ Testament des Ulreich Pawr, StAK, Hs. 3/159 fol. 46v–47r (1433 VII 28); Testament der Margret Nechel, ebd. fol. 19r (1419 XII 2).

³²⁵ Vgl. zum Konflikt Starzer, Korneuburg 501 f. Durch Einschreiten des Passauer Offizials kam es 1423 zu einem Vergleich zwischen Pfarrer Konrad Schober (1420–1436) und dem Kloster, der beiden Seiten vorschrieb, zu welcher Zeit Gottesdienste stattzufinden hatten

Diese Beispiele belegen, dass die Erfüllung der Pflichten einer hohen Kontrolle unterlag und eine Verweigerung der Wünsche der Stifter bzw. deren Vernachlässigung durch Entzug der Stiftung letztlich finanzielle Konsequenzen hatte, die nicht nur die Pfarrgeistlichkeit, sondern auch den Schulmeister und den Mesner betrafen, die beide auch räumlich im engsten Pfarrverband lebten. Der Schulmeister erhielt Quartier und Kost vom Pfarrer, das Mesnerhaus lag bei der Kirche direkt neben dem Friedhof (heute Kirchenplatz)³²⁶. In späterer Zeit finden sich solche Verfügungen nicht mehr, die Jahrtage wurden ohne Kommentar nur nach ‚Gewohnheit der Pfarrkirche‘ gestiftet, was auf funktionierende Strukturen unter Pfarrer Peter Seidenspinner (ab 1436) und seinen Nachfolgern verweisen dürfte.

Gesellen

Aufgabe der drei Gesellpriester war außer ihren Pflichten bei Leichenbegängnissen und Jahrtagen vor allem das Lesen von 30 Seelenmessen, der von Gregor dem Großen als besonders wirksam empfohlenen Messreihe. Der so genannte „gregorianische Dreißiger“ machte über 60 Prozent aller Messstiftungen aus, seltener sind es 60 Messen oder 90, also für jeden Priester 30.

Aus den zusätzlichen Bestimmungen wie „zu lesen ohne Unterlass“, „zu lesen zwischen 1. und 7. Tag“, „unverzüglich“, „ab der Todesstunde“ usw., ist zu schließen, dass die Messreihen möglichst bald und nicht, wie von Gregor dem Großen empfohlen, täglich an 30 Tagen ohne Unterbrechung gelesen wurden³²⁷. Einzig Pfarrer Seidenspinner verfügte ausdrücklich das tägliche Singen einer Seelenmesse und einer Vigil an 30 Tagen nacheinander in der Pfarrkirche³²⁸, möglicherweise weil er um die besondere Wirkung dieser Messreihe wusste, deren Hilfe er nicht nur seiner Seele, sondern den Seelen aller Gläubigen zuwandte, eine sehr seltene Leistung für die Allgemeinheit. Die Stiftungen galten bis auf wenige Ausnahmen (2%) dem eigenen Seelenheil und jenem der Familie, womit der theologische Diskurs über den Wert der Messe eindeutig zugunsten einer exklusiven Wirksamkeit der Messfrüchte praktiziert wurde³²⁹.

Das Gebet für die Seele – *vmb die selen pitten* – war die zweite vor allem den Gesellpriestern zugewiesene und eigens entlohnte Pflicht, sowohl am Jahrtag als auch regelmäßig über längere Zeit hinweg, einmal sogar zehn Jahre lang.

und wie geläutet werden sollte. Den Augustinern wurde erlaubt zu predigen, doch hatte das Kloster künftig versperrt zu sein und durfte von den Brüdern nur im Ordenskleid und zu zweit verlassen werden. Vermutlich begannen die Spannungen schon unter Schobers Vorgänger Geiselher von Dobrakov und lösten sich erst nach Schobers Tod im Jahr 1436.

³²⁶ Vgl. Starzer, Korneuburg 285, 415.

³²⁷ Zu den Messreihen nach Gregor dem Großen s. oben Teil 1, Kap. II./4.

³²⁸ Die Verfügung Peter Seidenspinners (s. Anm. 48): *Auch so schaff ich das man meiner sele ze hilff vnd allen gelaubigen selen in der pharkirchen hie dreissig tag nach einander an under los singen sol teglich ain selemess vnd zenachts ain vigily* (StAK, Hs. 3/160 fol. 97r).

³²⁹ Zum Messdiskurs s. oben Teil 1, Kap. II./5.

Bevorzugte Orte des Gebets waren der Lettner und die Kanzel, beide durch ihre erhöhte Lage der Öffentlichkeit zugewandte Plätze der Kirche, wo auch in der Regel die im Totenbuch oder Totenbrief der Pfarre verzeichneten Namen der Stifter im sonntäglichen Gottesdienst verlesen wurden³³⁰. Auch der Lettner der Nikolaikapelle war ein zuweilen erwünschter Ort der Fürbitte, wo zusätzlich zur Pfarrkirche am Montag gebetet werden sollte³³¹.

Kapläne oder „wo man Priester findet“

Stiftungen ab 100 Messen aufwärts wurden hingegen ohne genaue Bestimmung, wer sie zu lesen hat, in die Pfarrkirche oder das Kloster verfügt. Häufig wurde die Wahl der Kirchen und Priester gänzlich den Ehepartnern, Geschäftsleuten oder auch Beichtvätern überlassen. 12 Prozent der Testatoren entschieden sich für diese Form der Hilfe im Jenseits, die ein klares Zeichen der Zugehörigkeit zur Oberschicht war. Zu den Stiftern von 1000 Messen, der höchsten und im Vergleich zu Wien und Wiener Neustadt relativ häufig gestifteten Anzahl, gehörten vor allem Mitglieder der Ratsfamilien und Stadtrichter³³². Auch mit hohen Messstiftungen verband sich der Wunsch nach möglichst baldiger Erfüllung, wo auch immer *man briester darczu eraischen und gehabn mag*, wie es eine Testatorin in Bezug auf ihre 300 gestifteten Messen formuliert³³³.

Mit den an den Altären wirkenden Benefiziaten lebten in Korneuburg mehr als 30 bis 40 Priester³³⁴, darunter auch so genannte „arme Kapläne“, nach

³³⁰ Vgl. Lentze, Seelgerät 59 f.; Andreas Zajic, ‚Zu ewiger gedächtnis aufgericht.‘ Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergbd. 45) Wien-München 2004, 22 f.

³³¹ Nach der Verfügung des Hans Mugler, man solle auf dem Lettner für seine Seele bitten, wenn für andere Seelen gebetet wird, war der Lettner der Hauptort des Seelengebets, StAK, Hs. 3/159 fol. 22r–v (1422 XII 14). Fürbitte auf dem Lettner auf zehn Jahre gegen jährlich 60 d. bei Kathrei Trewmann, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 10; Fürbitte auf der Kanzel bei Agnes Pogner, Hs. 3/160 fol. 67v–68r (1457 VI 10), 60 Messen und ein Jahr lang Gebet in der Pfarrkirche und in der Nikolaikapelle bei Agnes Nater, ebd. 111r–v (1467 VI 1); Fürbitte auf dem Lettner am Sonntag in der Pfarrkirche, am Montag in der Nikolaikapelle bzw. am Jahrtag in der Pfarrkirche und am Montag in der Kapelle bei den Jahrtagsstiftungen des Hans Grewtschensteter und des Hans Daniel (s. Anm. 321 f.).

³³² Z. B. die schon mehrfach genannten Familien Wagkermann, Helfreich, Hewndl, Kelhammer, Sweller, Gut, Edelgut und Huber und die Stadtrichter Caspar Strasser und Walthasar Prewer (s. die Anm. 46, 172, 189–191, 285, 317, 266, 289). – Hohe Messstiftungen im städtischen Vergleich: Korneuburg (251 Testamente, 1444–1474): 13-mal 1000 Messen, einmal 500; Wien (ca. 2300 Testamente, 1395–1430): 29-mal 1000 Messen, dreimal 2000 Messen, einmal 4000 Messen, vgl. Lentze, Begräbnis und Jahrtag 346; Wiener Neustadt: zweimal 1000 Messen, einmal 2000 Messen, vgl. Skvarics, Volksfrömmigkeit 165.

³³³ Testament der Kathrei Weiss, StAK, Hs. 3/160 fol. 68v–69r (1457 VIII 5).

³³⁴ In den Testamenten werden für den Zeitraum von 1444 bis 1474 außer dem Pfarrer 25 Weltpriester mit Vor- und Nachnamen als Empfänger oder Zeugen erwähnt, weitere 19 nur mit dem Vornamen, die aber teilweise ident mit den Erstgenannten sein dürften. Einige von

den Legaten zu schließen mindestens drei bis vier, für welche die Messstipendien eine lebensnotwendige Einnahmequelle waren und daher gleichzeitig die Funktion eines Almosens erfüllten³³⁵.

Oberste Pflicht der Benefiziaten war die Feier der Ewigmessen für die Stifter, der luxuriösesten Form der *Memoria*, ob sie darüber hinaus noch Spielräume für die *Memoria* anderer hatten, war wohl abhängig vom jeweiligen Benefizium. Stiftungen an „alle Kapläne“ oder „alle Priester“ der Stadt für Messen und Gebet sind selten³³⁶, zeigen aber, dass sie prinzipiell verfügbar waren. Für die Kumulation von Messen gab es verschiedene Systeme, die die Feier mehrerer Messen am Tag unter gleichzeitiger Einhaltung des Gebots der täglich einmaligen Zelebration ermöglichten, indem mehrere Messen zu einer einzigen vereinigt wurden – *Missa bifaciata* oder *trifaciata* – oder in einer Ersatzform als *Missa sicca* gelesen wurden³³⁷. Diese Formen mögen problematisch gewesen sein, waren aber die Konsequenz eines Heilssystems, in dem die Messe einen zentralen Stellenwert einnahm und die Nachfrage an rasch wirksamer Quantität ein entsprechendes Angebot voraussetzte bzw. schuf.

Den Quellen lässt sich allerdings nicht entnehmen, wieweit diese Praxis üblich war, und an welche Priester man sich außer jenen vor Ort noch wandte. Nahe liegend wären die häufiger bedachten Franziskaner in Klosterneuburg sowie die Pfarrkirchen der Umgebung, vor allem Harmannsdorf, Leobendorf, Bismberg, Klein-Engersdorf und Langenzersdorf, zu denen engere Beziehungen

ihnen waren gleichzeitig Kantoren und Benefiziaten oder hatten mehrere Benefizien inne: Niclas Weiss war Altarist am Petersaltar und Kantor, desgleichen Ulreich Zeph (auch: Zepf), der häufig als Zeuge fungierte; Hans (Krieg?) war Kaplan der Johanneskapelle sowie Gesellpriester und Kantor; Matthäus von Oberwölz Frühmesser und Kaplan des Unser Lieben Frauenaltars, zu ihm und Niclas Weiss s. Uiblein, Bücherverzeichnisse nn. 21, 26.

³³⁵ Zu den Seelgeräten an arme Geistliche vgl. Lentze, Seelgerät 63 ff. – Legate an „arme Kapläne“ für Messen bei Anna Murrin, StAK, Hs. 3/160 fol. 107v (1465 III 18), und Clement Hössl, ebd. fol. 109r–110v (1467 I 13), der ihnen 13 β. stiftete. Demnach dürfte es sich um eine Gruppe von mindestens drei bis vier Priestern gehandelt haben, geht man von den üblichen Legaten an Kapläne von 3–4 β. aus, s. Anm. 336. – Nach Niederstätter, Jahrhundert der Mitte 71, waren die Hilfsgeistlichen durch ihr niedriges Einkommen besonders schlecht gestellt, vergleichbar den Dienstboten. Die Korneuburger Gesellpriester wurden allerdings eindeutig nicht unter die „armen Priester“ gereiht, möglicherweise aber deren „Gesellen“, die nur im Testament des Kantors Niclas Weiss erwähnt werden, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 26.

³³⁶ Zuwendungen an alle Kapläne oder Priester für Messen und Gebet in nur 5% der Testamente, die jeder meist 3 oder 4 β. erhielten, genannt wird auch 1 fl. oder auch nur 60 d. für Fürbitte. Caspar Strasser (s. Anm. 266) bedachte jeden Kaplan mit 3 β. für Seelengebet für sich und seine Eltern oder für neun Messen.

³³⁷ Vgl. Hans Lentze, Das Sterben des Seelgeräts, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 7 (1956) 30–53, bes. 36 f.: Bei der *Missa bifaciata* oder *trifaciata* wurde die erste Messe nur bis zum Offertorium, dem Messgesang während der Darbringung der Opfergaben, gesungen, und dann die nächste Messe begonnen. Das Offertorium wurde für alle begonnenen Messen gemeinschaftlich gelesen, desgleichen ein abschließender Kanon. Bei der *Missa sicca* legte der Zelebrant nach der Kommunion die Kasel ab, begann mit einer neuen Messe, sprang dann vom Offertorium- zum Kommunionvers und führte die Messe zu Ende.

bestanden und wohin auch Begehungen, Messen und Jahrtage gestiftet wurden, weiters Kirchen und Klöster in Wien. Vermutlich gehörten auch Priester aus ortsansässigen Familien sowie die Beichtväter dazu, die zuweilen für das Seelengedächtnis begabt oder mit der Auswahl der Kirchen beauftragt wurden, wohl Ausdruck eines besonderen Nahverhältnisses zu ihnen. Auch das Klosterneuburger Augustiner-Chorherrenstift war nicht weit, lag aber, was die Heilsvorsorge betraf, nie im Blickfeld der Testatoren.

Der Kirchenmeister: Bauherr zum Lobe Gottes

Eine zentrale Rolle in der Heilssorge hatte der Kirchenmeister, gewöhnlich ein Mitglied des Rats und zuständig für das Pfarrkirchenvermögen – die ‚Kirchenfabrik‘ – und für die Sakristei mit ihrem Bestand an liturgischen Geräten, Messgewändern, Wachs und Büchern. Seine Aufgaben reichten von der Verwaltung des Vermögens – Weingärten, Häuser, Geld, Silber, Wachs – über die Instandhaltung des Gebäudes, der Einnahme der Begräbnistaxen bis zur Betreuung der Messkleidung und der Kerzen³³⁸. Der Kirchenmeister bezahlte aber nicht nur die Handwerker, die Wäscherinnen, den Mesner und die Totengräber, sondern hatte auch für die Ausrichtung der mit den Schenkungen zum Seelenheil verbundenen geistlichen Leistungen zu sorgen, sofern es keine anderslautenden Bestimmungen in den Testamenten gab³³⁹. Waren für einen Jahrtag nicht die Angehörigen oder Geschäftsleute verantwortlich, sondern erfolgte die Stiftung der Gesamtsumme an die Pfarrkirche, meist in die Sakristei, den *sagrer*, hatte er die üblichen 1 lb. jährlich dafür zu verteilen und wurde für seine damit verbundene ‚Mühe‘ oft auch eigens bedacht. Desgleichen gehörte die Verwaltung der Legate für geistliche Langzeitprojekte, wie das Marienfrühamt am Samstag, zu seinen Aufgaben³⁴⁰.

In seiner Verwaltungsfunktion war der Kirchenmeister aber nicht nur eine Art finanzielle ‚Drehscheibe‘ für die Geldflüsse aus dem Kirchenvermögen an die Geistlichkeit für Messen und Gebet, sondern – was selten Beachtung findet –

³³⁸ Zum Kirchenmeisteramt vgl. Starzer, Korneuburg 485 ff., zu den Aufgaben bes. Annemarie Fenzl, Domkapitel und Kirchenmeisteramt zu St. Stephan, in: Pfarrblatt Dompfarre St. Stephan 56/2 (2000) 4–11, mit Druck einer Kirchenmeisteramtsrechnung aus dem Jahr 1420.

³³⁹ Z. B. im Testament des Achaz von Perg (s. Anm. 263), wonach die Ehefrau die Weingärten innehaben und bebauen und davon dem Pfarrer jährlich 8 lb. für 3 Ewigmessen und 1 lb. für einen ewigen Jahrtag sowie ein ewiges Licht ausrichten soll; die Sorge für das ewige Licht übertrug er dem Benefiziaten seiner Altarstiftung. – Beispiel einer bestmöglichen Absicherung einer Jahrtagsstiftung ist das Testament des Hans Roll, StAK, Hs. 3/160 fol. 89r–v (1461 XI 23): Er vermachte seiner Tochter und seinem Schwiegersohn ein Viertel Weingarten, die davon einen ewigen Jahrtag ausrichten sollten, im Falle der Vernachlässigung des Jahrtags verfügte er aber die Übernahme des Weingartens und Ausrichtung durch den Kirchenmeister.

³⁴⁰ Beispiele für Zuwendungen an den Kirchenmeister aus dem Jahrtaggeld in Anm. 322, zum Marienfrühamt s. Anm. 262.

auch für das Seelenheil selbst verantwortlich. Mit dem Kirchenbau und der Sakristei unterstanden ihm nämlich jene zwei Bereiche der Pfarrkirche, die in jedem dritten Testament ausdrücklich und, was entscheidend ist, ohne eine damit verbundene Gegenleistung wie Messe, Gebet oder Jahrtag bedacht wurden – gemessen an der Gesamtheit der Stiftungen rund 30 Prozent³⁴¹.

In diese Kategorie fallen zweckgebundene Legate für den Baufonds und die Kirchengestaltung. Die dem Bau und fallweise konkreten Bauvorhaben gewidmeten Zuwendungen, in der Regel Geldbeträge zwischen 1 und 40 lb., aber auch Häuser, Wein oder – ganz praktisch – Steine, dienten der Instandhaltung und finanzierten Neubauten. Das ab den 1450er Jahren mit hohen Summen unterstützte, wohl größte Projekt bis zum Kirchenumbau Ende des Jahrhunderts war eine Marienkapelle in der Pfarrkirche³⁴².

Die für die Innenausstattung, insbesondere die Liturgie, bestimmten Legate zeichnen sich durch hohe Repräsentativität aus und umfassten häufig wertvolle Objekte wie Silbergeschirr oder Silbergürtel, Perlen und Kleinodien, die zu Lebzeiten der Stifter Status und Reichtum repräsentierten und nun durch Verkauf oder Umarbeitung zur Wertanlage für ihr Seelenheil wurden. Aus den Vermächtnissen an die Sakristei sollten Kelche und Monstranzen, Altartücher, Messgewänder und -bücher angeschafft sowie Altarbilder und Glasfenster angefertigt werden. Dazu gehörte auch die Schenkung von Büchern für die Liturgie oder die Pfarrbibliothek.

Alle diese Legate erfolgten, obgleich nur selten ausdrücklich formuliert, selbstverständlich für das Seelenheil, vereinzelt bildeten sie sogar das alleinige Seelgerät, das kostenmäßig durchaus hohen Messstiftungen entsprechen konnte³⁴³. Vermächtnisse für den Bau und die Ausstattung der Kirche waren als ‚Bausteine‘ und als Schmuck der Kirche Gottes um ihrer selbst willen heilswirk-

³⁴¹ Bei den Vergaben an die Pfarrkirche erfolgten 31% ohne Bitte um *Memoria*, davon 13% für den Bau und 14% in die Sakristei, der Rest ohne Angabe eines Zwecks. Nach der Tabelle bei Skvarics, *Volksfrömmigkeit* 102, umfassten in Wiener Neustadt sogar zwei Drittel der Geldstiftungen keine Gegengabe, was sehr hoch erscheint; möglicherweise wurden auch Zuwendungen an Geistliche eingerechnet (z. B. die obligaten 3 β. für 30 Messen), die aber immer geistliche Leistungen inkludierten. – Nicht auszuschließen ist bei Legaten für Bau und Ausstattung ein regelmäßiges Gebetsgedenken durch Eintrag der Stifter in die Totenbücher, allerdings findet sich dafür kein Hinweis. Die aus Wien bekannten Beispiele von solchen Einträgen sind stets mit einer entsprechenden Taxe verbunden, vgl. Lentze, *Seelgerät* 59 f.

³⁴² Zum Bau der Marienkapelle s. Anm. 271. Weitere in den Testamenten genannte Bauvorhaben waren der Karner der Pfarrkirche, die Sakristei der Nikolaikapelle sowie Sakristei, Gestühl und Dach der Johanneskapelle.

³⁴³ Für den Bau um der Seele Heil willen z. B. bei Regina Halbemer, StAK, Hs. 3/160 fol. 87v–88r (1461 XI 23), Christoff Wolfslukchner, ebd. fol. 59v–60r (1455 IX 29) und, bei ihr bezogen auf den Kreuzgang des Augustinerklosters, bei Dorothe Edelgut, ebd. fol. 24v–25r (1448 VII 16). – Paul Strobl stiftete für den Bau (Turm der Nikolaikapelle, Karner der Pfarrkirche, Dach über den Chor der Johanneskapelle) den hohen Betrag von 32 lb. und 16 fl., ebd. fol. 2v (1444 X 09); dafür hätte er auch 1000 Messen (à 7 d. = 29 lb. 40 d.) und einen Jahrtag auf mehrere Jahre bekommen.

sam, denn sie dienten dem Lob Gottes und der Heiligen oder *zu ainer zir*, wie es der Geistliche Niclas Weiss im Hinblick auf seine einem Altar gewidmeten Silbergürtel und Taschen formulierte³⁴⁴. Nicht der alltägliche Bedarf an liturgischem Gerät, sondern die Vermehrung der ‚Gotteszierde‘ durch kostbare, prunkvolle Objekte war das Ziel.

Damit besaß der Kirchenmeister als Bauherr sowie Verantwortlicher für die Sakristei einen bedeutenden Stellenwert im System der Heilssorge, denn allein in seine Zuständigkeit fiel die Umsetzung dieser letztwilligen Verfügungen. Er war dafür verantwortlich, dass die Legate auch tatsächlich in sichtbarer Form Lob und Zierde Gottes wurden, auch wenn die Realisierung vor allem der in den Testamenten über Jahre hinweg verfolgbaren Bauprojekte offenbar langwierig war. Ihm kam damit für immerhin ein Drittel der Stiftungen eine, der Mess- und Gebetsverpflichtung der Geistlichen durchaus vergleichbare Verantwortung für die *Memoria* zu. Seine Funktion als Ratsmitglied, verbunden mit der Pflicht zur Rechnungslegung vor dem Rat, zeigt zudem die enge Verschränkung von Heilssorge und kommunalem Interesse, die ein simples Auseinanderdividieren von Laien als Geldgeber und Klerus als Empfänger und alleinige ‚Gewinner‘ der Heilsvorsorge unmöglich macht. Bau und Ausstattung der Pfarrkirche als geistliches Zentrum der Stadt war ein in erster Linie von Laien getragenes und von Laien realisiertes Anliegen, während Geistliche kaum für den Bau stifteten, sondern vor allem für den liturgischen Bedarf. Prestigeträchtige Bauvorhaben, wie es die Marienkapelle zweifellos war, erhöhten sichtlich das finanzielle Engagement der Stifter. Ihr Bau fand quer durch alle Schichten – von der Magd über den Schuster bis zu den Ratsfamilien – breite Unterstützung, wobei unfehlbarer Gradmesser der ihr zugemessenen Bedeutung wie immer Stadtrichter Caspar Strasser ist, dessen gestifteter Altar dort stehen sollte³⁴⁵.

Investment in Laienhänden

Ein repräsentativer, moderner und im Inneren durch Gold, Silber und Glas ‚strahlender‘ Kirchenbau erfüllte viele Bedürfnisse: Er war Ausdruck des Einsatzes der Bürgerschaft für Gott und die Heiligen, verbunden mit der Hoffnung auf Gnade und Hilfe für ihre Stadt; er erhöhte das Ansehen der Kommune und

³⁴⁴ Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 26; vgl. das Testament des Schusters Larencz Steirer, der für die Marienkapelle sein Haus stiftete *dem almechtigen got zu lob vnd in den ern der hochgelobten Junkfrawen Marie*, StAK, Hs. 3/160 fol. 130r–v (Testament VIII 16, Eintrag undat.) – Zu den Stiftungen zur ‚Gotteszierde‘ vgl. Jaritz, Seelenheil 64 ff., als Devotionsleistung um ihrer selbst willen ebd. 66; weiters Rist, Leben für den Himmel 227.

³⁴⁵ Das Bauvorhaben wurde u. a. unterstützt von der Magd Margreth Gretzmaroltin, dem Bäcker Niclas Weiss, dem Steinmetz Peter Königstorffer, den Ratsbürgerinnen Dorothe Gut und Anna Edelgut und dem Ratsherrn Hans Negel und seiner Frau Dorothe (s. in der Reihenfolge ihrer Nennung die Anm. 282, 292, 225, 271, 199, 206, 286). Zum Engagement der ganzen Stadt für Prestigebauten vgl. auch Klosterberg, Ehre Gottes 106, bezogen auf den Kölner Dom.

demonstrierte ihre überregionale Bedeutung und ihren Reichtum; und er war ein dem Lebensstandard des gehobenen Klerus angemessenes Wirkungsfeld. Investitionen in die Kirche waren daher immer ein Beitrag für die Allgemeinheit – eine Investition in die allen zur Verfügung stehende Infrastruktur und Zukunft der Stadt.

War der Charakter der Gemeinnützigkeit bei solchen Legaten noch eng mit der Kirche verbunden und nur ein Aspekt unter vielen, fand er seine konsequente Umsetzung in Wien. Mit den Seelgeräten für Straßen, Brücken, die Stadtmauer oder allgemein zum Nutzen der Stadt³⁴⁶ lag hier ein Bereich der Heilssorge gänzlich außerhalb der kirchlichen Sphäre und war ausschließlich eine Angelegenheit der Kommune bzw. des Rats, der somit – wie in den Kleinstädten der Kirchenmeister – ebenfalls zum großen Kreis der für das Seelenheil ‚professionell‘ Zuständigen gehörte, in diesem Fall für einen nur von Laien wahrgenommenen Verantwortungsbereich.

3. Bettelbrüder und Heilige

Die Brüder in der Stadt: Augustiner

Die zweitwichtigste Stätte der *Memoria* nach der Pfarrkirche war das seit dem 14. Jahrhundert (1338) bestehende Augustiner-Eremitenkloster beim Klostertor (Stockerauer Tor), das üblicherweise in den Testamenten immer an zweiter Stelle genannt wird. Die Augustiner zählten mit den Dominikanern, Franziskanern und Karmeliten – in den Quellen die „Weißen Brüder“ – im Mittelalter zu den klassischen Bettelorden (*ordines mendicantes*). Mit einem Mendikantenkloster innerhalb der Mauern reihte sich Korneuburg unter die bedeutenderen Städte des niederösterreichischen Raums ein, nur Tulln hatte zwei und Wiener Neustadt drei Niederlassungen³⁴⁷.

Die Mendikanten gehörten nach den Pfarrkirchen europaweit zu den wichtigsten Trägern der *Memoria* und waren somit deren größte Konkurrenz, Hintergrund der mitunter massiven Polemik gegen die Bettelmönche als Erbschleicher am Sterbebett³⁴⁸. Ihre Ordensideale der Armut, der Keuschheit und

³⁴⁶ Vgl. Lentze, Seelgerät 80 ff.; auch Jaritz, Realienkundliche Aussage 189.

³⁴⁷ Hainburg, Laa/Thaya, Stein: Minoriten; Krems, Retz: Dominikaner; Baden, Bruck/Leitha: Augustiner; Tulln: Minoriten und Dominikanerinnen; mit Imbach hatte Krems-Stein ebenfalls ein Dominikanerinnenkloster in der Nähe; Wiener Neustadt: Minoriten, Dominikaner und bis um 1450 Augustinerinnen. Zu den ab 1451 gegründeten Franziskanerklöstern der strengen Observanz s. Anm. 358.

³⁴⁸ Vgl. zu den Bettelorden Isnard Wilhelm Frank, Art. Bettelorden, in: Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1994) Sp. 341–342; zum süddeutschen-oberrheinischen Raum bes. Baur, Testament und Bürgerschaft 130 f., 136 f.; zu Köln Klosterberg, Ehre Gottes 112 ff.; zur Polemik gegen die Bettelorden Ocker, Rechte Arme 134, 152. – In Wien (bis 1430) standen an erster Stelle die Karmeliten, gefolgt von den Dominikanern, Minoriten und Augustinern, vgl. Mark, Religiöses Verhalten 83 ff., 93, und Lentze, Begräbnis und Jahrtag 348 f. In Wiener Neustadt wurden ebenfalls von den örtlichen Klöstern die beiden Bettelordenshäu-

des Gehorsams ließen auf eine intensiviertere Wirkung der *Memoria* hoffen, auf höhere ‚Qualität‘ durch gelebte Nachfolge Christi, möglicherweise auch die verbreitete Antwort auf die im spätmittelalterlichen Frömmigkeitsdiskurs erhobene Forderung nach Andacht, die mehr wert sei als die Anzahl der geistlichen Leistungen³⁴⁹. Ihre seelsorgliche Tätigkeit in den Städten machte die Bettelorden, nach der Stifterpräferenz zu schließen, glaubwürdig und beliebt, denn der Trend zu den Bettelklöstern hielt auch im Spätmittelalter an, obwohl sie sich – nicht zuletzt durch die Legate an Geld und Immobilien – weit vom Armutsideal entfernt hatten, was auch für die Augustiner in Korneuburg galt.

Offene Konflikte gab es, wie schon erwähnt, in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts auch in Korneuburg. Sie fanden in den Testamenten insofern ihren Niederschlag, als das Kloster als Alternative zur Pfarrkirche erscheint und nicht – wie später – eher als deren Ergänzung³⁵⁰. In der Folgezeit finden sich in den letztwilligen Verfügungen keine direkten Hinweise auf konkurrierende Haltungen, das Kloster wurde in der Regel immer zugleich mit der Pfarrkirche bedacht – allerdings vor allem von Laien. Weltpriester verhielten sich auffallend zurückhaltend und stifteten den Augustinern mehrheitlich nichts; ihr Verhältnis zu den Brüdern war demnach nicht von besonders enger Verbundenheit geprägt, dürfte sich aber in der Amtszeit Pfarrer Seidenspinners (1436–1461) entspannt haben, der dem Kloster seine Seele gegen 5 fl. anempfohlen hatte, damit aber die Ausnahme blieb³⁵¹. Das Vermächtnis eines Pfarrers aus der Umgebung Korneuburgs (Klein-Engersdorf), der dem Kloster sein gesamtes Vermögen für sein Seelenheil hinterließ, war offenbar so ungewöhnlich, dass er sich zu der Erklärung veranlasst sah, er vergönne das dem Prior und den Brüdern *aus rechttter lieb vnd naygung* – Stiftungen zum Seelenheil wurden üblicherweise nie begründet. Von Verbundenheit zeugt auch das Geschenk von Silbergürtel und Silbertasche sowie zehn Silberlöffeln an den Prior durch einen anderen Geistlichen, der zudem – wie sonst nur Laien – in der Pfarrkirche und im Kloster je einen Jahrtag stiftete³⁵².

Reich und eingesessen

Dieses Legat ist gleichzeitig ein schöner Beleg für Reichtum und repräsentative Lebensführung der Augustiner, zumindest ihrer Oberen. Silberbesteck scheint aber der gesamte Konvent benutzt zu haben, dem ein Geistlicher – wiederum ein

ser, Dominikaner und Minoriten, am häufigsten begabt, vgl. Skvarics, Volksfrömmigkeit 125 ff.

³⁴⁹ Zum Frömmigkeitsdiskurs s. oben Teil 1, Kap. II./5.

³⁵⁰ Zu den Konflikten s. oben Teil 3, Kap. II./2 und Anm. 325.

³⁵¹ Zu ihm s. Anm. 48.

³⁵² Testamente des Hans Prueler, Pfarrer zu St. Veit (Klein-Engersdorf), StAK, Hs. 3/160 fol. 52v (1454 VIII 23), und des Geistlichen Mert Heyss aus Ladendorf, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 19. Mert Heyss verwahrte im Augustinerkloster auch seine vier Silberbecher sowie drei Kreuze, von denen er zwei dem Kloster überließ.

Klein-Engersdorfer Pfarrer – neun Löffeln mit silbernen Stielen schenkte³⁵³. Das Kloster erhielt allein aus den Stiftungen beträchtliche Geldsummen und sehr kostbare Objekte. Für den Gottesdienst sollten nach dem Wunsch der Stifter vergoldete Silberkelche und seidene Altartücher angeschafft werden.

Mit solchen Stiftungen wurden somit keine Grundbedürfnisse an Nahrung und Kleidung befriedigt, sondern die ‚Gotteszierde‘ vermehrt oder, wie bei dem Silber an den Prior und den Konvent, Bedürfnisse nach Luxus und Repräsentation erfüllt, ein Kennzeichen eingeseßener Konvente. Besonders Objektstiftungen gelten als Gradmesser der materiellen Kultur und des Bedarfs der Bestifteten, ausgehend von einem Ineinandergreifen der Bedürfnisse von Stiftern und Empfängern nach den Kriterien der Relevanz, Notwendigkeit und Angemessenheit. Dem existentiellen Wunsch nach Erlösung entsprachen Zuwendungen von Nicht-Alltäglichem, von Besonderem, um sich das erlösende Handeln der Bestifteten zu sichern³⁵⁴. Kostbarkeiten galten demnach als durchaus angemessene Gabe an das Bettelordenskloster, das sich nicht nur in dieser Hinsicht kaum von der Pfarrkirche unterschied. Auch das Verhältnis von Legaten für Messen, Jahrtage und Gebet (70%) einerseits und für Bau und Ausstattung (30%) andererseits entsprach jenem der Pfarrkirche.

Hauptaufgabe der Augustiner waren Seelenmessen, vor allem der Dreißiger-Messreihe, aber auch ewige Messen auf dem Marienaltar, und die Feier von Begehungen und Jahrtagen. Die spezifisch klösterliche Struktur als Gebetsgemeinschaft wurde kaum genutzt, Seelengebet ist ein seltener Wunsch, das Gebet des Psalters ab der Todesstunde eine einmalige Ausnahme. Mit der Fürbitte wurde vor allem der Prediger des Klosters beauftragt, die wichtigste Schnittstelle zur Außenwelt, an dessen Gebet auf dem ‚Predigtstuhl‘ auch eine größere Öffentlichkeit – alle Zuhörenden und Zusehenden – partizipieren konnte³⁵⁵. Alle anderen Formen der *Memoria* erreichten nur die begrenzte, aber exklusive Öffentlichkeit der klösterlichen Gemeinschaft, ein wesentlicher Unterschied zur Pfarrkirche, wo theoretisch alle Kirchenbesucher durch Andacht und Gebet an der *Memoria* teilhaben konnten. Auf dem St. Pöltner Andreasaltar wurde die Teilhabe aller Gläubigen durch Mann, Frau und Kind verbildlicht (s. Abb. 2). Demgegenüber war die Öffentlichkeit des Klosters durch Exklusivität gekennzeichnet, beschränkt auf eine Gemeinschaft von ‚Auserwählten‘, deren Qualität der Wirkung der Masse aber zumindest gleichkam³⁵⁶.

³⁵³ Wolfgang Knollinger, Pfarrer zu St. Veit (Klein-Engersdorf), Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 28.

³⁵⁴ Zu den Bedürfnisstrukturen Jaritz, *Religiöse Stiftungen* 15 ff., bes. 18.

³⁵⁵ Ganzjährige Fürbitte durch den Prediger und den Prior bei Valtein Römer, *StAK*, Hs. 3/160 fol. 57r–58r (1455 VII 1); Gebet des Psalters und 60d. für Fürbitte durch den Prediger bei Agnes Nater, ebd. fol. 111r–v (1467 VI 1); Gebet auf dem Predigtstuhl (*predigtstuel*) bei Jorg Lang, ebd. fol. 54r–v (1454 XI 12), der dem Kloster und der Pfarrkirche für 200 Messen seine Rüstung überließ.

³⁵⁶ Vgl. Jaritz, *Religiöse Stiftungen* 27.

Offen muss allerdings bleiben, wieweit die Stiftungen an die Augustiner nicht auch gesellschaftlichen Konventionen folgten, wonach das Kloster – unabhängig von der Ordensverfassung – als alteingesessenes ‚Haus‘ in der Stadt die zweite Adresse für die *Memoria* war. Die Regelmäßigkeit der Zuwendungen gerade in Kombination mit der Pfarrkirche weisen in Richtung einer ‚kommunalen‘ Aufgabe, die dem Kloster unausgesprochen zugewiesen wurde. In Wiener Neustadt, damals Kaiserresidenz, gab es eine größere Auswahl, unter anderem eine neue Niederlassung der Zisterzienser. Das von Kaiser Friedrich III. 1444 gegründete und von der örtlichen Prominenz teilweise hoch bestiftete Neukloster konnte sich gegenüber den beiden dominanten Dominikaner- und Minoritenkonventen im Wettbewerb um die *Memoria* durchaus halten, heute würde man sagen, es konnte sich – mit allerhöchster Förderung – eine Marktnische erobern³⁵⁷. Ein so vielfältiges Angebot stand in einer Kleinstadt hingegen nicht zur Verfügung.

Die strengen Brüder jenseits der Donau: Bernhardiner

Mit dem 1451 von Johannes von Capistran im ehemaligen Augustiner-Chorfrauenstift gegründeten, strengen Franziskanerkloster St. Jakob in Klosterneuburg – in den Quellen nach Bernhardin von Siena der „St. Bernhardinsorden“ oder die „Bernhardiner“ – gab es allerdings einen jungen Mendikantenkonvent in unmittelbarer Nähe, der mit dem im selben Jahr gegründeten Kloster St. Theobald vor den Mauern Wiens zu den ersten Observantenklöstern in Österreich gehörte, denen bald weitere folgten³⁵⁸. Die Bernhardiner wurden die am meisten bestiftete Institution außerhalb der Stadt und fanden, wie es scheint, wiederum vor allem bei den Laien großen Anklang³⁵⁹.

Die Stiftungen an die Bernhardiner unterscheiden sich grundlegend von jenen an die Augustiner. Sie erhielten Nahrungsmittel – Mehl, Schmalz, Honig, Weizen, ein Schwein, Wein und Most – oder Geldzuwendungen für den Bedarf an Speise und Kleidung – darunter eine neue Kutte für jeden Bruder – oder für den Bau, aber keine Immobilien und wertvolle materielle Objekte³⁶⁰. Dies ent-

³⁵⁷ Zu den Stiftungen an das Neukloster vgl. Skvarics, *Volksfrömmigkeit* 130 ff.

³⁵⁸ Gründungen von Observantenklöstern: 1451 Wien-Mariahilf und Klosterneuburg, 1454/55 St. Pölten, Maria Enzersdorf am Gebirge und Langenlois, 1460 Eggenburg, 1462 Katzelsdorf bei Wiener Neustadt; vgl. Niederstätter, *Jahrhundert der Mitte* 74.

³⁵⁹ Die erste bekannte Stiftung in Korneuburg erfolgte 1453 durch die Ratsbürgerin Ursula Halbemer, StAK, Hs. 3/160 fol. 46r–47r (1453 III 4). Weltpriester bedachten das Kloster kaum, eine Ausnahme bildet die Bücherschenkung des Matthäus von Oberwölz, Uiblein, *Bücherverzeichnisse* n. 21. – Auch in Wiener Neustadt war nach Skvarics, *Volksfrömmigkeit* 134, das Bernhardinerkloster St. Radigunden in Katzelsdorf die am häufigsten bedachte Institution außerhalb der Stadt.

³⁶⁰ Z. B. Regina Halbemer: 10 Metzen Mehl, ein Tesen mit Honig, ein *Emperl* Schmalz, StAK, Hs. 3/160 fol. 87v–88r (1461 XI 23). – Caspar Strasser (s. Anm. 266): jedem Bruder eine neue Kutte in dem Tuch und in der Farbe, die sie tragen, 6 Metzen Weizen und 4 Drei-

spricht einerseits dem für neu gegründete Kommunitäten festgestellten Muster im Stiftungsverhalten, den Bedarf an Grundausstattung zu decken bzw. Grundbedürfnisse zu befriedigen, und andererseits dem Selbst- wie Fremdverständnis eines dem Armutsideal streng verpflichteten Konvents, für den Zuwendungen an Grundbesitz, beispielsweise Weingärten zur Deckung des Bedarfs an Wein und Most, offenbar als nicht angemessen galten³⁶¹.

Festzuhalten ist auch, dass im Unterschied zu den Augustinern von den Bernhardinern nur Messen und Gebete gewünscht wurde, nicht aber Jahrtage oder ewiges Gedächtnis, was in Anbetracht der diesbezüglichen Vergaben an Kirchen außerhalb der Stadt nicht mit der Entfernung des Klosters zusammenhängen kann, vielleicht aber mit Unsicherheiten bezüglich des dauerhaften Erfolgs der Neugründung. Es bestätigt zumindest, dass die Augustiner im Hinblick auf die Formen der *Memoria* den Pfarrkirchen näher standen, möglicherweise weil sie durch ihr langes Bestehen ähnlich bewährte Strukturen aufwiesen, von den finanziellen und personellen Ressourcen über die Ausstattung bis zur Organisation.

„Markenzeichen“ des jungen Konvents war hingegen die streng gelebte Nachfolge Christi und – aus Sicht der Stifter – die damit verbundene Qualität ihrer *Memoria*. Wenn etwa Barbara Kelhaimer ihre 1000 Messen *am maisten durch die brüder des sannd Bernhardins orden* gelesen haben wollte, nach Möglichkeit innerhalb von 14 Tagen nach ihrem Tod, und ihren Mann Stephan nachdrücklich daran erinnert, dass sie ihm das *auch auf sein gewissen bevolhen* habe, spiegelt sich darin der Glaube an die dem Seelengedächtnis der Brüder zugeschriebene Kraft³⁶².

Der Blick in die Ferne: Beziehungen und Entscheidungen

Die Bernhardiner jenseits der Donau standen, was die Präferenz betrifft, an der Spitze jener Kirchen und Klöster, die außerhalb der Stadtmauer bzw. des Pfarrgebiets lagen und insgesamt etwa ein Fünftel der Stiftungen erhielten. Für ihre Wahl entscheidend war allerdings nicht geographische Nähe, da in der Häufig-

ling Wein. – Simon Zinngiesser: ein Metzen Mehl für das Seelengebet, ebd. fol. 115v–116r (1464 XII 24 oder 1465 XII 22[?]).

³⁶¹ Vgl. die These von Jaritz, Religiöse Stiftungen 22, der für den österreichischen Raum das 12. Jahrhundert (im Zusammenhang mit einer größeren Zahl an Neugründungen) als Zeitraum der durch Stiftungen befriedigten Grundbedürfnisse, das 13./14. Jahrhundert als Zeit der Aufbesserung („Pflanzen-Zeit“) und das 15. Jahrhundert als Periode der Vermehrung der „Gotteszierde“ bezeichnet. Eine Ausnahme bilden ihm zufolge die Bettelordensklöster (ebd. 26), für die die Befriedigung von Grundbedürfnissen länger erhalten blieb, wofür er als Beleg die erwähnte Kuttentiftung Caspar Strassers an die Bernhardiner zitiert, die aber eine Neugründung waren. Damit bestätigt sich zwar seine These bezüglich des generellen Wandels der Bedürfnisstrukturen der Klöster im Laufe ihres Bestehens, nicht aber die Sonderentwicklung bei Bettelordensklöstern, wie die Legate an die Augustiner belegen.

³⁶² 1. Testament der Barbara Kelhaimer, StAK, Hs. 3/160 fol. 82v–84v (1461 VI 2), s. dazu auch Anm. 191.

keit zunächst die großen Wallfahrtsorte Mariazell, St. Wolfgang, Aachen und Rom folgten, und dann erst die Kirchen der näheren Umgebung (Harmannsdorf, Bisamberg) gemeinsam mit den Wiener Dominikanern³⁶³.

Stiftungen in die nähere und weitere Ferne lassen sich in zwei Gruppen unterteilen: Erstens Kirchen und vereinzelt Klöster, zu denen persönliche Beziehungen bestanden, wie Herkunft, Nachbarschaft, Verwandtschaft, Besitz oder geschäftliche Verbindungen, und die somit Teil des gesellschaftlichen Netzwerks der Stifter waren. Dazu gehörten vor allem Kirchen in der näheren Umgebung – Harmannsdorf, Bisamberg, Leobendorf, Klein-Engersdorf – und im Weinviertel. Nur vereinzelt umfasste der geographische Radius auch den Raum südlich der Donau oder mit Eferding und Wilhering sogar Oberösterreich, beide Orte zugleich gute Beispiele für das durch die persönliche Geschichte bestimmte Muster der Stiftungen dieser Gruppe, einmal sind es familiäre, das andere Mal möglicherweise geschäftliche Beziehungen³⁶⁴. Kennzeichnend für solche Legate ist ihre sehr breite Streuung aufgrund der meist nur einmaligen Nennung, das heißt die Kirchen lagen im Blickfeld einzelner Testatoren, nicht aber einer größeren Gruppe.

Davon zu unterscheiden sind zweitens die Bernhardiner und die vier Wallfahrtsorte, auf die sich 45 Prozent der auswärtigen Legate konzentrieren. Diese Stiftungen sind einerseits zu häufig, um sich aus persönlichen Bindungen zu erklären, andererseits wiederum zu unregelmäßig, um daraus auf Konventionen zu schließen. Nur etwa 10 Prozent der Testatoren stifteten nach St. Jakob in Klosterneuburg oder eine Wallfahrt³⁶⁵. Auch die Wiener Mendikantenklöster sind wohl in diese Gruppe einzuordnen, da sie, wenn nach Wien gestiftet wurde, im Gegensatz zu den anderen Wiener Klöstern immer bedacht wurden³⁶⁶.

³⁶³ Von den auswärtigen Legaten, gerechnet nach der Anzahl der Ortsnennungen (1444–1474), fielen 14% an das Bernhardinerkloster, 11% an St. Wolfgang, 9% an Mariazell mit allerdings einer höheren Anzahl an Wallfahrten, 7% an Aachen, 4% an Rom und je 3,5% an die Pfarrkirchen von Harmannsdorf und Bisamberg sowie die Wiener Dominikaner. Die restlichen Legate (44%) verteilen sich auf verschiedene Kirchen und Klöster.

³⁶⁴ Cristoff Wolfslukchner, der nur die Eferdinger und Korneuburger Kirchen für sein Seelenheil bedachte, widmete der Eferdinger Kirche seinen dortigen Hof für den Jahrtag der Mutter, StAK, Hs. 3/160 fol. 59v–60r (1455 IX 29). Anna Pestorffer verfügte, dass das Kloster Wilhering gegen Nachlass der Schulden für ihr Seelenheil beten soll, ebd. fol. 124r–125r (1473 VIII 25).

³⁶⁵ 9% der Testatoren bedachten das Bernhardinerkloster, 11% stifteten Wallfahrten (1444–1474).

³⁶⁶ Die Anzahl der Legate an Wiener Klöster ist allerdings zu gering, um eine statistische Aussage treffen zu können. Vgl. dazu als Einzelbeispiele: die Stiftung Caspar Strassers (s. Anm. 266) von 1000 Messen, zu lesen bei den Dominikanern, Augustinern, in St. Theobald und bei den Weißen Brüdern; Legate des Geistlichen Simon Kchois für die Dominikaner und Bernhardiner in Wien, Uiblein, Bücherverzeichnisse n. 12; Legate der Anna Stern für die Dominikaner und Karmeliten, nicht aber die Bernhardiner, StAK, Hs. 3/160 fol. 111v–112v (1468 I 19 [?]). – Die für Wien vorliegenden Ergebnisse beziehen sich aufgrund der testamentarischen Überlieferung nur auf den Zeitraum bis 1430, weshalb die Bedeutung der

Die Entscheidung für diese Formen der Heilsvorsorge bewegte sich weder innerhalb der persönlich-familiären Netzwerke noch blieb sie in dem von den Stadtmauern begrenzten konventionellen Rahmen der städtischen *Memoria*, sondern folgte, wie es scheint, aus wohl überlegten Gründen überregionalen religiösen Handlungsmustern. Die Stiftungen dieser Gruppe scheinen – mit aller Vorsicht – in höherem Maß von einer bewussten Entscheidung getragen gewesen zu sein, denn schließlich bedeutete jeder Pfennig an die Bernhardiner oder einen der Wallfahrtsorte finanzielle Einbußen für die Empfänger in der Nähe, sei es das Kloster und die Kirche nebenan oder die weiter entfernte Familiengrablege.

Diese Stiftungen sind somit Niederschlag eines lokal-konventionellen Strukturen der *Memoria* überlagernden Glaubens, zum einen an die Zeichenhaftigkeit und Gebetsstärke der Bettelorden in ihren reformierten, dem Ideal der Armut streng verpflichteten Ausrichtungen – nicht zuletzt auch ein Beleg für die positive Resonanz von Ordensreformen³⁶⁷ bis hinein in die Kleinstädte –, zum anderen an die Hilfe der Heiligen und ihre machtvolle Präsenz in den großen Wallfahrtsorten.

Unsere Liebe Frau und der Heilige vom Abersee

Besonderer Beliebtheit erfreuten sich in Korneuburg die Gottesmutter Maria und der heilige Wolfgang, Bischof von Regensburg († 994), dessen vorübergehender Rückzug von Amt und Politik in die Gegend am Abersee einen der bedeutendsten und florierendsten Wallfahrtsorte Europas entstehen ließ. Die von den Korneuburgern gestifteten Fahrten nach St. Wolfgang gehörten zu den vielen ‚Bausteinen‘ des berühmten, 1471 in Auftrag gegebenen Altars Michael Pachters. Ebenfalls überregionale Ausstrahlungskraft besaß Mariazell mit Pilgern aus vielen Ländern des Kontinents, besonders aus dem österreichisch-böhmischen Raum³⁶⁸.

Die meisten Wallfahrten wurden nach Mariazell und St. Wolfgang gestiftet. Beide Orte bildeten auch die häufigste Kombination bei mehreren Fahrten, was im Vergleich zu Wien und Wiener Neustadt nicht unbedingt dem Trend entsprach, wo Rom und Aachen einen bedeutenderen Stellenwert hatten und St. Wolfgang erst an vierter Stelle steht³⁶⁹. Die große Verehrung des Heiligen dürfte

Franziskaner von St. Theobald für das Stiftungswesen bzw. Verschiebungen zum Nachteil der Minoriten nicht bekannt sind.

³⁶⁷ Ein Überblick über die reformierten Ordensgemeinschaften im österreichischen Raum bei Niederstätter, Jahrhundert der Mitte 74 ff.

³⁶⁸ Zur Bedeutung von St. Wolfgang und Mariazell vgl. Niederstätter, Jahrhundert der Mitte 40, mit weiterführender Literatur.

³⁶⁹ Korneuburg (1444–1474): 60 Wallfahrten, davon 20 nach Mariazell (33%), 16 nach St. Wolfgang (27%), 10 nach Aachen (17%), 7 nach Rom (12%), je 2 nach St. Altmann (Göttweig) und St. Leonhard/Tamsweg und je eine nach Salzburg, Pernegg und St. Erhard (wohl in der Breitenau). – Wiener Neustadt (1413–1495): 35 Wallfahrten, davon 14 nach Rom (40%), 6 nach Mariazell (17%), 5 nach Aachen (14%), je 2 nach St. Wolfgang im Salzkammergut, St. Wolfgang/Kirchberg, St. Leonhard/Tamsweg und Ötting in Bayern (je 6%),

also eine lokale Besonderheit gewesen sein. Dem spezifischen Korneuburger ‚Blick in die Ferne‘ entsprach die Präsenz der beiden Heiligen in der Stadt: Für Wolfgang wurde eine eigene Kapelle erbaut, für Maria war eine geplant – soweit bekannt, die beiden einzigen Kapellenprojekte des 15. Jahrhunderts. Marienaltäre gab es in der Pfarrkirche, im Augustinerkloster und in der Spitalskapelle, die St. Wolfgangszeche war eine der prominentesten der Stadt.

An den Wallfahrtsorten konnten hohe Ablässe erworben werden und die Verstorbenen wurden gegen eine Taxe in das Totenbuch eingetragen³⁷⁰. Wallfahrtsstiftungen waren allerdings eine ‚Investition auf Zeit‘, denn bis zum Erreichen des Ziels konnte ein größerer Zeitraum vergehen, Fristen werden in den Testamenten kaum genannt³⁷¹. Mit einer Wallfahrt nahm man daher eine längere Zeit im Fegefeuer in Kauf, ihre Hilfe bestand nicht in der raschen Wirksamkeit nach dem Tod, sondern in ihrer der Fürbitte der Heiligen zugesprochenen Qualität, vergleichbar den Ewigstiftungen, deren Errichtung oft auch länger dauerte. Bei manchen Testatoren standen die Wallfahrten daher auch an erster Stelle ihrer Verfügungen zum Seelenheil, bei anderen zeigt sich der ihnen zugemessene Wert in der hohen Anzahl oder in zusätzlichen – die Qualität noch steigernden – Stiftungen von Messen und Wachs. Auch von der Pilgerfahrt durch einen Priester scheint man sich eine intensiviert Wirkung erwartet zu haben³⁷². Ihre große Bedeutung für die Testatoren ist zudem aus Ermahnungen an die Ehepartner abzulesen, sich persönlich zu der Fahrt verpflichtet zu haben. Wie sonst nur bei Barbara Kelhaimer im Hinblick auf die unbedingt bei den Bernhardinern zu lesenden Messen, sind solche letztwilligen Erinnerungen an gegebene und nun rechtlich bindende Versprechen Ausdruck eines ganz persönlichen und wohl auch länger überlegten Anliegens, vielleicht aber auch der Sorge, die Fahrten könnten aufgrund des damit verbundenen mühevollen Aufwands nicht durchgeführt werden³⁷³.

1 nach Heiligenblut und Wimpassing/OÖ, vgl. Skvarics, Volksfrömmigkeit 173. – Wien (1400–1420): 495 Wallfahrten, davon ca. 36% Mariazell, 26% Rom, 18% Aachen, 7% St. Wolfgang, 13% verteilen sich auf 18 weitere Gnadenstätten, meist im Wiener Raum, vgl. Mark, Religiöses Verhalten 129.

³⁷⁰ Vgl. Lentze, Seelgerät 77.

³⁷¹ Nur Kathrei Haimleicher ordnete an, dass die Romfahrt binnen Jahresfrist und die Aachenfahrt im Jahr danach erfolgen sollte, StAK, Hs. 3/160 fol. 90r–v (1462 II 5).

³⁷² Hohe Anzahl bei Stadtschreiber Erhart von Asparn (s. Anm. 3), der 100 Messen und sechs Wallfahrten stiftete, die höchste Anzahl in der Zeit von 1444 bis 1474; desgleichen Simon Hewndl mit fünf Wallfahrten neben Geld- und Getreidespenden für die Pfarrkirche Harmannsdorf, StAK, Hs. 3 /160 fol. 31r (1449 V 13). Margret Kreshan stiftete außer der Begehung nur zwei Wallfahrten nach St. Wolfgang und Mariazell, allerdings jeweils dazu ein Singamt, fünf Messen und ein ‚Wachskind‘ (*wechseins kchind*) zu einem Pfund Wachs, für St. Wolfgang außerdem noch eine Steckkerze, ebd. fol. 114r–v (1468 V 16); auch Mert Holczaphl stiftete außer der Begehung nur zwei Wallfahrten nach St. Wolfgang und Mariazell, diese aber durch einen Priester, ebd. fol. 122r–v (1471 X 31).

³⁷³ Die Erinnerung an den Ehemann wegen der versprochenen Wallfahrten bei Anna Leczelter (Rom und Aachen), StAK, Hs. 3/160 fol. 95v–96r (1462 VIII 16), und Barbara Pader, bei der die Aachenfahrt die einzige Stiftung zum Seelenheil ist, ebd. fol. 122v (1472 I 17).

4. Die armen Bedürftigen

Dem Geringsten meiner Brüder

Wie in den Testamenten kommen auch hier die Armen an letzter Stelle, was ein bezeichnendes Licht auf ihre tatsächliche Bedeutung für die *Memoria* wirft – jenseits von christlichem Anspruch und jahrhundertelanger Tradition. Seit den Anfängen des Christentums galt die Sorge für die Armen gemäß den Worten „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40) als ein Tun an Christus selbst und entfaltete als Pflicht zur *Caritas* eine enorme Wirkungsbreite³⁷⁴. Schon bald wurde das Almosen zu einem verdienstlichen Werk zur Erlangung der Reinigung und Gnade, denn, wie es schon der frühchristliche Märtyrer Cyprian formulierte, Gottes Barmherzigkeit könne sich niemand verdienen, der nicht selbst barmherzig sei. Seit der Väter-Theologie war der sündentilgende Charakter des Almosens selbstverständlich. Mit dem Almosen erwarb man sich einen „Schatz im Himmel“ (Mk 10, 21), und es galt als Beispiel, wie man sich nach Lk 16, 9 mit Hilfe des „ungerechten Mammons“ Freunde und Fürsprecher bei Christus machte. Im System des *sacrum commercium* erhielten die Armen einen Heilswert und vergolten die Gabe mit ihrer Fürsprache vor Gericht und ihrem Gebet³⁷⁵.

Das Almosen bildete mit Fasten und Gebet die klassische Trias der *Memoria*, aus der erst durch das im Frühmittelalter hinzutretende Messopfer die dann für das Mittelalter charakteristische Dreieitigkeit Messe–Gebet–Almosen wurde. Wenn der Korneuburger Bürger Hans Newnburger seiner Frau seine Seele *mit begeung, almosengeben, messfrumen etc.* anempfahl³⁷⁶, erscheint das Almosen wie selbstverständlich an zentraler Stelle der *Memoria*. Der St. Pöltner Andreasaltar (s. Abb. 2) setzte dessen erlösende Wirkung gegenüber der Messfeier hingegen im Verhältnis 3:1 ins Bild – drei Seelen werden durch die Messe gerettet, eine durch das Almosen –, ein schon wesentlich realitätsnäheres Bild der Wirklichkeit, aber noch immer idealisierend. In den Korneuburger Testamenten fielen nur neun Prozent der Legate an die Armen, die nur von etwa einem Fünf-

³⁷⁴ Vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 586 ff.

³⁷⁵ Zur Begründung für die Seelenrettung durch Almosen galten vor allem die Bibelworte: „Geh, verkauf, was du hast, gib das Geld den Armen, und du wirst einen bleibenden Schatz im Himmel haben ...“ (Mk 10, 21), „Wie Wasser loderndes Feuer löscht, so sühnt Mildtätigkeit Sünde (Sir 3, 30), „Gebt lieber, was in den Schüsseln ist, den Armen [wörtlich: Gebt lieber den Inhalt als Almosen], dann ist für euch alles rein“ (Lk 11, 41), vgl. Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 592, ebd. auch das Cyprian-Zitat. – Zu den Armen als Fürsprecher vor Gericht vgl. den Brief Hildeberts, Erzbischof von Tours, an die englische Königin (ca. 1130), der als Begründung Lk 16, 9 zitiert: „Macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons, damit ihr in die ewigen Wohnungen aufgenommen werdet, wenn es mit Euch zu Ende geht“, Druck bei Ulrich Nonn (Hg.), *Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter*, Erster Teil (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XLa). Darmstadt 2003, n. 70.

³⁷⁶ StAK, Hs. 3/160 fol. 72r (1458 V 1).

tel der Testatoren bedacht wurden. Tatsächlich hatte das Almosen im 15. Jahrhundert für die *Memoria* eine relativ geringe Bedeutung, was unter dem Einfluss der Reformation offenbar als religiöses Defizit betrachtet wurde, denn die Testamente von Wiener Universitätsangehörigen aus dem frühen 16. Jahrhundert enthalten fast alle Armenspenden, während die Mess- und Jahrtagsstiftungen stark rückläufig waren³⁷⁷.

Gute und Schlechte

Die armen Leute der Testamente waren keineswegs die sich aus umherziehenden Bettlern, Vagierenden, Arbeitslosen, Tagelöhnern, Fürsorgefällen, Landflüchtigen, Prostituierten, Kleinkriminellen und Unehrliehen zusammensetzenden Unterschichten und Randgruppen der Gesellschaft, die, außerhalb der hausrechtlichen Strukturen der Bürgerhaushalte und der genossenschaftlichen Verbände der Zechen lebend, im 15. Jahrhundert zunehmend als kriminelle Subkultur wahrgenommen wurden³⁷⁸. Zu ihnen zählten nach der Wiener Neustädter Armenordnung von 1478 vor allem die Fremden, die den stadteigenen Armen betrügerisch das Almosen wegnehmen würden: falsche Bettler, die Krankheiten, Gebrechen oder Schwangerschaften simulierten, entlaufene Mönche und Nonnen mit falschen Briefen, Ablassschwindler usw.³⁷⁹

Die restriktiven Maßnahmen der Bettel- und Armenordnungen stehen in der Tradition der schon von der hochmittelalterlichen Kanonistik vorgenommenen Differenzierung in Gute und Böse. Als unterstützungswürdig galten die ‚gerechten‘ und ‚ehrlichen‘ Armen, während aus Prostitution, Alkoholismus oder Müßiggang resultierende Not lasterhafte Armut war und nur im Falle von Verbesserungsbereitschaft unterstützt werden sollte³⁸⁰. Die Legitimierung für den Emp-

³⁷⁷ Vgl. Thomas Maisel, Testamente und Nachlassinventare Wiener Universitätsangehöriger in der Frühen Neuzeit. Beispiel und Möglichkeiten ihrer Auswertung, in: Frühneuzeit-Info 2/1 (1991) 61–75, bes. 69; für Bordeaux auch Martin Dinges, Stadtarmut in Bordeaux 1525–1675. Alltag, Politik, Mentalitäten (Pariser Historische Studien 26) Bonn 1988, 485.

³⁷⁸ Vgl. Müller, Machtpositionen 462 f.

³⁷⁹ Wiener Neustädter Armenordnung von 25. Juni 1478, Martin Scheutz, Kurt Schmutzer u. a. (Hg), Wiener Neustädter Handwerksordnungen (1432 bis Mitte des 16. Jahrhunderts), mit einer Einleitung von Albert Müller (Fontes rerum Austriacarum III/10/13) Wien-Köln-Weimar 1997, n. 28; vgl. dazu bes. Müller, Machtpositionen 461 ff., Druck der Armenordnung 463–465. Die Armen erhielten eine Zeche mit Zechmeister und Bettelrichter, mussten ein Abzeichen aus Zinn oder Blei tragen, die Predigt und Messe besuchen und durften nur an einem ihnen zugewiesenen fixen Platz betteln. Herumgehen war verboten, auffälliges Verhalten und falsche Bettelei wurden bestraft. Auswärtige Bettler, vor allem jene, die aufgrund einer Krankheit nicht abziehen konnten, mussten sich in die Zeche einkaufen.

³⁸⁰ Vgl. Angenendt, Geschichte der Religiosität 595; zur Unterscheidung zwischen ‚ehrlichen‘ und ‚betrügerischen‘ Bettlern im Armutsdiskurs des 15. Jahrhunderts bes. Müller, Machtpositionen 461 ff.; Rolf Kiessling, Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung. Materielle Kultur in den Seelgeräten des Augsburger Bürgertums während des Mittelalters, in: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde 12 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der

fang von Almosen setzte daher Kontrollmechanismen voraus, die durch die Bürgerspitäler und in Kleinstädten durch die Bekanntheit der Armen gegeben war, nicht aber bei den als kriminell stigmatisierten Fremden und – wie in der Großstadt Wien – bei einer unüberschaubaren, sich jeglicher Kontrolle entziehenden Masse.

Die ‚guten‘ Armen lebten im Bürgerspital oder außerhalb als *Hausarme* – in Not geratene Bürger und Bürgerinnen mit festem Wohnsitz, die nicht bettelten – und als stadtbekannt gewerbsmäßige Bettler, die nach der Wiener Neustädter Armenordnung im Idealfall ihren festen Platz hatten, zur Messe und Predigt erschienen und sich unauffällig verhielten, das heißt nicht nackt waren, nicht laut sangen, weder im Wirtshaus saßen noch schimpften oder sich prügelten. Zu den ‚guten‘ Armen gehörten auch *frumme arme* Jungfrauen, denen man mit einer Aussteuer zu einer ehrbaren Heirat verhalf, Schüler und Geistliche, die mit Stipendien und Büchern unterstützt wurden, oder der Sohn eines *armen pidermans*, dem die Priesterausbildung ermöglicht werden sollte³⁸¹.

Damit wären die Zielgruppen des Almosens in den Korneuburger Testamenten umrissen, die sich zu je 41 Prozent vor allem auf die Armen im Bürgerspital sowie die Stadtarmen außerhalb – nicht näher definierte ‚Arme‘ und die nur vereinzelt genannten Hausarmen – verteilten, der Rest fiel an Jungfrauen, Geistliche und Schüler³⁸². Die Auswahl der Almosenempfänger oblag in der Regel den Geschäftsleuten, den Ehepartnern oder auch Richter und Rat, die sich dabei sicher an der ihnen bekannten ‚ehrlichen‘ Bedürftigkeit orientierten. Ob, wie Hans Lentze für Wien feststellte³⁸³, vor allem die Hausarmen in Genuss der Armenspende kamen, muss offen bleiben, doch entsprachen sie zweifellos viel eher dem Bild des ‚guten‘ Armen als die Bettler, von deren Bekanntheit und damit sozialen Kontrollierbarkeit aber in einer Kleinstadt ebenfalls ausgegangen werden kann. Städtische Armen- und Bettelverordnungen wie in Wien und Wiener Neustadt sind aus Korneuburg nicht bekannt, möglicherweise weil sich der Kreis der Armen noch in einem überschaubaren Rahmen bewegte.

Caritas und Memoria

Die institutionalisierte Form der mittelalterlichen Armenfürsorge in ihrer charakteristischen Verbindung von *Caritas* und *Memoria* repräsentierte – wie überall – das Bürgerspital beim Klostertor (Stockerauer Tor), das der Versorgung

Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 554). Wien 1990, 37–62, bes. 54 f., am Beispiel der Augsburger Armen; zum frühen 16. Jahrhundert Ocker, Rechte Arme 130 ff.

³⁸¹ Je 5 lb für fünf „fromme arme Jungfrauen“ als Heiratsgut bei Dorothe Gut, StAK, Hs. 3/160 fol. 56v–57r (1455 VII 8), 10 lb für eines „armen Biedermanns Sohn“ zur Förderung der Priesterschaft bei Caspar Strasser (s. Anm. 266).

³⁸² Arme im Bürgerspital 41%, Arme 37%, Hausarme 4%, Jungfrauen, Geistliche und Schüler 18% (1444–1474).

³⁸³ Lentze, Seelgerät 81 f., der diesen Schluss aus den testamentarischen Verfügungen zugunsten der Hausarmen bzw. der Armen vor der Kirche (Bettler) zieht.

verarmter und alter Bürger diene. Krankenpflege war hingegen kein vorrangiges Anliegen der Spitäler, sondern nur Teil der Betreuung der ‚Spitaler‘ unter Betonung des seelsorglichen Aspekts, das heißt Sakramentenspendung, Unterhaltung eines ewigen Lichts und bei ihrem Tod Einsegnung und Bestattung³⁸⁴. Die Insassen – in der Regel geteilt in die Armen und die Pfründner mit eigener Wohnung³⁸⁵ – erhielten Essen und Kleidung und hatten dafür täglich zu beten und die Gottesdienste in der Spitalskapelle und in der Pfarrkirche zu besuchen. Lebenswandel und Stiftergebet unterlagen einer strengen Kontrolle, womit sowohl die ‚ehrliche‘ Bedürftigkeit als auch die *Memoria* gewährleistet war³⁸⁶.

Das Almosen bestand hauptsächlich aus Geldspenden – das so genannte Pfennigalmosen – in Form der Verteilung von ‚Hand zu Hand‘, solange das Geld reichte, meist an den Fasttagen Mittwoch, Freitag und Samstag, was auf den ursprünglich engen Zusammenhang von Almosen und Fasten – Almosen als eine Form des Fastens – verweist. Häufig wird die Aufteilung der Gesamtsumme, Beträge zwischen 1 und 11 lb., zu wöchentlich 60 d. verfügt, also je nach Anzahl der Armen einige Pfennige für jeden. Die ausdrücklich verfügte Handverteilung des Geldes garantierte, dass das Almosen die Armen auch erreichte und nicht in die Vermögensmasse des Spitals floss und für Investitionen, Grundstückskäufe und Kreditgeschäfte diente³⁸⁷. Daneben wird vereinzelt für die Kost oder die Betten gespendet, womit zugleich die wichtigsten Grundbedürfnisse der Spitalsarmen genannt sind, nämlich Bargeld, Essen und ein frisches Bett. Besonders die Handverteilung verweist darauf, dass das Almosen für den praktischen Nutzen der Armen gedacht war, und nicht für die Institution.

³⁸⁴ Vgl. Starzer, Korneuburg 454; Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 107, 110; dies., Arme 57. – Stiftungen für ewiges Licht bei den Kranken belegen den hohen Stellenwert der religiösen Betreuung: z. B. 50 lb. für das ewige Licht, das in der Nacht vor den Kranken im Langhaus brennen soll, bei Wolfgang Molter, StAK, Hs. 3/159 fol. 95v–96v; vgl. dazu auch Rist, Leben für den Himmel 231.

³⁸⁵ Spitalspfründner werden in zwei Testamenten erwähnt: Die Witwe Kathrei Voling stiftete dem Spital für die Aufnahme und Versorgung ihres Sohnes ihre Fahrhabe und ihr Häusel beim Laaer Turm, StAK, Hs. 3/160 fol. 16v (1446 XI 22); Agnes Nater stellte neben ihrer Spende von 7 lb. für den Neubau des Spitals weitere 5 lb. in Aussicht, wenn ihr Schwager und ihre Schwester auf Lebenszeit die fertig gestellte Wohnung erhalten, ebd. fol. 111r–v (1467 VI 1).

³⁸⁶ Zur Organisation der Bürgerspitäler vgl. bes. Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 97 ff., am Beispiel des Wiener Bürgerspitals, mit dem das Korneuburger Spital aber nur in der Struktur, nicht in der Größe vergleichbar ist. In Wien wurden an die 150 Arme versorgt, nicht eingerechnet die Pfründner und das Personal, darunter sechs Priester. Die Armen lebten in Männer- und Frauenstuben im Langhaus, die Pfründner in eigenen, teilweise darüber liegenden Wohnungen. Im Keller lag die Krankenstube, die *sutten*, zudem gab es eine Kinderstube, eine Schule für Waisenkinder und einen Raum für psychisch Kranke (*unsinnigen stubl*).

³⁸⁷ Vgl. Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 109, die darauf verweist, dass bei zahlreichen finanziellen Transaktionen (Stiftungen, Schenkungen, Verkäufe) nach den Rechnungsbüchern die Armen keinerlei Nutzen hatten, selbst wenn sie ausdrücklich zugunsten der „Armen“ erfolgt waren.

Für diese waren die Legate an „das Spital“ bestimmt, ebenfalls fast immer unter Angabe des Zwecks wie Bau, Altarausstattung und fallweise Messen.

Die Zweckgebundenheit fast aller Legate an das Bürgerspital, entweder zum Nutzen der Armen oder für den Bau oder die Kapelle, ist auffällig und zeugt von einer gezielten Verteilungsstrategie der Testatoren. Zuwendungen für den Bau und die Kapelle – Geld für Kerzen, Altartücher und -bildnisse oder Silber für einen Kelch – galten offenbar nicht als ‚Almosen‘ im strengen Sinn, das üblicherweise noch zusätzlich gestiftet wurde. Ein repräsentatives Beispiel für die Verteilung ist wieder einmal das Testament des Stadtrichter Caspar Strasser, der dem Bürgerspital für das Gebäude gezimmertes Holz vermachte, für die armen Leute im Spital seine *gemainen* Betten, Geld für den Kauf von Leintüchern und Lammfeldecken sowie eine ausgehauene steinerne Rinne (*Nuesch*) für den Brunnen³⁸⁸. Das Legat für den Bau befand sich unter den mehreren Kirchen zugewendeten Verfügungen für Bau und Bedarf, die Gabe für die Armen hingegen bei den Vergaben an die verschiedenen Gruppen von Armen, was auch für die anderen Testamente gilt, in denen beide Arten der Zuwendung an das Spital vorkommen.

Das Opfer der Tat

Dieses feststellbare Muster im Stiftungsverhalten und die stets eindeutige Definition der Spende als ‚Almosen‘ durch ihre Verbindung mit ‚arm‘ legt nahe, dass das Almosen einen Heilswert hatte, der über das System von Gabe und Gegengabe – in Form des Gebets – hinausging bzw. nicht gänzlich darin aufging. Die Gebete der Spitalsarmen wären auch über Baustiftungen organisierbar gewesen oder über Messen und Jahrtage in der Spitalskapelle, an denen sie teilnehmen mussten, die aber trotz des großen Kreises an verfügbaren Betern im Vergleich zu den anderen Kirchen kaum gestiftet wurden.

Das Almosen war eine Opfergabe für sich, die in ihrer sühnenden Wirkung nicht abhängig war von der Gegengabe der Armen³⁸⁹. Auch der St. Pöltner Andreasaltar zeigt die erlösende Wirkung für die Seelen durch die Armenspende selbst. Die Gabe an den Fasttagen oder in der Fastenzeit verweist noch auf den ursprünglichen Konnex von Buße-Fasten-Verzicht, aus dem sich das Almosen als eigenständiges Sühnopfer heraus entwickelte, das aber seinen an der Bedürftigkeit orientierten karitativen Charakter nie verlor³⁹⁰. Vorrangiges Ziel war punktuelle Hilfe in der Not, die sich direkt an bedürftige Einzelpersonen richtete, nicht an Institutionen, nur selten regelmäßig und auf lange Dauer und bei Pfennigalmosen, Kostbesserungen oder Tuchspenden nicht mit der Absicht einer dauerhaften Veränderung der sozialen Situation. Diese Art der *Caritas* war wohl

³⁸⁸ Zu ihm s. Anm. 265; die Verfügungen für das Spital und die Armen StAK, Hs. 3/160 fol. 103r (Bau), fol. 103v (Betten), fol. 104r (Brunnen).

³⁸⁹ So auch Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 77.

³⁹⁰ Vgl. Angenendt/Braucks u. a., Gezählte Frömmigkeit 24 ff.

auch von Pfarrer Peter Seidenspinner gemeint, als er den Augustinern seine Seele mit Begehen, Messen lesen, Gebeten und guten Taten, *gutteten*, anempfahl³⁹¹.

Die zweite große Zielgruppe der guten Taten waren die nicht näher definierten ‚Armen‘, an die ebenfalls vor allem Geld, aber auch Tuch, Leinen und Kleidung verteilt wurde. Schlechte, abgerissene Kleidung war nicht nur in den spätmittelalterlichen Bildprogrammen, sondern auch in den Schriftquellen eines der typischen Kennzeichen der Armen in der Öffentlichkeit³⁹². Wer in den Genuss dieser Spenden kam, muss offen bleiben, vermutlich waren aber auch Bettler darunter, zumindest bei der Verteilung auf Begräbnissen. Ihr vergeltendes Gebet konnten die Stifter vielleicht erwarten, aber wohl kaum kontrollieren; das Almosen in ihre Hand konnte nur ‚im Himmel‘ vergolten werden.

Seltene Feste

Erinnerungsprägende ‚Feste‘ für die Armen wie jenes eines Wiener Bürgers, der im Jahr 1396 bei seinem Begräbnis für 60 Arme ein dreigängiges Mahl mit Huhn, Kraut und Gemüse ausrichten ließ, waren in Korneuburg selten, in dieser Form wurden sie nie gestiftet³⁹³. Die Rolle der Armen bzw. des Almosens bei den Begräbnis- und Jahrtagsfeierlichkeiten wird in den Testamenten kaum sichtbar, bei den Jahrtagen scheint die Armenspende überhaupt die Ausnahme gewesen zu sein, geschweige denn, dass ein Mahl ausgerichtet wurde. Während die Teilnahme der Armen bei Begräbnissen aus den wenigen Verfügungen hervorgeht, wonach Geld oder das Bahrtuch verteilt werden soll³⁹⁴, was ihre regelmäßige Anwesenheit voraussetzt, gibt es dafür bei Jahrtagen keinen Hinweis. Jahrtagsstiftungen mit Almosen sind eine seltene Ausnahme, desgleichen ist in den für die erste Hälfte des Jahrhunderts überlieferten detaillierten Kostenverteilungen des Jahrtaggeldes bis auf eine Ausnahme keine Armenspende vorgesehen oder wäre dafür übrig³⁹⁵. Jahrtage scheinen in einer rein liturgischen Form begangen worden zu sein, die nur dann eine karitative Ausrichtung erhielt, wenn es die Testatoren eigens anordneten. Auch im Bürgerspital waren Mahlzeitstiftun-

³⁹¹ Zu ihm s. Anm. 47.

³⁹² Z. B. die Darstellung des Armen auf dem St. Pöltner Andreasaltar (s. Abb. 2); vgl. dazu auch Rist, *Leben für den Himmel* 232, derzufolge in Wiener Neustadt Ende des 15. Jahrhunderts die Almosen an die Stadtarmen vorzugsweise in Gewandspenden bestanden.

³⁹³ Brauner/Jaritz, *Wiener Stadtbücher* 1 n. 85, als Beispiel für ein „Fest“ der Armen zitiert bei Jaritz, *Religiöse Stiftungen* 20; vgl. auch ders., *Realienkundliche Aussage* 188.

³⁹⁴ Armenspenden beim Begräbnis: Verteilung von 60 d an die Armen bei Magdalen Freinsteter, StAK, Hs. 3/160 fol. 55r (1455 I 28); schwarzes böhmisches Tuch für die Armen, das auf die Bahre gelegt werden soll, bei Dorothe Edelgut, ebd. fol. 24v–25r (1448 VII 16); ein Tuch auf die Bahre legen und danach verteilen bei Elzpett Weiss, ebd. fol. 68r–v (1457 VI 06).

³⁹⁵ Detaillierte Angaben zur Aufteilung des Stiftungsgeldes am Jahrtag in Anm. 321, die Ausnahme ist Hans Grewtschensteter im Jahr 1433 mit 30 d für die Armen (ebd.). Außer ihm stiftete in den folgenden drei Jahrzehnten nur Wolfgang Wagkermann einen Jahrtag mit einer Armenspende, ebenfalls in Höhe von 30d, StAK, Hs. 3/160 fol. 3r–4r (1444 X 3).

gen etwas Außergewöhnliches. Nur der Fleischhacker Valtein Römer belastete seine Fleischbank mit einer jährlich dreimaligen Speisung zu den Quatembern, das allerdings auf ewig, was ebenfalls eine Besonderheit war – Ewigstiftungen für das Spital gibt es kaum, auch nicht für den Altar – und ihm sicher die Memoria des Hauses sicherte³⁹⁶. Ein einmaliges Fest für Körper und Geist blieb in Korneuburg auch das den Armen gespendete Bad, das so genannte „Seelenbad“ (*selpad*)³⁹⁷.

Dieses doch überraschende Ergebnis widerspricht der insbesondere den Mahlzeitstiftungen zugewiesenen Bedeutung in der Literatur als regelmäßige, alltägliche Form des Almosens. Entweder war Korneuburg eine Ausnahme, was wenig wahrscheinlich erscheint, oder es handelte sich auch sonst eher um eine nicht-alltägliche Besonderheit³⁹⁸. Auffallend ist vor allem die Zurückhaltung der für das Stiftungsverhalten vorbildhaften lokalen Elite, die mehrheitlich nur höhere Geldbeträge zur Handverteilung stiftete. In den großen Spitälern von Wien oder Augsburg waren – im Gegensatz zum Korneuburger Spital – Speisungen vor allem in Verbindung mit Jahrtagen zwar eine gängigere Praxis, nahmen aber, wie für Wien festgestellt wurde, im 15. Jahrhundert deutlich ab, während religiöse Handlungen und die Bestände an Kirchengerät und Büchern anstiegen³⁹⁹. Diese Entwicklung würde dem allgemeinen Trend zur Messe als heilswirksamstes Gnadenmittel entsprechen, wovon allerdings in Korneuburg vor allem die anderen Kirchen profitierten, denn in das Spital wurde zwar Altargerät, selten aber Messen und fast keine Jahrtage gestiftet. Möglicherweise waren aber im 14. Jahrhundert, also vor Einsetzen der testamentarischen Überlieferung, auch hier Jahrtage mit Mahlzeiten häufiger.

Denkbar ist allerdings auch, dass die geringe Bedeutung der Speisung dem kleinstädtischen Kontext entsprach, in dem Armut noch nicht als eine nicht mehr zu bewältigende und zu integrierende Realität wahrgenommen wurde und

³⁹⁶ Valtein Römer vermachte seine Fleischbank nach dem Tod seiner Ehefrau der Fleischhackerzeche mit der Auflage, davon jährlich 1 lb für die Armenspeisung auszurichten, StAK, Hs. 3/160 fol. 57r–58r (1455 VII 1).

³⁹⁷ Ein Seelenbad wurde nur von der Ratsbürgerin Dorothe Gut gestiftet, StAK, Hs. 3/160 fol. 56v–57r (1455 VII 8).

³⁹⁸ Vgl. z. B. für Wiener Neustadt Rist, *Leben für den Himmel* 230 ff., mit Beispielen von Mahlzeitstiftungen und Seelenbädern ohne Angabe der Häufigkeit, sodass es sich ebenfalls nur um Ausnahmen handeln könnte; zu Wien Lentze, *Seelgerät* 83 ff., mit Einzelbeispielen, darunter ausführlich die oben erwähnte Stiftung von 1396, die von Jaritz als Beispiel für Nicht-Alltäglichkeit herangezogen wird, was sie nach der auffallend häufigen Erwähnung in der Literatur offenbar auch war. Nach Mark, *Religiöses Verhalten* 164, wurden in Wien Mahlzeiten und Bäder nur vereinzelt an Arme außerhalb der Spitäler gestiftet.

³⁹⁹ Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit* 115; ein Vergleich der ebd. 128 f. abgedruckten Jahresabrechnungen von 1429 und 1470 zu Jahrtagen zeigt anschaulich den Rückgang der Essensstiftungen, die 1470 kaum mehr vorkommen. Kiessling, *Pfennigalmosen* 41, stellt bzgl. des Augsburger Spitals hingegen keine Verschiebungen fest, auch wenn seine Zahlen mit 175 Stiftungen im 14. Jahrhundert und 102 Stiftungen im 15. Jahrhundert den Wiener Trend zu bestätigen scheinen, allerdings mit der Einschränkung, dass die Augsburger Eintragungen nur bis ca. 1450 kontinuierlich vorgenommen wurden.

daher keine effizienteren Hilfsmaßnahmen erforderte, wie etwa das im großen Stil verteilte ‚Almosen der Schüsseln‘ für die hausarmen Leute in Augsburg⁴⁰⁰. Erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde in Korneuburg ein Armenhaus für Bewohner ohne Bürgerrecht eingerichtet, das vorübergehend im aufgelassenen Augustinerkloster untergebracht war.⁴⁰¹

Soziales und symbolisches Kapital

In Korneuburg blieb die *Caritas* im konventionellen Rahmen des Pfennigalmosens, der traditionellen Form des dem Armen in die Hand gedrückten Almosens als einmalige, situationsbezogene Hilfe, die Armut als nicht zu verändernden Bestandteil am Rande der Gesellschaft wahrnahm. Wie sich die nicht im Spital institutionalisierten Stadtarmen zusammensetzten, lässt sich aus der Überlieferung nicht feststellen; der in Abgrenzung zu den Bettlern vereinzelt verwendete Begriff „Hausarme“ belegt aber die Vorhandenheit beider Gruppen.

Die so genannten Hausarmen lebten im sozialen Umfeld der Bürgerhaushalte und besaßen noch soviel ‚Sozialkapital‘⁴⁰² in Form von Unterstützung durch Familie, Freunde, Zechen oder Hausleute usw., dass sie nicht zur Bettelei gezwungen waren oder zum Fürsorgefall des Bürgerspitals wurden. In einer Kleinstadt, wo jeder jeden kannte, ist zudem anzunehmen, dass durch die persönliche Bekanntheit dieses Auffangnetz ‚engmaschiger‘ war und etwa Zuwendungen aus Stiftungen ein längeres Überleben ohne Einkommen ermöglichte. Wenn Caspar Strasser verfügte, sein restliches Vermögen solle unter hausarmen Leuten und armen Jungfrauen verteilt werden⁴⁰³, hatte er offensichtlich eine ganz bestimmte Gruppe von Menschen vor Augen und konnte sich auch darauf verlassen, dass seine Geschäftsleute – Pfarrer, Stadtrichter und Ratsbürger – die „Richtigen“ auswählten, entweder weil sie ihnen bekannt waren oder weil sie ihnen empfohlen wurden.

Über hohes ‚Sozialkapital‘ verfügte auch die Gruppe der armen Jungfrauen, Geistlichen und Schüler aufgrund ihrer Eingebundenheit in das Umfeld der Kirche, Schule und Bürgerhaushalte. Gerade die nicht unbeträchtlichen Armenspenden an die Mädchen von einigen Pfund oder als Aussteuer setzt hohe Reputation voraus, um sich ihrer würdig zu erweisen⁴⁰⁴. Dasselbe gilt für Stipendien für die Priesterausbildung, neben der Aussteuer die einzige – und seltene – Form des Almosens, das als Art ‚Startkapital‘ auf dauerhafte Integration in die Gesellschaft zielte⁴⁰⁵. Die Unterstützung von Schülern und Geistlichen – letztere meist die einzigen bedachten Armen in Klerikertestamenten – beschränkte sich

⁴⁰⁰ Vgl. Kiessling, Pfennigalmosen 47 ff., 60.

⁴⁰¹ Vgl. Starzer, Korneuburg 461.

⁴⁰² „Sozialkapital“ nach Dinges, Stadtarmut in Bordeaux 114 f.

⁴⁰³ Zu ihm s. oben und Anm. 265.

⁴⁰⁴ Z. B. 10 lb an fünf Jungfrauen bei Wolfgang Wagkermann, StAK, Hs. 3/160 fol. 3r–4r (1444 X 3); Heiratsgut in Höhe von 5 lb in Anm. 380.

⁴⁰⁵ Vgl. Kiessling, Pfennigalmosen 51.

meist auf brauchbare Dinge wie Bücher, Breviere, Messkleidung oder Geld, bei armen Priestern verbunden mit der Gegenleistung von Messen und Gebet. Bei der Auswahl der Empfänger wird wohl die Empfehlung des Pfarrers, Schulmeisters oder auch Beichtvaters entscheidend gewesen sein, sicher erfolgte sie auf der persönlichen Ebene, die wichtigste Beziehungsstruktur des als ‚Sozialkapital‘ bezeichneten Auffangnetzes dieser Armen. Die Verbindung von Almosen und Messstipendien wäre im System der Heilsökonomie prinzipiell eine überaus ‚gewinnbringende‘ Investition gewesen, wurde aber nicht übermäßig häufig verfügt, was ebenfalls dafür spricht, dass das Almosen einen von der Gegengabe der Bedürftigen unabhängigen Heilswert hatte.

Nach der Bibel besaßen alle Armen ‚symbolisches‘ Kapital für den Erwerb eines Schatzes im Himmel und – durch Steigerung des Ansehens – auf Erden, das sich im Laufe des Mittelalters sukzessive auf die ‚Guten‘, ‚Ehrlichen‘ konzentrierte: die verarmten ehrbaren Mitbürger und Mitbürgerinnen, die Armen aus der Nachbarschaft, die man kannte, und die im Spital fromm Lebenden. In den spätmittelalterlichen Armutsdiskursen wurden die vielschichtigen städtischen Armuts-Realitäten über Legitimierung und Stigmatisierung idealtypisch geordnet. Jene mit ‚Sozialkapital‘ unter Einschluss der im Spital Integrierten und Kontrollierten verfügten nun auch über das meiste ‚symbolische‘ Kapital, gebunden an Lebenswandel, Frömmigkeit und Unverschulden.

Den Idealtypus wird es in der Realität wohl nie gegeben haben, die Grenzen zur Kriminalität waren fließend, der Kreis der Armen wurde zunehmend unüberschaubar, ihre ‚Ehrlichkeit‘ undurchschaubar, das traditionelle Pfennigalmsen oder die Verteilung des Bahrtuchs zu einer Geste für Wenige, die die Mehrheit ausschloss – möglicherweise alles Gründe, warum das ‚Kapital‘ der Armen gegenüber der eindeutigen, berechenbaren Wirkung der Messfrüchte im 15. Jahrhundert geringer wurde. Zeichen von Frömmigkeit und Status war nicht das Almosen, sondern die Großzügigkeit gegenüber Kirchen und Klöstern, auch wenn, wie immer, Ausnahmen mit Armenspenden von mehr als 30 lb. die Regel bestätigten. Große Armuts-Unternehmen wie das Wiener Bürgerspital vermochten allerdings erfolgreich, mit Hilfe innovativer, den veränderten Heilsbedürfnissen angepassten Strategien das versammelte ‚symbolische Kapital‘ in ökonomisches umzusetzen. Reliquienschau, kostbare Altarausstattungen, Prozessionen, viel besuchte Messen und vor allem Ablässe sicherten weiterhin den Spendenfluss. Die *armen durftigen* blieben dort auch im 15. Jahrhundert Symbol von Ansehen, Leistung und Erfolg in der Stadt; selbst bei rein finanziellen Transaktionen und Kreditgeschäften waren sie – im Unterschied zu Korneuburg – formelhaftes Symbol der Urkundensprache⁴⁰⁶.

Kleine Häuser wie jenes in Korneuburg hatten diese Möglichkeiten offenbar nicht bzw. das Interesse der Oberschichten und des Rats, vertreten durch den Spitalmeister, am ‚Kapital‘ der Armen war nicht hoch genug. Den ‚Luxus der

⁴⁰⁶ Vgl. Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit 109, 158 f.

Ewigkeit' mit drei Wochenmessen leistete sich in der Bürgerspitalskapelle nur der Ratsbürger Mert Grefensulzer⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ Testament des Mert Grefensulzer, StAK, Hs. 3/160 fol. 123r–v (1472 V 25).

Zusammenfassung: Netzwerke und Knoten

Geschichten

An einem Montag zu Ende April 1467 begleiteten vier Männer, drei von ihnen Mitglieder des Rats, die Bäckerwitwe Agnes Pranger in das Korneuburger Rathaus zur Testamentseröffnung. Hinter diesem Gang verbirgt sich eine Familientragödie, denn Agnes brachte nicht eines, sondern zwei Geschäfte ein, die im Abstand von 14 Tagen errichtet worden waren: das ihres Mannes Mert und das ihres Sohnes Wolfgang. Vater und Sohn starben innerhalb weniger Wochen im Frühjahr, zurück blieb Agnes, die nach dem Letzten Willen ihres Sohnes nun auch das ihm vom Vater vermachte Erbe erhielt⁴⁰⁸.

Beide Testamente sind säuberlich hintereinander im Geschäftsbuch eingetragen, überschrieben mit *Mert Pranger* und *Wolfgang Mert Prangers Sun* und enthalten die üblichen Verfügungen in Bezug auf Erbe und Seelenheil. Nur das idente Datum der Einbringung durch dieselbe Person, einmal als Ehefrau, einmal als Mutter, ist ungewöhnlich und lässt bei der Auswertung dieser von Gleichförmigkeit gekennzeichneten Quellengattung innehalten.

Diese beiden Testamente gehören zu den berührendsten Zeugnissen der Korneuburger Überlieferung und erinnern daran, dass hinter jedem Stück eine ‚Geschichte‘ steht, die in der analytischen Sprache von Mustern, Strukturen und Netzwerken und in den statistischen Berechnungen notwendigerweise verloren geht. Die Erzählung einer ‚Geschichte‘ als Einstieg in ein Kapital – einmal war es Rudolf Angerfelder, dann die Fassbinderwitwe Anna Pestorffer oder die Krämerfamilie Huber mit dem Laden am Platz – ist der Versuch, Männer, Frauen und Kinder nicht nur als rein quantifizierbare Größen wahrzunehmen, sondern ihnen ein Profil zu geben, sie lebendig werden zu lassen, soweit es die trockene Sprache der Quellen überhaupt zulässt.

Die Einträge der Stadtbücher halten Fakten fest: den Tod, die Erbberechtigten, die Vermögensverteilung, Geldbeträge, Schulden, die Zahl der Messen und die Dauer der Jahrtage. Die dahinter stehenden existenziellen Krisen durch Verlust und notwendige Neuorientierung, Verwaisung der Kinder oder Verarmung der Frauen angesichts eines hinterlassenen Schuldenbergs lassen sie nur erahnen; vom Umgang mit dem Tod – Trauer, Verzweiflung, Einsamkeit oder

⁴⁰⁸ Testament des Bäckers Mert Pranger von 28. Februar 1467, Hs. 3/160 fol. 110v (1467 IV 27); Testament seines Sohnes Wolfgang von 14. März 1467, ebd. fol. 110v–111r (1467 IV 27). Nach dem Eintrag im Geschäftsbuch wurden beide Testamente am selben Tag von der Witwe bzw. Mutter Agnes Pranger vor den Rat gebracht. Als Zeugen fungierten bei ihrem Ehemann die Ratsherren Niclas Puff und Wolfgang Jungling, bei ihrem Sohn der Ratsherr Wolfgang Halbemer und Marks Steirer, ein Vetter des Stadtrichters Achaz von Perg.

Erleichterung, Zorn auf Gott oder Gottvertrauen – erfährt man nichts. Bestenfalls Erbschaftsstreitigkeiten und die schon damals klassischen Konflikte in ‚Patchwork-Familien‘ zwischen Stiefkindern und -eltern hinterließen ihre Spuren.

Die Bearbeitung dieses Quellenmaterials ist, wie ein Blick in die einschlägige Literatur zeigt, immer eine spröde Sache, ihre Ergebnisse meistens auch. Im Folgenden soll daher der Versuch gemacht werden, ausgehend von der Familie Pranger, die ‚Muster‘ dieses für die spätmittelalterliche Frömmigkeit so bestimmenden Netzwerks zwischen Lebenden und Toten, zwischen Diesseits und Jenseits, zusammenfassend darzustellen und seine ‚Knoten‘ herauszuarbeiten, mit denen das Netzwerk immer wieder neu geknüpft und die *Communio* mit den Toten präsent gehalten wurde. Die Testamente der Pranger sind zufälligerweise durchaus repräsentativ und enthalten keine ‚seltenen Ausnahmen‘, wie ich aus der Norm fallende Verfügungen immer bezeichnet habe – abgesehen von der Geschichte dieser Familie, der individuellen Seite der Gemeinschaft der Lebenden und Toten, die stets als ganz persönliche, sich jeder Analyse entziehende Beziehung gelebt wurde.

Horizonte

Mert und Wolfgang Pranger ordneten die Zukunft und entsprachen den gesellschaftlichen Erwartungen: Sorge für die Familie und Sorge für die Seele. Beide hinterließen Agnes gut versorgt und beide trafen Verfügungen für ihr Seelenheil. Ihr Denken und Handeln vollzog sich somit in zwei Wirklichkeitsdimensionen, der diesseitigen und der jenseitigen, unabdingbare Voraussetzung jeder Form von Seelgerät. Diese Sicht der Wirklichkeit wurde von Agnes und den Zeugen geteilt, drei von ihnen Ratsherren und daher als Repräsentanten der Obrigkeit auch zuständig für die Kontrolle der Rechtmäßigkeit der Testamente gemäß der Ordnung der Stadt. Die mit der Sorge für das Seelenheil verbundene Vorstellung einer mehrdimensionalen Wirklichkeit war Teil dieser Ordnung, sie wurde von allen geteilt und getragen, individuell war nur die Ausgestaltung der Heilsvorsorge.

Merts Seelgerät bestand mit Begehung und einem Jahrtag auf zehn Jahre in nicht näher ausgeführten Handlungsanweisungen, gemeint waren Vigilien, Seelenamt und Messen. Hinter seinen knappen Verfügungen steht der Glaube an die Verwiesenheit der Armen Seelen im Fegefeuer auf das für ihre Erlösung notwendige, Gnaden vermittelnde Tun der Lebenden. Nicht das persönlich-individuelle Erinnern, sondern das solidarische Füreinander-Tun bildete die Grundstruktur der Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, die damit Teil des sozialen Gefüges der Stadt blieben. Das Fegefeuer war in seiner vertrauten Raum-Zeit-Strukturierung ein ‚Lebensraum‘ innerhalb des städtischen Horizonts aller Bewohner, ob sie nun ein Testament errichteten oder nicht, denn, wie an einigen Beispielen gezeigt werden konnte, die Sorge für das Seelenheil funktionierte auch ohne letztwillige Verfügung. Auch bei der Familie Pranger war das

Motiv der Testamentserrichtung vermutlich gar nicht ihr Seelenheil, sondern die dem Erbrecht widersprechenden Verfügungen für Agnes, die von ihrem Mann die Hälfte des Erbguts erhielt und dann von ihrem Sohn als Haupterin eingesetzt wurde. Wolfgang hat der Mutter seine Seele nur anempfohlen und damit sein Seelenheil gänzlich in ihre Hände gelegt, wie er es vermutlich auch ohne Testament getan hätte.

Menschen

Als Bäcker gehörten die Pranger in Korneuburg zu den Wohlhabenden mit offenbar guten Kontakten zur Ratsbürgerschicht, wie ihre prominenten Zeugen zeigen. Zeichen von gehobenem Lebensstandard ist auch der silberne Kelch, den Mert der Pfarrkirche schenkte. Damit sind jene Personenkreise angesprochen, die das Netzwerk zwischen Lebenden und Toten mit ihren Stiftungen vor allem getragen haben: die wohlhabende Bürgerschicht mit den Ratsfamilien an der Spitze. Mit den Zeugen Niclas Puff, Wolfgang Halbemer, Wolfgang Jungling und Marks Steirer, die Agnes Pranger in das Rathaus begleiteten, sind allein schon vier Familien vertreten, die zu den Führenden der Stadt zählten und durchwegs sehr hohe Seelgeräte stifteten.

So wie sie besaßen viele Stifter, Laien wie Geistliche, in ihrem sozialen Umfeld Besitz, Macht, überregionale Beziehungen und mitunter höhere Bildung. Wie im Leben war die lokale Oberschicht auch im Tod für die Ausgestaltung der *Memoria* tonangebend. Tonangebend für die Ausgestaltung der *Memoria* war, wie im Leben, auch im Tod die lokale Oberschicht. Sie behielt sich die luxuriösesten Formen vor: die höchste Zahl an Messen, die längste Dauer auf ewig und die sichtbarste Präsenz durch Kapellen, Altäre und Glasfenster.

Der spätmittelalterliche Frömmigkeitsdiskurs um den Wert der Messe und die Bedeutung der Andacht wurde in den Oberschichten entschieden – im 15. Jahrhundert noch zugunsten der Quantität und der Messe, denn ihre Testamente waren Teil dieses Diskurses, mit denen die Heilsvorsorge in Form hoher Mess- und Jahrtagsstiftungen als sinnvolle und erstrebenswerte soziale Praxis sprachlich formuliert und bestätigt wurde. Stadtrichter und Ratsbürger gaben den – Status und Vermögen angemessen repräsentierenden – Standard vor, immer mit Blick über die Stadtmauer auf die noch Reicheren der Nachbarstädte. An ihnen orientierten sich die Wohlhabenden und Erfolgreichen bis hinunter zu den wenigen Knechten und Mägden, die sich über *Memoria* von ihrem sozialen Umfeld deutlich abgrenzten, indem sie Anteil an einem der ausdrucksstärksten Symbole der Bürgerschicht erhielten.

Die Sorge für das Seelenheil war eine schichtenübergreifende Frömmigkeitspraxis und keineswegs nur Glaube des ‚einfachen Volkes‘, wie der in seiner Konnotation problematische, immer noch fallweise gebrauchte Begriff ‚Volksfrömmigkeit‘ suggeriert. Der Befund der Quellen ergibt ein anderes Bild: Gebildete und Ungebildete, Laien und Geistliche, Männer und Frauen – mit einem Wort ‚alle‘ – sorgten für das Heil ihrer Seele, sofern sie die finanzielle Möglich-

keit dazu hatten. Die kostspieligen Totenfeierlichkeiten waren Bestandteil eines ‚ehrbaren‘ bürgerlichen Lebens und repräsentierten öffentlich Herkunft, Rang, Vermögen und Leistung der Verstorbenen, der Familie und der Zunft innerhalb der Kommune. Ehrbarkeit hatte stets ihren Preis, vom Erwerb des Bürgerrechts bis zur *Memoria* – Hintergrund der Bedeutung der Zechen, die für ihre Mitglieder das Totengedenken ausrichteten, zur Ehre der Toten und zur Ehre der Zunft.

Die wichtigsten personellen ‚Knoten‘ im Netzwerk zwischen Lebenden und Toten waren die Mitglieder des Rats, die ihre räumliche Entsprechung im Rathaus und in den vornehmsten Häusern am Platz hatten. Durch Amt, Verwandtschaft und Interessen waren sie die wichtigsten Bindeglieder zwischen Stifter- und Empfängerkreisen. Als häufig herangezogene Zeugen und Testamentsvollstrecker besaßen sie Einfluss auf die Testamentsgestaltung und die Auswahl der Kirchen, Geistlichen und Armen; als Amtsträger fungierten sie durch die von ihnen wahrgenommene obrigkeitliche Kontrolle der Geldflüsse und damit verbundenen Leistungen ebenso im Interesse der Testatoren wie der Empfänger und sicherten das Funktionieren des komplexen Systems der *Memoria*; in ihrer Funktion als Kirchen- und Spitalmeister gehörten sie schließlich auch selbst zu den für das Seelenheil Hauptverantwortlichen.

Orte

Mert Prangers Verfügung, dass das Gedächtnis seiner Seele in der Pfarrkirche begangen werden soll, entsprach den Konventionen, denn die *Memoria* der Bürgerfamilien verblieb überwiegend innerhalb der Stadtmauern und hier vor allem in der Pfarrkirche. Sie war als geistliches Zentrum der Stadt auch ihr Hauptgedächtnisort mit einem feststehenden Preis-Leistungsangebot, das sich hinter Merts Formulierung „nach Sitte und Gewohnheit der Pfarrkirche“ verbirgt, und einer ausreichenden personellen Struktur, um die von ihm gestiftete ehrbare Begehung und seinen Jahrtag in feierlicher Form erfüllen zu können: Pfarrer, Gsellpriester und Kantoren, Schulmeister, Schüler und Mesner. Sein Legat brachte ihnen zusätzliche Einnahmen, sein Silberkelch sollte die ‚Gotteszierde‘ vermehren, wofür nicht die Geistlichkeit, sondern der für die Sakristei verantwortliche Kirchenmeister zuständig war.

Memoria benötigte eine geistliche Infrastruktur an Kirchen, Altären, Geistlichen und Armen, die in den bedeutenderen Kleinstädten in Anbetracht ihrer durch die Mauern begrenzten Größe verhältnismäßig dicht war: in Korneuburg die Pfarrkirche, das Augustinerkloster, die Nikolaikapelle am Hauptplatz und das Bürgerspital. Wohl von fast allen Punkten der Stadt aus sichtbar und durch das Geläut ihrer Glocken stets hörbar, hielten diese Institutionen die Gemeinschaft mit den Toten im öffentlichen Raum präsent. Sie bildeten die örtlichen ‚Knoten‘, die das vielfältige Beziehungsnetzwerk der *Memoria* – Stifter und Bestiftete, Laien und Geistliche, Reiche und Arme, Lebende und Tote – gleichsam örtlich ‚fixierten‘. Der jenseitige ‚Lebensraum‘ der Verstorbenen

blieb auch räumlich innerhalb des von den Stadtmauern begrenzten, vertrauten Horizonts.

Die engen Grenzen führten aber zugleich zu einer Wettbewerbssituation, vor allem zwischen den Pfarrkirchen und den Mendikantenklöstern als deren größte Konkurrenten, die in jeder bedeutenderen Stadt zumindest eine Niederlassung hatten. Die Augustiner-Eremiten waren auch in Korneuburg die zweite alteingesessene ‚Adresse‘ für alle Formen der feierlichen *Memoria*, in der Regel als Ergänzung zur Pfarrkirche, in konfliktträchtigen Zeiten aber auch als eine bewusst gewählte Alternative. So wie Bau und Ausstattung der Kirchen, insbesondere der Pfarrkirche, ein von den Laien getragenes und mitfinanziertes öffentliches Anliegen war, waren Konflikte um die Seelsorge oder deren Vernachlässigung eine Sache von öffentlichem Interesse und konnten zur Verlagerung der *Memoria* und damit zur Umschichtung der Geld- und Sachspenden führen.

Mert Pranger hat seiner Frau die Sorge um seine Seele zusätzlich zu seinen Verfügungen auch anempfohlen, Wolfgang es ihr gänzlich überlassen, womit Agnes in ihrer Entscheidung zwar frei war, darin aber mit hoher Wahrscheinlichkeit den sozialen Konventionen gefolgt sein wird mit Präferenz für jene Kirchen, Geistlichen und Armen, die Teil ihres gesellschaftlichen Netzwerks waren: zunächst die Pfarrkirche, dort besonders die Gesellpriester für 30 Messen, dann das Kloster mit zusätzlicher dreimaliger Begehung und vielleicht einem Jahrtag für den Sohn, an letzter Stelle die Spitalsarmen oder ihr bekannte hausarme Leute; möglicherweise bedachte sie auch eine Pfarrkirche außerhalb, zu der sie über Herkunft oder Verwandtschaft eine Nahbeziehung hatte.

Vielleicht entschied sich Agnes aber doch für das junge Kloster der strengen Franziskaner (Bernhardiner) jenseits der Donau in Klosterneuburg, dessen ‚Markenzeichen‘ im Gegensatz zu den reich gewordenen Augustinern Armut war, oder beschloss, eine Wallfahrt nach Mariazell oder St. Wolfgang gehen zu lassen. Stiftungen an die reformierten Franziskanerklöster und in die großen Wallfahrtsorte bewegten sich weniger in den stark von Lokalität, Bindung und Konvention geprägten Handlungsmustern der *Memoria*, sondern waren Ausdruck des überregionalen Glaubens an die Gebetskraft der strengen Konvente und an die machtvolle Hilfe der an ihren Wallfahrtsorten persönlich präsenten Heiligen, der die auf den städtischen Lebensraum bezogene Frömmigkeit überlagerte und wohl weniger von Beziehung, sondern von Entscheidung getragen war. Die Förderung der Bernhardiner entsprach zugleich der traditionell hohen Bedeutung der Mendikanten für die *Memoria*, wenn auch in ihrer für das 15. Jahrhundert ‚modernen‘ Form, während die Chorherrenstifte, aber auch Benediktiner und Zisterzienser, kaum im Blickfeld der Stifter lagen – so auch sicher nicht das Augustiner-Chorherrenstift in Klosterneuburg trotz der engen Beziehungen zwischen Stift und Stadt über verwandtschaftliche Bindungen und die Inkorporation der Pfarre.

Rituale

Vigilien, Seelenamt und Messen meinte Mert Pranger, wenn er die dreimalige Begehung und einen Jahrtag auf zehn Jahre stiftete. Vor allem in diesen Handlungen sollte sich das solidarische Tun der Lebenden für ihn realisieren, von dem er sich das Heil seiner Seele – die Erlösung – erhoffte. Vermutlich war darin auch das Almosen als Teil der Begräbnisfeierlichkeiten inkludiert, neben Messe und Gebet das dritte Element der *Memoria*. Wie viele seiner Mitbürger verfügte er keine Armenspende.

Das solidarische Handeln der Lebenden für die Toten, das Gedächtnis der Seele, vollzog sich in rituellen Handlungen: an erster Stelle die Feier der Messe, dann Gebet und zuletzt das Almosen, die mittelalterliche Trias der *Memoria*. Sie bilden jene Handlungsknoten, in denen die diesseitige und jenseitige Dimension der Wirklichkeit sinnlich erfahrbar ineinander griffen und die Gemeinschaft der Lebenden und Toten ihre charakteristische kommunikative Struktur erhielt. Durch die allen Handlungen zum Seelenheil zugeschriebene berechenbare Wirkung für die Erlösung wurde die Vorstellung von einer geordneten jenseitigen Welt – unabdingbare Voraussetzung und Konsequenz allen Tuns – als integrativer Bestandteil einer Immanenz und Transzendenz umfassenden Lebenswirklichkeit gelebt und damit bestätigt und immer wieder neu entworfen.

Dem Übergangscharakter des Fegefeuers zwischen Zeit und Ewigkeit entspricht die Erstreckung der Rituale über längere Zeiträume, mit einer Verdichtung in der ersten Zeit nach dem Tod. Sie sind klassische Übergangsriten, die den Tod begleiteten, allerdings mit einer langen Übergangsphase, in der die Verstorbenen zwar nicht mehr zu den Lebenden gehörten, aber als Arme Seelen noch Teil der Gemeinschaft blieben⁴⁰⁹. Mit der „ordentlichen und ehrbaren Begehung mit 1., 7. und 30. Tag“, wie Mert verfügte, und die von Agnes wohl auch ihrem Sohn ausgerichtet wurde, erhielten Vater und Sohn ihren Platz in der Lebende und Tote umfassenden Ordnung der städtischen Gemeinschaft nach den Regeln der bürgerlichen Ehrbarkeit.

So wie die Höhe des „prix de passage“ (Chiffolau) aber niemals einzuschätzen war, so auch nicht die Dauer des ‚Wegs in den Himmel‘. Die Reichen verbanden daher die intensive Wirkung einer hohen Anzahl von Messen, in möglichst kurzer Zeit nach dem Tod gelesen, mit der langen unbestimmten Dauer von Stiftungen ‚auf ewig‘, das heißt ohne Zeitgrenze, längstens aber bis zum Endgericht. Andere setzten auf die Macht der Fürbitte der Heiligen oder die Qualität des Gebets der Bettelorden, während das Opfer der ‚guten Tat‘, das Almosen, gegenüber den liturgischen Formen einen deutlich geringeren Stellenwert hatte. Für welche Handlungen man sich auch immer entschied, alle hielten, solange sie begangen wurden, die Gemeinschaft mit den Toten aufrecht – nach

⁴⁰⁹ Bei den Übergangsriten wird nach van Gennep ein dreiphasiger Verlauf unterschieden: Trennungsphase, Schwellen- und Umwandlungsphase, Angliederungsphase, vgl. Hödl, Ritual 673 f.

dem Wunsch Mert Prangers längstens zehn Jahre, eine ihm und vielen anderen als ausreichend erscheinende Zeit bis zur Ewigkeit.

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Ungedruckte Quellen

- Geschäftbücher der Stadt Korneuburg, Stadtarchiv Korneuburg, Hs. 3/159 (1401–1444), Hs. 3/160 (1444–1493), Hs. 3/161 (1493–1521).
Korneuburger Stadtrecht von 1311 XII 6, Abschrift des 15. Jahrhunderts (um 1450), Stadtarchiv Korneuburg, Hs. 3/268, fol. 49–64.
Vereinbarungen der Flößer und Schiffmeister zur Nutzung der Urfahr, 15. Jahrhundert, Stadtarchiv Korneuburg, Hs. 3/268 fol. 35–46.
Zoll- und Mautverzeichnis des 15. Jahrhunderts, Stadtarchiv Korneuburg, Hs. 3/268 fol. 12–34.

b) Gedruckte Quellen

- BRAUNEDER Wilhelm u. Gerhard JARITZ (Hg.), Die Wiener Stadtbücher 1395–1430, Teil 1: 1395–1400 (Fontes rerum Austriacarum III/10/1) Wien-Köln 1989.
BRAUNEDER Wilhelm, Gerhard JARITZ u. Christian NESCHWARA (Hg.), Die Wiener Stadtbücher 1395–1430, Teil 2: 1401–1405 (Fontes rerum Austriacarum III/10/2) Wien-Köln-Weimar 1998.
DEMELIUS Heinrich, Aus dem Stadtbuch von Mautern an der Donau (1432–1550). Ein Beitrag zur österreichischen Privatrechtsgeschichte (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 277) Wien-Köln-Graz 1972.
FUCHS Joseph, Beiträge zur Geschichte der landesfürstlichen Stadt Ybbs, in: Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt 7 (1903) 81–88.
HEROLD Paul u. Kornelia HOLZNER-TOBISCH (Bearb.), Regesten Kaiser Friedrichs III. (1440–1493), nach Archiven und Bibliotheken geordnet u. hg. v. Heinrich Koller, Paul-Joachim Heinig u. Alois Niederstätter, Heft 13: Die Urkunden und Briefe des Österreichischen Staatsarchivs in Wien, Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv: Allgemeine Urkundenreihe, Familienurkunden und Abschriftensammlungen (1447–1457). Wien-Weimar-Köln 2001.
JARITZ Gerhard u. Christian NESCHWARA (Hg.), Die Wiener Stadtbücher 1395–1430, Teil 3: 1406–1411 (Fontes rerum Austriacarum III/10/3) Wien-Köln-Weimar 2006.
KNITTLER Herbert, Bauen in der Kleinstadt. Die Baurechnungen aus der Stadt Weitra von 1431, 1501–09 und 1526 (Medium Aevum Quotidianum Sonderbd. XV) Krems 2005.

- NONN Ulrich (Hg.), Quellen zur Alltagsgeschichte im Früh- und Hochmittelalter, Erster Teil (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe XLa) Darmstadt 2003.
- RUDOLF Rainer (Hg.), Thomas Peuntners ‚Kunst des heilsamen Sterbens‘, nach den Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Texte des späten Mittelalters 2) München 1956.
- SCHEUTZ Martin, Kurt SCHMUTZER u. a. (Hg.), Wiener Neustädter Handwerksordnungen (1432 bis Mitte des 16. Jahrhunderts), mit einer Einleitung von Albert Müller (Fontes rerum Austriacarum III/10/13) Wien-Köln-Weimar 1997.
- STOWASSER Otto (Hg.), Das Stadtbuch von Waidhofen an der Thaya, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich, Neue Folge 15/16 (1916/1917) 1–116.
- , Das älteste Stadtbuch von Retz und die Rechnungen der Grafschaft Hardegg von 1437, in: Abhandlungen zur Geschichte und Quellenkunde der Stadt Wien IV (1932) 113–163.
- UIBLEIN Paul (Hg.), Die Bücherverzeichnisse in Korneuburger, Tullner und Wiener Neustädter Testamenten (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, Nachtrag zu Band I: Niederösterreich) Wien-Köln-Graz 1969.

c) Literatur

- ANGENENDT Arnold, Missa specialis, in: Frühmittelalterliche Studien 17 (1983) 153–221.
- , Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48) Münster 1983, 79–199.
- , Rezension über Jacques Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers, in: Theologische Revue 82 (1986) 38–41.
- , Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997.
- , Das Grab als Haus der Toten. Religionsgeschichtlich – christlich – mittelalterlich, in: Wilhelm Maier, Wolfgang Schmid u. Michael Viktor Schwarz (Hg.), Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin 2000, 11–29.
- , Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Quaestiones Disputatae 189) Freiburg-Basel-Wien 2001.
- , Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68) München 2003.
- ANGENENDT Arnold, Thomas BRAUCKS u. a., Gezählte Frömmigkeit, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995) 1–71.
- ARIÈS Philippe, Geschichte des Todes. München ⁵1991 (¹1980).

- BARTSCH Rudolf, Seelgerätstiftungen im 14. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Testaments in Österreich, in: Festschrift für Karl v. Amira. Berlin 1908, 1–58.
- BASTL Beatrix u. Sigrid FREISLEBEN, Vermögen und Vermächtnis. Stadt/Geschichte und religiöse Stiftungen im 15. Jahrhundert, in: Unsere Neustadt 48/3–4 (2004) 1–19.
- BAUR Paul, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen XXXI) Sigmaringen 1989.
- BENDEL-MAIDL Lydia u. Rainer BENDEL, Katholische Theologie – Kultur – Geschichte. Positionen und Optionen zu einer schwierigen Begegnung, in: Das Mittelalter. Perspektivenmediävistischer Forschung 5/1 (2000) 49–67.
- BORGOLTE Michael, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 74 (1988) 71–94.
- BOURDIEU Pierre, Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/Main 1998 (Raisons pratiques. Sur la Théorie de l'action, Paris 1994).
- BRAUNEDER Wilhelm, Die Entwicklung des Ehegüterrechts in Österreich. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und Rechtstatsachenforschung des Spätmittelalters und der Neuzeit. Wien-Salzburg 1973.
- , Frau und Vermögen im spätmittelalterlichen Österreich, in: Frau und spätmittelalterlicher Alltag (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 9 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 473) Wien 1986, 573–585.
- BRUGGER Eveline, Korneuburg 1305 – eine blutige Hostie und die Folgen, in: Nicht in einem Bett. Juden und Christen in Spätmittelalter und Frühneuzeit, hg. v. Institut für Geschichte der Juden in Österreich. Wien 2005, 20–26.
- BRUNNER Otto, Die Finanzen der Stadt Wien von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert (Studien aus dem Archiv der Stadt Wien 1/2) Wien 1929.
- CHIFFOLEAU Jacques, La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320–vers 1480). Paris 1980.
- , Ce qui fait changer la mort dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge, in: Herman Braet u. Werner Verbeke (Hg.), Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia Series I/Studia IX) Leuven 1983, 117–133.
- CRESSY David, Birth, Marriage & Death. Ritual, Religion and the Live-Cycle in Tudor and Stuart England. Oxford 1999.
- CSENDES Peter, Die Straßen Niederösterreichs im Früh- und Hochmittelalter (Dissertationen der Universität Wien 33) Wien 1969.

- DANIELL Christopher, *Death and Burial in medieval England 1066–1550*. London-New York 1997.
- DIENST Heide, *Marktplatz und Stadtwerdung. Die Neuburger Handels- und Handwerkssiedlung (= Korneuburg) von ihrer ersten schriftlichen Erwähnung bis zur Entstehung des Landgerichts*, in: *Unsere Heimat* 54 (1983) 175–185.
- DINGES Martin, *Stadtarmut in Bordeaux 1525–1675. Alltag, Politik, Mentalitäten* (Pariser Historische Studien 26) Bonn 1988.
- DINZELBACHER Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23) Stuttgart 1981.
- , *Die Verbreitung der apokryphen ‚Visio S. Pauli‘ im mittelalterlichen Europa*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 27 (1992) 77–90.
- , *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg-Basel-Wien 1999.
- DINZELBACHER Peter u. Dieter BAUER (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte 13) Paderborn 1990.
- DIRLMEIER Ulf, *Untersuchungen zu Einkommensverhältnissen und Lebenshaltungskosten in oberdeutschen Städten des Spätmittelalters* (Mitte 14. bis Anfang 16. Jahrhundert) (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1978/Abh. 1) Heidelberg 1978.
- EMMINGHAUS Johannes H., *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1) Klosterneuburg 1976.
- ENGLISCH Ernst, *Materialien zur Lebenshaltung aus Wiener religiöser Literatur des späten Mittelalters*, in: *Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters* (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 2 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 325) Wien 1980, 147–157.
- ESCH Arnold, *Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers*, in: *ders., Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart*. München 1994, 39–69.
- FENZL Annemarie, *Domkapitel und Kirchenmeisteramt zu St. Stephan*, in: *Pfarrblatt Dompfarre St. Stephan* 56/2 (2000) 4–11.
- FRANK Isnard Wilhelm, *Art. Bettelorden*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 2 (1994) Sp. 341–342.
- GEERTZ Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main 1987.
- GEUENICH Dieter u. Otto Gerhard OEXLE (Hg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111) Göttingen 1994.
- GOETZ Hans-Werner, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*. Darmstadt 1999.

- GORDON Bruce u. MARSHALL Peter (Hg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge 2000.
- GRAUS František, *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86) Göttingen 1987.
- GUTKAS Karl u. Johannes-Wolfgang NEUGEBAUER, *Historisches Museum der Stadt St. Pölten. Führer durch die Schausammlung*. St. Pölten 1976.
- HAMM Berndt, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977) 464–497.
- HAYER Gerolt, *Krankheit, Sterben und Tod eines Fürsten. Ein Augenzeugenbericht über die letzten Lebenstage Herzog Albrechts VI. von Österreich*, in: Markus J. Wenninger (Hg.), *„du guoter tôt“*. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 31–48.
- HERBOTE Arne u. Simon PAULUS, *Die spätere ‚Roßmühle‘ in Korneuburg: Anmerkungen zur mittelalterlichen Synagoge*, in: *David. Jüdische Kulturzeitschrift* 66 (2005), <http://david.juden.at/kulturzeitschrift/66-77/66-Paulus.htm> (Zugriff 16.02.2006).
- HÖDL Hans Gerald, *Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie)*, in: Johann Figl (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck-Wien 2003, 664–689.
- HOLD Hermann, *„Alltagsgeschichte“ – ihre Relevanz im Rahmen der Kirchengeschichte*, in: ders. u. Rupert Klieber (Hg.), *Impulse für eine Religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*. Wien-Köln-Weimar 2005, 225–241.
- HOLLBERG Cecilie, *Deutsche in Venedig im späten Mittelalter. Eine Untersuchung von Testamenten aus dem 15. Jahrhundert* (Studien zur Historischen Migrationsforschung 14). Göttingen 2005.
- HONEMANN Volker, *Der Laie als Leser*, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20) München 1992, 241–251
- ILLI Martin, *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Zürich 1992.
- , *Totenbestattung im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: Markus J. Wenninger (Hg.), *„du guoter tôt“*. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 311–318.
- IMHOF Arthur E., *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute* (Kulturstudien, Bibliothek der Kulturgeschichte 22) Wien-Köln 1991.

- ISERLOH Erwin, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologien vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 83 (1961) 44–78.
- JARITZ Gerhard, Die realienkundliche Aussage der sogenannten ‚Wiener Testamentsbücher‘, in: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 2 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 325) Wien 1977, 171–190.
- , Zur Lebenshaltung in niederösterreichischen Kleinstädten während des Spätmittelalters, in: Herwig Ebner (Hg.), Festschrift F. Hausmann. Graz 1977, 249–264.
- , Seelenheil und Sachkultur. Gedanken zur Beziehung Mensch-Objekt im späten Mittelalter, in: Europäische Sachkultur des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 4 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 374) Wien 1980, 57–81.
- , Die spätmittelalterliche Stadt in der Sachkulturforschung. Problematik – Möglichkeiten – Grenzen, in: Günter Wiegelmann (Hg.), Geschichte der Alltagskultur (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 21) Münster 1980, 53–68.
- , Österreichische Bürgertestamente als Quelle zur Erforschung städtischer Lebensformen des Spätmittelalters, in: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 8 (1984) 249–264.
- , Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters. Wien-Köln 1989.
- , Religiöse Stiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter, in: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde 12 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 554) Wien 1990, 13–35.
- , History of everyday life in the Middle Ages, in: History and Computing 11/1–2 (1999) 103–114.
- , Das schlechte Gebet zu den Schätzen der Welt, in: Elisabeth Vavra, Kornelia Holzner-Tobisch u. Thomas Kühtreiber (Hg.), Vom Umgang mit Schätzen (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 20 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 771) Wien 2007, 81–97.
- JEZLER Peter, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – Eine Einführung, in: ders. (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums. München 1994, 13–26.
- JUSSEN Bernhard u. Craig KOSLOFSKY, ‚Kulturelle Reformation‘ und der Blick auf die Sinnformationen: Einleitung, in: dies. (Hg.), Kulturelle Re-

- formation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600. Göttingen 1999, 13–27.
- JUST Thomas, Das Wiener Pilgerhaus. Untersuchungen zum Leben, zur Wirtschaftsführung und Bautätigkeit in einem Wiener Spital des 15. Jahrhunderts. Staatsprüfungsarbeit am Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Wien 1995.
- KESSEL Christa, Sterben im Spätmittelalter: Herausforderung der Kirche und Bewältigungshilfen in der Ars Moriendi-Literatur am Beispiel Wiens. Diplarb. theol., Wien 1997.
- KIESSLING Rolf, Vom Pfennigalmozen zur Aussteuerstiftung. Materielle Kultur in den Seelgeräten des Augsburger Bürgertums während des Mittelalters, in: Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde 12 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 554) Wien 1990, 37–62.
- KLEIN Kurt, Siedlungswachstum und Häuserbestand Niederösterreichs im späten Mittelalter, in: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich (1977) 1–63.
- , Daten zur Siedlungsgeschichte der österreichischen Länder bis zum 16. Jahrhundert (Materialien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 4). Wien 1980.
- KLIEBER Rupert, Der Pfarrer neue Kleider? Die Konzeption ‚Alltagsgeschichte‘ und ihre Implikationen für die Historiographie der christlichen Kirchen, in: ders. u. Hermann Hold (Hg.), Impulse für eine Religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes. Wien-Köln-Weimar 2005, 11–17.
- KLOSTERBERG Brigitte, Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie – Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 22) Köln 1995.
- KOLMER Lothar, Einleitung, in: ders. (Hg.), Der Tod des Mächtigen. Kultur und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher. Paderborn 1997, 9–26.
- LACKNER Franz, Korneuburger Handschriften, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1994/4) 2–9.
- , Eine bisher unbekannte Handschrift aus der ehemaligen Korneuburger Pfarrbibliothek, Cod. Ser. N. 39549 der Österreichischen Nationalbibliothek, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1996/1–2) 2–8.
- , Spätmittelalterliches Buchwesen in Korneuburg im Spiegel erhaltener Testamente, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1998/1–2) 3–10.
- LAICHMANN-KRISSL Michaela, Stagnation und Wandel – Korneuburg vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: Unsere Heimat 63 (1992) 301–312.
- LE GOFF Jacques, Die Geburt des Fegefeuers. Stuttgart 1984 (La naissance du Purgatoire, Paris 1981).

- LENTES Thomas, ‚Andacht‘ und ‚Gebärde‘. Das religiöse Ausdrucksverhalten, in: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky (Hg.), Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600. Göttingen 1999, 29–67.
- LENTZE Hans, Begräbnis und Jahrtag im spätmittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 36 (1950) 328–364.
- , Die Rechtsform der Altarpfründe im mittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 37 (1951) 221–302.
- , Das Wiener Testamentsrecht des Mittelalters I, II, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Germ. Abt. 69 (1952) 98–154, 70 (1953) 159–229.
- , Das Sterben des Seelgeräts, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 7 (1956) 30–53.
- , Seelgerät im mittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte Kan. Abt. 44 (1958) 35–103.
- LUTZ Hermine, Alltagskultur und Lebensverhältnisse im Spiegel der Wiener Testamentenbücher (18. November 1395 bis 11. Dezember 1403). Diss. phil., Wien 1983.
- MAERTENS Thierry u. Louis HEUSCHEN, Die Sterbeliturgie der katholischen Kirche. Glaubenslehre und Seelsorge. Paderborn 1959.
- MAESTRO Lucia, Spätmittelalterliche Bürgertestamente in den Wiener Neustädter Ratsprotokollen als Quelle zur Alltagsgeschichte. Diplarb. phil., Wien 1995.
- MAISEL Thomas, Testamente und Nachlassinventare Wiener Universitätsangehöriger in der Frühen Neuzeit. Beispiel und Möglichkeiten ihrer Auswertung, in: Frühneuzeit-Info 2/1 (1991) 61–75.
- MAJOROSSY Judit, Archives of the Dead: Administration of Last Wills in Medieval Hungarian Towns, in: Medium Aevum Quotidianum 48 (2003) 13–28.
- MARK Anneliese, Religiöses und karitatives Verhalten der Wiener Bürger im Spiegel ihrer Testamente (1400–1420). Diss. phil., Innsbruck 1976.
- MERKT Andreas, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee. Darmstadt 2005.
- MOSLER-CHRISTOPH Susanne, Die materielle Kultur in den Lüneburger Testamenten 1323 bis 1500. Diss. phil., Göttingen 1998.
<http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/1998/mosler>
- MÜLLER Albert, Machtpositionen und Ordnungen. Zwei oder drei Bausteine zu einer Sozialgeschichte von Wiener Neustadt im Spätmittelalter, in: Sylvia Hahn u. Karl Flanner (Hg.), Die Wienerische Neustadt: Handwerk, Handel und Militär in der Steinfeldstadt. Wien-Köln-Weimar 1994, 425–542.
- NEHER Peter, Ars moriendi – Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheologische Analyse (Dissertationen Theologische Reihe 34) St. Ottilien 1989.

- NIEDERSTÄTTER Alois, Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit (Österreichische Geschichte 1400–1522, hg. v. Herwig Wolfram) Wien 1996.
- NOODT Birgit, Religion und Familie in der Hansestadt Lübeck anhand der Bürgertestamente des 14. Jahrhunderts (Veröffentlichungen zur Geschichte der Handelsstadt Lübeck Reihe B 33) Lübeck 2000.
- OCKER Christoph, ‚Rechte Arme‘ und ‚Bettler Orden‘. Eine neue Sicht der Armut und die Delegitimierung der Bettelmönche, in: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky, Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600. Göttingen 1999, 129–157.
- OEXLE Otto Gerhard, Die Gegenwart der Toten, in: Hermann Braet u. Werner Verbeke (Hg.), *Death in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia Series I/ Studia IX)* Leuven 1983, 19–77.
- , Memoria und Memorialbild, in: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48)* Münster 1983, 384–440.
- , Memoria als Kultur, in: ders. (Hg.), *Memoria als Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121)* Göttingen 1995, 9–78.
- OTHENIN-GIRARD Mireille, ‚Helfer‘ und ‚Gespenster‘. Die Toten und der Tauschhandel mit den Lebenden, in: Bernhard Jussen u. Craig Koslofsky (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400–1600.* Göttingen 1999, 159–191.
- PALMER Nigel F., *Ars moriendi und Totentanz: Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter. Mit einer Bibliographie zur ‚Ars moriendi‘*, in: Arno Borst, Gerhart v. Graevenitz u. a. (Hg.), *Tod im Mittelalter (Konstanzer Bibliothek 20)* Konstanz²1995, 313–334
- PERGER Richard, *Die Wiener Ratsbürger 1396–1526. Ein Handbuch (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte 18)* Wien 1988.
- PLOTZEK Joachim M., Katharina WINNEKES u. a., *ars vivendi – ars moriendi. Die Kunst zu leben – Die Kunst zu sterben. Die Handschriftensammlung Renate König. Ausstellung 2001/02, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln.* Köln 2001.
- POHL-RESL Brigitte, *Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergbd. 33)* Wien-München 1996.
- , *Vorsorge für die Hinterbliebenen als Verpflichtung. Zu einschlägigen Aussagen bürgerlicher Testamente des späten Mittelalters*, in: Markus J. Wenninger (Hg.), *‚du guoter töt‘. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3).* Klagenfurt 1998, 180–202.
- REHME Paul, *Stadtbücher des Mittelalters I.* Leipzig 1927.
- REINGRABNER Gustav, *Verkündigung und Frömmigkeit im Luthertum*, in: Thomas Aigner (Hg.), *Aspekte der Religiosität in der frühen Neuzeit*

- (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 10) St. Pölten 2003, 27–47.
- REXROTH Franz, Armut und Memoria im spätmittelalterlichen London, in: Dieter Geuenich u. Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111) Göttingen 1994, 336–360.
- , Rituale und Ritualismus in der historischen Mittelalterforschung, in: Hans-Werner Goetz u. Jörg Jarnut (Hg.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 1) München 2003, 391–406.
- RIST Helga, ‚Anna, Barbara, Christina ...‘ Lebensbedingungen von Frauen im 14. und 15. Jahrhundert in Wiener Neustadt. Diss. phil., Wien 1994.
- , Leben für den Himmel. Spätmittelalterliche bürgerliche Seelgerüstiftungen aus Wiener Neustadt, in: Markus J. Wenninger (Hg.), ‚du guoter töt‘. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 215–235.
- RITZ Gislinde, Der Rosenkranz, in: Ausstellungskatalog 500 Jahre Rosenkranz 1475 Köln 1975. Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben. Köln 1975, 51–101.
- RUBIN Miri, Corpus Christi Fraternities and Late Medieval Piety, in: W. J. Sheils u. Diana Wood (Hg.), *Voluntary Religion* (Studies in Church History 23) Oxford 1986, 97–109.
- RUDOLF Rainer, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens.* Köln-Graz 1957.
- SABLIK Karl, Korneuburg. Politischer Bezirk Korneuburg, in: *Die Städte Niederösterreichs 2: Teil H–P* (Österreichisches Städtebuch 4/2. Teil). Wien 1976, 131–143.
- SCHILLING Heinz, Vita religiosa des Spätmittelalters und frühneuzeitliche Differenzierung der christianitas – Beobachtungen zu Wegen und Früchten eines Gesprächs zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeithistorikern, in: Franz J. Felten u. Nikolaus Jaspert (Hg.), *Vita religiosa im Mittelalter.* Festschrift für Kaspar Elm (Berliner Historische Studien 31) Berlin 1999, 785–796.
- SCHLAGER Julius Eduard, Urkundliche Notizen über die Wiener Kleidertracht vom Jahre 1396–1430, in: *Wiener Skizzen des Mittelalters, Neue Folge 3* (1846) 295–344.
- SCHMID Karl u. Joachim WOLLASCH (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 48) Münster 1983.
- SCHNELL Bernhard, Art. Peuntner Thomas, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 7* (1989) Sp. 537–544.

- SCHOBER Karl, Das Bürgerliche Leben in Wiener-Neustadt im Zeitalter Friedrichs IV., in: Blätter des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, Neue Folge 19 (1885) 224–259.
- SCHREINER Klaus, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: ders. (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20) München 1992, 1–78.
- , Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung, in: Michael Borgolte (Hg.), Mittelalterforschung nach der Wende 1989 (Historische Zeitschrift, Beihefte, Neue Folge 20) München 1995, 177–226.
- , Frommsein in kirchlich und lebensweltlichen Kontexten. Fragen, Themen und Tendenzen der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung in der neueren Mediävistik, in: Hans-Werner Goetz (Hg.), Die Aktualität des Mittelalters (Herausforderungen, Historisch-politische Analysen 10) Bochum 2000, 57–106.
- , Texte, Bilder, Rituale. Fragen und Erträge einer Sektion auf dem Deutschen Historikertag (8. bis 11. September 1998), in: ders. u. Gabriele Signori (Hg.), Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in den Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 24) Berlin 2000, 1–15.
- , Soziale, visuelle und körperliche Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit. Fragen, Themen, Erträge einer Tagung, in: ders. u. Marc Münz (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen. München 2002, 9–38.
- SCHWOB Ute Monika, Sorge um den ‚guten Tod‘ – Angst vor dem ‚jähem Tod‘. Religiös-moralische Mahnungen und Reaktionen von Seiten der Gläubigen, in: Markus J. Wenninger (Hg.), ‚du guoter tôt‘. Sterben im Mittelalter – Ideal und Realität (Schriftenreihe der Akademie Friesach 3) Klagenfurt 1998, 11–30.
- SIGNORI Gabriela, Absolon und die anderen ... Ein Beitrag zum erzieherischen Gehalt letztwilliger Verfügungen, in: Disziplinierung im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 17 = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 669) Wien 1999, 99–119.
- SIMON-MUSCHEID Katharina, Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 193) Göttingen 2004.

- , Lebende, Tote und Dämonen: der Friedhof als Ort der Begegnung, in: Hubert Herkommer u. Rainer Christoph Schwinges, Engel, Teufel und Dämonen. Basel 2006, 103–118.
- SKVARICS Helga, Volksfrömmigkeit und Alltagskultur. Zum Stiftungsgeschehen der Wiener Neustädter Bürger im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (14. Jh.–16. Jh.) (Beiträge zur Neueren Geschichte Österreichs 15) Frankfurt/Main u. a. 2000.
- STARZER Albert, Geschichte der landesfürstlichen Stadt Korneuburg. Korneuburg 1899.
- STAUB Franz, Die Bürgertestamente der Wiener-Neustädter Rathspokolle. Ein Beitrag zur Culturgeschichte Niederösterreichs im ausgehenden Mittelalter, in: Blätter des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, Neue Folge 29 (1895) 463–531.
- STELZER Winfried, Am Beispiel Korneuburg: Der angebliche Hostienfrevell österreichischer Juden von 1305 und seine Quellen, in: Österreich im Mittelalter (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 26) St. Pölten 1999, 309–347.
- SZENDE Katalin, ‚... es sey vil oder wenig, groß oder kchlain.‘ Besonderheiten und Unterschiede in der materiellen Kultur der Einwohnerschaft der königlichen Freistädte Preßburg und Ödenburg (1450–1490), in: András Kubinyi u. József Laszlovszky (Hg.), Alltag und materielle Kultur im mittelalterlichen Ungarn (Medium Aevum Quotidianum 22) Krems 1991, 108–118.
- , A nők szerepe a kézműiparban a késő-középkorban a soproni és pozsonyi végrendeletek tükrében [Frauen und Handwerk in mittelalterlichen Testamenten – Fragen und Analysen des Ödenburger und Pressburger Materials], in: Házi Jenő Emlékkönyv (Sopron 1993) 169–179.
- , Families in Testaments. Some Aspects of Demography and Inheritance Customs in a Late Medieval Hungarian town, in: Medium Aevum Quotidianum 35 = Otium 3/1–2 (1996) 107–120.
- , From Mother to Daughter, from Father to Son? Intergenerational Patterns of Bequeathing Movables in Late Medieval Bratislava, in: Annual of Medieval Studies at CEU 7 (2001) 209–231.
- TROY Erich, ‚Spendenfreudigkeit‘ als sozioökonomischer Faktor. Untersucht am Beispiel der Stadt Wien im Gefolge des Schwarzen Todes um die Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Jahrbuch des Vereines für Geschichte der Stadt Wien 35 (1979) 78–122.
- WEGMANN Susanne, Auf dem Weg zum Himmel. Das Fegefeuer in der deutschen Kunst des Mittelalters. Köln-Weimar-Wien 2003.
- WEHRLI-JONES Martina, ‚Tuo daz Guote und lâ daz Übele‘. Das Fegefeuer als Sozialidee, in: Peter Jezler (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums. München 1994, 47–58.

- WEIGEL Helmut, An der Schwelle zum Tod. Über ein Testament im Stift Stoppenburg 1517, in: Katalog Vergessene Zeiten. Mittelalter im Ruhrgebiet 2. Essen 1990, 204–206.
- WEIGL Herwig, Schriftlichkeit in einer spätmittelalterlichen Kleinstadt. Verlorene Quellen und Kleinstadt-Historikers Not, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 100/1–4 (1992) 254–267.
- WEISMAYER Josef, Art. Frömmigkeit, II. Begriffsgeschichte, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1995) Sp. 168–169.
- WESENER Gunter, Geschichte des Erbrechts in Österreich seit der Rezeption (Forschungen zur Neueren Privatrechtsgeschichte 4) Graz-Köln 1957.
- WOLFIK Elisabeth, ‚Was auf solches unser Ewiglichs absterben unser Fürstliches Begrebnus belange ...‘ Tod, Begräbnis und Grablege Erzherzog Ferdinands II. von Tirol (1529–1595) als Beispiel für einen ‚Oberschichtentod‘ der Frühen Neuzeit, in: Frühneuzeit-Info 11/1 (2000) 39–67.
- WOLLASCH Joachim, Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: Historisches Jahrbuch (1990) 23–51.
- , Cluny – Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich-Düsseldorf 1996.
- ZAHNDT Urs-Martin, Spätmittelalterliche Bürgertestamente als Quellen zu Realienkunde und Sozialgeschichte, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 96/1–2 (1988) 55–78.
- ZAJIC Andreas, ‚Zu ewiger gedächtnis aufgericht.‘ Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergbd. 45). Wien-München 2004.
- ZEISSL Franz, Geschichte der Stadt Korneuburg I. Wien 1959.
- , Das ehemalige Augustinerkloster, in: Korneuburger Kultur Nachrichten (1965/2) 3–51.

