

## EIN UNBEQUEMER GAST?

Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit

---

MARTIN SCHEUTZ

Die Ansätze zu einer systematischen Erschließung eines gleichermaßen abstrakten Begriffs wie eines konkreten Ereignisses könnten gegensätzlicher nicht sein. „Tod [...] ist insgesamt und in natürlicher Betrachtung die Endschaft oder das Aufhören des Lebens. Insbesondere bei den Thieren heisset der Tod eine gänzliche Auflösung der Gewercke, woraus der Körper zusammen gesetzt, oder ein Stillstand des Umlauffs des Geblüts und der Lebens-Säfte. Bey dem Menschen ist der Tod, nach der gemeinsten Meynung, ein Abscheiden der Seele von dem Leibe, aus Mangel der Wärme, und der Bewegung, wenn sie durch zufällige Ursachen verhindert worden“ (Zedler 1745: Bd. 44, Sp. 623). Das Zedler'sche Universallexikon aus dem 18. Jahrhundert scheidet den Tod des Menschen von dem des Tieres, wobei nur dem Menschen eine Seele zukommt. Der Tod erscheint in der Erläuterung des Zedler'schen Lexikons als ein transitorischer Zustand der Seele, deren Abscheiden „vom Leibe“ mit dem Tod einsetzt. Rund 200 Jahre später wird die Brockhaus Enzyklopädie kein Wort mehr über die Seele verlieren, dafür aber stärker Gewicht auf den Zusammenhang von Alter und Tod legen. „Tod [...], Zustand eines Organismus nach dem irreversiblen Ausfall der Lebensfunktionen. Als Abschluß eines Alterungsprozesses, dem jedes Lebewesen von Geburt an unterworfen ist, ist der Tod genetisch programmiert und somit ein in der organischen Verfassung des Lebens begründetes biologisches Ereignis“ (Brockhaus 1993: Bd. 22, 206).

Der für die Geschichte des Todes maßgebliche „Sonntagshistoriker“ Philippe Ariès (1914–1984) hat in seiner nicht unumstrittenen, auf konfessionelle Unterschiede nur wenig Betonung legenden, monumentalen „Geschichte des Todes“ verschiedene, langfristige, einander ablö-

sende Trends im Umgang mit dem Tod namhaft gemacht (Ariès 1987). Die bis ins hohe Mittelalter prägende Verhaltensstruktur war der „gezähmte Tod“, der als wohl vorbereiteter, von religiösen Tröstungen und gemeinschaftlicher Sterbebegleitung geprägter, „guter Tod“ in der Öffentlichkeit begangen wurde und durch „vertraute Einfachheit“ gekennzeichnet war. Ab dem 13. Jahrhundert zeichnet sich eine Individualisierung des Todes ab, welche in der vielfach in den ab dem 15. Jahrhundert auch in den Volkssprachen gedruckten Sterbebüchlein beschworenen „Ars moriendi“ ihren Ausdruck findet: In insgesamt elf Szenen wird der Streit zwischen dem „versuchenden“ Teufel und dem glaubensspendenden Engel um den Sterbenden abgebildet. Die elfte und letzte Szene zeigt meist die Flucht des Teufels und die Aufnahme der Seele durch den Engel. Die Vorstellung vom idealen Sterben (Beichte, Empfang der Sakramente, „Friede“ mit den Mitmenschen) und der Bedeutung der Seelsorge in der Sterbestunde ließ den Tod als ein zentrales Merkmal des Lebens erscheinen, wobei der Todesstunde und dem Moment des eigenen Sterbens eminente Bedeutung zukam. Mit dem 16. und 17. Jahrhundert änderte sich die Einstellung gegenüber dem Tod langsam und für Historiker oft nur schleichend wahrnehmbar. Eine Distanz gegenüber dem Tod, die man ab dem 18. Jahrhundert deutlicher greifen kann, bewirkte, dass nicht mehr so sehr der eigene Tod im Mittelpunkt der Wahrnehmung stand, sondern der „Tod des Anderen“. Dieser langfristige Trend bewirkte schließlich die bis heute bemerkbare Verdrängung des Todes aus unserer Wahrnehmung und dessen Tabuisierung. Der verdrängte Tod gerät im 19. und 20. Jahrhundert ins Abseits, wird zunehmend ein „Geschäft“ der Professionellen: Spitäler, Altersheime, Hospize und Bestattungsunternehmer nehmen sich der Sterbenden und später der Toten an (Kassel 1993).

#### VORSTELLUNGEN VOM TOD

Der Tod erreicht die Menschen der hochentwickelten europäischen Nationen meist erst in hohem Alter. Lag 1865 die durchschnittliche Lebenserwartung bei der Geburt in Deutschland noch bei 34 (Männer) bzw. 37 (Frauen) Jahren, so liegt sie im Jahr 2000 bei 75 (Männer) und 81 (Frauen). Das tatsächliche Sterbealter und die auf 85 bis 90 Jahre berechnete „physiologische Lebenserwartung“ nähern sich also beträchtlich an (Ehmer 2004: 34–41). Die Erhöhung der Hygiene, die Verbesserung der Medizin und der Ernährung, die Senkung der Säuglings- und Kindersterblichkeit (ab den 1870er-/80er-Jahren), der Rück-

gang der Seuchen, die Verbesserung der Gesundheits- und Infrastrukturpolitik waren historische Faktoren für diese wichtige Entwicklung. Vom Spätmittelalter bis ins 19. Jahrhundert waren zwei Drittel bis drei Viertel aller Sterbefälle Folge einer von Mensch zu Mensch übertragenen Krankheit, die Lebenserwartung im vormodernen Europa überstieg 30 Jahre (unter Einrechnung der hohen Kindersterblichkeitsquote) nicht. Der Tod der Vormoderne traf – aus heutiger Sicht – junge Menschen, vielfach Kinder. Selbst Institutionen, die als Fürsorge für Heimatlose angelegt waren, präsentierten sich als „offene Gräber“: Das 1784 gegründete und bis 1910 betriebene Wiener Gebär- und Findelhaus war Geburts- und Versorgungsstätte von rund 730.000 dort geborenen Kindern. Bis 1813 starben 97 Prozent aller im Wiener Findelhaus aufgenommenen, unehelich geborenen Kinder; die Hälfte der 1799 im Findelhaus aufgenommenen Kinder erreichte das Ende des ersten Monats nicht. Zwischen 1784 und 1910 erlebten 68 Prozent aller vom Wiener Findelhaus aufgenommenen Kinder das Ende der Verpflegungszeit nicht (Pawlowsky 2001: 199–215). Die Geschichte der Neuzeit ist – das sollte das Beispiel verdeutlichen – geprägt von einem erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geglückten demographischen Übergang von der unsicheren, potenziell jederzeit endenden, zur sicheren, statistisch erst im hohen Alter abgeschlossenen Lebenszeit.

Die Lehre von den letzten Dingen, die Eschatologie, versucht auf der Grundlage der christlichen Offenbarung Aussagen über den Einzelnen, das Kollektiv und den Verlauf der Dinge zu machen, die nach dem Tod passieren. Der Tod, das Weltgericht und die damit verbundenen Vorstellungen sind deren fixer Bestandteil (die vier letzten Dinge: Tod, Gericht, Himmel und Hölle): Fegefeuer, Himmel und Hölle werden thematisch in dieser theologischen Lehre vom Ende des Menschen verhandelt. Ausgehend von biblischen Motiven oder von Belegstellen aus der Schrift wird die Eschatologie mit nichtbiblischen Jenseitsvorstellungen amalgamiert. Die Eschatologie wurde in der für sie typischen Verknüpfung von Einzelbiographie und möglicher Heilserwartung aller Gläubigen zu einem von der Kirche geschickt instrumentalisierten Mittel der Sozialdisziplinierung oder wie Norbert Elias formulierte: Die „Bewirtschaftung der menschlichen Ängste“ gehört „zu den bedeutendsten Quellen der Macht von Menschen über Menschen“ und wirkt systemstabilisierend (Elias 2002: 41). Die Lebensführung des Einzelnen hatte demnach Einfluss auf das Leben im Jenseits, die himmlische Bilanz rechnete die Guten und die Schlechten Werke ein. Neben dem für alle geltenden Jüngsten Gericht – Christus sollte nach Art eines Heerführers zurückkehren – machten sich seit dem 13.

Jahrhundert auch Vorstellungen von einem individuellen Gericht, bei dem sofort über die mit keinerlei Seelenschuld beladenen Seelen entschieden wurde, breit (Wilhelm-Schaffer 1999: 52–61). Es gab verschiedene Jenseitsmodelle in der vorreformatorischen Kirche. Während die „gut Getauften“ schon vor dem Weltgericht direkt in den Himmel aufzuehrien, die „Gerechten“ in einem Warteraum für die Guten, in Abrahams Schoß („Refrigerium Interim“), geborgen wurden, kamen die alttestamentarischen Frommen und andere „gute“ Ungetaufte in den „Limbus Patrum“, die ungetauften Kinder dagegen in den „Limbus Puerorum“.

Das als Reinigungsort konzipierte Fegefeuer – ausgeformt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts – war ein Zwischenstadium der Seelen zwischen Hölle und Himmel: Im Fegefeuer (mhd. fegen: reinigen), dem Purgatorium, sollten die Seelen der Verstorbenen vor ihrem Eintritt in den Himmel (einen „Ausgang“ Richtung Hölle gab es also nicht) geläutert werden. Das Fegefeuer dauerte nur so lange, bis die Seele durch die ausgestandenen Qualen die Sündenschuld getilgt hatte. Durch Gute Werke und durch Buße konnte der Aufenthalt im Fegefeuer verkürzt werden. So konnte beispielsweise durch die von Papst Gregor XIII. (1572–1585) eingeführten und bald weit verbreiteten „privilegierten Altäre“ ein vollständiger Ablass für eine Seele im Fegefeuer gewonnen werden. Durch das Lesen einer Messe an einem der „privilegierten Altäre“ konnten die Angehörigen unmittelbar auf die „Befindlichkeit“ eines verstorbenen Familienmitgliedes einwirken. Auch die schon in der Antike bekannten so genannten „Seelgeräte“, ein Vorrat an Guten Werken, trugen mit zu einer Verkürzung der Zeit im Fegefeuer bei. Als Gute Werke galten neben frommen Werken testamentarisch festgelegte Vermächtnisse für die Kirche, Vermächtnisse an soziale Einrichtungen, Stiftungen einer jährlich zum Sterbetag zu lesenden Messe oder eines Altars oder die Bezahlung eines Priesters. Die Guten Werke (die Werke der Barmherzigkeit: Hungrige speisen, Durstige laben, Fremde beherbergen, Nackte bekleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen und Tote begraben) schufen einen Heilschatz im Himmel, der im Fall des Übertritts in die „andere“ Welt wirkmächtig wurde und das Ausmaß der Sündenstrafen senkte (Jezler 1997: 13–26). Das auf der Erde unvollendete Bußwerk, das im Jenseits durch Reinigungsstrafe vollendet werden sollte, wurde auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 und dem Konzil von Florenz 1439 zum Glaubensartikel gemacht. Der Umweg via Fegefeuer zur himmlischen Seligkeit wurde auf dem Konzil von Trient in seiner letzten Sitzung 1563, dogmatisch in Abgrenzung zu den Reformatoren, bestätigt. Gerade das Fegefeuer, das

eine Erlösungshoffnung für nahezu jeden Gläubigen eröffnete, fungierte neben der Marien- und der Heiligenverehrung, dem Ablass und der Beichte sowie den Wallfahrten und Bruderschaften als wichtiges konfessionelles Unterscheidungsmerkmal. Schon Bilder des Spätmittelalters zeigen immer wieder die „armen Seelen“ im Feuer, die durch die Milch Mariens oder das Blut Christi gelabt und deren Qualen dadurch gelindert werden. Vor allem das Stiftungswesen, das in der Krisenzeit des 16. Jahrhunderts vielerorts nachgelassen hatte, sprang mit der dogmatischen Festigung durch das Trienter Konzil deutlich an. Der Stiftungsadressat wurde testamentarisch zu Fürbitten für den Stifter verpflichtet, die katholische Frömmigkeitskultur des 17. und 18. Jahrhunderts entfachte damit eine ungeheure Dynamik, die sich nicht nur auf die Kirche, sondern wesentlich auch auf die im Bereich des „Totendienstes“ angesiedelten Bruderschaften stützte (Klieber 1999; Hölzle 2001). Martin Luthers (1483–1546) Infragestellung des Ablasses hatte in weiterer Folge zwingend auch die Hinterfragung der Fegefeuerlehre zur Folge, wobei Luther anfänglich die Existenz des Fegefeuers nicht bestritt. Das Fehlen von biblischen Textstellen zum Purgatorium und die Frage einer zunehmenden Instrumentalisierung des Messopfers (im Sinne eines „do ut des“) waren Ansatzpunkte der reformatorischen Kritik. Vor allem die Verbindung der Fegefeuer-Vorstellung mit dem Ablasshandel und die damit in Zusammenhang stehenden, von der Kirche angebotenen Dienstleistungen für die „armen Seelen“ im Fegefeuer waren aus der Sicht Luthers unhaltbar. Ebenfalls durch Bibelstudium gelangte Huldrych Zwingli (1484–1531) zu einer vollständigen Ablehnung des Fegefeuers und zu einem radikalen Bruch mit der traditionellen Totenfürsorge (Illi 1992: 110f). Nach seiner Theologie wurde der mit der Erbsünde behaftete Mensch durch den Tod für seine Sünden bestraft. Durch den Opfertod Christi war es dem Menschen trotz seiner Sünden möglich, aufgrund der göttlichen Prädestination das Ewige Leben zu erreichen. Unmittelbar nach dem Tod fand das göttliche Gericht statt, das über ewige Verdammnis oder die Aufnahme in den Himmel entschied. Ein Zwischenstadium in Form des Fegefeuers lehnte Zwingli – radikaler als Luther – ab, dem Tod folgte nach Zwinglis theologischem Verständnis unmittelbar das Göttliche Gericht, wobei sich Gott dem Menschen nicht im Vorhinein, sondern erst am Tag des Gerichtes offenbarte. Luther dagegen propagierte die Vorstellung eines Zwischenstadiums zwischen Tod und Jüngstem Gericht, der Zustand der Toten wurde metaphorisch mit dem Schlaf der Lebenden verglichen. Nach Zwingli verschaffte einzig der rechte Glaube dem Menschen Heilsgewissheit. Die Einflussnahme der Lebenden für die

Toten, also eine Art „Verrechnung“ der Sünden, lehnte Zwingli ebenso ab, wie er die Fürbitten der Heiligen beim Jüngsten Gericht für wirkungslos hielt: Allein Christus konnte über das Seelenheil entscheiden.

Vor allem letztwillige Verfügungen, zwischen Diesseits und Jenseits stehend, erlauben Einblicke in die Vorstellungswelt eines Menschen, indem Testamente Bestimmungen darüber enthalten, wie ein Testator über sein Vermögen nach seinem Tod verfügt. Philippe Ariès hat einen Wandel der Testamente festgehalten: Die „überschwänglichen Testamente“ des 16. und 17. Jahrhunderts wurden allmählich von einer vereinfachten Form mit einer gekürzten Einleitung und reduzierten Vorschriften für fromme Stiftungen ersetzt. Die Testamente entwickeln sich weiter, indem den Erben die Obsorge für die frommen Geschäfte übertragen wurde, bis schließlich im 19. Jahrhundert jegliche Form von religiöser Anspielung fehlt (Ariès 1987: 596–602). Nicht nur die Erben werden am Beginn der Frühen Neuzeit in den Testamenten genannt, sondern häufig auch religiöse und karitative Vermächtnisse gemacht. Nicht nur Spitäler, Bruderschaften, Klöster und Kirchen werden hierbei bedacht, sondern auch Mess- und Gebetsstiftungen und Verfügungen über die Art des vorzunehmenden Begräbnisses minutiös vermerkt. Nach einer Reihen-Untersuchung oberösterreichischer Testamente erwähnten die dortigen Erblasser zwischen 1710 und 1740 vier oder mehr verschiedene religiöse Handlungen in ihren Texten: Die religiösen Handlungen reichten von der Verwendung religiöser Formeln in den Testamenten über die Anordnung von Seelenmessen bis zu Legaten für Orden, für Bruderschaften, für Arme oder für Kirchen. Nach 1780, also im josephinischen Zeitalter, fanden nur mehr höchstens zwei Devotionsformen, nach 1810 fand nur mehr eine Devotionsform in den Testamenten Erwähnung (Pammer 1994: 259). Ein deutlicher Frömmigkeitswandel zeichnet sich in den Testamenten zwischen 1780 und 1790 ab, der explizit geäußerte Wunsch, man möchte katholisch oder „nach katholischem Gebrauch“ begraben werden, der sich nach 1700 in zwei Dritteln der Testamente findet, wird bis 1760 nur mehr von der Hälfte der Testatoren verwendet; dieser Anteil sinkt im josephinischen „Zeitalter“ zudem drastisch. Himmlische Fürbitter (wie die Jungfrau Maria) spielten im Laufe des 18. Jahrhunderts in den Testamenten eine geringer werdende Rolle. Mit Testamenten lässt sich gut zeigen, wie Religion gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts „an den Rand der in der bürgerlichen Öffentlichkeit zirkulierenden Wissensbestände gedrängt wurde, wie das Gottesbild der Gläubigen sich wandelte und die Moral an die Stelle der Sünde trat, wie die Seelmessstiftungen in den Testamenten verfielen, weil Jenseits

und Fegefeuer aus dem Bewusstsein der Gläubigen entschwanden[,] und wie schließlich Glaube und Religiosität in der Selbstbeschreibung bürgerlicher Individualität kaum mehr Platz fand“ (Schlögl 1995: 327).

Für die Menschen der Frühen Neuzeit war die für das Spätmittelalter entwickelte Konzeption der „Ars moriendi“, die Kunst des guten Sterbens, eine noch lange wirksame Vorstellung. Die Vorstellung von der Vergänglichkeit, der Nichtigkeit des Lebens und der Gleichheit aller Menschen vor dem Tod („mors omnia aequat“) wurde bildlich, mit einem Höhepunkt im Stillleben und in allegorischen Darstellungen im 17. Jahrhundert, in so genannten Vanitas-Darstellungen vermittelt. Eine Kombination zweier Elemente bestimmt diesen Darstellungstyp. Neben einem Sujet (einem Porträt, einem Stillleben) werden symbolische Bilder des Todes aufgeführt. Vanitasmotive und damit die Ankündigung des kommenden Gerichtes waren etwa Stundenglas, Blumen, Früchte; Kerzen sollten die Endlichkeit des Lebens vergegenwärtigen (Ariès 1987: 418–426; Reudenbach 1998). Seit dem Spätmittelalter wurden die ursprünglich in Latein für Kleriker verfassten Anleitungsbücher der „Ars moriendi“ durch volkssprachliche Übersetzungen auch für Laien greifbar. Das von der „Ars moriendi“ vorgegebene „gute Sterben“ gliedert sich idealiter in mehrere Schritte. Der Sterbende hatte sich der Macht Gottes unterzuordnen, sollte eine Bereitschaft zum Sterben und zum Ertragen der damit verbundenen Schmerzen haben und seine Abkehr von allen zeitlichen Gütern ausdrücken. Neben der Beichte und dem Empfang der heiligen Sakramente stand das Gebet und der zu schließende Friede mit den Mitmenschen im Zentrum des Verhaltens am Sterbebett, der Glaube des Sterbenden sollte bestärkt werden. Am Beispiel der politisch instrumentalisierten Berichte vom Sterben der Herrscher lässt sich der „gute Tod“, der Landesfürst als Vorbild seiner Untertanen, gut greifen. Kaiser Maximilian I., der am 12. Jänner 1519 in Wels verstarb, ließ sich vor seinem Tod mehrfach Geschichten der Heiligen und Seligen aus der Familie der Habsburger sowie Bußpsalmen, die Leidensgeschichte Christi und die Predigten der heiligen Brigitta vorlesen. Wiederholt beichtete er und empfing vor seinem Tod das Abendmahl und die Letzte Ölung. Zudem hatte er neben seinen Hofkaplänen auch vertraute Geistliche wie den Freiburger Kartäuserprior Georg Raisch und den Abt von Kremsmünster um sich geschart, die ihm den „Weg in den Himmel“ weisen sollten (Scheithauer 1957: 202f). Die Vorbereitung auf den „guten“ Tod war auch mehr als 250 Jahre später noch wirksam. Als Maria Theresia am 29. November 1780 in Wien starb, wird in einem Brief (Konfidentenmeldung) an einen ungarischen Beamten Folgendes berichtet: „Nun will ich Euer Excellenz einige Anekdotten von den [!] großmüthigen

Todt der allergnädigsten Frau annführen. Sie vergose keine Thränen zeit ihrer Krangheit, nicht einmal bey Einsegnung und Lezung ihrer Kinder, die sie dem Keyser [Joseph II.] als seine Kinder und nicht als seine Geschwister annempfohlen. Sie frühstückte noch den lezten Tag mit dem Keyser. [...] Der Monarch [Joseph II.] ware standhaft, so lange er bey ihr ware, und sobald er aus dem Ziemer ware, brachte [!] er in wehmütige Klagen und Seifzer aus. Sie ware nur einige Minuten in Zügen, mittlerweile der Keyser, der Maximilian und ihre Hofstaat knieten. Sie fragte Störck [den Leibarzt]: ‚Wird es bald aus seyn?‘ ‚Bald, Euer Maiyestet‘. ‚Gottlob‘, sagte sie – und bald darauf verschied sie oder vielmehr, sie löschte aus. Sie ordnete ihre ganze Begräbnuß, sie verbatte sich alle Leichen- und Lobpredig und bestimmte die Trauer auf 6 Monath.“ (Kállay 1981: 343)

Während die Katholiken die Sterbenden auf das Jenseits mit dem Sakrament der Beichte und der Letzten Ölung vorzubereiten trachteten, war die protestantische Vorstellung stärker auf das Diesseits ausgerichtet. Luthers „Sermon von der Bereitung zu Sterben“ aus dem Jahr 1519 suchte im Sinne seiner Theologie beim Sterbenden im Augenblick des Todes den Glauben an die Gnade Gottes zu stärken und an die Erlösung. Erst mit dem Rückgang der konfessionellen Leitvorstellungen änderte sich der Umgang mit dem Tod und den Sterbenden. Der „sanfte und selige“ Tod blieb lang ein Desiderat vieler Menschen der Neuzeit. Der „plötzliche Tod“ – ein Tod, der sich unvorbereitet als Unfall oder überraschendes Sterben ereignete – war dagegen das Schreckgespenst der Vormoderne. So bewahrten etwa die Gebete vor den an verkehrsreichen Straßen und an Kirchenwänden aufgemalten Christophorus-Bildern die Katholiken vor einem „gähen Tod“ (Kapfhammer 1974; Düselder 1999: 294–303).

Wie stark auch noch im 19. und 20. Jahrhundert die konfessionell via Andachtsbilder, Kalender, Sterbebildchen oder etwa mittels Predigten vorgegebenen Jenseitsvorstellungen waren, verdeutlichen Selbstzeugnisse. Die „letzte“ Reise wurde hier häufig genannt, nach welcher der Verstorbene unmittelbar vor Gott zum persönlichen Gericht treten musste. Nach den Vorstellungen der „kleinen Leute“ wurde im Jenseits ein Buch geführt, in das die Guten und Schlechten Werke eingetragen wurden, eine Waage ermittelte die „Lebensbilanz“. Die römisch-katholische Vorstellung von Himmel, Hölle und Fegefeuer war in diesen Selbstzeugnissen wirkmächtig, auch die Vorstellung der „ewigen“ Sündenstrafen, von „armen Seelen“, die nicht zur Ruhe kommen konnten, war den Verfassern der Selbstzeugnisse in ihren Erinnerungen präsent (Wiebel-Fanderl 1989, 1996).



## TOD UND BEGRÄBNIS

Der tote Körper, die Anwesenheit eines Abwesenden, brachte in allen Kulturen soziale, kulturelle und konfessionelle Mechanismen hervor, die man in drei große Faktorenbündel zusammenfassen könnte: Die Bestattung erfordert die sichere „Entsorgung“ des Leichnams, gleichzeitig spiegelt die Bestattung die Bedeutung und den gesellschaftlichen Rang des verblichenen Menschen – der Tod des Mächtigen brachte ein Begräbnis des Mächtigen, der Tod des Bettlers ein Begräbnis des Bettlers hervor – und schließlich ist die Bestattung auch Ausdruck der Konfessionskulturen.

Die Passageriten des Todes eröffneten den Katholiken große Möglichkeiten einer öffentlichen Schaustellung ihrer Konfessionskultur („Funeralpomp“). In den Kirchen wurden bei hochgestellten Persönlichkeiten so genannte „Castra doloris“ errichtet und eine möglichst große Öffentlichkeit für die kirchlichen Zeremonien angestrebt. Schon vor Eintritt des Todes wurde der bevorstehende Tod durch einen Versehgang, bei dem ein Hintragen der Eucharistie erfolgte, öffentlich gemacht. Das 1614 geschaffene „Rituale Romanum“ legt großen Wert auf den geistlichen Beistand für Sterbende und Kranke. Der Priester und das Sakrament wurden bei diesem mitunter von Stadtgardisten begleiteten Versehgang von zwei Männern begleitet, die den „Speishimmel“ tragen sollten. Laternenträger eröffneten den Zug, nächstens kamen noch Fackelträger hinzu. Ein Mesner und ein Vorbeter eskortierten den Zug zusätzlich. Der Beginn des Versehanges wurde von Glocken der jeweils zuständigen Kirche angekündigt, man läutete zusätzlich kleine Schellen, um möglichst viele Passanten zum Mitgehen zu veranlassen – Ablässe belohnten die an diesen Versehängen teilnehmenden Personen. Lag ein Bruderschaftsmitglied im Sterben, so war es Pflicht aller verfügbaren Bruderschaftsmitglieder an diesen „Spontanprozessionen“ teilzunehmen, so dass diese Versehänge oft zu beträchtlichen konfessionellen Demonstrationen gerieten. Passanten, die nicht an den Versehängen teilnehmen konnten, sollten wenigstens auf die Knie fallen und das Kreuz schlagen (Hersche 2006: 575f). Die Angehörigen mussten vor Eintreffen des Sakraments das Zimmer reinigen und einen Tisch als Hausaltar herrichten. Der Übergangsritus wurde auch in der Spendenformel deutlich: Einerseits sollte Christus vor dem Bösen (dem Teufel) schützen, zum anderen die Seele des Verstorbenen zum ewigen Leben begleiten. Das von Buße und der Spende der Eucharistie begleitete Sakrament der Letzten Ölung sollte den Sterbenden beim Übergang in eine andere Welt schützen:

Augen, Ohren, der Mund, Hände, Füße und bei Männern auch die Lenden wurden gesalbt (Fischer 2004: 190–218). Das Sündenbekenntnis und die Lossprechung von Sündenschuld war mitunter auch von einem Ablass begleitet, der eine vollkommene Vergebung aller Sündenstrafen, die ansonsten im Fegefeuer abgeübt hätten werden müssen, bewirkte (seit Papst Benedikt XIV, 1740–1758, „Benedictio in articulo mortis“). In der Habsburgermonarchie spielte die Eucharistieförmigkeit des Herrschergeschlechts eine wichtige Rolle: Zahlreiche Darstellungen visualisierten eine angebliche Begegnung Kaiser Rudolfs I. mit einem auf einem Versegelung befindlichen Priester, dem der Herrscher „spontan“ und als Zeichen seiner „pietas“ sein Pferd anbot (zum Sujet „Rudolf von Habsburg und der Priester“ Telesko 2006: 255–260). Die Vormoderne rief nicht wie heute üblich den Arzt, sondern den Geistlichen ans Sterbebett, wo sich auch die Hausgemeinschaft und die Nachbarschaft, also das sichtbar gemachte soziale Netz, versammelten. Die Nachbarschaft und das „gesamte“ Haus verabschiedeten sich vom Sterbenden, das Sterbezimmer wurde besonders ausgestattet, Gebete wurden gemeinsam mit oder auch ohne den Geistlichen gesprochen. Weihwasser und das Anzünden einer Sterbekerze gehörten zur magisch-religiösen Aura des Sterbens – der Sterbende sollte geschützt durch Gebete in die „andere Welt“ hinüberschreiten, die Seele auf den Richterstuhl Gottes vorbereitet werden (van Dülmen 1995: 215). Dem Sterbenden wurde ein Kruzifix in die Hand gedrückt, spezielle Sterbepatrone (wie der Heilige Michael, die heilige Barbara, der heilige Christophorus, der heilige Joseph, die heilige Familie) rief man als Beistand an, „Sterbelieder“ (etwa über die „armen Seelen“) wurden gesungen (Huber 1981).

Nach Eintritt des Todes wurde die Sterbeglocke der Pfarrkirche geläutet, so dass sich die Pfarrangehörigen durch diese Publikation des Todes dem Gebet im Sterbehaus anschließen konnten, das Kerzenlicht im Haus ausgelöscht, in manchen Regionen das Fenster für die Seele, die sich bereits in einem transitorischen Zustand befand, geöffnet. Anschließend verhängte man die Fenster des Sterbezimmers und schloss die Läden. Der Tod wurde – etwa für das südwestdeutsche Baden um 1900 belegt – dem Vieh, darunter auch den Bienen, angesagt, alle beweglichen Geräte, vor allem alle Ess- und Trinkwaren wurden gerückt (Fischer 2004: 79–85). Die Nachbarn informierte man mittels Boten, die Todesanzeigen (erstmalig 1753 im deutschsprachigen Raum für einen Kaufmann belegt) in den Zeitungen (anfangs im Wirtschaftsteil) häuften sich ab circa 1800, wobei die Oberschicht hier den Anfang machte; heute wird jeder zweite Todesfall in einer Zeitung „veröf-

fentlicht“ (Zeck 2001: 183f). Doch zurück zum Leichnam: Nach dem Zudrücken der Augen und dem Schließen des Mundes wurde der Tote entweder von den Angehörigen oder eigenen, dafür bezahlten Personen gewaschen. Man gewandete den Toten neu, häufig mit dem Sonntagsstaat ohne Schuhe oder auch einem Ordenshabit (auch eigene Konfektionsleichenkleidung aus Papier war bekannt); meist wurden auch die Hände in Gebetshaltung (über dem Bauch gefaltete Hände, verschränkte Arme) ausgerichtet und der Tote in einem Zimmer des Hauses aufgebahrt. Meist ließ man die Toten, auch aus Angst vor Scheintod, bis zu drei Tage im eigenen Haus aufgebahrt liegen, während dieser Zeit wurde von Nachbarn, Angehörigen und Freunden Totenwache gehalten. Der damit noch in die Hausgemeinschaft integrierte Tote wurde durch Gebete (vor allem Rosenkranz) vor dem „Bösen“, gleichermaßen aber auch das Haus vor dem bedrohlichen Toten geschützt. Die Totenwachen waren in manchen Regionen durchaus gesellige, von weltlichen Liedern begleitete Treffen, bei denen gespielt, getrunken und auch getanzt wurde – der „lebendige“ Tote wurde als Teil der Familie damit geehrt. Erst im 18. und 19. Jahrhundert setzten die aus hygienischen Gründen geschaffenen Leichenhäuser der langen Tradition der Totenwache im Angesicht des Leichnams ein Ende. Das katholische Totenritual fand seinen Ausdruck auch in den Totenklagen, die in der Neuzeit etwa in Italien von bezahlten Klageweibern (bis ins 20. Jahrhundert nachweisbar) ausgeführt und von den örtlichen Bischöfen bekämpft wurden. Der Tod eines Menschen wurde einerseits über Glockenzeichen öffentlich gemacht, zum anderen mit eigenen Leichenbittern „angesagt“, später auch brieflich und schriftlich verkündet. Für das postrevolutionäre Frankreich lassen sich zahlreiche Konflikte zwischen Geistlichen und Agnostikern um das Läuten der Totenglocken bzw. um die Sakralisierung oder Zivilisierung des Todes nachweisen (Corbin 1995: 347–360). In der Frühen Neuzeit wurden die Toten vor der Beerdigung häufig auf so genannte Totenbretter gelegt, aber auch Särge, die sich besser zur ökonomischen und sozialen Repräsentation eignen, und die mitunter prächtig ausgestatteten Sargtücher finden sich schon lange belegt. Persönliche Gebrauchsgegenstände (etwa Besteck, Kamm, Rasiermesser, Tabakspfeife, Zähne), mitunter auch Geld oder religiöse Beigaben (Gebetbücher, Kreuze), wurden dem Toten mitgegeben, die Vorstellung des „lebenden Leichnams“ und die Vorstellung von Wiederkehr spielten hierbei eine Rolle (Fischer 2004: 84).

Die Begräbnisliturgie (zeitgenössisch auch „Exequien“) gliedert sich räumlich in drei Bereiche: das Sterbehaus, die Kirche und als Endstation das Grab. Zwei Prozessionshandlungen lassen sich festmachen:

eine Prozession vom Sterbehaus zur Kirche, die zweite von der Kirche zum Grab. Nach dem *Rituale Romanum* begab sich der Priester, bekleidet mit Chorrock und schwarzer Stola, zum Sterbehaus (mit Kreuz- und Weihwasserträger), wo die Aussegnung der Leiche, also ein Trennungs- und Ablöseritus, vollzogen wurde (Fischer 2004: 190–218). Mit der Abholung des Sarges war häufig auch die Einnahme einer Totenzehrung im Haus des Verstorbenen verbunden. Das Hinaustragen des Sarges durch Freunde, Nachbarn oder Bruderschaftsangehörige war vielerorts mit Ritualen verbunden: Der Tote wurde mit den Füßen voran aus dem Zimmer getragen, oft wurde der Sarg/das Totenbrett dreimal auf der Hausschwelle abgesetzt, das Feuer im Haus verlöscht, Fenster wie Türen verschlossen, womit der Tote endgültig von seinem Haus verabschiedet und eine Rückkehr symbolisch verunmöglicht wurde. Ein vom sozialen Rang abhängiger, längerer oder kürzerer Leichenzug zur Kirche formierte sich. Sowohl Zünfte als auch Bruderschaften stellten bei diesen hierarchisch strukturierten Zügen Teilnehmer, wenn der Verstorbene Mitglied einer dieser genossenschaftlich organisierten Institutionen gewesen war. Nachbarn und Freunde, oft nach einer Repräsentationslogik vertreten (etwa ein Mitglied pro Haus), begleiteten den Verstorbenen auf dem letzten Gang, der entweder zuerst zur Kirche oder aber auf direktem Weg zum Friedhof führte. In der Kirche wurde der Sarg vor Beginn des Trauergottesdienstes auf einem meist schwarz ausgeschlagenen *Castrum Doloris* aufgebahrt und für alle sichtbar abgestellt. Die Teilnehmer des Trauerzuges trugen Trauerkleidung (weiße oder zunehmend schwarze Kleidung); einheitlich gewandet und unter weitgehendem Verzicht auf Mode symbolisierten sie in ihrer Kleidersprache ihre Gefühle. Die Totenmesse (das „Requiem“) mit der Spende der Eucharistie spielte unter den Diensten, welche die katholische Kirche den verstorbenen Seelen zukommen ließ, die bedeutendste Rolle. Diese für die Hinterbliebenen mit der Leistung einer bestimmten Taxe verbundene Feier der Eucharistie war gleichermaßen als Sühne- und Bittopfer wie auch als Lob- und Dankopfer angelegt und konnte nach der katholischen Vorstellung nicht nur für Lebende, sondern auch für die Seelen im Fegefeuer dargebracht werden. Die Gebete der Messteilnehmer verkürzten die Zeit im Fegefeuer (Jezler 1997: 22–26). Die von deutschen Kirchenliedern begleitete Totenmesse wurde aber nicht nur vor dem Hintergrund des kommenden Gerichtes, sondern auch in der Gewissheit der christlichen Auferweckung gelesen. Nach der Absolution nahm man den Leichnam auf und führte den Sarg von der Kirche zum Friedhof, wo gegebenenfalls das in der Regel nach Osten – also in Richtung der aufgehenden Sonne als einem Christus-

symbol – ausgerichtete Grab gesegnet wurde und die Besprengung und Beweihräucherung des Sarges und des Grabes erfolgte. Feiern zum Totengedächtnis fanden am 3., 7. und am 30. Tag statt und vor allem an den Anniversarien, den noch heute so genannten „Sterbetagen“.

Der Gegensatz der pompösen katholischen Begräbnisfeierlichkeiten zur Bestattung der Calvinisten konnte größer nicht sein. Nach dem unmittelbaren Vorbild Johann Calvins (1509–1564) sollten sich die Calvinisten ohne das geringste Ritual und lautlos, also ohne Glockengeläut, Gesang, Gebet oder Ansprache, begraben lassen. Ebenso wenig sollten die Anwesenden in Trauerkleidung erscheinen, Leichenmahl und Grabmonumente blieben ausgespart, die Kirche zog sich vom Begräbnis, das den Privaten überlassen wurde, vollständig zurück, Almosen für die Armen unterblieben. Lediglich das Auftreten von „Missbräuchen“, Schwundstufen des traditionellen Totenbegängnisses, sollte durch die Kirche unterbunden werden (Venard 1998: 894f; Illi 1992: 112). Unter dem Druck der Gläubigen wurde aber allmählich auch Totengeleit, Almosenverteilung an die Armen und Trauerkleidung sowie die Teilnahme des Pfarrers erzwungen.

Die Reformierten gingen mit den Sterbenden – so der katholische Vorwurf – weniger pietätvoll um, weil sie die traditionellen Rituale beim Begräbnis (in der katholischen Polemik „Eselsbegräbnisse“) weitgehend vermieden (Illi 1992: 112–117). Die Begräbnisfeier wurde nicht zuletzt auch unter dem Einfluss der Pestepidemien nivelliert, soziale Unterschiede verschwanden damit beim Begräbnis. Zwinglis Verständnis der Sterbeliturgie war auf die Hilfe für den Sterbenden gerichtet. Die Krankenkommunion und die Letzte Ölung wurde durch den als Forderung christlicher Nächstenliebe betrachteten Besuch des Pfarrers beim Sterbenden ersetzt, der den Sterbenden zu Reue und zu Geduld ermahnen sollte. Fürbitten waren allein für den noch Lebenden und nicht für den Toten gestattet. Der Tote sollte nicht in einen Sarg gelegt, sondern in ein Tuch gewickelt im Haus aufgebahrt werden. Die kirchlich nicht verankerte Totenwache überlebte die Reformation. Das meist am Tag nach dem Tod stattfindende Begräbnis begann mit einem Kondolenzbesuch der Trauergemeinde im Sterbehaus, der Zug zum Friedhof formierte sich, indem unmittelbar nach der Bahre die Söhne und die männliche Verwandtschaft, dann die restliche Trauergemeinde und am Ende des Zuges die Frauen einherschritten. Die bei Katholiken gebräuchliche Verwendung von Vortragekreuzen, Weihwassergefäßen oder Prozessionsfahnen wie auch das Geläute der Glocken unterblieb, die Trauergemeinde war schwarz gewandet. Nach der Beisetzung sammelte sich die Trauergemeinde in der Kirche zum Abdan-

kungsgottesdienst, anschließend an den Kirchgang kehrte die Trauergemeinde zum Leichenmahl, das obrigkeitlich nach Art der Luxusordnungen mehrfach bezüglich des finanziellen Aufwandes limitiert wurde, ins Sterbehaus zurück oder versammelte sich in einem Wirtshaus zum Totenmahl. Der radikale Bruch Zwinglis mit dem traditionellen Totengedächtnis zeigt sich auch an der Ablehnung von Grabkreuzen und -määlern, was vor allem bei den sozial hochstehenden Inhabern von Familiengrabmäälern auf Widerstand stieß. Die Feiern zum Siebenten und Dreißigsten sowie die Anniversarien wurden vom Züricher Rat verboten, die Seelenmessen zu Allerheiligen und der Grabbesuch zu Allerseelen sollten ebenfalls entfallen.

Die Lutheraner, zwischen Calvinisten/Reformierten und Katholiken stehend, behielten Trauerkleidung, Leichenmahl und Grabmonument bei, betonten aber im Sinne ihrer auf das Wort konzentrierten Religion die Leichenpredigt als das Kernstück des Totenrituals (Mohr 1964; siehe den Beitrag von Harald Tersch in diesem Band). Der Tod, mehr Erlösung als Klage, wurde optimistischer als bei den Altgläubigen perspektiviert. Der Aufwand für die lutherischen Begräbnisfeierlichkeiten richtete sich – anders als bei den Reformierten – nach dem sozialen Stand des/der Verblichenen – was als Zugeständnis an den Adel, der eine wichtige Rolle bei der Durchsetzung der Reformation spielte, zu interpretieren ist. Die Protestanten übernahmen teilweise „altgläubige“ Elemente (wie zum Beispiel die Totenwacht), wobei man allerdings versuchte, „Ausschreitungen“ (Alkohol, Tänze) zu verhindern (Dörk 2005: 521–528; Illi 1992: 117–120). Vortragskreuze und Bahrtücher wurden zwar weiterhin verwendet, das Besprengen des Sarges aber ausdrücklich verboten. Neben den unter anderem auch von Luther verfassten Begräbnisliedern spielte die Leichenpredigt, die Trost spenden und die Vergänglichkeit allen Seins unterstreichen sollte, eine größere Rolle als bei den Katholiken. Vigilien und Seelenmessen sollten unterbleiben, Grabdenkmäler und Epitaphien, also Grabkult, waren dagegen erlaubt.

#### SOZIALE UNGLEICHHEIT NACH DEM TOD

Die „Trauerordnung“ vom 26. April 1747 schreibt für die österreichischen Erblände bis ins Detail gehend vor, welcher Aufwand („Luxus“) für eine Bestattung getrieben werden durfte (Codex Austriacus 1777: 251–254). Es waren ständisch und geschlechterdifferenzierende Trauermodalitäten, die solcherart angeordnet wurden. „Mißbrauch und Verschwendung“ bei der Trauer sollten beseitigt, „Ziel und Maaße“ gesetzt

werden. Für die Eltern, die Groß- und Schwiegereltern, den Ehegatten sowie die als Universalerben eingesetzten Adoptivkinder wurde ein Höchstmaß von sechs Monaten Trauerzeit gesetzt. Für Kinder und Enkel wurde die Trauer dagegen mit drei Monaten begrenzt. Die Trauertracht bei der großen „sechs Monatklage“ sollte bei den Männern in den ersten sechs Wochen aus schwarzem Tuch oder Wollzeug ohne Knöpfe, sodann „schwarzangelaufenen Degen und Schnallen, Krepp auf dem Hute, wollenen Strümpfen, rauhen corduanenen Schuhen, und Pleureusen“ bestehen. Die restlichen viereinhalb Monate sollten, in allmählicher Verringerung der an der Kleiderausstattung zu messenden Trauer, „in schwarzen Kleidern von Tuche, Zeuge, Seiden oder Sammet, jedoch ohne Spitzen“ verbracht werden. „Den Frauen und Weibspersonen, was Standes sie auch sind, sollen mehr nicht, als zwey Abwechslungen in ihrem Klagauptutze und Kleidungen zu machen gestattet seyn“. Militärpersonen sollten auch bei der „tiefesten Klage für ihre Angehörigen und Anverwandte nur einen schwarzen Krepp, oder Flor um den linken Arm“ tragen. Die Zimmer, aber auch Fenster, Tische und Sesseln durften nach der Trauerordnung von 1747 ebenso wenig wie das Zaumzeug, die Wagen oder Sitzdecken schwarz ausgeschlagen werden. Die Totenmessen (Exequien) sollten drei Tage hintereinander gehalten werden, jedoch nur am ersten Tag war Musikbegleitung erlaubt, danach folgten „stille heilige Messen“, wobei aber weder Betstühle noch der Hauptaltar schwarz bezogen werden sollten. Ziel dieser „Trauerordnung“ war die Verminderung der „Conductskosten“, welche die Hinterbliebenen finanziell stark belasteten. Die josephinische Stolordnung von 1782 schrieb schließlich feste Tarife für Taufen, Heiraten und Begräbnisse vor und verfestigte soziale Differenzen, wobei sich die Tarife zwischen dem Land und der Stadt Wien unterschieden. Ein Begräbnis mit dem „großen Geleite“ kostete in Wien 115 Gulden, auf dem Land machte ein Begräbnis mit kleinem Geleite dagegen neun Gulden aus, Kinderbegräbnisse kamen billiger. Das aufwendigste Begräbnis auf dem Land kostete 40 Gulden, die „Ordinari-leiche“ dagegen sechs Gulden (Gutkas 1980: 174).

Der Tod der Frühen Neuzeit war ständisch strukturiert, was gleichermaßen den Sterbenden wie auch den Hinterbliebenen bewusst war. Als Kaiser Karl VI. bereits auf dem Sterbebett lag, bemerkte er, dass am Ende seines Sterbebettes nicht, wie ihm als Landesfürsten und Kaiser eigentlich zustünden, vier, sondern nur zwei Sterbekerzen brannten (Rill 1992: 332f). In der Regel kündigte sich der Tod eines Monarchen durch äußerliche Anzeichen an. Kaiser Ferdinand III. (1637–1657) litt bereits eine Woche vor seinem Tod, wie das Zeremonialprotokoll

vermerkt (Kneidinger/Dittinger 2007: 531–534; Stangl 2001), an einem Magenleiden, das zu häufigem Erbrechen führte. Nachdem sich der Zustand des Monarchen verschlechterte, wurde sein Beichtvater, der Jesuit Johannes Gans, ans Krankenlager gerufen, der ihm die Kommunion, das so genannte „Viaticum“ (die Wegzehrung), verabreichte. Am Ostersonntag, dem 1. April 1657, verschlechterte sich die Befindlichkeit des Kaisers dermaßen, dass „die gefahr je länger, je mehr überhandt genohmen, also das der magen weder speiß noch medicin mehr behalten und alle menschliche mittel vergebens wahren“ (Kneidinger/Dittinger 2007: 531f). Der Hofkaplan spendete dem Kaiser daraufhin die Generalabsolution und das Sakrament der Letzten Ölung. Sterbegebete, die Lesung von biblischen Texten, Litaneien und Lieder begleiteten den Kaiser auf seinem letzten Weg. Das „Allerheiligste“ wurde in der Hofkapelle ausgesetzt, wo Ordensgeistliche aber auch Spitalsangehörige beten mussten; die „Lustbarkeiten“ in der Stadt untersagte man. Sterbekreuze wurden aufgestellt und dem Sterbenden in die Hand gegeben. Der Kaiser starb drei Tage später „einen guten Tod“, nachdem er zuvor noch die Messe gehört und die Benediktion erhalten hatte. Vielfach wurden auch die „ultima verba“ verzeichnet. Im Anschluss an den Tod des Kaisers wurden dessen Augen und Mund geschlossen, um den Eindruck des Schlafes zu erzeugen. Nach dem Tod des Kaisers wusch man seinen Leib und bahrte ihn im Schlafgewand auf (private Aufbahrung), wobei der Burgpfarrer die Einsegnung vornahm; eine Totenwache begann das Totengebet. Nach spätestens 24 Stunden nahm der Leibchirurg die so genannte Exentrierung vor, bei der die Organe entnommen wurden – das Herz legte man in einen Silberbecher, die übrigen Organe in einen Kupferkessel –, balsamierte den Körper ein und bereitete ihn zum „Paradieren“ vor. Die Eingeweide des verstorbenen Kaisers wurden dann vom Körper getrennt auf verschiedene Kirchen in Wien aufgeteilt. Das Herz Ferdinands III. kam zu den Klarissen (und nicht wie sonst zwischen 1654 und 1878 üblich in die Herzgruft in der Lorettokapelle der Augustinerkirche). Auch die bayerischen Herzöge ließen beispielsweise ihre Herzen nach der gängigen Herz-Jesu-Verehrung des 17. Jahrhunderts ebenfalls getrennt vom Körper in der Gnadenkapelle des Wallfahrtsortes Altötting bestatten, auch bürgerliche Schichten folgten diesem Beispiel (Michel 1971: 122). Neben der häufig gemeinsam erfolgten Bestattung von Herz und Zunge wurden auch die übrigen Organe gesondert bestattet. Die so genannten „Intestina“ wurden in einem Kupferkessel in der ehemaligen Herzogsgruft des Stephansdoms beigesetzt. Den Leichnam des Kaisers bahrte man öffentlich in schwarzem Seidenkleid und mit dem Orden



vom Golden-Vlies, mit Handschuhen, Degen, Perücke und Hut auf dem Kopf, umgeben von Kerzen, meist durch drei Tage in der schwarz ausgeschlagenen Ritterstube der Hofburg auf, die Insignien seiner weltlichen Macht und seines Standes – Funeralkronen etwa von Böhmen, Ungarn und dem Heiligen Römischen Reich lagen zu seinen Füßen. Eine aus Geistlichen und Weltlichen bestehende Totenwache wachte betend Tag und Nacht beim Leichnam, Seelenmessen wurden zusätzlich an den Altären des Expositionsraumes gelesen. Am Ende der öffentlichen Aufbahrung erfolgte die Sarglegung, bei welcher der Leichnam vom Paradebett in den Sarg umgebettet und der Übersarg anschließend versperrt wurde. Das kaiserliche Begräbnis begann in der Regel am frühen Abend, in der Dunkelheit. Seit Ferdinand III. wurden die Habsburger in der Kapuzinergruft als dem kaiserlichen Erbbegräbnis bestattet. Ausgehend von der Hofburg formierte sich der umfangreiche Trauerzug (gehender oder fahrender Kondukt). Der von Kammerherren getragene Sarg wurde unter dem Geläut der Kirchenglocken über den Bürgerspitalsplatz und durch das Kapuzinergassl im Schein der Kerzen und Fackeln zur Kapuzinergruft überstellt. In die Kapuzinerkirche ließ man aufgrund der beengten Raumverhältnisse nur wenige Konduktteilnehmer ein, der Sarg wurde in die Mitte der Kirche getragen, die Hofmusikkapelle sang das „Libera me Domine“, erst danach erfolgte die Beisetzung in der Gruft. Nach einer zur Identifizierung des Toten dienenden Öffnung des Sarges wurde der Sarg dann endgültig verschlossen. Ein Schlüssel wurde den Kapuzinern übergeben, der zweite Schlüssel dem kaiserlichen Schatzmeister der Geistlichen Schatzkammer überreicht. Erst einige Wochen später erfolgten – nach einer Veränderung im 17. Jahrhundert (davor Exequien und dann Bestattung) – die kirchlichen Trauerfeierlichkeiten in der Augustinerkirche. Die drei Tage währenden, vom Hof und den Mitgliedern der Trauerfamilie in Trauerkleidung (Flor, Kleiderschleppen usw.) besuchten Exequien für den Kaiser beinhalteten gemäß den Hofklausordnungen drei Vigilien, drei Seelämter und ein Lobamt mit einem großen „Castrum doloris“. Die nicht nur in Wien aufgestellten, aus Holz errichteten, mit Tapeten verkleideten und mit Statuen geschmückten, aufwendigen Trauergerüste waren das Zentrum der Trauerveranstaltung und bestanden aus einer Sargatruppe, einem Bahrtuch und vielen aufgesteckten Kerzen und Leuchtern sowie aus den dem Verstorbenen zustehenden Insignien (Popelka 1994). Im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert wurden die Castra doloris immer prunkvoller, aber auch die damit gesendete politische Botschaft immer komplexer. Exequien mit Trauermusik am ersten Jahrestag bzw. an weiteren Jahrtagen des

Sterbetages, an denen auch ein kleines Trauergerüst errichtet wurde, folgten und schlossen die Trauerfeierlichkeiten am Hof ab.

Die Begräbnisfeierlichkeiten des Hofes (Vocelka 1976; Wolfik 2000) und des Adels, wichtiger Bestandteil der adeligen Erinnerungs- und Repräsentationskultur, gestalteten sich in manchen Bereichen vergleichbar, obwohl die Testamente der Adligen erfolglos und als Bescheidenheitstopos häufig ein einfaches Begräbnis einforderten, die Hinterbliebenen aber aus Standesrücksicht zu demonstrativem Aufwand gezwungen waren (Bastl 1991). Nach dem Tod erfolgte die Balsamierung und Einkleidung der männlichen Toten in kostbares, schwarzes Gewand mit Hut und Mantel, die Frauen wurden in Kleidern aus den feinsten Stoffen bestattet – aber auch die Bestattung in einem Ordenskleid war verbreitet. Die Vorbereitungen dieser Begräbnisse waren äußerst langwierig: Die Dienerschaft musste neu gekleidet, Trauergäste durch Ladschreiben bestellt und Wappenfahnen und andere Ausstattungen für den Trauerzug bzw. die Bestattung (Gruftöffnung, Sarg usw.) besorgt werden. Zwischen dem Tod und der öffentlichen Aufbahrung konnten deshalb Wochen vergehen. Die Aufbahrung wurde von einer Totenwache begleitet, eine Prozession führte den Leichnam in die Kirche: Voran schritten Knaben mit schwarzen Kreuzen, dann folgten Bruderschaften, Hausgesinde und der anwesende, schwarz gewandete Adel mit Trauerfahnen, sodann die Bahre mit dem Leichnam, gefolgt von der Familie und engen Verwandten und Freunden. Verstärkt seit dem 17. Jahrhundert wurden in den Kirchen neben den aufgehängten Totenschilden auch für Adelige so genannte „Castra doloris“ errichtet, die einerseits die Bedeutung des/der Verstorbenen, andererseits dessen/deren Würde spiegeln sollten. Der Sarg wurde unter das „Castrum doloris“ gestellt, anschließend die Vigilien gesungen und in den folgenden zwei Tagen die Exequien gehalten. Danach wurde der Sarg in die als Repräsentationsraum ausgestaltete Familiengruft übermittelt. Der Konkurrenzdruck der Adelsfamilien und die Betonung der Legitimität zwangen die Eliten zu immer aufwendigeren Repräsentationsbauten, die vor allem dynastische Kontinuität und die (wirklichen oder behaupteten) Verdienste der Familien herausstrichen. Die Grabmäler fungierten als wichtiger identitätstiftender Kern der adeligen Memoria, wobei sie gleichermaßen auf eine Gruppe, nämlich die adeligen Vorfahren, sowie auch auf das Individuum bezogen waren. Familienbewusstsein des Adels, genealogische Verankerung und Nachruhm des Verstorbenen wurden gleichermaßen propagiert. Grabmäler lassen sich dabei in drei Gruppen einteilen: in Boden-, in Wand- und in die seltenen Freigrabmäler, daneben gab es auch Grabkapellen (Zitzelsperger 2006) und

Epitaphien (Totengedächtnismale) aus verschiedenen Materialien (Holz, Stein). Im heutigen Niederösterreich, um ein Beispiel zu nennen, intensivierte sich der Begräbnis- und Gedächtniskult in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und dem beginnenden 17. Jahrhundert, die Adeligen erwarben seit dem Spätmittelalter vermehrt Pfarrrechte oder verwandelten Vogtei- in Patronatsrechte, um „Erbbegräbnisse“ errichten zu können (Holzschuh-Hofer 1990; Winkelbauer/Knoz 2002; Zajic 2004; Hengerer 2005; Scheutz/Tersch 2003: 88–98). Vor allem in den Residenzstädten, etwa in Wien, etablierten sich ab den 1630er-Jahren dauerhafte Familiengrüfte und Grabkapellen; die Verdienste bei und für den Hof rückten in den Epitaphien zunehmend in den Vordergrund.

Die Begräbnisse des Adels und das Vorbild des Hofes dienten auch als „Schrittmacher“ für eine zunehmend aufwendigere Gestaltung der bürgerlichen Trauerfeierlichkeiten, eine Verbürgerlichung des Grabes zeichnete sich ab dem Spätmittelalter ab (Ariès 1984: 92–99). Beim Tod treffen verschiedene Beziehungsnetze zusammen: Einerseits die horizontal verlaufenden sozialen Schichtungen (berufsständische „Freundschaften“ und religiöse Bruderschaften), zum anderen die dem Toten verbundenen Menschen und die vom Toten testamentarisch bedachten Armen (Venard 1998: 892f). Am Beispiel der Reichsstadt Nürnberg lässt sich die Entwicklung des bürgerlichen Begräbnisses und der allmähliche Wandel der bis 1525 altgläubigen und danach lutherisch durchgeführten Begräbnisgebräuche gut nachvollziehen (Mattausch 1970). Leichenordnungen betonten ab dem beginnenden 17. Jahrhundert die verschiedenen „Klassen“ der Begräbnisse und legten deren Kosten fest, wobei bei den „vornehmen Leichen“ vor allem die Anzahl der am Begräbnis beteiligten Geistlichen das soziale Unterscheidungskriterium war. Die „Armenleichen“ wurden nicht mehr in Einzelgräbern, sondern in gemeinsamen Gruben beerdigt. Im Sterbehaus durften die Leichen nicht länger als drei Tage aufgebahrt werden, dann wurde der Leichnam in die Kirche zur Leichenpredigt und schließlich auf den Friedhof gebracht. Die Aufbahrung im Sterbehaus geriet aus hygienischen Gründen immer mehr unter Druck. In Wien war die häusliche Aufbahrung bis ins 19. Jahrhundert üblich, aber seit 1906 stand am Wiener Zentralfriedhof eine Leichenhalle zur Verfügung. Bei großen Aufbahrungen im Wohnhaus stand ein eigener Trauerportier vor dem mit einem Trauerbaldachin verzierten Eingangstor des Hauses. Erst mit dem Pferdemangel im Ersten Weltkrieg erfolgte eine Verschiebung, die Aufbahrungshallen wurden verstärkt benutzt, die gewerblich konzessionierten Bestattungsunternehmen (1907 Gründung der „Gemein-

de Wien – Städtische Leichenbestattung“) trugen durch die verschiedenen, unter anderem durch die Zahl der Kerzenleuchter ausgedrückten „Aufbahrungsklassen“ (Aufbahrung I.–IV. Klasse) mit zu einer Vereinheitlichung der bürgerlichen Begräbnisse bei. Aber erst im August 1945 wurde in Wien die Wohnungsaufbahrung vollständig untersagt (Knispel 1997: 20).

Der Tod von Armen, von Bettlern und Vagierenden gestaltete sich im Gegensatz zur bürgerlichen „schönen Leich“ schmucklos, die Armen wurden in Massengräbern – die 1796 für Wien erfolgte Festlegung der Schachttiefe sollte eine Belegung mit mehr als sechs Leichen verunmöglichen, was in der Praxis aufgrund der beengten Friedhofsverhältnisse in Wien häufig umgangen wurde – ohne größeren Aufwand bestattet (Biedermann 1978: 46). Die Einführung der kostenlosen Pfarrtotentruhen anstelle der aufwendig gestalteten Särge durch Joseph II. war auch als Maßnahme zur Kosteneinsparung für ärmere Bevölkerungsschichten gedacht, ein schlichtes Holzkreuz erinnerte an die Toten. In einer Totengraberordnung von 1826 wird die große Belegdichte in den Armengräbern deutlich: „In einem Schacht dürfen nicht mehr als fünf große Särge oder vier große und zwei, höchstens drei Kindersärge gelegt werden, die Zahl der in einem Schacht zu legenden Spitalsleichen oder Särge darf nie zehn überschreiten“ (Biedermann 1978: 57f). Tot auf der Straße aufgefundene Bettler führten immer wieder zu Streitigkeiten zwischen den Grundherrschaften über die Beilegung der anfallenden Kosten.

#### REIHENGRÄBER, LANDSCHAFTSPARKS, STRASSENKREUZE UND VIRTUELLE FRIEDHÖFE

An der Beerdigungstopographie lässt sich zumindest seit dem Frühmittelalter der gesellschaftliche Rang des Verstorbenen ablesen. Die regionale und lokale Elite konnte die begehrtesten Begräbnisplätze, etwa rings um die Kirche oder bei bzw. um den Hochaltar besetzen, während die Begräbnisplätze der niedrig gestellten Personen weiter davon entfernt waren; am Rand des Friedhofes lagen die Armenhäusler und die Bettler begraben. Ein Begräbnisplatz in der Nähe der Reliquien in Klöstern und Kirchen war von großer Bedeutung, weil die „toten Seelen“ aus den am Altar gelesenen Messen ihren Vorteil im Purgatorium (Fegefeuer) ziehen sollten, zudem erheischten die in der Kirche angebrachten Grabmonumente (Epitaphien, Grabsteine) das Gebet der Vorübergehenden bzw. auch der Kirchengemeinde. Während der Messe saßen also die Toten symbolisch auf den Bänken neben den Lebenden.

Manche weltliche und geistliche Strafen waren auch mit dem Ende des Lebens nicht terminiert, so bestattete man Inhaber von unehrlichen Berufen, Selbstmörder („gescheiterte“ Selbstmörder wurden mit weltlichen Strafen belegt) außerhalb der geweihten Erde in „Elenden-Friedhöfen“ bzw. „Elendenecken“, ähnlich verfuhr man mit Exkommunizierten oder mit Fremden (Fischer 2006: Sp. 49; Zander 2005). Gerade bei der Bestattung von Selbstmördern kam es aber im 18. Jahrhundert zunehmend zu Konflikten zwischen der Familie des/der Hinterbliebenen sowie den weltlichen und den kirchlichen Behörden um den „rechten Ort“ der Bestattung bzw. um die Auslegung der Normen bei dieser „Todsünde“. Die Angehörigen konnten verstärkt ab der Mitte des 18. Jahrhunderts ein „christliches Begräbnis“ in „aller Stille“ durchsetzen. In Schleswig und Holstein wurden unter Hinweis auf „melancholische“ Leiden zwischen 1740 und 1820 85 Prozent aller Leichen still auf dem Friedhof begraben, wobei der gesellschaftliche Status des Selbstmörders bei der Gewährung eines „ehrlichen“ Begräbnisses eine Rolle spielte (Lind 1999: 359). In einem Selbstzeugnis eines Züricher Landarztes heißt es – als Beispiel für diese erbitterten Auseinandersetzungen noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts – über die Bestattung einer Selbstmörderin: „Erst 1783 gestattete die Regierung die Beerdigung der in diesem Jahre sich erhängten Weibsperson auf dem Kirchhof, jedoch hatte dies in einer Abendstunde, ohne Leichenbegleit, ohne Glockenklang, Gesang und Abdankung zu geschehen, und die Leiche durfte nicht in die angefangene Reihe begraben werden. Das war allem Volk, wenige ausgenommen, dieses Minimum eines menschlichen Begräbnisses viel zuviel Ehre für die Leiche. Keiner wollte sich dazu verstehen, sie zu Grabe tragen zu helfen; ihre zwei nachgelassenen Brüder, wie ihre unglückliche Schwester grundbrave Leute, mußten es selber tun. Das Haus der Entseelten lag in ziemlich starker Entfernung vom Friedhof am anderen Ende des Ortes, hart am Dorfbach. Als die Brüder mit der Leiche auf die Gasse traten, nahm ihr Elend seinen Anfang. Man ließ sie, alles, jung und alt, mit Stangen, Mistgabeln, Kärsten und Sensen bewaffnet, nicht auf dem Weg gehen, trieb sie in den Bach und nötigte sie, ihre traurige Last auf diesem nassen Wege, damals eine lange Strecke noch 2 bis 3 Fuß tiefer Morast, bis wenige Schritte an den Friedhof fortzuschleppen, ihr auch das Grab zu graben, sie einzusenken und zuzudecken.“ (Illi 1998: 318) Die Bestattung innerhalb der Friedhofsmauern wurde also versagt, die Rückkehr der Selbstmörderin in die Gesellschaft symbolisch dadurch verhindert, dass der Kondukt in den Bach abgedrängt wurde und dort mühsam sein Fortkommen suchen musste.

Auch Straftäter wurden meist nicht in geweihter Erde begraben, sondern – wohl aus Angst vor Wiedergängern – verkehrt und mit dem Gesicht nach unten unter oder neben der Richtstätte vom Scharfrichter begraben (oder, wie man zeitgenössisch sagte, „vertilgt“). Auch ungetaufte Kleinkinder durften – in der Praxis vielfach durchbrochen – nicht auf dem Friedhof beerdigt werden (als „Traufenkinder“ unter der Traufe einer Kirche begraben). Einige Wallfahrtsorte der Frühen Neuzeit spezialisierten sich deshalb auf die kurzfristige „Wiedererweckung“ von totgeborenen, nicht getauften Kindern, die nach der „kurzen Rückkehr“ zum Leben, getauft und ohne größere Probleme in geweihter Erde bestattet werden durften.

Während die Katholiken noch lange ihre Toten rings um die Kirche bestatteten, versuchten Martin Luther, aber auch andere Reformatoren, durchzusetzen, dass Begräbnisse fern von Kirchen stattfanden – auch als Ausdruck dafür, dass weitere Fürbitte für die Toten zwecklos war, zumal die Protestanten die weitverbreitete Vorstellung des Fegefeuers radikal ablehnten. Luther meinte in seiner Schrift „Ob man vor dem sterben fliehen möge“ unter Bezugnahme auch auf die medizinischen Aspekte, dass „uns nicht alleine die not, sondern auch die andacht und ehrbarkeit dazu treiben [sollte], ein gemein begrebnis aussen fur der stad zu machen“ (Koslofsky 1995: 345). Der Friedhof als ein „feiner stiller ort, der abgesondert were von allen örten, darauff man mit andacht gehen und stehen kündte“, wurde von Luther propagiert und antithetisch als stilles Gegenbild zu den stark frequentierten, als Marktort und Versammlungsort benutzten Kirchhöfen konstruiert. Die „Intimität“ der Lebenden mit den Toten sollte beendet werden. Mit Verweis auf die biblische Praxis, die Toten außerhalb der Stadt zu begraben, wurden Friedhöfe – nicht ohne den Widerstand der Bevölkerung – von den Kirchen getrennt. Die zunehmende Urbanisierung, also die steigende Verbauungsdichte der Städte, aber auch gesundheitliche Gründe trugen mit dazu bei. Gemäß der protestantischen Vorstellung, dass kein Ort „heiliger“ als ein anderer sei, wurden auch Bestattungen im Kirchenraum nicht besonders geschätzt, doch lassen sich auch weiterhin Beispiele für protestantische Kirchenbegräbnisse oder die Weihe von Friedhöfen erbringen. In Schottland umgingen Großgrundbesitzer die Verbote und errichteten an der Kirchenaußenmauer eigene „burial aisles“, um sich mit ihrem Begräbnisort von den „Umliegenden“ abzugrenzen. Besonders in gemischt konfessionellen Gebieten führten Bestattungen zu erheblichen konfessionellen Spannungen, weil etwa Reformierte in den Gräbern ihrer (altgläubigen) Vorfahren bestattet werden wollten. Andererseits wollten Katholiken nicht neben

„Ketzer“ begraben werden, so wurden englische Katholiken deshalb im protestantischen England in der Nacht begraben, um Streitigkeiten zu vermeiden. Leichen von Hugenotten wurden deshalb ausgegraben, erst das Edikt von Nantes 1598 führte hier zu eigenen Friedhöfen für Hugenotten (Marshall 2005: Sp. 84–86). Auch in den österreichischen Ländern wurden im 18. Jahrhundert den so genannten „Geheimprotestanten“ Begräbnisse in geweihter Erde solange verweigert, bis sie ihrem „ketzerischen“ Glauben abschworen (Weiss 1979: 409f). Als beispielsweise eine 28-jährige Frau die Annahme der Sterbesakramente im Jänner 1752 abgelehnt hatte, wurde ihr die Bestattung im Laa-kirchner Friedhof (Oberösterreich) verweigert und ihr durch den Amtmann beschieden, man solle sie „anderweitig, jedoch ohne einziger lutherischer ceremoni oder gesängen begraben lassen“. Die Verstorbene wurde schließlich wenige Schritte von ihrem Wohnort, einer Mühle, begraben.

Der vielfach ungepflegte, nicht systematisch angelegte und unregelmäßig belegte Friedhof der Vormoderne war ein Ort der Begegnung für die Dorf- und Stadtbewohner und ein wichtiger Kommunikationsraum (Kropač 1984: 65), auf dem Geschäfte besprochen und abgeschlossen, Gericht gehalten, Gesetzestexte publiziert, Feste gefeiert und sogar Märkte abgehalten wurden. Der Friedhof wurde zudem regelmäßig von den vielfach frei herumlaufenden Schweinen aufgesucht, wovon lokale Verbote in Ratsprotokollen immer wieder zeugen. Friedhöfe („eingehetzte Plätze“), Kirchhöfe oder Gottesacker – verschiedene Bezeichnungen finden sich – wurden mittelalterlich in der Regel um die Kirche angelegt, lediglich Spitäler, Leprosorien und Klöster verfügten über eigene Begräbnisplätze. In Pestzeiten wurden so genannte Pest-Friedhöfe aus Angst vor Ansteckungen vor der Stadt errichtet, wo die infolge der Epidemie Gestorbenen meist in Massengräbern ohne größeren Aufwand bestattet werden konnten.

Schon im 15. Jahrhundert begann man aus gesundheitspolizeilichen Gründen („unreine Luft“) und infolge der durch das Bevölkerungswachstum verursachten Platzprobleme Friedhöfe im Stadtinneren aufzulösen und neue im außerstädtischen Bereich anzulegen. Mit der Reformation änderte sich zudem das theologische Verständnis von Grabmälern grundsätzlich. Die „Altgläubigen“ sahen gemäß der Vorstellung einer „Gegenwart der Toten“ (Schmitt 1995) in der Grabpflege die Verpflichtung, für das Seelenheil der Verstorbenen zu sorgen, während Luther eine Trennung der Lebenden von den Toten propagierte und die Nutzlosigkeit der Fürbitten für die „armen Seelen“ herausstrich, so dass für die Lutheraner die Grabmäler bloß dem ehrenden

Andenken dienten. Der theologischen Verdrängung der Seelen aus der Welt der Lebenden folgte die topographische Verdrängung der toten Körper aus der Stadt, was zudem zu Einkommenseinbußen für die innerstädtischen Kirchen führte (Koslofsky 1995). Eine regelrechte Friedhof-Verlegungswelle war die Folge, vielfach wurden vor den Städten so genannte „Camposanto“-Anlagen mit umlaufenden Arkaden angelegt.

Mit den Friedhofsverlegungen in den außerstädtischen Bereich ab dem beginnenden 16. Jahrhundert wurde die dritte große Phase in der abendländischen Geschichte der Begräbnisse eingeläutet: Während man in der Antike die Toten außerhalb der Stadt begraben hatte, propagierte das christliche Mittelalter die Bestattung „ad sanctos“, erst die große Pestwelle des 14. Jahrhunderts führte notbedingt zu ersten außerstädtischen Friedhöfen. Als im Jahr 1542 in Waidhofen/Ybbs der Friedhof, der erst im Jahre 1553 mit einer Mauer umgeben worden war, vor die Stadt verlegt wurde, stieß diese unter anderem durch die Reformation bedingte Verlegung auf starken Widerstand der Bevölkerung, wie eine Handschrift des 18. Jahrhunderts belegt. „A(nn)o 1542: Ist die Neue Begräbnuß, oder sogenannte Gottes ackher vor d(er) Statt zu Erbauen angefangen worden, und der erste, so darin gelegt worden, ist eine Spittaller gewesen. Es hat ihm anfangß das Volckh ein scheuchen genohmen, und gedacht, es wehr nicht so guet alß in dem Freyhof“ (Zambal 2005: 171). Sprachlich wird zudem Wert auf die Unterscheidung von Gottesacker (vor der Stadt) und Friedhof (um die Kirche) gelegt. Im Jahr 1664 ließ der Waidhofener Stadtpfarrer eine „Strafpredigt“ los, um seine Gemeinde zu besserer Pflege des Friedhofes zu veranlassen: Falls die Kirchenpatronin, die Heilige Maria Magdalena, den Friedhof besuchen würde, „so förcht ich, sy mechte gar traurig sein und bitterlich weinen, nit daß sy allda die todten Leiber nit sollte finden, sondern weillen sy allda wurdte schon lapidem revolutum gleichsamb ainen stein vor dem anderen abgewelzet“ finden. Die Bürger werden zu mehr Pflege aufgefordert: „Wan sie für sy [sich] allein so große schene solite Häuser haben, allwo sy doch etwan nur 20 oder aufs lengste 30 Jährlein wohnen, worumben sy dann das allgemeine Hauß, den Gottesackher, allwo vil tausend Menschen, unnd sy auch selbstn biß zu der Auferstehung werdten wohnen, nit auferbäulich erhalten.“ (Zambal 2005: 172f) Der Pfarrer schlug deshalb in weiterer Folge unter anderem vor, dass der Friedhof vor der Stadt mit der Spitalkirche vereinigt werden sollte und von zwei Kirchenpröpsten, die jährlich dafür Rechnung legen mussten, zu verwalten sei. Die von den Kirchenpröpsten vorgelegten Rechnungen mussten zudem vom zustän-



digen bischöflichen Pfleger und vom Pfarrer kontrolliert werden. Eine Gebührenordnung für das Läuten der Glocken beim Begräbnis wurde ebenso festgelegt wie das Einkommen des Spitalmesners aus der Begräbnisstätte. Der Gottesacker, der bisher alle sieben Jahre „durchgegraben“ worden war (Belegdauer von sieben Jahren), musste, um längere „Liegezeiten“ zu gewähren, erweitert werden. Zudem sollte eine eigene Kapelle am Friedhof errichtet werden. Obwohl die Verlegungen der Friedhöfe vielerorts von heftigen Kontroversen begleitet waren (Schnelbögl 1975), setzten die Stadträte in den größeren Städten mit dem beginnenden 16. Jahrhundert – also schon vor dem Einsetzen der Reformation – diese Verlegungen durch: Der Widerstand der von Einkommensverlusten betroffenen Geistlichen, die Stadtbewohner, die auf eine jahrhundertelange Tradition nicht verzichten wollten oder die Kosten für die Neuerrichtung waren hierbei häufig vorgebrachte Argumente gegen die „neuen“ Friedhöfe. In Leipzig fochten die Dominikaner und die Theologen der Universität gemeinsam einen Streit gegen den herzoglichen Erlass – Georg von Sachsen war Katholik – von 1536 aus, der aus medizinischen Gründen, aber inhaltlich indirekt im Sinne Luthers eine Verlegung des städtischen Friedhofes vor die Stadt anordnete. Die Gegner der Verlegung lehnten diesen „lutherischen“, neuen Brauch sowie die medizinischen Argumente ab und betonten die lange Tradition der innerstädtischen Bestattung und die Wichtigkeit der „*memoria mortuorum*“ und der Fürbitte für die Toten (Koslofsky 1995).

Die im Zuge der Konfessionalisierung als Kontroll- und Informationsinstrument häufig verwendeten Visitationsprotokolle beschreiben neben der Kircheneinrichtung und -ausstattung auch den Zustand der Friedhöfe eindrücklich: In den Visitationsprotokollen für Kärnten und Osttirol (zwischen 1614 und 1616 erstellt) wird beispielsweise angeführt, ob der Friedhof vom Bischof geweiht war oder nicht, nur im Fall der Weihe waren dort auch reguläre Begräbnisse vorzunehmen (Allmaier 1998: 278–306). Mitunter wurde auch erwähnt, dass Friedhöfe „durch Begrabung der Ketzler vnd Verbannten, befleckt vnd entweyhet“, also Protestanten dort ohne Begleitung durch einen Geistlichen begraben worden waren (Allmaier 1998: 281). Friedhöfe sollten mit (häufig baulich schadhaften) Mauern umgeben und mit intakten Türen ausgestattet sein. Die Friedhofsmauern hatten innen mit frommen Bildern geschmückt zu sein. Vielfach fanden die Visitatoren neben Misthaufen auch weidende Haustiere auf dem Gottesacker vor, darunter auch im Boden wühlende Schweine, den Kot von Tieren auf Gräbern oder aber wild wachsende Sträucher und Bäume. Auf einem Friedhof stand auch das Häuschen eines verheirateten Bergknappen, der Tätigkeiten für

den Mesner versah, oder die Bettlerhütte eines von der Lepra Befallenen. Vor allem zu den Feiern der Patrozinien wurden auch Marktstände auf dem Friedhof oder dubiose „Friedhofshütten“ errichtet, wo Branntwein ausgeschenkt wurde. Auch das Anbieten von Waren unter dem Vordach der Kirche, die auf den Gräbern ausgelegte Ware (etwa Tücher), der Tanz zu den Weihetagen am Friedhof, Raufereien fielen den mit konfessionalisierenden Intentionen forschenden Visitatoren unangenehm auf. Nicht umsonst forderte man „das nit etwa die Kirch, oder Freythöff, mit Menschlichem Blut oder Samen [...] befleckt vnd entweyhet werde“ (Allmaier 1998: 291). Auch der Pranger fand seinen Platz auf dem vielbesuchten Friedhof, ebenso lassen sich Außenkanzeln am Friedhof nachweisen, wo an bestimmten Tagen die Pfarrangehörigen zusammenkamen, um die Christenlehre zu hören. Die Visitatoren legten auch Wert auf die Beseitigung der auf dem Boden liegenden Grabkreuze, um zu verhindern, dass nicht jemand absichtlich/unabsichtlich das Kreuz mit Füßen trat. In der Mitte des Friedhofes sollte, wenn schon keine Kapelle so doch ein großes, frei stehendes, rot bemaltes Holzkreuz ebenso wie eine steinerne Totenleuchte/Lichtsäule, die in der Nacht mit einem Licht beschickt werden sollte, errichtet werden. Die beim Aushub der Gräber gesammelten Gebeine mussten – um eine dichtere Belegung der Kirchhöfe zu ermöglichen – in zweigeschossigen Ossarien (Gebeinhäusern) in „rechter Ordnung“ geschichtet und geborgen werden. Während man im Untergeschoß in der Bein-kammer die Gebeine verwahrte, diente der obere, irdische Raum als Kapelle, als Ort der Liturgie für die Lebenden.

Mit dem Wachstum der Städte, mit der Eingliederung der Vorstädte kam es im 18. und 19. Jahrhundert infolge der hygienischen Bedenken (Miasmen-Theorie – die giftigen Ausdünstungen der Toten) zu einer neuen Welle von Friedhofsverlegungen, die mit einer Neuordnung der Bestattungsriten einhergingen. Nach dem vielbeachteten Vorbild der pietistisch orientierten Herrnhutter Brüdergemeinde wurden diese „erbaulichen“ Friedhöfe nach einer neuen Ästhetik angelegt, bei denen gepflegte Rasenflächen dominierten (Bauer 1992: 19); die Toten wurden nach dem Zeitpunkt ihres Todes der Reihe nach bestattet. Die lange gepflogene, nach sozialen Hierarchien vorgenommene Beerdigungstopographie sollte damit – zumindest in der Theorie – ihr Ende finden. Das josephinische Österreich nahm neben Frankreich (etwa der 1804 gegründete Friedhof Père Lachaise) eine Vorreiterrolle bei dieser von der Aufklärung getragenen Reform des Bestattungswesens ein.

Der aufgeklärte Absolutismus, personifiziert in Joseph II., sah im Begräbnisbereich umfangreiche Änderungen vor (Biedermann 1978).

Schon Maria Theresia hatte drei preislich regulierte Begräbnisklassen geschaffen, die Armen wurden nach einem Patent von 1751 „ohne alle Tax und Stollgebühr umsonst“ begraben (Bauer 2004: 249). Die Totenbeschau, in Wien seit dem 16. Jahrhundert üblich (ein Totenbeschreiber ist seit den 1570er-Jahren nachweisbar), wurde seit 1705 auch auf die Vorstädte ausgedehnt, eigene Totenbeschauprotokolle (seit 1648 im Wiener Stadt- und Landesarchiv erhalten) verzeichnen neben Namen, Beschaudatum und beschauendem Arzt auch Beruf, Wohnung, Krankheit, Lebensalter, Geburtsort (seit 1804), Stand (seit 1811) und Religion (seit 1841) (Czeike Bd. 5 1997: 466). Nach einer Regelung von 1768 sollte kein Toter vor Ablauf einer Zehnjahresfrist exhumiert werden. Die Toleranzpatente von 1781 legten neben der „Toleranz“ gegenüber Anhängern des Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses wie auch der nicht unierten (orthodoxen) Griechen fest, dass Andersgläubigen das Begräbnis nicht mehr verweigert werden durfte. Die „Stoltaxordnung“ von 1782 legte nicht nur die Gebühren für das Begräbnis und die Begräbniszeremonie (Stoltaxen), sondern auch die einzelnen „Konduktklassen“ (mit großem Geleite, mit dem mittlern und kleinen Geleite) und das Maß der Aufwendung für Personen über bzw. unter 15 Jahren sowie für Kinder zwischen einem und sieben Jahren und für Kinder unter einem Jahr fest. Zudem wurde das kostenlose Armenbegräbnis normativ geregelt. Die Bestattung in den Kirchengrüften wurde verboten, nur mehr das habsburgische Erbbegräbnis in der Kapuzinergruft, die Beisetzung der Wiener Erzbischöfe im Dom gestattet, zudem beließ man den Salesianerinnen ihre klösterliche Gruft. Die Beerdigung mutierte im Lauf des 18. Jahrhunderts von einer „rein kirchen-internen, religiös-rituellen Angelegenheit zu einem obrigkeitlich-bürokratisch gestalteten Vorgang“ (Schlögl 1995: 267). Schon seit 1756 wurde in Wien die Errichtung von Leichenhallen vorgeschrieben, weil man versuchte, die Aufbahrung in den Wohnhäusern zu unterbinden. Mit der Stoltaxordnung Josephs II. fand auch die lange Tradition der Bestattung von Klosterinsassen in ihrer Klosterkirche ein abruptes, von den Klöstern als Traditionsbruch empfundenes Ende. Kaiser Joseph II. ließ auf der Grundlage seiner bei einer Frankreichreise gemachten Erfahrungen 1783 in Wien alle innerhalb des Linienwalls betriebenen Friedhöfe schließen und errichtete gegen den Widerstand der traditionsverbundenen Bevölkerung außerhalb der Linie fünf neue, so genannte Kommunalfriedhöfe, auf welche die Leichen des Nachts hingeführt werden sollten: St. Marx, Matzleinsdorf, Hundstürmer Friedhof, Schmelzer und Währinger Friedhof. Der Wohnort bestimmte in Zukunft die Zuteilung zu einem bestimmten Friedhof. Ursprünglich waren in den neuen Friedhöfen keine Einzelgräber

vorgesehen, ein Kreuz in der Mitte symbolisierte diese neue, gleichmachende josephinische Ordnung. Die beim Friedhof angebrachten Leichenkammern dienten der Aufbewahrung der Verstorbenen. Die Begräbnisordnung vom 23. August 1784 bestimmte für das frühestens nach 48 Stunden erfolgte Begräbnis – um Scheintote von wirklichen Toten unterscheiden zu können – zudem: „Solle alle und iede Leiche wie bisher, so auch künftighin von ihrem Sterbehaus aus nach der letztwilligen Anordnung des Verstorbenen, oder nach Veranstaltung ihrer Angehörigen, nach Vorschrift der Stol- oder Konduktsordnung, bei Tage oder auf den Abend in die Kirche getragen oder geführt, sodann nach abgesungenen gewöhnlichen Kirchengebeten eingesegnet und beigesetzt, von dannen aus aber hernach von dem Pfarrer in die ausser der Ortschaften gewählten Friedhöfen zur Eingrabung ohne Gepränge überbracht werden“ (Biedermann 1978: 38). In den Friedhöfen sollten Gräber in einem Abstand von mindestens 1,2 Metern ausgehoben werden (6 Schuh/ca. 1,9 Meter tief und 4 Schuh/1,2 Meter breit), eine oder mehrere Leichen sollten aus der Totentruhe herausgenommen werden und in diesem Schacht bestattet werden. Der Schacht hatte dann sogleich mit Erde gefüllt zu werden. Grabdenkmäler waren lediglich entlang der Friedhofsmauer und nicht auf dem Friedhof erlaubt, „um da keinen Platz zu benehmen“ (Biedermann 1978: 39). Zudem wurde ganz im Sinne der Vermeidung von kostbaren Ressourcen in der puritanischen Begräbnisordnung vom 23. August 1784 bestimmt, dass die Särge nicht mehr „begraben“ werden sollten, sondern dass die in ein Leinentuch eingenähten, nackten Leichen aus dem Aufbahrungs- und Konduktsarg durch eine mittels Seilzug zu öffnende, unten angebrachte Klappe in den Grab-schacht fallen sollten. Die Leichen sollten zur schnelleren Verwesung mit ungelöschtem Kalk überworfen werden. Diese Verordnung, die vor allem die Vermeidung des prunkvollen Sargbegräbnisses vorsah (und den josephinischen Sarg oder „Sparsarg“ einführte, Gutkas 1980: 546), musste aber aufgrund des großen Widerstandes der Bevölkerung schon im Jänner 1785 zurückgenommen werden. „In leinenen Säcken sich begraben zu lassen wird Niemandem aufgebürdet“, was in der Praxis bedeutet, dass das Sackbegräbnis zwar weiterhin erwünscht, jedoch nicht mehr verpflichtend war (Braunbehrens 1989: 439).

Der mentalitätsgeschichtliche Bruch der josephinischen Verordnungen war groß: So musste im Jahr 1784 die erste Klosterfrau aus dem Wiener Ursulinenkloster entgegen der langen Klostertradition auf einem öffentlichen Friedhof begraben werden, wobei die Leiche zur Bestürzung der Nonnen nicht in einem Sarg, sondern eingenäht in einen Leinensack, zu Grabe getragen wurde. Das Leben der Klosterinsassen

lässt sich als eine durch die Klausur geschützte, lebenslange Vorbereitung auf einen „guten“ und „gelungenen“ Tod verstehen, Schmerzen und Krankheiten galten als „Anfechtungen der Seele“, erst der Tod ermöglichte die „himmlische Hochzeit“, in der die Braut Christi mit ihrem Bräutigam vereint wurde. Das Begräbnis im Kloster sicherte den Klosterinsassen eine besondere Memoria und einen besonderen Schutz, die durch die Verlegung der Begräbnisstätten vor die Stadt verloren gingen (Schneider 2005: 179). Viele Details der josephinischen Begräbnisordnung wurden schon bald wieder aufgehoben, so wurde etwa 1788 das Verbot der Familiengräber und -grüfte abgeschafft und die Errichtung von Grüften außerhalb von Friedhöfen wieder gestattet. In Wien wurden die Kommunalfriedhöfe nach langen, schon 1861 begonnenen Verhandlungen (Diskussionen etwa um die Frage der interkonfessionellen Friedhöfe) im liberal gesinnten Wiener Gemeinderat schließlich mit der am 1. November 1874 erfolgten Eröffnung des mehr als zwei Quadratkilometer großen, für eine Million Menschen konzipierten Zentralfriedhofes in Simmering geschlossen. Während der nahezu zeitgleich 1877 eröffnete Hamburger Parkfriedhof von Ohlsdorf Maßstäbe für die europäische Friedhofsgeschichte setzte, war der Wiener Zentralfriedhof deutlich konventioneller. Die bauliche Ausgestaltung des Wiener Friedhofes zog sich aufgrund von Akzeptanzschwierigkeiten beträchtlich in die Länge, erst unter der Förderung von Karl Lueger (Bürgermeister 1897–1910) wurde 1905 das Haupteingangstor (Tor 2) errichtet. Die Frage einer allfälligen Weihe des neuen, konfessionslos konzipierten Zentralfriedhofes führte schließlich zur Salomonischen Lösung, dass jeder der Religionsgemeinschaften das Recht eingeräumt wurde, die zugewiesene Abteilung zu weihen. Die alten, mittlerweile von der Stadterweiterung eingeholten Kommunalfriedhöfe wurden noch im selben Jahr geschlossen. Die Gräber von bedeutenden Persönlichkeiten sollten innerhalb von zehn Jahren in den neuen Zentralfriedhof transferiert werden, um diesen mit dem Hain der Ehrengräber auch zu einer touristischen Attraktion zu machen. Die ehemaligen Kommunalfriedhöfe wurden zum Teil in Parkanlagen umgewandelt, nur der St. Marxer Friedhof blieb als stimmungsvoller Biedermeier-Friedhof bis heute erhalten (Veigl 2006). Die beiden Frankfurter Architekten Alfred Friedrich Luntschli und Karl Johann Mylius erhielten den Auftrag zur Gestaltung des Friedhofes, in dessen Zentrum der Kapellenhof mit der 1911 eröffneten Dr.-Karl-Lueger-Gedächtniskirche (mit dem Sarkophag des bürgerlichen „Halbgottes“ Karl Lueger) steht. Die große Entfernung des Zentralfriedhofes von der Stadt brachte mit sich, dass eigene Leichenwagen zu den Leichenkammern der verschiede-

nen Bezirke unterwegs waren, um die Leichen gemeinsam zum Zentralfriedhof zu überführen.

Die Friedhöfe des 19. Jahrhunderts begannen sich stärker nach dem Vorbild der englischen Landschaftsparks zu orientieren. Der laizistische, in einem früher den Jesuiten gehörenden Park angelegte Pariser Friedhof Père Lachaise – ein Edikt Napoleons hatte 1804 die Verlegung der Friedhöfe aus den Wohngebieten, die Sargpflicht, die Bestattung in Einzelgräbern und das Recht jeder Person auf Bestattung (auch für Selbstmörder) festgelegt – mit seiner arkadischen Gestaltung wurde zu einem international stark beachteten Vorbild. Die Alleen und Fußwege, Überreste des ehemaligen Parks, wurden in die Friedhofsgestaltung miteinbezogen; zudem versuchte man diesen neuen, nicht geometrisch angelegten Friedhof durch die Verlegung der Gebeine des berühmtesten Liebespaares der Geschichte: Héloïse und Abaelard, aber auch der Gebeine von Molière und La Fontaine attraktiver zu machen. Die meisten zeitgenössischen Friedhöfe wurden aber nach geometrischen Mustern angelegt, die umgrenzenden Mauern wurden teilweise überdacht oder als Rückseite für Mausoleen benutzt, um für sozial besser gestellte Personen bzw. deren Familien nach Art von Kreuzgängen einen Gedächtnisort zu schaffen (Leisner 2005). Zudem wurden ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts um den eigentlichen Friedhof Spazierwege angelegt, die Umgebung der Friedhöfe nach Art eines Landschaftsparks mit Sträuchern und Bäumen besetzt. In Amerika setzte sich nach dem Vorbild von Boston (Friedhof Mount Auburn 1831) ein neues Friedhofskonzept durch, das sich stark an der Gartenkunst orientierte. Die zwischen 1830 und 1860 entstandene amerikanische Parkfriedhofsbewegung (*rural-cemetery*) wollte Friedhöfe in „natürlicher“ Umgebung anlegen, wobei Seen, Bäume und die Bepflanzung generell eine wichtige Rolle spielten. Reiche Familien errichteten in dieser Gartenlandschaft repräsentative Grabstätten und Mausoleen, die Parkfriedhöfe wurden rasch zu touristischen Attraktionen und Naherholungsgebieten. Eigene Straßen, die eine Rundfahrt ermöglichten, erschlossen diese häufig in Hügellandschaften angelegten Parkfriedhöfe, die Abstände zwischen Familiengräbern wuchsen, so dass eine von den Stadträten geförderte, künstliche, sanft fließende Parklandschaft aus Land, Wasser, Pflanzen und Gräbern entstand, die bald auch in Europa nachgeahmt wurde. Die für mittelalterliche Friedhöfe baulich wesentlichen Beinhäuser wurden durch Friedhofskapellen, Leichen- oder Aussegnungshallen ersetzt. Feuerbestattung und Krematoriumsbau brachten vor dem Hintergrund von Bevölkerungswachstum und Raumnot ab den 1870er-Jahren eine „Industrialisierung“ und Tech-

nisierung des Todes mit sich (Fischer 2001: 51–68), wobei die Mediziner die Feuerbestattung als hygienische Alternative zum Erdgrab propagierten. Ab den 1870er-Jahren formierte sich in Deutschland, getragen von einem Teil des protestantisch-liberalen bis freidenkerischen Bürgertums – zunehmend von der Arbeiterbewegung unterstützt – die Feuerbestattungsbewegung. Das erste deutsche Krematorium entstand 1878 in Gotha, Heidelberg folgte 1891 und Hamburg 1892, wobei sich die Eingeäscherten anfänglich konfessionell aus dem protestantischen, sozial aus dem Bildungsbürgertum rekrutierten. Die politisch stark umstrittene und von kirchlich-konservativen Kreisen massiv bekämpfte Feuerbestattung (siehe den Beitrag von Stefan Schima in diesem Band) führte in Wien erst spät zur Errichtung eines Krematoriums. Im Zuge der von den Kommunen getragenen Feuerbestattungswelle der 1920er-Jahre wurde schließlich auch das orientalisch anmutende, als „Feuerheiligtum“ von Clemens Holzmeister (1886–1983) konzipierte Wiener Krematorium trotz eines ministerlichen Verbots 1922 eröffnet. Die Aschenbeisetzung führte auch zu Veränderungen der Beisetzungsformen, so wurden für die oberirdische Bestattung seriell wirkende Urnenwände und Urnenhaine errichtet.

Das 20. Jahrhundert mit seinen „großen“ Kriegen brachte auch eine Änderung des Totengedenkens hervor, die völkerrechtlich anerkannte Pflege der typologisch aus der Zeit nach 1800 stammenden „Soldatengräber“ wurde von eigenen Kriegsgräbervereinen übernommen. Die uniform ausgestalteten Soldatenfriedhöfe mit standardisierten Gräbern (etwa die industrielle Massenproduktion von Grabsteinen), teilweise im Gebiet der ehemaligen Gegner angelegt, stellten eine nach den Weltkriegen vielfach diskutierte, neue Form der „Heldenverehrung“ und der Bewältigung der Kriege dar (Schoenfeld 2005). Neben den individuellen, aber in einheitlichen Anlagen „verwalteten“ Gräbern der Soldaten wurden nicht nur Kriegerdenkmäler, sondern in vielen europäischen Staaten nach dem Ersten Weltkrieg auch eigene Gedenkstätten für den „unbekannten Soldaten“ (London, Paris 1920, „Österreichisches Heldendenkmal“ 1933/34 im Äußeren Burgtor) geschaffen. Das industrialisierte Töten in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern erforderte eine neue Erinnerungskultur für die Opfer des Nationalsozialismus (siehe den Beitrag von Bertrand Perz in diesem Band).

Bis heute sind Friedhöfe, vor allem in ländlichen Gebieten, wie eine empirische Untersuchung eines Kärntner Friedhofes belegt, Begegnungsorte der Gemeinde und ein wichtiger öffentlicher sakraler Raum, wo mit gedämpfter Stimme gesprochen und kommunale Ankündigungen auf Tafeln angeschlagen werden. Die Gräber gehören zur Familie

und dienen auch ihrer Repräsentation. Die räumliche Ordnung des Friedhofes (ein „vorne“ und ein für Katastrophenfälle bestimmtes „hinten“) lässt noch heute eine besitzbezogene, soziale Stratifikation erkennen, die Ordnung der Gräber ist Ausdruck der lokalen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse (Mori 1995). Das Totengedenken im 20. Jahrhundert war nicht mehr so sehr von den Jenseitsvorstellungen, sondern vielmehr von den Menschen und ihrer diesseitigen Orientierung bestimmt. Familiengrabstätten spielen aufgrund geänderter Lebens- und Arbeitsgewohnheiten eine geringere Rolle. Urnenbestattungen, namenlose, anonyme Beisetzungen in nicht näher gekennzeichneten Rasengräbern im Sinne einer vollständigen Auflösung einer an das Individuum geknüpften Erinnerungskultur nehmen dagegen zu. Auch Formen wie die Seebestattung einer Urne aus wasserlöslichem Material an einem kartografisch bestimmten Ort finden, wenn auch in geringem Umfang, auf europäischer Ebene verstärkt Beachtung (Fischer 2001: 83–100). Die aus der Schweiz stammende „Friedwald“-Idee propagiert Aschenbeisetzungen in landschaftlich reizvoller Umgebung, wobei die Beisetzung unter einem Baum erfolgt – der Friedhof wird zu einem entkonfessionalisierten Naherholungsgebiet für Lebende. Nicht-kirchlich gebundene Trauerfeiern nehmen Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu: Die Entkirchlichung und Säkularisierung drückt sich beispielsweise auch bei den Trauerreden aus, die zunehmend von weltlichen Rednern gestaltet werden, die kirchliche Begräbniszeremonie wird beispielsweise durch Trauerfeiern mit Rockmusik oder mit klassischer Musik ersetzt. Prinzipiell lassen sich zwei Formen des Trauerns unterscheiden: Das topische, an einen konkreten Beisetzungsort gebundene Trauern und das atopische Trauern, das lediglich in der Erinnerung des Trauernden stattfindet. Vor allem die atopische Erinnerungskultur gewinnt an Bedeutung. Neue Beisetzungsformen erlangen dabei auf europäischer Ebene – neben den zunehmenden Urnenbestattungen – größere Bedeutung: Gemeinschaftsgrabanlagen (mit gemeinsamer Grundbepflanzung), wo mehrere nicht verwandte Personen bestattet wurden, Gärten der Erinnerung, „Schmetterlingsanlagen“ (mit Schmetterlingssymbolen auf den Grabsteinen) und ähnliche säkulare, überkonfessionelle Formen der Erinnerungskultur werden zunehmend favorisiert (Richter 2005). Virtuelle Friedhöfe (etwa die „Hall of Memory“) ersetzen oder ergänzen seit der Mitte der 1990er-Jahre die traditionellen Gedenkstätten. Die prinzipiell jedem zugänglichen Internetfriedhöfe stützen sich auf die Möglichkeiten des World Wide Web, um Hinterbliebenen Raum für Erinnerungen oder Trauerarbeit zur Verfügung zu stellen. Die Besucher der vir-



tuellen Friedhöfe haben ihrerseits die Möglichkeit, Mitleid und Solidarität zu bekunden, indem sie „am Grab“ auch Emails mit Beileidsbekundungen an die Hinterbliebenen versenden können. Auf diese Weise können auch Selbsthilfegruppen, etwa zu bestimmten Krankheiten, entstehen. Virtuelle Grabstätten, häufig wie reale Grabstätten „gebaut“, bieten meist kurze Zusammenstellungen der Daten und Fakten des/der Verstorbenen, wobei die Spannweite der Präsentationsform, die von einem dürren Datengerüst bis zu ausführlichen Darstellungen der Biographie des Verstorbenen, zu seinen Hobbies und zu seiner Gedankenwelt reichen können, breit ist (Spieker/Schwibbe 2005). Spezielle Friedhöfe für Unfalltote bzw. auch Selbstmörder entstanden an Flüssen bzw. am Meer (für die Nordsee Fischer 2005: 147–159), so auch der 1854 angelegte, 1900 verlegte und bis 1940 belegte Friedhof der Namenlosen im Alberner Hafen in Wien. Dieser kleine Friedhof birgt die Leichen, die aufgrund eines Wasserwirbels bei Stromkilometer 1918 dort angeschwemmt wurden.

Auch die seit den 1970er-Jahren auftauchenden Kreuze am Straßenrand, die als Symbol des Unfalltodes dienen, sind ebenso wie „Marterln“ eine alternative Form der Erinnerungsstätten, die gleichermaßen Totengedenken wie auch Mahnung darstellen. Diese Kreuze – von den Straßenverwaltungsbehörden als potenzielles Sicherheitsrisiko bekämpft – sind Teil einer in Ausformung begriffenen Erinnerungskultur des Verkehrstodes. Die „Schuldigen“ werden hier von den Hinterbliebenen angeklagt, ein privat-öffentlicher Ort des Abschiedes wird mit den Verkehrskreuzen von den Freunden und Hinterbliebenen geschaffen (Gerdau 2005). Gleichzeitig werden diese Unfallopfer aber auch häufig „politisch“ instrumentalisiert, indem beispielsweise Autofahrerclubs diese Toten auf Plakaten als „memento mori“ einsetzen, um Autolenker vom Schnellfahren oder vom Fahren unter Alkoholeinfluss abzuhalten.

#### DER VERDRÄNGTE TOD

Der eigene Tod wurde im 19. Jahrhundert, wie Ariès dargelegt hat, durch den Tod des Anderen ersetzt, eigentlich verdrängt. Der „verborgene“ Tod bestimmt unseren heutigen Umgang mit diesem Phänomen. Der bedeutende Kultursoziologe Norbert Elias (1897–1990) – sein Hauptforschungsgebiet waren der Prozess der Zivilisation – beschäftigte sich 1982 in einem längeren Text mit der „Einsamkeit des Sterbenden in unseren Tagen“ (Elias 2002). Der Tod als ein Problem der Lebenden

stellt auch wissenschaftlich eine große Herausforderung dar, weil man den Tod nur aus externer Perspektive, also ohne teilnehmende Beobachtung, „erforschen“ kann (Macho 2000: 91). Elias erörterte das Problem des Todes, indem er einen empirischen Befund an den Beginn seiner Reflexionen setzte, nämlich dass den Sterbenden aufgrund der „Verdrängung“ des Todes nicht diejenige Zuneigung, die er gerade zum Zeitpunkt seines Todes am dringendsten benötigen würde, gewährt wird. Noch lebend, sind die Sterbenden bereits verlassen. Elias kritisierte dabei Ariès, der „im Namen der besseren Vergangenheit mit Misstrauen auf die schlechtere Gegenwart“ (Elias 2002: 19) blicken würde. Elias ortet die Verdrängung des Todes in den seit der Neuzeit verschobenen Scham- und Peinlichkeitsschwellen, die dazu geführt haben, dass die Sterbenden „hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens fortgeschafft“ wurden (Elias 2002: 29). Mehrere Faktoren sind für dieses Verdecken des Todes verantwortlich: (1) Die gestiegene Lebenserwartung lässt den eigenen Tod in weite Ferne rücken. Todesfurcht blitzt in den modernen Gesellschaften nur selten auf. Nach Thomas Bernhard, der den Tod zu einem seiner großen Themen gemacht hat, ist „alles lächerlich, wenn man an den Tod denkt“ (Thomas Bernhard 1968 in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Kleinen Österreichischen Staatspreises). Der Tod lässt das Leben zur Farce werden; (2) der Tod wird als das Ende eines sich regelmäßig wiederholenden Naturablaufes, in einen medizinischen Diskurs eingebettet, wahrgenommen. „Man weiß wohl, daß der Tod kommen wird; aber das Wissen, daß es sich um das Ende eines [unerbittlichen, aber medizinisch kontrollierbaren] Naturablaufes handelt, trägt viel dazu bei, diese Beunruhigung zu dämpfen“ (Elias 2002: 51); (3) der hohe Grad „der inneren Befriedung“ der europäischen Gesellschaft – das weitgehende Fehlen von gewaltsamen Todesformen – rückt das meist im Spitalsbett erlebte Sterben in die Nähe altersbedingter Krankheiten und damit in weite Ferne (Elias 2002: 52); (4) die „Verdrängung“ des Todes hängt auch mit dem hohen Grad an Individualisierung zusammen, ein einzeltes Subjekt stirbt seinen Tod individuell. Der moderne Mensch und seine Innenwelt sind durch unüberwindbare Mauern von der Außenwelt getrennt, der Mensch existiert als Wesen für sich allein und ist damit im Sterben auch für sich allein. Als Resümee seiner Überlegungen zum Tod in der industrialisierten Gesellschaft, die Fragen nach dem Verhältnis von Konfession und Tod weitgehend ausblenden, kommt Elias zum Schluss: „[...] die soziale Verdrängung, der Schleier des Unbehagens, der in unseren Tagen häufig die ganze Lebenssphäre des Sterbens umgibt, ist wenig hilfreich für Menschen. Vielleicht sollte man doch offener und

klarer über den Tod sprechen, sei es auch dadurch, daß man aufhört, ihn als Geheimnis hinzustellen. Der Tod verbirgt kein Geheimnis. Er öffnet keine Tür. Er ist das Ende eines Menschen. Was von ihm überlebt, ist das, was er anderen Menschen gegeben hat, was in ihrer Erinnerung bleibt.“ (Elias 2002: 68) Der Tod sollte als integraler Bestandteil des Lebens verstanden und in das Bild des Menschen von den Menschen miteinbezogen werden.