



Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Vergelt's Gott“
Stiftungsrealitäten im Steyr des 14. Jahrhunderts
Ministeriale und Bürgertum im Vergleich

Verfasser

Jürgen Steinmair

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil)

Wien, im Jänner 2007

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:

Betreuer:

A 190 313 456
Lehramt Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung/
Geographie und Wirtschaftskunde
Univ.-Doz. Dr. Klaus Lohrmann

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei einer Reihe von Personen bedanken, ohne deren Hilfe diese Arbeit niemals in dieser Form zustande gekommen wäre. Von Seite der Stadt Steyr seien hier Ing. Thomas Bodory und Dr. Raimund Locicnik genannt, die mir beinahe uneingeschränkten Zugang zum städtischen Archiv gewährten. Für die entscheidenden Impulse des Konzepts möchte ich Dr. Andreas Zajic ganz herzlich danken. Ebenso sei auch meinem sehr geschätzten Betreuer Dr. Klaus Lohrmann erwähnt, der mich bei diesem Unternehmen wissenschaftlich begleitete. Ein ganz besonderer Dank geht aber an Dr. Herwig Weigl. Mit geduldiger Unterstützung und anhaltendem Interesse trug er wesentlich zur Fertigstellung dieser Arbeit bei.

für meine Eltern Elisabeth und Gerald

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	6
GLAUBE UND VOLKSFRÖMMIGKEIT IM SPÄTMITTELALTER.....	11
Bedeutung der Religion.....	11
Probleme der Frömmigkeitsforschung.....	12
Vorstellungen von Tod und Sterben	15
Tod und Sterben	16
Die Angst um das Seelenheil	18
Die Kraft der Fürbitte.....	21
Entwicklung der Jenseitsmodelle innerhalb der kirchlichen Lehrmeinung	27
Himmel und Hölle – Endstationen des Seins.....	27
Die Entstehung des Fegefeuers	33
Zur Rolle der Memoria	41
Memoria als Gedächtnis - Erscheinungsformen	42
Memoria und Individualität.....	45
DAS STIFTUNGSWESEN IM ÜBERBLICK	49
Ein Schatz im Himmel oder Stiftungsmotive	49
Armut im Mittelalter	50
Der Kaufmann und sein Seelenheil.....	55
Die Organisation des Stiftungswesen	60
Stiftungen als Jenseitsvorsorge	62
Die Stiftung aus rechtshistorischer Sicht	67
Das Stiftungsobjekt	71
Das Messopfer als zentrales Element einer Stiftung.....	71
Die Stiftung als wichtige Quelle der Gegenstandsgeschichte.....	76

DIE STIFTUNGEN DER STEYRER BÜRGER IM 14. JAHRHUNDERT	80
Die Analyse	80
Ausgangspunkt der Fragestellung: Probleme bei der Abgrenzung von Bürgertum und Adel...	80
Die Forschungsfrage	94
Die Datengrundlage	95
Die Methode.....	97
Die Kriterien.....	98
Die Stiftungen – Ergebnisse im Überblick	101
Die Stifter	101
Die Empfänger	119
Formale Eigenheiten	125
Außergewöhnliche Stiftungsobjekte	129
Die Armen in den Stiftungen	132
Seelenmesse und Jahrtag.....	139
Wertevorstellungen und religiöse Bildung.....	148
Die materielle Ausstattung der Stiftungen	151
Begräbnisregelungen.....	160
ZUSAMMENFASSUNG	165
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS.....	170
Quellenverzeichnis.....	170
Literaturverzeichnis.....	171
Abbildungsverzeichnis	182
Lebenslauf des Verfassers.....	183

Einleitung

„durch vnserr vnd durich aller vnserr voruodern vnd vnserr nachchomen sel hail also“¹ Mit solchen und ähnlichen Formulierungen wurden meist Schenkungen und Stiftungen des eigenen Vermögens an geistlichen Institutionen begründet. Im Gegenzug vergewisserte man sich von diesen die Abhaltung von Gebeten und Messen für das eigene Seelenheil. Dem stellvertretenden Gebet maß man große Wirkkraft bei, da man der Überzeugung war, es könne den eigenen Zustand in der Ewigkeit positiv beeinflussen. Denn vor allem im Hochmittelalter, war man sich der Erlösung nicht mehr so gewiss, wie noch in der Antike. Der Mensch des Mittelalters hatte weit infernalisiertere und komplexere Jenseitsvorstellungen als etwa die frühen Christen². Daraus resultierte auch eine weit misstrauischere Beziehung zu Tod und Sterben. Mitverantwortlich dafür ist mit Sicherheit die sich ausformulierende Fegefeuerlehre.³ Ein Ort, der dazu da ist, die nicht für ewig Verdammten und Verlorenen qualvoll zu bestrafen. Suffragien der Gläubigen (Gebeten, Fürbitten, Messen, Messopfer, Fasten, Almosen, Ablässe, usw) sprach man dabei die Macht zu, den Aufenthalt in diesem schmerzhaften Ort zu verkürzen. Um einer solchen möglichst qualifizierten Gegengabe teilhaftig zu werden (diese vermutete man in der Regel bei den Geistlichen, den sogenannten *oratores*, als deren primäre Aufgabe man das Gebet ansah)⁴, konnte man nach Manier eines Kaufvertrages materielle gegen spirituelle Leistungen tauschen. Die Folgen dieser Begebenheiten sind offenkundig. Das mittelalterliche Stiftungswesen initiierte eine gewaltige Vermögensverschiebung. In manchen Städten befand sich über die Hälfte des Grundbesitzes in den Händen der Kirche und war somit einer Versteuerung entzogen. Im Gegensatz zu anderen Kulturen, wo Vermögen in Form von Grabbeigaben für immer verloren ging, entzogen sich die Besitzungen in dieser Zeit den Lebenden aber nicht. Es wechselt nur seinen Besitzer.⁵

¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 701, S. 705.; Stiftbrief des Marchart des Venk an das Kloster Garsten aus dem Jahr 1360.

² Vgl. Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, In: Karl Schmid, Hans-Josef Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert, München 1984, S. 10f.

³ Vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, Stuttgart 1984.

⁴ Anm.: Die Einteilung der Gesellschaft in drei Stände stammt aus dem Hochmittelalter. Man unterschied dabei zwischen den *oratores*, *bellatores* und *laboratores*. Mehr dazu gibt es im Kapitel „Ausgangspunkt der Fragestellung“

⁵ Vgl. Hans-Jörg Gilomen, Renten und Grundbesitz in der toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 135-139.

Mit dieser groben Beschreibung, ist zunächst das Untersuchungsobjekt der vorliegenden Arbeit kurz vorgestellt. Die Erforschung des Stiftungswesen ist in der österreichischen Mediävistik der letzten Jahre jedoch wieder etwas in Vergessenheit geraten. Während Stiftungen in der frühen Geschichtsforschung nur aus einem sehr verkürzten Blickfeld betrachtet wurde, und hier vor allem von der Kunstgeschichte, wo Stiftbriefe in erster Linie zur Datierung von Kunstwerken herangezogen wurden⁶, erlebte ihre Forschung mit dem Aufkommen der Mentalitätsgeschichte wieder einen Aufschwung. Dennoch existieren nur sehr wenige jüngere Untersuchungen zur Stiftungspraxis in regional und zeitlich abgrenzbaren Räumen, sowie für nicht-fürstliche Personengruppen, die hier als Vergleichsarbeiten herangezogen werden könnten.⁷ Die Mehrheit dieser Arbeiten beließen es aber bei einer nur sehr überblicksmäßigen Zusammenschau der Stiftungen in ihren Untersuchungsgebieten.⁸ Wichtige Schlussfolgerungen für die Lebenspraxis blieben leider aus.

In der ohnehin nur sehr dürftig erforschten Steyrer Stadtgeschichte⁹ bildet das hiesige Stiftungsverhalten jedoch einen 'blinden Fleck' innerhalb des vorhandenen Forschungsstandes. Es finden sich in den älteren Arbeiten von Pritz und Preuenhueber zwar Erwähnungen der wichtigsten Stiftungen, inhaltliche Beschreibungen fehlen darin allerdings¹⁰. Wie man sieht, bietet sich der österreichischen Geschichtsforschung im Bereich des städtischen Stiftungswesen

⁶ Vgl. Peter Jezler, *Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung*, In: Peter Jezler (Hg.), *Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 13f.

⁷ Anm.: Dieses Problem thematisiert auch Andreas Zajic; vgl. Andreas Zajic, *Jahrtag und Grabdenkmal. Spätmittelalterliche Stiftungen und die Realien der Memoria*, In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Wien u.a. 2007, S. 84.; *Wirkliche Vergleichsarbeiten der jüngeren Zeit, die den Kriterien von regional und zeitlich abgegrenzt entsprechen sind vorrangig*: Helga Skvarics, *Volksfrömmigkeit und Alltagskultur. Zum Stiftungsgeschehen Wiener Neustädter Bürger im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (14.Jh.-16.Jh.)*, zugl. Diss., Wien 1998.; Helga Rist, *Leben für den Himmel. Spätmittelalterliche bürgerliche Seelgerätstiftungen aus Wiener Neustadt*, In: Markus J. Wenninger, *du quoter tot. Sterben im Mittelalter*, Schriftenreihe der Akademie Friesach 3, Klagenfurt 1998, S. 215-235.; Brigitte Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 33, Wien und München 1996.; Ein Teil der älteren Literatur zu diesem Thema soll auch kurz vorgestellt werden. Diese Arbeiten sind aber nur auf den österreichischen Raum begrenzt: Johann Widrich, *Seelgerätstiftungen beim Kloster Stift Griffen in Unterkärnten*. Theol. Diss., Graz 1963.; Norbert Müller, *Seelgerätstiftungen beim Stift Rein*, Phil.Diss., Graz 1976.; Anneliese Mark, *Religiöses und karitatives Verhalten der Wiener Bürgerschaft im Spiegel ihrer Testamente (1400-1420)*, Phil.Diss., Innsbruck 1976.; Seraphine Stolz, *Das Stiftungswesen in der landesfürstlichen Stadt St. Pölten und ihrer Umgebung im 16. Jahrhundert. Von der Hochblütezeit spätmittelalterlicher Stiftungstätigkeit bis zur beginnenden Gegenreformation im Spiegel der Bürgertestamente*, Diss., Wien 1939.

⁸ Anm.: z.B. Helga Skvaric, *Volksfrömmigkeit*, 1998.; oder Seraphine Stolz, *Stiftungswesen*, 1939.

⁹ Anm.: Es fehlt in Steyr beispielsweise an archäologischen Untersuchungen. Zudem gibt es auch kaum wissenschaftliche Arbeiten im Bereich der Stadtgeschichtsforschung innerhalb der letzten 30 Jahre, vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtöpf. Die Ritter von Steyr und die Bürgergemeinde*. In: *Pro civitate Austriae*. Heft 6, Wien 2001, S. 28.

¹⁰ Anm.: Die Stadtgeschichte von Franz Xaver Pritz stammte aus dem 19. Jahrhundert und jene von Valentin Preuenhueber sogar aus dem 17. Jahrhundert. Beide wurden aber vom Ennsthaler-Verlag neuaufgelegt.; vgl. Franz X. Pritz, *Beschreibung und Geschichte der Stadt Steyr und ihrer nächsten Umgebung*. Neuauflage, Steyr 1965.; Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, Neuauflage, Steyr 1983.

sens noch ein großer Nachholbedarf¹¹. Steyr steht somit nicht ganz alleine da, sondern ist viel eher der österreichische Regelfall.

Da man aus einem bloßen Zusammentragen der noch vorhandenen Stiftungen keine aussagekräftigen Erkenntnisse erzielen kann, hat sich die vorliegende Arbeit einen Vergleich im Stiftungsverhalten zwischen den alten Ministerialenfamilien und den Steyrer Bürgern zum Ziel gemacht. Die Abgrenzung des stadtansässigen Adels von der städtischen Oberschicht ist ein vorwiegend das Spätmittelalter betreffender Forschungsschwerpunkt, der schon viele Generationen von Historikern beschäftigt hat¹². Aufgeworfen wurde diese Fragestellung in der österreichischen Stadtgeschichtsforschung erstmals von Otto Brunner. Der heutige Forschungsstand geht davon aus, dass der städtische Adel und die höhere Gesellschaft des Bürgertums in einer Grauzone aufeinandertreffen, die eine Differenzierung beider Gruppen nur schwer zulässt. Auch wenn die Zeitgenossen mit einer Unterscheidung, welche aufgrund der sozialer Akzeptanz erfolgte, höchstwahrscheinlich kein Problem gehabt haben, waren die Grenzen dieser Gruppen äußerst durchlässig. Als zeitlicher Rahmen wurde das 14. Jahrhundert gewählt. Dieser Zeitraum ist besonders im Bezug auf Verhältnis von Adel und Bürgertum interessant, weil es aufgrund gesellschaftlicher Entwicklung eine hohe Dynamik aufweist, welche sich unter anderem in großer sozialer Mobilität ausdrückt. Der Adel befindet sich um 1300 in einer gewaltigen Krise. Das Bürgertum erlebt gleichzeitig einen sozialen Höhenflug. Es kommt daher zu einer starken Annäherung beider Gruppen. In Steyr setzte der wirtschaftliche Aufschwung mit der Erlangung neuer Handelsprivilegien durch das verliehene Stadtrecht aus dem Jahr 1287 ein.¹³ Steyr wurde dadurch von einer Handwerkerstadt zunehmend zu einer

¹¹ Anm.: In Deutschland herrscht seit einigen Jahren wieder ein verstärktes Forschungsinteresse für solche Fragen; vgl. Jörg Oberste, Macht und Memoria. Religiöses Leben und soziale Netzwerke des Regensburger Patriziats im späteren Mittelalter, In: Peter Schmid (Hg.), Regensburg im Spätmittelalter. Bestandsaufnahme und Impulse, Regensburg 2007, S. 25-48.; Benjamin Scheller, Memoria an der Zeitenwende, Die Stiftungen Jakob Fugers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555), Berlin 2004.; Benjamin Scheller, Damit dennoch etwas um das gelt und des stifters willen bescheh...Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543), In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 257-279.; Ralf Lusiardi, Fegefeuer und Weltengericht: Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund, In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 97-109.; um nur einige zu nennen.

¹² Anm.: Da ließe sich jetzt eine lange Aufreihung machen. In Österreich gehen geht die Beschäftigung mit dieser Thematik auf Otto Brunner zurück; vgl. Otto Brunner, Das Wiener Bürgertum in Jans Enikels Fürstenbuch, In: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 3. Aufl., Göttingen 1980, S. 242-265.; Otto Brunner, Bürgertum und Adel in Nieder- und Oberösterreich, In: Otto Brunner, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 3. Aufl., Göttingen 1980, S. 266-280.; Eine letzte umfassende Beschäftigung zu diesem Thema geschah in der Dissertation Walter Schusters; vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung von Bürgertum und Adel in Österreich ob der Enns im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Linz, Diss., Wien 1993.

¹³ Vgl. Wiener Stadt- und Landesarchiv, Ludwig Boltzmann Institut für Stadtgeschichtsforschung und Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung (Hgg.), Österreichischer Städteatlas, Steyr, Wien 2002.

Kaufmannstadt. Zwar gelangten die Kaufleute sehr rasch zu großem Wohlstand und avancierten langfristig zur städtischen Oberschicht, doch haftete diesem Berufsstand auch der Ruf moralischer Zweifelhaftheit an, woran die Kirche nicht unbeteiligt war, die ja traditionell den Handwerksberuf als Ideal ansah¹⁴. Mit der neuauftkommenden Fegefeuerlehre, entspannte sich die Situation für die Kaufleute. Es bestand nun die Möglichkeit, im Purgatorium von der lebenslangen Verfehlung des Geldhandels gereinigt zu werden. Der Aufenthalt konnte, wie wir bereits gehört haben, durch Seelenmessen, Fürbitten und Gebeten verkürzt werden. Jede liturgische Feier hatte aber ihren Preis. Somit bot sich für die Kaufleute die Gelegenheit, sich mit dem Reichtum des Diesseits zumindest einen kleinen Schatz im Jenseits zu erkaufen.¹⁵

Das Ganze hat jedoch auch eine soziologische Medaille. Stiftungen dienten immer auch der eigenen Selbstdarstellung. Mit einer Stiftung wurde zugleich die eigene Memoria für die Nachwelt aufrechterhalten. Grund genug also, um das Stiftungsverhalten etwas genauer zu betrachten. Die Datengrundlage bilden dabei ca. 130 Urkunden, die zum größten Teil aus den Beständen der Oberösterreichischen Urkundenbücher (Band 4 bis 11) stammen. Der restliche Teil wurde den ehemaligen Stiftsarchiven Garsten und Gleink, welche sich heute im Oberösterreichischen Landesarchiv in Linz befinden, sowie dem Steyrer Stadtarchiv entnommen. Es besteht hier also nicht der Anspruch auf Vollständigkeit. Aufgrund der Stichprobengröße können jedoch aussagekräftige Ergebnisse angenommen werden. Die Aufgabe dieser Arbeit wird im Folgenden sein, anhand von ausgewählten Kriterien die Datengrundlage auf Unterschiede im Stiftungsverhalten hin zu untersuchen. Mit dem Vergleich zwischen der *gmain der Ritter ze Steyr*¹⁶, welche in der Literatur für ehemalige Ministerialenfamilien gehalten werden, und den bürgerlichen Oberschichten soll ein sozialhistorischer Beitrag zur Abgrenzung beider Bevölkerungsgruppen geleistet werden. Sollten sich gruppenspezifische Auffälligkeiten ergeben, kann von einer sozialen Ungleichstellung ausgegangen werden. Gibt es jedoch keinen Unterschied, muss angenommen werden, dass beide Gruppen bereits in einem engen Nahverhältnis gestanden sein müssen. Es gilt jedoch die Arbeitshypothese, dass die

¹⁴ Anm.: Das kirchliche Armutsgebot wird in der modernen Theologie nicht unmittelbar im ökonomischen Sinn verstanden, obwohl man im 14. Jahrhundert schon davon ausgehen muss. Der daraus resultierende Druck auf die Wohlhabenden von seitens der Kirche wird in der Literatur vorwiegend auf die Kaufleute bezogen. Dies wird immer auf die Art ihres Geldbeschaffens bezogen (z.B. Zinsnahme); vgl. Erich Maschke, Städte und Menschen. Beiträge zur Geschichte der Stadt, der Wirtschaft und Gesellschaft 1959-1977 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 68), Wiesbaden 1980, S 383.; Man kann aber davon ausgehen, dass der Adel ebenfalls diesen Druck zu spüren bekam. Dieser wird in der Literatur immer sehr einseitig dargestellt.

¹⁵ Anm.: Die Theorie LeGoffs, dass die Geburt des dritten Ortes durch den dritten Stand initiiert worden ist, wird von manchen Historikern stark kritisiert; vgl beispielsweise Christoph Auffarth, Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002, S. 156.

¹⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 514, S. 478f.

„untere“ gesellschaftliche Schicht das Verhalten der „oberen“ nachzuahmen versucht – ein soziologisches Phänomen, dass bis ins 20. Jahrhundert vorzufinden war und sich allmählich im Auflösen befindet.

Die Ergebnisse dieser sehr spezifische Fragestellung würde für sich alleine nur sehr wenig Aussagekraft haben, deshalb ist eine Anknüpfung an die historischen Hintergründe notwendig. In Bezug auf unser Thema ist es unumgänglich, zuvor die Rolle des Todes in der mittelalterlichen Gesellschaft darzulegen, denn Stiftungen besitzen ja einen evidenten Jenseitsbezug. Ohne Überlegungen über die damaligen theologischen Lehrmeinungen und deren Auswirkungen auf den Volksglauben, würden aus unserer heutigen Denkweise Stiftungen nur auf Unverständnis stoßen. Kapitel 1 widmet sich daher dem Volksglauben unter spezieller Berücksichtigung von Tod und Sterben. Hier soll dargelegt werden, welchen Stellenwert die Religion für die Menschen des Mittelalters einnahm und wie dadurch ihre Vorstellungen von Tod und Sterben geprägt wurden. Diese Vorstellungen speisten sich vorwiegend aus den kirchlichen Lehrmeinungen, welche aber selbst leichten Veränderungen unterworfen waren. Auch von Memoria und der Gemeinschaft von Lebenden und Toten wird hier die Rede sein. Im 2. Kapitel wird das Stiftungsverhalten im Allgemeinen behandelt. Hier interessiert uns die Funktionsweise des Stiftungswesens, vor allem die Idee des Tauschprinzips zwischen materiellen und spirituellen Gütern. Es wird zudem auch das Verhältnis von Kaufleuten und Kirche ein Thema sein. Aber auch eine Beschreibung der verschiedenen Stiftungsobjekte wird hier vorgenommen. Das 3. Kapitel stellt schließlich das Ergebnis-Kapitel dar, wo die Auswertung der Untersuchung präsentiert wird.

Glaube und Volksfrömmigkeit im Spätmittelalter

Bedeutung der Religion

Um das spätmittelalterliche Stiftungswesen in seiner komplexen Form besser verstehen zu können, muss zuvor noch geklärt werden, welchen Stellenwert die Religion in dieser Gesellschaft überhaupt einnahm. Erst dann ist es sinnvoll das Glaubensgebäude der Zeit genauer zu betrachten. Im Gegensatz zur Moderne findet man im Spätmittelalter zum größten Teil eine homogene Gesellschaft. Diese Homogenität trifft nicht nur für ethnische Gegebenheiten zu, sondern auch auf die Religion. Dieser Zustand kann wohl kaum besser beschrieben werden, als dies LeGoff in seiner Abhandlung über den mittelalterlichen Menschen tat:

„In dieser von der Religion beherrschten und bis in ihre intimsten Strukturen durchdrungenen Gesellschaft wurde dieses Menschenbild offenbar von der Religiosität definiert, vor allem durch die höchste Ausdrucksform der religiösen Gelehrsamkeit, die Theologie. Wenn ein Menschentyp aus dem Panorama des mittelalterlichen Menschen ausgeschlossen werden konnte, dann der zutiefst Ungläubige, jener Typus, der später als Libertin, als Freidenker, als Atheist bezeichnet werden sollte.“¹⁷

Es wird in diesem Zitat jedoch auch noch ein zweites wichtiges Unterscheidungsmerkmal zur Moderne angesprochen; die umfassende Durchdringung des Lebens durch die Religion. Alltag und Religion waren sehr eng miteinander verbunden. Dies betraf allerdings nicht nur reine Äußerlichkeiten wie gesellschaftliche Normen, sondern bezog sich auch auf das Denken der Menschen. Beides steht natürlich in einem gegenseitigen Verhältnis zueinander. So führen beispielsweise gesellschaftliche Gegebenheiten langfristig auch zu einer Beeinflussung des Denkens. Umgekehrt aber, können auch inhärente Denkmuster zu Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen führen.

Die Religion konfrontierte die Äußerlichkeit des Menschen im Spätmittelalter jedoch nicht nur mit ihrer bestehenden Infrastruktur, sondern regelte deren gesamten Lebensrhythmus¹⁸. In erster Linie war dieser Rhythmus natürlich von der Natur vorgegeben, die Feinabstimmung

¹⁷ Jacques LeGoff (Hg), Der Mensch im Mittelalter, Frankfurt und New York 1989, S.10.

¹⁸ Vgl. Martina Hartmann, Mittelalterliche Geschichte studieren, Konstanz 2004, S. 53f.

übernahm jedoch die Religion. Die Bestimmung der genauen Tageszeit erfolgte durch eine einfache Tageseinteilung, die sich aus sieben Hauptstunden zusammensetzte: Matutin (Mitternacht), Prim (Morgen), Terz (Mitte des Vormittags), Sext (Mittag), Non (Mitte des Nachmittags), Vesper (Stunde vor Sonnenuntergang), Komplet (später Abend).

Die Festlegung dieser Zeiten stammte im Wesentlichen noch aus der Antike¹⁹. Nach außen wurde dieser Rhythmus durch den Glockenschlag vorgegeben. Der Tag wurde somit auch für die Laien geordnet, denn Glocken riefen auch zur Messe, läuteten beim Besuch hoher geistlicher oder weltlicher Würdenträger, kündeten von Todesfällen und Begräbnissen usw. Glocken waren daher auch Ausdruck von Macht und Herrschaft.²⁰

Daneben spielte die Religion aber auch im intimsten Bereich des Menschen eine zentrale Rolle: dem Denken.

Dies traf für alle Lebensbereiche gleichbedeutend zu. Der Mensch dachte in Kategorien des Glaubens, weil andere Kategorien nicht denkbar (bzw. nicht vorhanden) waren.²¹ Die Religion diente den Menschen aufgrund mangelnder Alternativen als universales Erklärungsmodell. Zugleich war er eine wichtige Stütze für die Menschen, die einer Welt mit sehr schweren Lebensbedingungen Hoffnung und Sinn schuf. Der Mangel an Kontrolle über das Diesseits führte zu einer verstärkten Hinwendung an das Jenseits. Gleich nach dem Motto: kann man schon das Leben im Hier nicht verbessern, so doch jenes im Jenseits. Dazu bedurfte es 'nur' einer integrierteren Lebensführung. Das spätmittelalterliche Stiftungswesen bot aber auch Menschen mit einem nicht so frommen Lebenswandel die Möglichkeit nach Wiedergutmachung mit anderen Mitteln.

Probleme der Frömmigkeitsforschung

Dieses Kapitel will keine umfassende Forschungsstand-Kritik sein, sondern möchte dem Leser nur die allgemeinen Probleme bei der Erforschung vormoderner Volksfrömmigkeit vor Augen führen, um so die nachstehenden Kapitel etwas kritischer wahrnehmen zu können. Die folgenden Zeilen erheben somit keinen Anspruch auf inhaltliche Vollständigkeit, wollen aber

¹⁹ Anm.: Die Römer teilten den Lichttag und die Nacht in acht Abschnitte ein. Kirche und Klöster übernahmen diesen Rhythmus und richteten ihre Gebetszeiten nach diesem Ablauf. Der Rhythmus wurde allerdings auf sieben Hauptzeiten reduziert; vgl. Elisabeth Vavra, Herren der Zeit, In: Historische Sozialkunde. Geschichte – Fachdidaktik – Politische Bildung. Zeitschrift für Lehrerfortbildung, Heft 4, Wien 2006, S. 11.

²⁰ Vgl. ebenda, S. 11.

²¹ Anm.: Den gleichen Sachverhalt fasst Betrand Michael Buchmann in sehr komprimierter Weise im Vorwort der Dissertation Helga Skvarics' zusammen; vgl. Helga Skvaric, Volksfrömmigkeit, 1998.

für Probleme Sensibilität schaffen. Denn wenn schon über Volksglaube gesprochen wird, sollte auch auf allgemeine Forschungsschwierigkeiten eingegangen werden.

Schon die Definition macht Probleme. Volksfrömmigkeit ist ein nicht unumstrittener Terminus. Alleine die Wörter Volk und Frömmigkeit sind so vage, dass eine endgültige Definition sehr großen Interpretationsspielraum lässt. Laut Lexikon des Mittelalters wird unter Volksfrömmigkeit „*das Ensemble der religiösen Vorstellungen und Praktiken*“ bezeichnet, „*die im Mittelalter bei Angehörigen jener Schichten nachzuweisen sind, die weder Herrschaftsträger noch Religiösen (Mönche und Nonnen) waren: Bauern, fahrendes Volk, städtische Unterschichten, Niederklerus u.a.*“²²

Damit wäre geklärt, wer zu diesem Volk zu zählen ist, doch die Religiosität wird nicht näher beschrieben. Klaus Schreiner gibt diesen spezifischen religiösen Vorstellungen eine anschaulichere Form. Für ihn ist damit die Religiosität einer breiten Masse zu verstehen, die „*nicht an die Pflege religiöser Innerlichkeit dachte, sondern konkret Hilfe hoffte, um gegen Krankheit und Not, gegen unheilstiftende Machenschaften böser Geister und Dämonen geschützt zu sein.*“²³ Dabei bedient sie sich eigener Rituale, die von lebensgeschichtlichen und naturhaften Bezügen geprägt sind.

Als Gegensatz dazu steht die Elitefrömmigkeit, mit welcher „*religiöse Denk- und Verhaltensweisen umschrieben werden, die angeblich von hoher Reflexivität geprägt*“ sind²⁴. Damit ergeben sich drei Unterscheidungsmerkmale: Massenhaftigkeit, Rationalität und soziale Trägerschaft²⁵. Angesichts der Tatsache, dass sich „*in vielen Fällen kein Unterschied zwischen den Frömmigkeitspraktiken des ‚Volkes‘ und der ‚Eliten‘ angeben lässt*“, ist über die Sinnhaftigkeit des Terminus Volksfrömmigkeit nachzudenken²⁶.

Im Bereich der Volksfrömmigkeitsforschung ergeben sich massive Schwierigkeiten bei der Quellenlage. Denn nur sehr wenige schriftliche Zeugnisse stammen von dem illiteraten Volk selbst. Religiöse Vorstellungen und Praktiken sind somit nur sehr schwer fassbar. Dieses Problem wird gegen Ende des Mittelalters immer unbedeutender. Dennoch hat der Historiker nur die Möglichkeit die Ergebnisse frommen Handelns zu beschreiben, kann aber über das Denken nur Vermutungen anstellen. Man kann Margaret Aston daher zustimmen, dass alles

²² Peter Dinzelbacher, Volksfrömmigkeit; In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, München und Zürich 1997, Sp. 1826.

²³ Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? In: Klaus Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, 1992, S. 2.

²⁴ Vgl. ebenda, S. 1.

²⁵ Vgl. ebenda, S. 2.

²⁶ Vgl. Peter Dinzelbacher, Volksfrömmigkeit; In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, München und Zürich 1997, Sp. 1826.

was über die Religiosität der einfachen Gläubigen aussagt, nur auf logischen Schlussfolgerungen basiert.²⁷

Die meist sehr kleinräumig vorgenommenen Untersuchungen zu diesem Thema lassen daher keine allgemein gültigen Aussagen zu. Noch weniger vergleichbar werden die Erkenntnisse, je nach Fachwissenschaft in der sie gewonnen werden. Hier bedarf es zusätzlich einen für den jeweiligen Kontext klaren Definition.

Volksfrömmigkeit ist ein interdisziplinäres Forschungsfeld, welches Schnittstellen zur Theologie (und Religionswissenschaft), Geschichtswissenschaft, Soziologie und Volkskunde aufweist. Verglichen mit anderen Forschungsfeldern fand die Wissenschaft erst sehr spät Gefallen an diesem Thema. Volksfrömmigkeit oder Volksreligion, beide Begriffe werden oft gleichwertig gebraucht²⁸, wurden in der älteren theologischen aber auch historischen Forschung oft nur als Minderformen der etablierten Religion betrachtet. Nicht selten wurde diese Form der Frömmigkeit als Aberglaube abgetan. Und mit solchem Unfug wollte sich eine seriöse Wissenschaft nicht beschäftigen. In der Geschichtswissenschaft wandte man sich erst mit dem Aufkommen der Mentalitätsgeschichte dem *piété populaire* zu. In Frankreich – von hier nahm die Mentalitätsgeschichte auch ihren Lauf – fanden wissenschaftliche Symposien zum Thema Volksreligion bereits in den 1970er Jahren statt. Im deutschsprachigen Raum hinkte der wissenschaftliche Diskurs dieser Entwicklung um mindestens 15 Jahre nach. Erst die Tagung 'Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter' im Jahr 1985 leitete den Beginn eines neuen Forschungsfeldes ein.²⁹

²⁷ Vgl. Margaret Aston, Religiöse Volksbewegung im Mittelalter; In: Geoffrey Barraclough (Hg.), Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden, München 1982, S. 148.

²⁸ Vgl. Helga Skvarics, Volksfrömmigkeit, 1998, S. 20.

²⁹ Vgl. Peter Dinzelsbacher, Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie; In: Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer (Hg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn u.a. 1990. S. 9f.

Vorstellungen von Tod und Sterben

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert erleben die Menschen des europäischen Kontinents einen ständigen Anstieg der durchschnittlichen Lebenserwartung. Innerhalb von 140 Jahren hat sich das durchschnittliche Sterbealter eines Menschen mehr als verdoppelt. So lag 1865 dieses Alter noch bei 34 bzw. 37 Jahren (Männer bzw. Frauen), während es im Jahr 2000 auf 75 bzw. 81 Jahren hinaufgestiegen ist.³⁰ Die Gründe für diesen rasanten Anstieg sind mannigfaltig und reichen von verbesserten medizinischen und ernährungswissenschaftlichen Erkenntnissen über die Errichtung sozialer Infrastruktur bis zur Reduzierung der Säuglingssterblichkeit. Hinzu kommt der Siegeszug über die von Mensch zu Mensch übertragbaren Krankheiten. Immerhin waren bis ins 19. Jahrhundert beinahe $\frac{3}{4}$ aller Sterbefälle Folgen von leicht ansteckbaren Krankheiten. Am anfälligsten dafür sind nach wie vor Menschen mit einem schwachen Immunsystem. Also Kinder und alte Leute.

All diese Entwicklungen ließen die Distanz zum Tod deutlich vergrößern. Der Tod ist dem modernen Menschen scheinbar in weite Ferne gerückt. Verstärkt wird der Eindruck durch die Professionalisierung des Sterbens der heutigen Tage. Der Akt des Sterbens geschieht zwar in der Moderne ebenfalls streng reglementiert, vollzieht sich aber innerhalb eigener Institutionen (Krankenhäuser, Hospize, Altersheime), welche sich Abseits des öffentlichen Interesses befinden.³¹ Gleichzeitig führte die totale technische Beherrschung des Diesseits zu einer Selbstüberschätzung des Menschen. Dass der Tod dennoch das letzte Wort über den sich selbst verklärten Menschen hat, wird in der modernen Wahrnehmung oft als unangenehm empfunden oder gar verdrängt.

Im 14. Jahrhundert verlief das Sterben sehr viel öffentlicher als heute. Häufiger wurde jeder einzelne mit Tod und Sterben konfrontiert. Der Tod des Nächsten musste immer wieder erfahren werden und wurde damit auch eine real wahrgenommene Bedrohung der eigenen Existenz. Einen Toten zu sehen, war damals sehr viel alltäglicher als heute. Man musste dazu auch nicht erst ins Erwachsenen- oder Greisenalter kommen, um eine solche Begegnung zu ma-

³⁰ Vgl. Josef Ehmer, *Bevölkerungsgeschichte und Historische Demographie 1800-2000*, München 2004, S. 34-41.

³¹ Vgl. Martin Scheutz, *Ein unbequemer Gast? Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit*, In: Wolfgang Hamester, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Wien u.a., 2007, S. 100-101.

chen.³² Auch der Umstand, dass der christliche Glaube den Tod sehr positiv bewertete, ihn sogar als etwas Erstrebenswertes ansah, minderte nicht die unvorstellbare Angst vor ihm. Es war dies aber nicht so sehr die Angst vor dem Tod selbst, als die Furcht vor der ewigen Verdammnis. Denn über das weitere Schicksal der Seele eines Verstorbenen befand ein letztes Gericht. Am Totenbett konnten einem die ganzen Sünden eines Lebens noch einmal einholen, deshalb kam dem letzten Akt eine zentrale Bedeutung zu. In der Todesstunde sollte sich herauskristalisieren 'was für einer man war'. Es galt mit wahren Glauben über den Tod zu triumphieren. Das Sterben musste daher ideal ablaufen. Darunter ist ein streng ritualisierter Ablauf zu verstehen, bei welchem der Sterbende oftmals unter Anleitung eines Sterberatgebers und in Anwesenheit eines Priesters seelsorgerisch auf die letzte Reise vorbereitet wurde (Beichte und Ölung). Um aber ganz sicher zu gehen, dass bei diesem Gericht die guten Taten nicht in Vergessenheit geraten, bedurfte es auch einer großen Anzahl an Fürbittern (die den Toten anempfehlen sollten). Aber auch die schon seit der Antike bekannten „Seelgeräte“, also testamentarisch festgelegte Vermächtnisse für die Kirche oder öffentliche Einrichtungen, konnten einen Vorrat an guten Werken einbringen.

Tod und Sterben

Maßgeblich beteiligt für die Einstellung einer Gesellschaft zu Tod und Sterben ist die entsprechende Deutung durch die Religion. Die zentrale Botschaft des Christentums ist die Überwindung des Todes durch die Auferstehung. Dem Tod kam daher von Anfang an eine sehr positive Bewertung zu. Mehr noch, der Tod wird zum Neuanfang³³, dem Beginn eines neuen und besseren Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Trauer wurde daher von kirchlicher Seite abgelehnt, da man es nicht als notwendig ansah Verstorbene betrauern zu müssen. Das änderte natürlich nichts an der Tatsache, dass der Tod für die Angehörigen immer ein trauriges Er-

³² Anm.: Die Öffentlichkeit des Todes im Mittelalter geht im Wesentlichen auf Phillip Aries zurück. Aries holzschnittartige „Geschichte des Todes“ wird von zahlreichen Historikern aufgrund seiner undifferenzierten Argumentation stark kritisiert. Martin Scheutz nennt ihn sogar „Sonntagshistoriker“, vgl. Martin Scheutz, Ein unbequemer Gast, 2007, S. 100-101.

³³ Anm.: So entstand auch die Tradition im Christentum, nicht den Geburtstag sondern den Namenstag zu begehen, also den Sterb- oder Gedächtnistag eines Märtyrers oder Heiligen. Den Tag der Geburt ließ man bewusst in Vergessenheit geraten; vgl. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 2. Aufl., Darmstadt 2000, S. 660.

eignis blieb. Daraus resultierte ein ambivalentes Verhältnis zum Tod im Christentum, welches zwischen Trauer und Freude schwankte.³⁴

Ebenso prägend für die Einstellung zum Tod ist seine Präsenz im Leben. Der oft zitierte Vers „*Media vita in morte sumus*“³⁵ wird an dieser Stelle gerne vorangeschickt, um die Rolle des Todes in der mittelalterlichen Gesellschaft zu pointieren. Der Tod war demnach nicht nur der Schlussstrich des irdischen Lebens, sondern machte auch einen wesentlichen Bestandteil des Diesseits aus. Viele Bereiche des Lebens waren regelrecht auf den Tod hin ausgerichtet.

„*Wenn es ein Charakteristikum gibt, das die Einstellung der Menschen zum Tod im Mittelalter von der anderer Perioden unterscheidet, so das, dass er durchgehend nicht als das Ende des Lebens, sondern als ein Schritt innerhalb des Lebens angesehen wurde.*“³⁶

Die Ursachen dafür sind wohl hauptsächlich in den fehlenden Steuer- und Kontrollinstrumenten zu suchen. Das gilt besonders für die medizinische Versorgung, welche zum Teil noch mit religiösen Bräuchen und Praktiken verschmolzen war. Der Tod stand ihr aus heutiger Sicht als unbezwingbarer Widersacher gegenüber. Stieß die Medizin an ihre Grenzen, konnte nur noch das Gebet helfen. Zeitgenössische Ärzte empfahlen in bestimmten Situationen das Gebet als einziges noch wirkungsvolles Heilmittel.³⁷

Der Tod war somit ein ständiger Begleiter der Menschen. Eine sehr hohe Sterblichkeit bedeutete für viele Menschen ein kurzes Leben.³⁸ Zu dieser allgemein höheren Mortalität trat noch die exorbitant höhere Säuglingssterblichkeit hinzu. Diese ständige Konfrontation des Todes, verkürzte zugleich die Distanz zu ihm. Der mittelalterliche Mensch hatte zum Tod somit eine viel engere Beziehung als wir sie heute kennen. Hinzu kommt, dass aufgrund eines gerade in Entstehung befindlichen Sozialwesens, das Sterben vorwiegend im Kreise der Familie stattgefunden hat. Das Altwerden in einem Bürgerspital konnte sich nur ein sehr kleiner Teil der Bevölkerung leisten.³⁹ Philippe Aries sprach in diesem Zusammenhang vom 'gezähmten Tod'. Für Aries war das Sterben im Mittelalter ein Prozess der durch viele Stationen ging und im Beistand zahlreicher Menschen stattfand. Es war somit ein stark ritualisiertes Ereignis,

³⁴ Anm.: Besonders kommt dieses Spannungsverhältnis bei Augustinus zum Ausdruck, als er vom Tod seiner Mutter berichtete, vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 2000, S. 660.

³⁵ Vgl. Meta Niederkorn-Bruck, *Das Leben stirbt, wo es beginnt, und aufersteht, wo es zerrinnt. Der Tod und das Leben im Mittelalter*. In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Wien u.a., 2007, S. 61.

³⁶ Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Berlin 1996, S. 261.

³⁷ Vgl. ebenda, S. 247-249.

³⁸ Vgl. Roger Seiler, *Sterben – früher und heute*, In: Peter Jezler (Hg.), *Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 165.

³⁹ Vgl. Brigitte Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter*. Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 33, Wien und München 1996, S. 7.

dass von menschlicher Anteilnahme gekennzeichnet war und zudem öffentlich begangen wurde. Aufgrund des unumstößlichen Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tod, ortet Aries nur eine sehr geringe Todesfurcht.⁴⁰

Kritiker sehen darin allerdings eine Verklärung des Mittelalters, deren Wurzeln in der Ablehnung einer inhumanen Moderne liegen, die den Tod tabuisiert und zutiefst verachtet. Aries nennt dies den ‚verwilderten Tod‘. Für den Mediävisten Arno Borst war das Sterben im Mittelalter hingegen sehr viel schwerer als heute. Es vollzog sich zwar tatsächlich öffentlich nach kirchlichem Ritual, mit anteilnehmenden Menschen und in sicherer Erwartung eines Fortlebens, doch die dringlichste Frage nach Rettung oder Verdammnis blieb offen. Die Angst um das Seelenheil muss unendlich groß gewesen sein und ist heute kaum mehr nachvollziehbar. Mit dem Tod wurde die Bilanz des eigenen Lebens gezogen. Ob das Leben gelungen verlaufen ist, sollte sich in diesem einen Moment zeigen. Die Todesstunde erlangte deshalb im Laufe des 14. Jahrhunderts eine ungeheure dramatische Spannung. Um schließlich auch diese letzte Aufgabe im Leben bestehen zu können, wurde das richtige Sterben zu einer eigenen Kunst. Mehr davon wird im nächsten Kapitel zu lesen sein.

Die Angst um das Seelenheil

Gegen Ende des Mittelalters wurde das Sterben nun zunehmend ritualisiert und reglementiert. Ein aus soziologischer Sicht völlig plausibles Verhalten. Der Tod stellt für den Menschen einen nicht steuerbaren Risikofaktor dar. Seine Eigenschaft stark zu Emotionalisieren birgt ein gewaltiges anarchistisches Potential in sich. Um eine Beeinträchtigung der Vernunft zu verhindern, muss eine solche Unsicherheit so gut es geht kontrolliert werden. Dieses soziologische Phänomen lässt sich sehr gut im späten Mittelalter erkennen. Das Beherrschen des Todes avanciert zur Kunst – der *ars moriendi*. Da die Konfrontation mit dem Tod aber alltäglicher war als heute, findet die Vorbereitung darauf schon mitten im Leben statt. Diese Wachsamkeit gegenüber der eigenen Vergänglichkeit trifft man seit dem 13. Jahrhundert in der sogenannten ‚*Memento Mori*‘-Literatur.⁴¹ Besonders die Bettelorden wollten den Menschen hier Hilfestellungen bieten. In der Folge entstand eine wahre Flut an solcher Literatur. An der Wiener Universität bildete sich eine eigene theologische Schule, die sich um die Entwicklung

⁴⁰ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 2000, S. 674.

⁴¹ Anm.: Diese Literatur war ursprünglich für den Klerus vorgesehen, wurde im Laufe der Zeit aber bald auch von einer breiteren Masse rezipiert; vgl. Meta Niederkorn-Bruck, *Das Leben stirbt, wo es beginnt, und aufersteht, wo es zerrinnt. Der Tod und das Leben im Mittelalter*. In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Wien u.a., 2007, S. 66.

dieser Idee besonders verdient machte. Die Quintessenz all dieser Schriften ist, die Allmacht Gottes anzuerkennen und nicht mit dem Tod zu hadern.⁴² Gleichzeitig sollten sie aber auch Hilfestellung und Beistand für den Sterbenden sein. Damit war aber nicht gemeint, sich dem Tod einfach zu ergeben oder gar vor ihm zu fliehen, sondern das Leben bis in den Tod hinein zu 'führen'. Diese Texte können daher zu Recht als Ratgeber verstanden werden, die auf das 'richtige' Sterben vorbereiten wollten.

Ihren Ursprung fand die Trostliteratur bei Anselm von Canterbury, der sich eigentlich an den gebildeten Klerus wandte, um diesen bei ihrem Dienst am Sterbebett zu unterstützen. Namensgebend für diese Literaturströmung wurde schließlich das Werk „*de ars moriendi*“ von Johannes Gerson. Das Sterben wurde dort zur Kunst erhoben, die es zu erlernen galt. Der Wunsch selbst tätig zu werden und sich auf das Sterben vorzubereiten, spiegelt letztlich die Angst der Laien vor der Hölle. Schon bald entstanden Schriften, die für ein breiteres Publikum bestimmt waren. Die „*Kunst des heilsamen Sterbens*“ von Thomas Peuntner richtete sich schon gezielt an einfache Gläubige, war aber noch immer mit zahlreichen Elementen aus Gersons Buch versehen. Mit der Illustration dieser Bücher im 15. Jahrhundert fand die sogenannte 'ars moriend'i-Literatur ihren Höhepunkt. Dabei wurde das Sterben wie bei einem Kreuzweg in 5 Stationen unterteilt, die es zu meistern galt. Jede Station stellte eine Versuchung des Teufels und seiner Dämonen dar, die den Sterbenden noch vom wahren Weg abzubringen versuchten. Die erste Versuchung ist der Zweifel an Gott. Die Zweite besteht im Säen von Verzweiflung. Dem Sterbenden wird dabei vom Teufel und seinen Dämonen noch einmal die Schwere seiner Sünden aufgezählt. Bei der dritten Versuchung soll Ungeduld erzeugt werden. Das Gebrechen der betroffenen Person wird vom Teufel als sinnlos aber auch heilbar bezeichnet. Die nächste Versuchung ist eine List des Teufels. Er lobt den Sterbenden ob seines Glaubens und will ihn dafür mit einer Krone auszeichnen. Wird der Versuchung nachgegeben, macht man sich des Hochmuts schuldig. In der letzten Versuchung soll der Leidende noch an seine irdischen Güter erinnert werden, um so der Gier anheim zu fallen. Wird all diesen Versuchungen widerstanden, dann ist der Sterbende bereit für den Empfang der Sakramente und kann mit einem ruhigen Gewissen von der Erde scheiden.⁴³

Auf die kirchlichen Sterberituale, die im Wesentlichen aus Sterbebuße, Krankensalbung und Viaticum bestanden, kann hier nicht näher eingegangen werden.⁴⁴

⁴² Vgl. Meta Niederkorn-Bruck, Das Leben stirbt, wo es beginnt, und aufersteht, wo es zerrint. Der Tod und das Leben im Mittelalter. In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), *Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte*. Wien u.a., 2007, S. 68.

⁴³ Vgl. Helga Skvarics, *Volksfrömmigkeit*, 1998, S. 52-55.

⁴⁴ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 2000, S. 664-674.

Doch nicht immer verlief der Tod nach Plan. Er konnte sich den rituell festgelegten Stationen auch entziehen, zum Beispiel durch einen plötzlichen Tod, dem sogenannten 'jähren' Tod. Diese Art zu Sterben war den Menschen des 14. Jahrhunderts am gefürchtetsten, denn damit verschied man völlig unvorbereitet und wurde der Möglichkeit beraubt, sich endgültig ins rechte Licht zu rücken. Das Leben war damit nicht vollständig geklärt. Der Anblick des Hl. Christopherus sollte vor diesem Unglück schützen.⁴⁵ Der Ort und die Zeit, wo der gelungene Lebensabschluss stattfinden sollte, war die Todesstunde im Kreise der Verwandten, und wenn möglich im Beisein eines Priesters. In der Todesstunde offenbarte sich das Leben nun endgültig und wurde somit 'richtbar'. Hier entschied sich, ob das Leben nun gelungen war oder nicht. Die Beurteilung wird von Christus selbst beim „Jüngsten Gericht“ getroffen. Wie man dort von ihm aber vorgefunden wird, entscheidet sich mit dem Tod. Die Todesstunde erfuhr damit eine unvorstellbare Dramatik. Die Angst in der Ewigkeit nicht in der Gegenwart Gottes zu sein, stellt schließlich den Treibstoff des Stiftungswesens dar.

⁴⁵ Vgl. ebenda, S. 664.

Die Kraft der Fürbitte

Auf den ersten Blick könnte man annehmen, dieses Kapitel würde nur sehr unmittelbar mit dem Thema der Arbeit in Verbindung stehen, doch der Schein trügt. Es soll in diesem Kapitel versucht werden, das Stiftungswesen, die Fegefeuerlehre und das Gebet für die Toten miteinander zu verbinden.

Die katholische Tradition für die Verstorbenen zu beten, hat seine biblische Grundlage im zweiten Buch der Makkabäer. *„Denn, wenn er nicht gehofft hätte, dass die Gefallenen auferstehen würden, so schiene es ja überflüssig und eitel, für die Verstorbenen zu beten. Vielmehr dachte er, dass eine sehr große Gnade denen vorbehalten sei, welche in Frömmigkeit entschlafen sind. Es ist also ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, dass sie von ihren Sünden erlöst werden.“*⁴⁶ (2 Makk 12, 39-45)

Gleichzeitig findet sich darin in Ansätzen die Idee eines Reinigungsortes. Über dessen theologische Ausformung wird aber noch ein eigenes Kapitel berichten. Diese Idee des heilsamen Fürgebetes nahm in einer Reihe von frühchristlichen Texten immer klarere Konturen an. Am populärsten ist hier wohl die Geschichte der Perpetua. Es handelt sich dabei um eine afrikanische Christin, die im Jahre 203 gemeinsam mit vier anderen Christen in der Nähe von Karthago den Märtyrertod erlitt. In der Zeit ihrer Gefangenschaft hinterließ sie einen berührenden Bericht über die Ereignisse dieser letzten Tage. Unter anderem erzählt Perpetua vier außergewöhnliche Träume, in welchen ihr ihr verstorbener jüngerer Bruder begegnete. Er befand sich dort an einem sehr finsternen Ort und wirkte fiebrig und dürstend. Außerdem trug er zerlumpte Kleider und war im Gesicht von jenen Geschwüren gezeichnet, an welchen er auch starb. In der Mitte dieses düsteren Ortes befand sich ein Bassin voll Wasser, aber der Rand des Beckens war für den dürstenden Dinokrates zu hoch. Perpetua glaubte, dass es sich dabei um eine Prüfung handelte, die ihr Bruder zu bestehen hatte. Daraufhin bettete sie Tag und Nacht, um Dinocrates bei seiner Prüfung beizustehen. Einige Tage später hatte sie erneut einen Traum. Auch diesmal kam Dinokrates in ihrem Traum vor. Diesmal war er jedoch gewaschen, wohlgekleidet und erquickt⁴⁷. Wo einst die Wunde war, befand sich eine Narbe und

⁴⁶ Anm.: Alle Bibelzitate, sofern es nicht anders angemerkt wurde, stammen aus der Einheitsübersetzung; vgl. Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

⁴⁷ Anm.: Das lateinische Wort für erquickt lautet *refrigerare*. Dieses Wort aus dem Bericht Perpetuas griff Tertullian später, auf um damit jenen Ort zu beschreiben, wo die Gerechten nach ihrem Tod auf das Jüngste Gericht warten würden. Dieses sogenannte *Refrigerium Interim*, wurde später mit Abrahams Schoß gleichgesetzt, vgl. Brigitta Rotach, Der Durst der Toten; In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 35.

der Rand des Beckens befand sich nun in der Nabelhöhe des Kindes. Der Junge trank Wasser so viel er konnte und spielte im Wasser. Die Gebete schienen offenbar wirksam gewesen zu sein. Die Botschaft, die von dieser Geschichte ausging, wird somit klar. Angehörige können ihre Blutsverwandten durch Gebete erlösen. Besonders wirksam ist dieses Gebet, wenn es von einem Märtyrer oder Heiligen ausgeht, der aufgrund seiner Nähe zu Gott größeren Einfluss auf diesen nehmen kann.⁴⁸

Dieser Bericht stellte zu Beginn des 3. Jahrhunderts aber nichts völlig neues dar.⁴⁹ Es gab schon Texte, die von ähnlichen Gebeten für Verstorbene erzählen. Wie wir bei der Entstehungsgeschichte des Fegefeuers noch sehen werden, schöpfte auch dieser Text seine Popularität daraus, dass sich große Autoritäten auf ihn beriefen. Tertullian leitete aus dieser Geschichte beispielsweise ab, dass die Gerechten nach ihrem Tod in Erquickung auf das Jüngste Gericht warten würden: eine Idee, deren Ansätze sich bereits in den Evangelien finden lassen.

Von noch größerer Bedeutung dürfte aber die indirekte Bestätigung dieses Berichts durch Augustinus gewesen sein. In seinen Bekenntnissen (IX, 13, 34-37), die er nach dem Tod seiner Mutter Monika niederschrieb, bejaht er eindeutig die Wirksamkeit von Fürbitten, verweist jedoch darauf, dass Gott alleine die Entscheidung zukomme, jemanden ins Himmelsreich aufzunehmen. Die Gebete, so meint er, würden die Entscheidung auf jeden Fall beeinflussen.⁵⁰

Dieser Gedanke wurde im Laufe der Jahrhunderte zu der Vorstellung weiterentwickelt, dass Lebende und Tote im Gebetsgedenken eine Gemeinschaft bilden. Aus der Karolingerzeit sind beispielsweise Gedenkbücher überliefert, in denen man die Namen lebender und verstorbener Personen eintrug, um ihrer Seelen in Messen zu gedenken. Mit der Eintragung in ein solches „Lebensbuch“ glaubte man in das gleichnamige himmlische Buch des Lebens eingetragen worden zu sein, von welchem in der Apokalypse des Johannes (Offb. 20,11-15) die Rede ist. Eine solche Eintragung bedeutete die Errettung am 'jüngsten Tag'.⁵¹

⁴⁸ Anm.: Über die Nähe zu Gott wird später noch genauer informiert; vgl. Brigitta Rotach, Der Durst der Toten, 1994, S. 35.

⁴⁹ Anm.: Zum Beispiel *acta Pauli et Thecla*, ein apokrypher Text des 2. Jahrhunderts, vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984, S. 70.

⁵⁰ Anm.: Augustinus erklärt auch, wer für die Toten beten kann. Es sind dies die kirchliche Institution, die Kirche selbst und einige Fromme, vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984, S. 86-89.

⁵¹ Anm.: Schon in der Spätantike gab es den Brauch, Namen von Verstorbenen in ein Wachs-Diptychon einzutragen, die anlässlich der eucharistischen Mahlfeier verlesen wurden, vgl. Martina Wehrli-Johns, Das Fegefeuer als Sozialidee, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S.49.

Die ältesten dieser Memorialbücher stammen aus den Klöstern Reichenau, St. Gallen und Pfäfers. In diesen Büchern befinden sich nicht nur Mönche der eigenen Abtei, sondern auch jene von befreundeten Klöstern. Durch sogenannte Verbrüderungsverträge zwischen den einzelnen Abteien, versicherte man sich des zusätzlichen Gebets zahlreicher anderer Konvente. Dies steigerte natürlich die Anzahl der Fürbitter und somit auch die Chancen einer baldigen Aufnahme ins Himmelreich. Durch entsprechende Schenkungen konnten aber auch Laien in solche Gebetsgemeinschaften aufgenommen werden. Die Sorge ums Seelenheil führte so zu einer Bildung von (Gebets)Netzwerken, deren Träger zu Beginn vor allem das Mönchtum war. Eine der ältesten historisch fassbaren Bruderschaften wurde 762 auf der Synode von Attigny zwischen Bischöfen und Klöstern geschlossen, die sich im Todesfalle geistlichen Beistand versprachen.⁵²

Seinen Höhepunkt fand das mittelalterlich-monastische Totengedenken schließlich in Cluny. Obwohl das Gedenkbuch des Mutterklosters verloren ging, geben die cluniazenischen Priorate eine profunde Auskunft über die Ausmaße. Das Totenbuch von Longpont umfasste 18000 Namen, jenes von St. Martin des Champs bei Paris sogar 30000. Insgesamt sind aus den cluniazensischen Nekrologien mehr als 96000⁵³ Namenseinträge nachgewiesen. Wir erfahren aus diesen Büchern aber auch einiges über den Klosterbrauch selbst. So nahm beispielsweise der Zeitpunkt des Todes eine ganz besondere Stellung ein. Im Moment des Sterbens hatten alle Mönche mit Gebet und Glockengeläut dem sterbenden Mitbruder beizustehen, damit seine Seele unversehrt zum Himmel auffahren kann. Am Begräbnistag sollte jeder Priestermönch für den Verstorbenen eine Messe lesen und in der darauffolgenden Woche hatten alle Mitbrüder das Konventsamt zu begehen. Zusätzlich sollte auch noch am Jahrestag des Todes dem Verstorbenen gedacht werden. Neben diesen individuellen Gedenken hielt die Abtei auch noch mehrmals im Jahr ein kumulatives Totengedenken. Dabei wurde am Vigiltag des Michaelfestes aller verstorbenen Konventsmitglieder und am Vortag von Pauli Bekehrung der eigenen Eltern gedacht. Dieser Klostertradition verdankt die Gesamtkirche auch das Jahresgedenken aller Verstorbenen, das am 2. November abgehaltene Allerseelenfest.⁵⁴ Die Mönche betrachteten die Einhaltung des Totengedächtnis, der ihnen anvertrauten Verstorbenen, als

⁵² Rudolf Weigand, Bruderschaften, In: Lexikon des Mittelalters, Bd 2, München 1983, Sp. 738.

⁵³ Vgl. Martina Wehrli-Johns, Das Fegefeuer als Sozialidee, 1994, S. 50.

⁵⁴ Anm.: Das umfangreiche Totengedenken in Cluny geht auf eine Vision des Abtes Odilo von Cluny zurück, wo er die Toten in Sizilien im Fegefeuer schmoren sah, vgl. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 2.Aufl., Darmstadt 2000, S. 712f.

ihre besondere Pflicht an.⁵⁵ Cluny erreichte aber nicht nur bei der Zelebrierung des Totengedächtnisses einen Höhepunkt, sondern auch die Vergabe von Almosen erlebte hier ein historisches Höchstmaß. Almosen stellen die klassischen Werke der Nächstenliebe dar. Die Unterstützung der Armen ist eine Grundbotschaft des Christentums. Mahnend wirken hier die Worte Christi, wonach ein Reicher nur schwer ins Himmelsreich gelange (Mt. 19,24).⁵⁶

Nach dem Vorbild dieser frühmittelalterlichen Gebetsgemeinschaften entstanden schließlich die städtischen Bruderschaften, welche in manchen Städten des 14. und 15. Jahrhunderts die bedeutendsten Organisationsformen des Soziallebens bildeten. In Steyr stammt die früheste Erwähnung einer Bruderschaft (innerhalb der untersuchten Stiftungen) aus dem Jahre 1353. Dabei handelt es sich um eine Stiftung Ortolfs des Chersperger, der den Konvent von Gleink um die Aufnahme seines Bruders Marquart in ihre Bruderschaft bittet:

*„Dar czu sullen auch di selben herrn den vorgeantten hern Marcharten den Chersperger treuleich vnd genczleich nehmen in ir bruderschaft vnd in ir guettet, da sie Got mit dienen, iz sei bei nacht oder bei tag.“*⁵⁷

Innerhalb der Stadt stellt die Elendzeche die älteste erwähnte Bruderschaft dar. Im Jahre 1360 bedachte sie Jakob Kündler in seinem Testament mit einem Pfund Pfenning: *„jn di Ellend-Zeh ain pfunt pfenning“*⁵⁸

Solche städtischen Bruderschaften waren gekennzeichnet durch gemeinsame Statuten, Mahlzeiten und Trinkgelage sowie religiöse Verrichtungen. Die religiösen Aufgaben spielten dabei eine entscheidende Rolle. Sie reichten von der Betreuung eigener Altäre bis hin zur Überwachung der Einhaltung gestifteter Gottesdienste. Finanziert wurden Bruderschaften vorwiegend durch Eintritts- und Jahresgelder, Spenden und Vermächtnisse. Das Vermögen wurde in der

⁵⁵ Anm.: Im Sinne der alten, trifunktionalen Ordnung verstanden die Mönche (oratores) das Gebet – und dazu zählten sie auch das Totengedächtnis – als ihre primäre Aufgabe. Für die Mönche stellte das Gebet aber auch eine Möglichkeit der Buße dar. Der Adel (bellatores) betrachtete die Herstellung der Ordnung, und somit den Krieg als Hauptaufgabe. Buße wurde von ihm vorwiegend in Form von Almosen geleistet. Die große Masse der Bevölkerung (laboratores) stellte dazu die materiellen Voraussetzungen zur Verfügung. Ihr vorwiegendes Instrument der Buße war das Fasten; vgl. Martina Wehrli-Johns, *Das Fegefeuer als Sozialidee*, 1994, S. 49.

⁵⁶ Anm.: *„In der Abtei war es Brauch, nach dem Versterben eines Mönches dreißig Tage lang dessen Essensrationen an einen Armen auszugeben; dasselbe geschah am Tag seines Jahresgedächtnisses. Auch an den kumulativen Gedenktagen gehörten die Armen mit dazu; am Vortag von Allerseelen, an Allerheiligen also, mussten alle kluniazenischen Konvente für jeden anwesenden Mönch drei Arme mit Brot und Fleisch verpflegen. Die Abtei hat diese ihre Sozialpflichten sehr ernst genommen. An Festtagen war die Armenration reichlicher bemessen als das Essen der Mönche selbst; ihnen nämlich war der Fleischgenuß verboten, den Armen aber sollte eine Speisung mit Brot, Wein und Fleisch gereicht werden. Mit der wachsenden Zahl der gedenkpflichtigen Toten musste die karitative Leistung zu einer nicht mehr tragbaren Last anwachsen. Tatsächlich hat sich die Abtei zu Beginn des 12. Jahrhunderts in wirtschaftlichen Schwierigkeiten befunden, die zu einem nicht geringen Teil aus den Sozialleistungen des Totengedenkens resultieren“*; Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 2000, S. 715.

⁵⁷ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 296, S. 300f.

⁵⁸ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 718, S. 720f.

Regel selbst verwaltet. Man unterscheidet dabei zwei Arten der städtisch-bürgerlichen Bruderschaften: Die einen, die sich parallel zu den bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Organisationsformen und Korporationen entwickelt haben (z.B. Gilden und Zünfte) und den anderen, die allgemeine Zusammenschlüsse verschiedener Personen darstellten. Zu dieser Gruppe gehört auch die oben bereits erwähnte Elendszeche. Sie kümmerte sich um das Armen- und Krankenwesen in der Stadt.⁵⁹

Die mit Abstand wichtigste Aufgabe war aber die Aufrechterhaltung des Gedächtnisses ihrer Mitglieder. Am meisten Garantie boten dafür zweifelsfrei die monastischen Institutionen, die bereits auf eine lange Kontinuität zurückblicken konnten.⁶⁰ Diese Form der Gedächtnissicherung stand jedoch nur den wohlhabenden Gesellschaftsschichten zur Verfügung. Bruderschaften boten somit vor allem den gesellschaftlich benachteiligten Stadtbewohnern eine Möglichkeit, auch für ihr Seelenheil zu sorgen.⁶¹

Dieses System konnte natürlich nur funktionieren, solange an die Toten gedacht wurde. Denn sobald man in Vergessenheit geriet, gab es auch keine Gebete mehr. Aus zahlreichen Bürger-Testamenten wissen wir, dass diese Angst nicht unbegründet war. Mit eigenen Klauseln wurde der Verbleib des Vermögens geregelt, falls die bestifteten Institutionen den Wünschen der Testatoren nicht nachkommen würden. Oft wurden dann andere geistliche Institutionen mit dieser Aufgabe bedacht. In den meisten Fällen sollten aber die Hinterbliebenen das Vermögen verwalten.⁶²

In der stark durch die Totenfürsorge geprägten spätmittelalterlichen Welt nahm das Gebet für die Verstorbenen, wie wir gesehen haben, eine zentrale Rolle ein. Die jenseitsgerichtete Ten-

⁵⁹ Vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, Bruderschaften und Stadt, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, München 1983, Sp. 739f.

⁶⁰ Anm.: Die zunehmende Nachfrage an Messstiftungen führte in den Klöstern zu einer steigenden Anzahl an Priestermönchen und somit weg von der Handarbeit hin zu einer progressiven Klerikalisierung des Mönchtums, vgl. Martina Wehrli-Johns, Das Fegfeuer als Sozialidee, Zürich 1994, S. 50.

⁶¹ Anm.: Doch auch Bruderschaften sprachen unterschiedliche Klientele an. Berufsständisch orientierte Bruderschaften oder Preisterbruderschaften versuchten die Mitgliederschaft auf den avisierten Personenkreis zu beschränken. Dies geschah beispielsweise durch Aufnahmegebühren. Dadurch sicherten sie sich eine gewisse Exklusivität. Alle Bruderschaften verfolgten aber das gleiche Prinzip. Im Vordergrund stand das wechselseitige Gebet für die Lebenden und Verstorbenen, sowie die Sorge um ein entsprechendes Begräbnis und ein fortführendes Totengedächtnis. Wie sich auch am Beispiel Steyrs gezeigt hat, war die Blüte des Bruderschaftswesen aber erst im 15. Jahrhundert. Daher spielen Bruderschaften im Weiteren auch nur eine sehr unbedeutende Rolle; vgl. Bernhard Schneider, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit; In: Hansgeorg Molitor und Heribert Smolinsky (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994, S. 65-73.

⁶² Anm.: Sogenannte Pönformeln kommen in den meisten Stiftbriefen vor. Um die Aufrechterhaltung der Stiftung zu gewährleisten, wurde bei einer Nichteinhaltung mit dem Entzug des Vermögens gedroht, welches dann einer vom Stifter bestimmten Person oder Personengruppe anvertraut wurde. Diese fungierten als eine Art Kontrollinstanz über die Stiftung. Diese Rolle wurde sehr gerne den Erben oder dem Bürgerspital anvertraut; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 549, S. 545f.

denz im Christentum wurde dadurch noch stärker hervorgehoben. Mit der Fertigstellung der Fegefeuerlehre erreichte diese Entwicklung schließlich ihren Höhepunkt. Ein Element dieser neuen Glaubenslehre war die Vorstellung, dass die Kirche und die Gläubigen durch Gebete Einfluss auf die Dauer und die Qualen der sich dort aufhaltenden Seelen nehmen kann. Das Totengedenken wurde allerdings nicht als einseitige Unterstützung betrachtet. Man glaubte, die geretteten Seelen würden sich nach ihrer Erlösung aus dem Fegefeuer auf unterschiedlichste Weise dankbar erweisen. Die Vorstellungen über mögliche Gegenleistungen nahmen dabei sehr skurrile Formen an, die sogar bis zur (gegenseitigen) Waffenhilfe reichten.⁶³

⁶³ Vgl. Mireille Othenin-Girard, Der Dank der Toten. Zur Vorstellung von wechselseitigen Hilfeleistungen zwischen Lebenden und Verstorbenen im Spätmittelalter, In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclesiastique suisse, Bd. 92, Fribourg 1998, S. 173.

Entwicklung der Jenseitsmodelle innerhalb der kirchlichen Lehrmeinung

Dem Thema Tod und Sterben im späten Mittelalter ist aber nicht genüge getan, indem man sich nur mit der Erfassung der Volksfrömmigkeit, sowie deren Riten und Bräuche zufrieden gibt. Es darf hier nicht außer Acht gelassen werden, dass die im Volk verankerte Religiosität aus den theologischen Lehrmeinungen gespeist wurde. Ebenso reicht es auch nicht aus, dieses Thema im Rahmen einer reinen Dogmengeschichte abzuhandeln, da dann die Rezeption des Volkes völlig ausgeklammert würde. Beide Kapitel ergänzen sich also, und ermöglichen somit, die Vorstellungswelt über das mittelalterliche Jenseits gesamtgesellschaftlich darstellen zu können.

Zuvor muss jedoch noch vorausgeschickt werden, dass man sich die geltende Lehrmeinung des späten Mittelalters nicht wie den heute gültigen katholischen Katechismus vorstellen darf. Bis ins 14. Jahrhundert finden sich innerhalb der Kirche mit Ausnahme der grundlegenden Dogmen keine allgemein gültigen Paradigmen. Vielmehr hat man es mit zahlreichen verschiedenen theologischen Modellen zu tun, die gleichzeitig nebeneinander existieren. Diese Modelle kann man sich am besten als Traditionsstränge vorstellen, wovon die meisten ihren Ursprung in der Spätantike haben. Mit der Zeit versuchte die Kirche diese Stränge aber immer weiter zusammenzuführen, um zu einem einheitlichen Gedankengebäude zu gelangen.

Welche eschatologische Perspektive die Theologie des Spätmittelalters kannte, wird in diesem Kapitel vorgestellt. Man kommt dabei allerdings nicht umhin, die Jenseitsmodelle in ihrer historischen Entwicklung zu betrachten.

Himmel und Hölle – Endstationen des Seins

Es soll im Folgenden um keine Kulturgeschichte des Himmels und der Hölle gehen, das würde am Thema vorbeitreffen. Eine kurze Skizzierung dieser Orte bzw. der Vorstellung darüber, muss jedoch schon deshalb vorgenommen werden, da sie die Idee des Jüngsten Gerichts erfordert. Diesem Gericht liegt die ethische Grundüberzeugung zugrunde, am Ende aller Zeit eine deutliche Trennung in Gut und Böse herbeiführen zu wollen.⁶⁴ Die mittelalterliche Jen-

⁶⁴ Vgl. Leo Scheffczyk, Himmel und Hölle: Kontinuität und Wandel in der Lehrentwicklung, In: Gisbert Greschake (Hg.), Ungewisses Jenseits? Himmel Hölle Fegefeuer, Düsseldorf 1986, S. 33.

seitswelt ist aber komplizierter als man vielleicht annehmen möchte. Geprägt von enormem Detailreichtum und oft scheinbar widersprüchlichen Aussagen wirkt sie oft unübersichtlich und unplausibel.

Aus dem Neuen Testament erfahren wir über die Hölle und den Himmel nur sehr wenig. Es wird vermieden diese Orte näher zu beschreiben. Besonders zurückhaltend fallen die Erwähnungen über den Himmel aus. Ein wesentliches Charakteristikum ist nur die Unsagbarkeit seiner Herrlichkeit, welche jenseits der menschlichen Erfahrungs- und Vorstellungsmöglichkeit liegt und deshalb nur im Glauben fassbar ist. Darum können auch alle Schilderversuche nur unvollkommene Metaphern bleiben.⁶⁵ Es wird vermieden diese Orte zu beschreiben. Es wird auch eindeutig aufgefordert, sich keine Vorstellung vom Himmel zu machen.⁶⁶ Ein wesentliches Charakteristikum des Himmels ist somit die Unsagbarkeit seiner Herrlichkeit, die jenseits der menschlichen Erfahrungswelt liegt. Dass es diese Orte aber tatsächlich gibt, erfahren wir zum Beispiel im Markus Evangelium. Dort heißt es: *„Es ist dir besser, einäugig in das Leben einzugehen, als mit zwei Augen in die Hölle des Feuers geworfen zu werden.“* (Mt. 18,9)

Diese scheinbare Widersprüchlichkeit führte Altendorf zu der Behauptung, dass die Vorstellung von einer Hölle als ewigen Strafort einerseits zum Grundbestand christlichen Denkens gehört, andererseits aber auch nicht. Zumindest ist die Hölle nicht zentraler Bestandteil des christlichen Glaubens. Es ist der Ernst der Entscheidungssituation – Jesus verkündet ja das Ende der irdischen Weltzeit und die darauffolgende Gottesherrschaft, der den ewigen Tod als Möglichkeit in Betracht zieht. Allein in dieser Hinsicht ist nach Altendorf die Hölle Bestandteil des Christentums.⁶⁷

Die ewige Verdammnis wird dabei jüdisch gedacht und weist dementsprechend eigene Attribute auf, die mit der Hölle des Mittelalters freilich noch sehr wenig verbindet. Gemeinsam haben sie aber, dass sie ein Ort der Strafe ist. Die Gehenna, so der Name der biblischen Hölle, vermutete man im Gehinnom-Tal, südlich von Jerusalem, wo einst dem Götzen Moloch Kinderopfer von Israeliten dargebracht wurden. Es herrschte die Vorstellung, dass am Jüngsten Tag die Frevler hier versammelt und einem schrecklichen Schicksal ausgeliefert werden. *„Dann wird man hinausgehen [Anm.: in das Gehinnom-Tal], um die Leichen derer zu sehen,*

⁶⁵ Vgl. Christa Oechlin, Der Himmel der Seligen, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 41.

⁶⁶ Vgl. (Ex. 20,4)

⁶⁷ Vgl. Hans-Dietrich Altendorf, Die Entstehung des theologischen Höllenbildes in der Alten Kirche, In: Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Ausstellungskatalog des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich 1994, S. 27.

die sich gegen mich aufgelehnt haben. Denn der Wurm in ihnen wird nicht sterben. Und das Feuer in ihnen wird niemals erlöschen; ein Ekel sind sie für alle Welt“ (Jes. 66,24)⁶⁸.

Das Alte Testament kennt aber neben der Gehenna noch eine zweite Unterwelt; das Scheol. Ein Ort den man fest im Erdinneren vermutete.⁶⁹ Zugleich ist es aber auch das Reich des Staubes, der Würmer und der Finsternis. Ein Ort, an dem auch blutrünstige Monster gedacht werden. Die Eigenschaft der Finsternis fließt schließlich auch in die christliche Höllenvorstellung mit ein.⁷⁰

In Psalm 139,8 erfahren wir jedoch, dass Gott sowohl im Himmel als auch im Reich der Toten zu finden ist. Damit wird klar, dass das Scheol kein Strafort ist. Durch die Anwesenheit Gottes, unterscheidet sie sich auch deutlich von der christlichen Höllenvorstellung. Denn dort wird Hölle als die endgültige Trennung von Gott gedacht. Das Scheol mit dem griechischen Hades zu vergleichen, also einem allgemeinen Totenreich, trifft den Kern der Sache am ehesten.⁷¹ Das Alte Testament hält sich somit bei der Beschreibung der Endzustände des menschlichen Seins äußerst zurückhaltend. Da dort auch eindeutige Hinweise auf die Auferstehung des Menschen fehlen, konnte auf den Himmel bisher noch nicht eingegangen werden.

Im Neuen Testament bekommen wir neue, detailliertere Jenseitsvorstellungen überliefert. Es ist zum einen die Geschichte vom Lazarus und dem reichen Prasser, zum anderen sind es die Beschreibungen der Johannes Offenbarung. Beide fügen der Hölle ein neues Wesensmerkmal hinzu: die Hitze.⁷² In der Geschichte des Lazarus, welche als ein Gleichnis zu verstehen ist, findet sich ein unterteilter Aufenthaltsort der Toten. Lazarus befindet sich in Abrahams Schoß an frischen Wasserquellen, während der reiche Prasser an einem heißen Ort Durst leidet. Es ist zwar ein Blickkontakt zwischen beiden Kammern möglich, aber offenbar kein Ortswechsel.⁷³ Die Johannes Offenbarung, als Teil der apokalyptischen Literatur, steht an der Spitze der detailliert ausgemalten Himmel- und Höllenvorstellungen innerhalb der biblischen Schriften. Für die Herausbildung der mittelalterlichen Höllen- und Fegefeuvorstellungen waren auch noch die Petrus-, Esra- und Paulusapokalypse von entscheidender Bedeutung. Aus der

⁶⁸ Joachim Gnllka, Die biblische Botschaft von Himmel und Hölle – Befreiung oder Versklavung?, In: Gisbert Greshake (Hg.), Ungewisses Jenseits? Himmel Hölle Fegefeuer, Düsseldorf 1986, S. 20.

⁶⁹ Anm.: Jakob ist zum Beispiel überzeugt davon, dass er seinen Sohn im Scheol finden wird: „Ich werde mit Leid hinunterfahren zu den Toten, zu meinem Sohn“ (Gen. 37,35)

⁷⁰ Vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 40.

⁷¹ Vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 40.

⁷² Anm.: Zwar lassen sich bereits Hinweise auf Durst und Trockenheit finden, diese stellen sich allerdings nicht in dieser Klarheit dar, wie es bei der Auferweckungsgeschichte des Lazarus passiert; vgl. dazu auch Brigitta Rotach, Der Durst der Toten, 1994, S. 33f.

⁷³ Vgl. Joachim Gnllka, Biblische Botschaft, 1986, S. 20f.

Petrusapokalypse kennen wir ein Höllenbild, welches teilweise noch unseren heutigen Vorstellungen entspricht. Die Petrus-Apokalypse zählte im 2. Jahrhundert noch zu den von der römischen Kirche zugelassenen kanonischen Schriften.⁷⁴ Damit ist auch ihre Popularität zu erklären, welche bei der Verbreitung dieser Bilder notwendig war. In ihr begegnet uns eine sehr ausführliche Beschreibung der einzelnen Höllenstrafen.

„Es herrscht dort tiefe Finsternis (XXI. Kap.): Ich sah einen weiteren, völlig finsternen Ort; das war die Stätte der Bestrafung. Das Feuer ist allgegenwärtig (XXII. Kap.): Und manche waren an der Zunge aufgehängt, das waren die Verleumder, und unter ihnen loderte ein Feuer und marterte sie.“ Und weiter heißt es im XXVII. Kapitel: Und andere Männer und Frauen standen bis zum halben Körper im Feuer, und im XXIX. Kapitel: Und ihnen gegenüber standen Männer und Frauen, die zerbissen sich die Zunge und hatten lodernde Flammen im Mund. Das waren die falschen Zeugen...“⁷⁵

Den größten Einfluss auf die Jenseitsvorstellungen des Mittelalters hatte aber wahrscheinlich die im 3. Jahrhundert in Ägypten entstandene Paulus-Apokalypse. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich nicht von der Petrus-Apokalypse. Neu ist jedoch der Gedanke, dass es ein zeitweiliges Aufhören der Höllenqualen gibt. Am Sonntag wird den Verdammten ein Ruhetag eingeräumt.⁷⁶ Der angesprochene große Einfluss besteht zum einen darin, dass es von ihr ab dem 5. Jahrhundert eine lateinische Fassung gab, welche bis ins 9. Jahrhundert im Westen rezipiert wurden⁷⁷, zum anderen Papst Gregor der Große in seinem vierten Buch der Dialoge ähnliche Schilderungen aufgreift.⁷⁸

Dass in allen diesen Texten die Schilderungen der Hölle im Gegensatz zum Himmel überwiegen, gibt Auskunft darüber, wo das Interesse der Verfasser lag. Aber auch der Himmel unterlag im Laufe der Zeit unterschiedlichen Vorstellungen. Im Alten Testament wurde er als Wohnort Gottes gesehen, der sich über die Erdscheibe wölbt. In ihm wohnte Gott gemeinsam mit himmlischen Wesen. Alleine ihm oblag es, Menschen in den Himmel zu entrücken. Diese Ehre wurde aber nur Auserwählten zuteil. Das Mittelalter hatte dagegen wieder sehr bildhafte Metaphern. Sehr verbreitet war die Idee des Himmlischen Jerusalems, der ewigen Gottesstadt, jene Stätte, wo der dreifaltige Gott, die Heiligen und alle Gläubigen eine Gemeinschaft bilden. Diese Vorstellung basierte auf dem einsetzenden Kulturfortschritt und der

⁷⁴ Anm.: Die Petrus Apokalypse wurde im Jahre 397 auf dem Konzil von Karthago aus dem Kanon ausgeklammert; vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 50.

⁷⁵ Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 50.

⁷⁶ Vgl. Hans-Dietrich Altendorf, Entstehung des theologischen Höllenbildes, 1994, S. 30.

⁷⁷ Anm.: Diese wurde von Augustinus sehr angegriffen, da sie in strengem Widerspruch zu einem Korintherbrief steht; vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 50-52.

⁷⁸ Vgl. Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie, 1984, S. 87.

damit verbundenen Verstädterung Europas. Angenendt meint deshalb, wo ein städtisches Bild des Himmels im Vordergrund steht, da hat die Kultur den Vorrang vor der Natur gewonnen.⁷⁹

Eine ebenso weitverbreitete Vorstellung war das Paradies, wobei zwischen einem irdischen und himmlischen unterschieden wurde. Eine klare Trennung war nicht immer möglich. Das irdische Paradies stellte man sich im Osten auf einem hohen Berg vor. Allen Beschreibungen ist dabei das Gartenelement gemein. Das himmlische Paradies wird hingegen eher mit Licht, Engeln und Seligkeit assoziiert.

In der Scholastik wird der Himmel zunehmend hierarchisiert. Die unterschiedlichen Hierarchiestufen ergeben sich aus der Nähe zu Gott und je näher bei Gott, desto größer ist die Glückseligkeit.⁸⁰ Diese Glückseligkeit besteht in der Anschauung Gottes und der himmlischen Güter. Trotz der im Verhältnis zur Hölle nur rar vorhandenen Himmelsbeschreibungen kann man davon ausgehen, dass sich die frühen Christen mit größerer Sicherheit erlöst empfanden, als dies später im Hochmittelalter der Fall war. Die mahnenden Worte sollten nur Warnungen sein und die Christengemeinden aufrütteln. Altendorf meint daher, dass von einer Höllenangst in der frühen Zeit des Christentums noch nicht gesprochen werden kann.⁸¹

Den mittelalterlichen Himmels- und Höllenvisionen öffnete allerdings gerade Papst Gregor der Große Tor und Tür. Auf Gregor geht auch die Untergliederung der Hölle zurück, welche in ähnlicher Form bis ins 20. Jahrhundert bestand. Neben der eigentlichen Hölle kannte die mittelalterliche Theologie auch noch die Vorhölle, den Aufenthaltsort der vor Christi Erlösungstod gerecht Verstorbenen, und den *limbus infantium*, der für die ungetauft gestorbenen Kinder vorgesehen war.⁸² Es darf hier aber nicht übersehen werden, dass diese Infernalisierung zu einer Zeit geschah, als im Abendland jede höhere Bildung zurückging und viele heidnische Glaubenselemente diese Lücken rasch auffüllten⁸³. Dass dadurch auch die Theologie litt, könnte man durchaus als zeitgeistiges Phänomen bezeichnen. Die Etablierung dieses aus-

⁷⁹ Vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 2. Aufl., Darmstadt 2000, S. 746.

⁸⁰ Vgl. Christa Oechslin, *Himmel der Seligen*, In: *Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Ausstellungskatalog des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich 1994, S. 41-44.

⁸¹ Vgl. Hans-Dietrich Altendorf, *Entstehung des theologischen Höllenbildes*, Zürich 1994, S. 27.

⁸² Vgl. Siegfried Wollgast, *Zum Tod im Späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Bd. 132, Heft 1, Berlin 1992, S. 16.

⁸³ Anm.: Angermann sah darin den Versuch Gregors, den geistig Führenden eine christliche Antwort auf die in der Spätantike weitverbreitete Sehnsucht nach dem Ewigen zu geben und vermeintliche Zweifel aus dem Weg zu räumen. Die Dialoge waren gezielt für den Klerus als Unterstützung für die Seelsorge gedacht. Es galt zu beweisen, dass Gott noch heute wirkt. Dass jedoch gerade der letzte der vier großen Lateinischen Kirchenväter, solchen Fabeln, wie sie Augustinus noch nannte, zum Durchbruch verhalf, brachte ihm in der Moderne heftige Vorwürfe ein; vgl. Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria*, In: Karl Schmid, Hans-Josef Wollasch (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert*, München 1984, S. 87

geschmückten, grauenhaften Höllenbildes, erfolgte in einer Zeit der „Heidnisierung“ des Christentums.

Für Altendorf war neben Gregor dem Großen an der Schaffung dieses theologischen Höllenbildes auch noch Augustinus hauptverantwortlich⁸⁴. Zwar widmet sich Augustinus, gemessen an seinem Gesamtwerk, dieser Thematik nur vereinzelt, doch steht für ihn die Ewigkeit der Höllenqualen eindeutig fest, und hier vor allem ihr Feuercharakter. Das Höllenfeuer ist dabei wirklich körperlich und richtet sich nach der Schwere der Sünden⁸⁵. Er spricht im Gottesstaat beispielsweise von *poenae purgatoriae* (reinigenden Strafen), *tormenta purgatoria* (reinigender Qual) und von *ignis purgatorius* (reinigendem Feuer).⁸⁶ Eine apokalyptische Ausmalung wird von ihm aber abgelehnt, dennoch hat er indirekt zur Infernalisierung des christlichen Jenseits beigetragen.

Reinigend lässt sich mit Ewigkeit allerdings schlecht vereinbaren. Man sieht also, dass mit Augustinus die Frage über den Zwischenzustand (Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung/Verdammung) neu aufgeworfen wird, auch wenn das von ihm nicht unmittelbar beabsichtigt war. LeGoff sieht hier auch den Ursprung der Fegefeuertheologie. Somit haben Fegefeuer und Hölle teilweise dieselbe Entstehungsgeschichte.

Welcher dieser beiden Orte nun auf einen wartet, wird von einem Gericht entschieden. Das Jüngste Gericht nimmt daher in der mittelalterlichen Jenseitsvorstellung einen zentralen Platz ein. Über dessen Zeitpunkt herrschte allerdings Unklarheit. Fest stand jedoch, dass es ein von Christus geführtes Gericht geben wird. Für die spätantike Theologie ergab sich daraus ein sehr simples Jenseitsmodell⁸⁷, welches eine deutliche Scheidung zwischen Gut und Böse vor-

⁸⁴ Anm.: Dass an der Entwicklung dieses Höllenbildes auch noch andere Theologen beteiligt waren, wird von Altendorf eingeräumt. Bei Jacques LeGoff werden noch Clemens von Alexandria und Origenes als Wegbereiter bezeichnet; vgl. Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers*, 1984, S. 72.; sowie Hans-Dietrich Altendorf, *Entstehung des theologischen Höllenbildes*, 1994, S. 30.

⁸⁵ Vgl. Hans-Dietrich Altendorf, *Entstehung des theologischen Höllenbildes*, 1994, S. 31.

⁸⁶ Vgl. Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers*, 1984, S. 72.

⁸⁷ Anm.: Jezler konstatiert zwei spätantike Jenseitsmodell. Beide haben ihre Basis in den Evangelien. Das erste stammt von Matthäus. „Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen, und vor ihm werden alle Völker versammelt werden, und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirte die Schafe von den Böcken scheidet. Und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zu seiner Linken. Dann wird der König zu denen auf seiner Rechten sprechen: Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das euch seit Grundlegung der Welt bereitet ist!(...) Alsdann wird er auch zu denen auf seiner Linken sprechen: Hinweg von mir Verfluchte, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“ (Mt. 25,31 und 25,44) Bei Johannes erfahren wir eine zusätzliche Option: „Amen, amen ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben;er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinübergegangen (Joh. 5,24). (...) Wundert euch nicht darüber!Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht.“; die Vorstellung, wonach Heilige sofort in den Himmel auffahren findet sich auch in Johannesapokalypse; vgl. Leo Scheffczyk, *Himmel und Hölle: Kontinuität und Wandel in*

sah. Im Mittelalter wird dieses Modell deutlich verkompliziert. Der Mensch wird mit erweiterten endzeitlichen Optionen konfrontiert, die in einem infernaliserten Vorstellungsrahmen umgeben sind.

Die Entstehung des Fegefeuers

Für LeGoff ist die Geschichte des Fegefeuers ein Paradoxon der Geschichte, da seine Väter zwei griechische Theologen der Antike waren, deren Ansichten sowohl von der griechischen als auch der lateinischen Kirche als häretisch beurteilt wurden.⁸⁸ Clemens von Alexandria (+ 215) und Origenes (+ 253) wirkten beide in Alexandria und waren Zeit ihres Lebens anerkannte Theologen. Ihre Theologie war sowohl stark hellenistisch geprägt, stand aber auch noch in der Tradition einer jüdisch-christlichen Eschatologie. Der Nähe zu griechisch-philosophischen Geistesströmungen verdanken sie die Ansicht, dass die von Göttern auferlegte Strafen nicht strafend, sondern läuternd und erziehend sein sollen. Sie dienten also zum Heil des Menschen.⁸⁹

Die Idee des Feuers als läuternde Prüfung entnahmen sie der Bibel. In diesem Zusammenhang sind vor allem zwei Stellen aus dem Neuen Testament zu nennen. In einer Predigt Johannes des Täufers heißt es: *„Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber einer, der stärker ist als ich(...)Er wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen.“* (Lk. 3,16).

Paulus geht hier weiter und spricht sogar von einer läuternden Prüfung nach dem Tod.⁹⁰

Aufbauend auf dieser biblischen Grundlage⁹¹ konstatierten beide ein Feuer im Jenseits. Bei Clemens von Alexandria gab es sogar zwei Arten von Feuer, denn er unterschied die Sünder in besserungsfähig und unverbesserlich. Je nach dem, konnte das Feuer strafend oder behutsam sein. Origenes vertrat eine ähnliche Ansicht, war bei seinen Ausführungen jedoch etwas präziser. Nach seiner Lehre gab es ebenfalls zwei Arten von Sündern. Er unterschied zwischen jenen, die nur mit den Menschen eingeborenen Sünden befleckt sind, und den eigentlichen Sündern, die sich eines Verbrechens schuldig gemacht haben. Beide müssen nach ihrem

der Lehrentwicklung, In: Gisbert Greshake (Hg.), *Ungewisses Jenseits? Himmel Hölle Fegefeuer*, Düsseldorf 1986. S. 35.

⁸⁸ Anm.: Die Ostkirchen haben die Fegefeuerlehre bis heute nicht anerkannt; vgl. Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers*, 1984, S. 348f.

⁸⁹ Anm.: Platon vertrat die Meinung, Strafen wären eine Wohltat der Götter, vgl. Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, S. 73.

⁹⁰ Vgl. Kor.3, 10-15

⁹¹ Anm.: Natürlich können hier noch weitere Bibelstellen angeführt werden - zB im Buch Levitikus oder auch im Deuteronomium. Die Schlussfolgerung würde dadurch aber unbeeinflusst bleiben.

Tod durchs Feuer gehen. Für die Gerechten wird es eine Feuertaufe sein. Die Sünder werden in diesen Flammen jedoch fürchterliche Qualen erleiden. Das besondere an seiner Theorie ist, dass kein Sünder so unverbesserlich schlecht ist, um für immer verloren zu sein. Bei ihm ist die Hölle zeitlich begrenzt, und ist damit schon so etwas wie eine Art Fegefeuer. Scheffczyk legt sehr konkret dar, warum Origenes Lehre, auch Apokatastasis genannt, und als häretisch angesehen wurde. „(...) die sog. Apokatastasis, das ist die Rückführung aller Wirklichkeit, auch der verlorenen Geschöpfe und der Teufel, in das Reich Gottes am Ende der Schöpfungsgeschichte, wobei er nicht ganz ausschloss, dass dieser Schöpfung noch andere folgen könnten, ja eine ewige Abfolge von Welten möglich wäre. Das zeigt den stark philosophischen neuplatonischen Einschlag seines Denkens, das mehr am Bild des kosmischen Kreislaufes ausgerichtet war als an der zielhaft orientierten christlichen Heilslinie.“⁹²

Damit wird klar, warum die Idee der Läuterung so wichtig war für Origenes. Denn seiner Theorie nach zu Folge würden selbst die schlimmsten Sünder gerettet werden, dazu bedurfte es aber eines strengen und langen Reinigungsweges im Jenseits.

Wie wir sehen, wurde das Fundament für die Fegefeuerlehre der katholischen Kirche bereits in der Antike gelegt. Hier bekam das Purgatorium das Attribut der Läuterung und Reinigung. Es existierte jedoch weder als eigener Ort, noch als Substantiv. Bis zur Vollendung seines theologischen Paradigmas im 12. Jahrhundert war es aber noch ein weiter Weg.⁹³

Von essentieller Bedeutung für die weitere Entwicklung war mit Sicherheit die im 2. nachchristlichen Jahrhundert aufkommende Frage nach dem Zwischenzustand der Seele. Für LeGoff steht außer Frage, dass sich das Fegefeuer als 'dritter Ort' etabliert hat, und sollte das Vakuum, welches zwischen dem Tod eines Menschen und dem jüngsten Gericht liegt, auffüllen.⁹⁴

Eine weitere bedeutende Zwischenstation auf dem Weg zur Fegefeuerlehre nehmen die beiden Kirchenväter Augustinus und Gregor der Große ein. Zwar unterscheiden sich Augustinus Ausführungen im Gottesstaat nicht großartig von jenen eines Clemens von Alexandrien oder Origenes, doch bestehen seine Definitionen das ganze Mittelalter hindurch.⁹⁵ Eine Innovation in seinen Ansichten stellte die von ihm angestellte Verbindung von Buße und Fegefeuer dar.⁹⁶

⁹² Leo Scheffczyk, Himmel und Hölle, 1986, S. 36.

⁹³ Anm.: Bis ins 12. Jahrhundert kannte man in diesem Zusammenhang nur das Eigenschaftswort „purgatorius“. Das Aufkommen des Wortes *purgatorium* ist für LeGoff daher die Geburtsurkunde des Fegefeuers; vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 11f.

⁹⁴ Vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 10.

⁹⁵ Anm.: zB.: ignis purgatorius, poenae temporariae oder poenae sempiternae; vgl. ebenda, S. 86.

⁹⁶ Anm.: Das Fegefeuer, richtiger wäre in Zusammenhang mit Augustinus von reinigenden Flammen oder Reinigungsf Feuer zu sprechen, war für den nordafrikanischen Bischof die Voraussetzung, dass auch Sünder das göttli-

Nichts desto trotz ist Augustinus noch der antiken Jenseitsvorstellung von einem einzigen Totenreich verbunden, welches in einen Ort der Ruhe und einen der Qualen unterteilt ist.⁹⁷ Dass gerade die Lehren Augustinus so großen Einfluss auf die Entwicklung des Fegefeuers hatten, hängt natürlich mit seiner Popularität zusammen. Augustinus galt als eine der größten Autoritäten des gesamten mittelalterlichen Abendlandes. Sein ganzes Tun erfuhr daher eine ungeheure Rezeption.

Ähnlich verhielt es sich bei Gregor dem Großen. Auch er war einer der hervorragendsten Theologen seiner Zeit. Dass das Christentum gerade ihm seine bildhaften Ausschmückungen des Jenseits verdankt, ist daher umso erstaunlicher. Das Fegefeuer nimmt bei ihm den Platz einer zeitlich befristeten Vorhölle ein. Für die dort gefangenen Seelen war dieser Ort mit unvorstellbaren Qualen verbunden. Seiner Meinung nach gab es aber eine Möglichkeit der vorzeitigen Errettung. Diese bestand in den Gebeten der Kirche und der Gläubigen. Vor allem durch die Abhaltung von Messen konnte man Seelen aus diesem Ort befreien.⁹⁸

Gregor wies diesem Feuer bereits eine eigene Räumlichkeit zu, und ging so bei der Institutionalisierung des Fegefeuers einen entscheidenden Schritt weiter. Diesen Ort vermutete er noch in dieser Welt, nämlich an den Orten der Fehlritte und Sünden. Diese Auffassung wurde im 13. Jahrhundert wieder fallen gelassen.⁹⁹

Die endgültige Geburt des Fegefeuers sieht LeGoff in einer Predigt des Petrus Manducator, die man bis zum Ende des 19. Jahrhunderts dem 1133 verstorbenen Bischof von Le Mans, Hildebert von Lavardin, zugeschrieben hat. Darin wird zum ersten Mal der Substantiv, *purgatorium*, verwendet. Obwohl davon ausgegangen werden kann, dass der Autor damit nicht das Fegefeuer in seiner späteren Bedeutung gemeint hat, machte er sich als erster diesen Neologismus zu eigen. Diese Predigt kann somit als Geburtsurkunde aufgefasst werden.¹⁰⁰

Für LeGoff steht außer Zweifel, dass das *Purgatorium* in der Schule von Notre-Dame de Paris geboren wurde. Petrus Manducator spielte kurz vor Ende seines Schaffens im Kreise dieser Pariser Intellektuellen eine wichtige Rolle. Die Entstehung setzt LeGoff zwischen 1170 und 1180 an.¹⁰¹ Nicht unberücksichtigt darf für die Konstruierung des Fegefeuers in seiner dogmatischen Form das zweite Zentrum, Citeaux, bleiben. Es waren die Zisterzienser, und vor

che Heil erfahren dürfen. Dieses Heil musste man sich aber im Leben durch gute Taten und Werke verdienen. Den genauen Zeitpunkt dieses Feuers ortete er zwischen Tod und Auferstehung; vgl. ebenda, S. 92.

⁹⁷ Vgl. ebenda, S. 93.

⁹⁸ Vgl. Hans-Dietrich Altendorf, Entstehung des theologischen Höllenbildes, 1994, S. 31.

⁹⁹ Vgl. Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 117.

¹⁰⁰ Vgl. ebenda, S. 190f.

¹⁰¹ Vgl. ebenda, S. 191.

ihnen die Cluniazenser, die verstärkt in ihrem Denken verstärkt Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten lenkten.

„Viele Meister der Universitäten, vor allem Pariser Meister wie Odo von Ourscamp, Petrus Manducator, Petrus Cantor und Alain de Lille setzten sich in Zisterzienserklöstern zur Ruhe. Am Schnittpunkt dieser beiden Kreise entstand zwischen 1170 und 1200, möglicherweise in den zehn Jahren zwischen 1170 und 1180, sicher aber spätestens im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts das Purgatorium.“¹⁰²

Es lässt sich zwar bei Petrus Manducator die Wortkreation *purgatorium* zum erstenmal finden, doch für seine Entstehung spielte Petrus Cantor eine weit wesentlichere Rolle:

„Petrus Cantor, dessen Bedeutung für die aufkommende Scholastik heute klar erkannt wird, war meiner Überzeugung nach der Theologe, der das Fegefeuer in das System der christlichen Theologie und in die christlich-theologische Lehre integrierte.“¹⁰³

Petrus Cantor greift die Verbindung von Buße und Fegefeuer, wie wir sie schon bei Augustinus gesehen haben, erneut auf. Er geht davon aus, dass die lässlichen Sünden des Diesseits eine zeitliche Strafe im Purgatorium mit sich bringen. Deshalb würde es auch keinen Sinn machen, dass Verdammte durchs Fegefeuer müssen, bevor sie in die Hölle fahren. Denn wozu müssten sie gereinigt werden. Das gleiche gilt natürlich für die Heiligen, wenn sie völlig rein sind, gibt es nichts was verbrannt werden muss. Bei Cantors Unterscheidung des Fegefeuers in ein Feuer nach dem Tod, welches durch Zelebrieren von Messen und guten Taten gemildert werden kann, und den auferlegten Bußen im Diesseits, worin er das zweite Feuer sieht, ist der augustinische Einfluss noch sehr schön erkennbar.¹⁰⁴ Cantor löst damit alte Widersprüche auf, schafft damit aber zugleich ein neues Problem. Denn wenn sich die Heiligen und die Verdammten das Fegefeuer ersparen, muss doch schon unmittelbar nach dem Tod über eine Person entschieden werden. Diese Qualifizierung der Jenseitigen, dabei stützte man sich vorrangig auf Augustinus, verlangte daher die Existenz eines vorgezogenen individuellen Gerichts. Dieses fand man schließlich im Partikulargericht.¹⁰⁵

Mit der Annahme, dass Heilige und Verdammte sofort die ewigen Endzustände erreichen würden, verabschiedete er sich von einer alten christlichen Tradition.

„In patristischer Zeit hatte man dem Gedanken einer unmittelbar nach dem Tod eintretenden Aufnahme in den Himmel wie auch einer sofortigen Verwerfung deswegen so zögernd gege-

¹⁰² Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 204.

¹⁰³ ebenda, S. 200.

¹⁰⁴ Vgl. ebenda, S. 201.

¹⁰⁵ Vgl. Peter Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 17f.

nübergestanden, weil darin eine Entwertung der leiblichen Auferstehung gesehen wurde. Ohne Leib wählte man die Seele in gänzlicher Ohnmacht, auch unfähig des ewigen Heils. Sobald man sich aber darauf einließ, die Spanne zwischen Tod und endzeitlicher Auferstehung nicht mehr nur als schlafartigen Wartezustand zu verstehen, sondern darin bereits eine Vorauserfahrung von Lohn und Strafe und gar noch eine Läuterung statthaben ließ, musste konsequenterweise auch ein „Vorausleib“ postuliert werden.“^{106 107}

In der Hochscholastik wird der Gedanke eines Wartezustands endgültig aufgegeben. In der Bulle *'Benedictus Deus'* von 1336 korrigiert Papst Benedikt XII die Idee vom 'wartenden Himmel' und spricht von der sofortigen Beseligung der Frommen nach ihrem Tod oder nach einer etwaigen Reinigung.¹⁰⁸ Der einzige Wartezustand den es jetzt gab, war – wenn man so will – das Fegefeuer, in dem die Sünden abgebußt werden mussten. Je nach Schwere der Strafen, dauerte der Aufenthalt dort kürzer oder länger. Damit war das Fegefeuer nicht mehr der Vorhof der Hölle, sondern rückte näher zum Himmel hin.

So wie die Möglichkeit bestand das Fegefeuer zu umgehen, um sofort in den Himmel aufzurücken (Heilige), war auch die sofortige Verdammnis denkbar. Denn wer verloren war, musste nicht geläutert werden. Die Entscheidung darüber wurde vom Partikulargericht getroffen. Am Ende der Tage sollten schließlich beim großen Gericht die Seelen und Leiber wieder vereint werden.¹⁰⁹

Soviel zu den Hintergründen der Entstehungsgeschichte des Fegefeuers¹¹⁰. Allein damit wäre dem Titel des Kapitels aber noch nicht im vollen Ausmaß Rechnung getragen. Denn diese stattgefundenen Veränderung in der Jenseitswelt, blieb nicht ohne soziale Auswirkungen. Zuvor muss allerdings noch vorausgeschickt werden, dass die Ausbildung der Fegefeuertheologie eng mit der Veränderung des Bußwesens zusammenhing. Überspitzt formuliert könnte man sogar behaupten, das Fegefeuer sei das Ergebnis eines veränderten Bußbegriffes. Der Ausgangspunkt der Wandlung war die begriffliche Unterscheidung von äußerer und innerer

¹⁰⁶ Arnold Angermann, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 85.

¹⁰⁷ Anm.: Auf das Leib-Seele-Problem kann hier auch nicht näher eingegangen werden. Dieses Problem hatte mit Sicherheit Auswirkungen auf das Purgatorium, es hat aber zum Thema der Arbeit keinen engeren Bezug.

¹⁰⁸ Vgl. Leo Scheffczyk, *Himmel und Hölle*, 1986, S. 42.

¹⁰⁹ Vgl. Peter Jezler, *Jenseitsmodelle*, 1994, S. 13-18.

¹¹⁰ Anm.: Der Zusammenhang zwischen Fegefeuer und Kampf gegen das aufkommende Ketzertum wurde bisher völlig außer Acht gelassen, kann aber im Rahmen dieser Arbeit nur in dieser Form angemerkt werden. Wichtig erscheint mir hier vor allem der Umstand, dass viele Mitbegründer des Fegefeuers, diese sich im Entstehen befindliche Lehre gegen die Ketzer einsetzten. Deshalb ist nicht verwunderlich, dass gerade immer die Gegner der Kirche den Glauben ans Fegefeuer kritisierten; vgl. Jacques LeGoff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, S. 205f.

Buße.¹¹¹ Erstere könnte man auch Reue nennen, und war die wichtigste Voraussetzung für die Sündenvergabe.

„Ihr äußeres Zeichen war das Sündenbekenntnis (confessio) vor dem Priester, der im Sakrament der Buße aufgrund der Schlüsselgewalt die Absolution zum Zeichen der Vergebung erteilte und die Bußstrafen zur Genugtuung (satisfactio) auferlegte oder auch erlassen konnte. Die hier vorgenommene Trennung von Schuld und Strafe hatte weitreichende Konsequenzen. Sie führte zunächst einmal zur Überwindung der alten Tarifbuße mit ihren fast unerfüllbaren, harten Strafen und verlagerte das Schwergewicht der Heilsgewinnung von der äußeren Bußleistung auf die innere Reue und Gewissensbildung. Da die Auffassung vorherrschend wurde, dass nur Gott allein aufgrund der Reue Schuld vergeben könne, beschränkte sich der Einfluss der Kirche nunmehr auf den Bereich der Genugtuung. Dadurch, dass die Auferlegung der Bußstrafen nunmehr nach der Absolution erfolgte, also keine sündentilgende Wirkung mehr hatte, veränderte sich außerdem ihre Funktion: Die Satisfaktion des Sünders sollte nicht nur der ausgleichenden Gerechtigkeit wegen geleistet werden, sondern auch zur Heilung der Ursachen und Folgen der Sünde beitragen.“¹¹²

Wurde dadurch eine Buße nicht überflüssig? Nach Abaelard nicht, denn durch die begangene Sünde entstehe auf der Welt Unrecht, welches durch die Buße getilgt werden sollte. Da aber jede kleine Sünde eine strenge Buße verlangte, war es nicht unwahrscheinlich, dass die Bußleistungen in diesem Leben nicht mehr abgeleistet werden können. Dieses Defizit nahm man nach damaligem Glauben ins Jenseits mit. Das Purgatorium war nun jener Ort, wo man diese ausstehende Buße nachholen musste oder aber auch von lässlichen Sünden gereinigt wurde. Darunter sind leichte Sünden zu verstehen, die noch nicht durch die Absolution vergeben wurden. Die Feuerstrafe hat dabei einen doppelten Charakter: Die Entziehung der Anschauung Gottes sowie die physischen Schmerzen.¹¹³

Damit war das gesamte Leben der Laien von Buße und Reue bestimmt und das Fegefeuer bildete die pädagogische Mahnfigur¹¹⁴, welche deren Durchführung gewährleisten sollte. Im 4. Laterankonzil wurde schließlich die jährliche Beichtpflicht beschlossen. Damit war die gesamte Bußpraxis endgültig fest institutionalisiert.¹¹⁵

¹¹¹ Anm.: Maßgeblich beteiligt an der Veränderung der Bußpraxis war Abaelard, der davon überzeugt war, dass sobald sich der Sünder in seinem Herzen vom Bösen losgesagt hat, ihm Gott seine Gnade nicht mehr entziehen kann; vgl. Arnold Angermann, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 153f.

¹¹² Martina Wehrli-Johns, *Das Fegefeuer als Sozialidee*, In: *Jenseits im Mittelalter*, Ausstellungskatalog des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich 1994, S.50.

¹¹³ Vgl. Siegfried Wollgast, *Zum Tod im Späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Bd. 132, Heft 1, Berlin 1992, S. 16.

¹¹⁴ Vgl. ebenda, S. 47.

¹¹⁵ Vgl. Martina Wehrli-Johns, *Das Fegefeuer als Sozialidee*, 1994, S.52.

Mit der Schaffung dieses neuen dritten, mittleren Ortes wurde die alte binäre Jenseitswelt aufgebrochen. Für LeGoff lässt sich im Laufe des Mittelalters in sämtlichen Bereichen diese Tendenz erkennen, alte binäre Muster durch Dreierschemata zu ersetzen. Dazu gehört auch das Drei-Stände-Modell, welches die Bevölkerung in Klerus, Adel und die Masse an Arbeitenden unterteilt. Diese Überlegungen führten ihn schließlich zu seiner umstrittenen These, wonach die Geburt des Fegefeuers, im Zuge eines gesellschaftlichen Wandels erfolgte.

*„Diese Transformation drückt sich besonders darin aus, dass durch Einführung einer mittleren Kategorie logische Dreierschemata geschaffen wurden. Meiner Meinung nach war dieses Muster fest in den sozioökonomischen Strukturen verankert. Die Kohärenz der geistigen, ideologischen und religiösen Strukturen erscheint mir allerdings für das Funktionieren des Systems unabdingbar, und in diesem System war das Fegefeuer nicht ein Produkt, sondern nur ein Baustein.“*¹¹⁶

Das Fegefeuer ist demnach zwar nicht eine Reaktion auf die neu entstandene Bourgeoisie, doch steht es mit ihr im Zusammenhang. Es nimmt in dieser These die Funktion eines Elements ein, welches die sozialen und religiösen Systeme aufeinander abstimmen sollte.

Diese Theorie stieß erwartungsgemäß auf heftigen Widerstand. Auffarth sieht in dem gleichzeitigen Erscheinen der genannten Phänomene einen bloßen Zufall, die in keinem kausalen Zusammenhang zueinander stehen. Er sieht den Erfolg des Fegefeuers woanders begründet:

*„Etwas anderes ist das Erfolgreiche: Die Idee einer ‚Versicherung‘. Waren weder Strafen noch ihre Abgeltung berechenbar, so konnte man nach Bedarf und Vermögen etwas für das Seelenheil tun. Ob genug, zu viel oder zu wenig, das konnte keiner wissen. Die erfolgreiche Idee war wohl die Möglichkeit, für die Verbesserung des Heils Geld einzuzahlen, die Ökonomisierung des Heils. Mit der Einzahlung des Geldes waren aber auch sichtbare Konsequenzen verbunden: Stiftungen zum Seelenheil wurden zu Heiligenfiguren im Altar, Glasfenstern an der Kirche, einer Kapelle, einer Speisung der Armen. Mit der Stiftung verband sich der Name des Stifters, nicht als Individuum freilich, sondern meist im Kontext einer Gruppe, also der Familie, der Zunft, der Gilde. In den Urkunden sind manchmal die Bedingungen der Laien-Stifter genannt, ihre Ziele. Eine neue Form der Memoria war gefunden, in der nicht nur der Name der Adeligen bewahrt wurde.“*¹¹⁷

¹¹⁶ Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 1984, S. 275.

¹¹⁷ Vgl. Christoph Auffarth, Irdische Wege und himmlischer Lohn, Göttingen 2002, S. 196f.

Bei all diesen Überlegungen darf aber nicht vergessen werden, dass das Fegefeuer zugleich auch ein Ort der Hoffnung war. Dies galt besonders für jene Bevölkerungsgruppen, die aufgrund ihres Reichtums, oder der Art ihres Gelderwerbes als besonders lasterhaft galten. Mehr darüber ist im Kapitel 'Der Kaufmann und sein Seelenheil' zu lesen.

Zur Rolle der Memoria

„Der zunächst bloß als terminus technicus frühmittelalterlicher Memorialüberlieferung in den 1960er Jahren in die historische Forschung eingeflossene Begriff 'Memoria' ist seit geraumer Zeit unter zunehmender inhaltlicher Diffusion zu einem der beliebtesten Schlagworte der Geschichts- und historisch orientierten Kulturwissenschaften geworden.“¹¹⁸

Andreas Zajic hat mit dieser pointierten Beschreibung, die Vielschichtigkeit des Begriffs Memoria sehr treffend zusammengefasst. Die verschiedenen Bedeutungen von Memoria reichen von einer philosophischen, liturgischen, religiösen bis hin zu einer sozialen Sinnesebene. All diese Formen verbindet jedoch die gemeinsame Eigenschaft den Tod durch 'Erinnerung' und 'Gedächtnis' zu überwinden. All diese Formen nehmen in ihren jeweiligen Zusammenhängen (Philosophie, Liturgie) unterschiedliche Formen an und bedienen sich bei der Ausübung dementsprechend unterschiedlicher Medien¹¹⁹.

Die soziale Ausformung von Memoria ist *„Ausdruck einer religiös begründeten Ethik des 'Aneinander-Denkens' und 'Füreinander-Handelns', in der auch Toten der Status von Rechtssubjekten und Subjekten gesellschaftlicher Beziehungen zugewiesen ist.“¹²⁰*

Memoria lässt sich somit als Erinnerungskultur verstehen. Diese besteht nach Oexle aus zwei Dimensionen. *„Zum einen geht es um die Fähigkeit des Gedächtnisses, um das Erinnerungsvermögen und dessen kulturelle Voraussetzungen sowie literarische und rhetorische Erscheinungsformen, deren Geschichte im Rahmen des Mittelalters neuerdings umfassend dargestellt wurde. Zum anderen geht es um die Memoria im sozialen Sinn, um Memoria als eine Form des sozialen Handelns von Individuen und Gruppen, das aus bestimmten Denkformen hervorgeht und seinerseits soziale 'Wirklichkeiten' erzeugt, nämlich Institutionen und kulturelle Hervorbringungen, Texte und Bilder, Literatur und Kunst.“¹²¹*

In diesem Kapitel wollen wir uns vorrangig der Memoria im sozialen und religiösen Sinn widmen, da hier die Verbindung zum Stiftungswesen am hinreichendsten ist. Ein zentrales

¹¹⁸ Andreas Zajic, Rezension von: Benjamin Scheller: Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555), Berlin 2004, In: sehepunkte 6 (2006), Nr. 6, (Stand Oktober 2007), <http://www.sehepunkte.de/2006/06/6783.html>, (18. 1. 2007).

¹¹⁹ Vgl. Otto G. Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München und Zürich 1993, Sp. 512.

¹²⁰ Otto G. Oexle, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, In: Joachim Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter, 1. Aufl., Leipzig 1994, S. 297.

¹²¹ ebenda, S. 299.

Anliegen der Stifter war, sich ein gebührendes Gedächtnis zu errichten. Dazu bedienten sich die Stifter eines reichhaltigen memorativen Instrumentariums. Dieses konnte von einer einfachen Armenspeisung über die Abhaltung von ewigen Messen bis hin zu imposanten Grabdenkmälern reichen. Das Hochhalten der Erinnerung – soviel sei vorweggenommen – war aber nicht nur des Ruhmes wegen so wichtig, sondern diente auch der Gewinnung von Fürbittern.

Memoria als Gedächtnis - Erscheinungsformen

Um die Memoria in ihrer sozialen Ausprägung besser verstehen zu können, ist es erforderlich kurz die Entwicklung der religiös, liturgischen Form zu betrachten, denn diese hatte im Mittelalter noch großen Einfluss auf die profane Gedächtniskultur. Die mittelalterliche Form der Totenmemoria hat wie viele andere Riten ihren Ursprung in der heidnisch-römischen Antike. Der vorherrschende Totenkult sah am Jahrtag des Sterbedatums ein Totenmahl am Grabplatz vor. Dieses Fest wurde als Familienfest zelebriert, wo man zu Ehren des Verstorbenen am Grab ausgelassen tanzte und feierte. Der Tote wurde dabei als Teil der Gemeinschaft wahrgenommen.¹²²

An die Stelle des Totenmahls¹²³ trat schließlich das eucharistische Mahl. In der Spätantike gab es noch zusätzlich den Brauch, die Armen beim christlichen Totenmahl mit Spenden in Form von Lebensmitteln oder Geld zu beschenken. Dies geschah nicht zuletzt deswegen, um „den Kreis der dem Toten Verpflichteten zur Befestigung und Ausbreitung seiner *'memoria'* zu erweitern.“¹²⁴ Die Armen wurden zu den Anwälten der Toten. Das Totenmahl ist somit der Anknüpfungspunkt für die christliche Totenmemoria, aber auch den Heiligenkult.

Gerade im Bezug auf die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung stellt Augustinus eine wichtige Quelle dar. Der Kirchenvater war Zeuge, als die Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius vom Bischof Ambrosius nach Mailand überstellt worden sind.¹²⁵ Damit begann sich in Westeuropa die Heiligenverehrung zu etablieren. Die Bedeutung dieser Handlung für

¹²² Vgl. ebenda, S. 302f.

¹²³ Anm.: Der Totenschmaus ist ein Überbleibsel dieses heidnischen Kultes.

¹²⁴ Theodor Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, Aschendorff 1971, zit. nach Otto G. Oexle, Memoria als Kultur, In: Otto G. Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995, S. 35.

¹²⁵ Anm.: Augustinus hat sich in seinen Confessiones intensiv mit Memoria auseinandergesetzt. Vor allem die Bücher 10 und 11 widmen sich verstärkt diesem Thema; vgl. Klaus Herbers, Eine Epoche ohne Erinnerungstage? Memoria und ihre Formen im Mittelalter; In: Eckart Conze und Thomas Nicklas, Tage deutscher Geschichte, München 2004, S. 48-49.; Oexle meint, Augustinus sammelt „wie in einem Brennglas alles, was in der christlichen und in der nicht-christlichen Spätantike zu diesem Thema gesagt werden konnte“; vgl. Otto G. Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995, S. 35.

die Memoria ist dabei nicht zu unterschätzen. Mit dieser Überführung holte man erstmals Tote in die Stadt. Ein Privileg, dass zuvor im antiken Rom nur heidnischen Helden zukam.¹²⁶ Ambrosius legte damit den Grundstein für die Errichtung von Friedhöfen um die Kirchen.¹²⁷ Die Gemeinschaft von Lebenden und Toten bekam dadurch ganz neue Züge. Wurden Tote im heidnischen Totenkult den Lebenden noch als rechtlich gleichgestellt angesehen, verloren sie nun diesen Status. Nun, da sie diese rechtliche Gleichstellung als Person verloren hatten, musste man sich ihrer erinnern, um sie wenigstens noch im Gedanken weiterleben zu lassen. „*Memoria ist somit Vergegenwärtigung auf kognitiver und emotionaler Ebene*“.¹²⁸

Die christliche Form der Memoria verlagerte sich nun auf die Heilige Messe. Noch heute wird im katholischen Gottesdienst vor der Kommunion der Lebenden und der Toten gedacht. Diese Entwicklung geht im Wesentlichen auf das 5. Jahrhundert zurück. Somit wohnten gewisse Personen der Heilsgeschichte – vorwiegend Heilige – ständig der Mahlfeier bei. Zusätzlich boten sich noch weitere liturgische Formen, um Einzelpersonen und ihre Verdienste hervorzuheben. Es lässt sich damit aber auch erschließen, dass die mittelalterliche Memoria im Wesentlichen personen- und nicht ereignisbezogen (religiöse Ereignisse ausgeschlossen) war.¹²⁹

Abseits der religiösen Memoria¹³⁰ findet man Gedächtniskulturen auch in allen mittelalterlichen Gesellschaftsschichten¹³¹. All diese Formen haben Gemeinsamkeiten, die sie aus der oben bereits angesprochenen religiösen Memoria beziehen, sind aber von den jeweiligen Standesprinzipien überformt. Maßgebende Impulse kommen zunächst vom Klerus. Die im Kapitel 'Kraft der Fürbitten' bereits kennengelernten Klosterverbrüderungen, nahmen auf die anderen Erinnerungsformen sehr starken Einfluss. Dort entstand der Brauch des Anlegens und Aufzählens von Namenslisten. Diese Namenslisten symbolisierten das in der Johannes Apoka-

¹²⁶ Vgl. Bernhard Kötting, Die Tradition der Grabkirche, In: Karl Schmid und Joachim Wollasch, Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, S. 76f.

¹²⁷ Vgl. O.G. Oexle, Memoria als Kultur, Göttingen 1995, S. 36.

¹²⁸ Oexle, Die Gegenwart der Toten. In Herman Braet/Werner Verbeke (Hg.) Death in the Middle Ages, Leuven 1983, S. 25.

¹²⁹ Vgl. Klaus Herbers, Eine Epoche ohne Erinnerungstage? Memoria und ihre Formen im Mittelalter; In: Eckart Conze und Thomas Nicklas, Tage deutscher Geschichte, München 2004, S. 48-49.

¹³⁰ Anm.: Die von Karl Schmid und Joachim Wollasch 1980 in Münstser und 1985 in Freiburg veranstalteten interdisziplinären Kolloquien über ‚Memoria‘ und ‚Gedächtnis‘ haben gezeigt, dass Memoria ein ‚totales soziales Phänomen‘ war, dessen Dimensionen das Religiöse bei weitem überstieg; vgl. Otto G. Oexle, Memoria als Kultur, In: Otto G. Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995, S. 39.

¹³¹ Anm.: Über die Memoriaforschung bieten R. Lusiardi und M. Borgolte sehr schöne Einblicke; vgl. Ralf Lusiardi, Die Lebenden und die Toten: Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergegenwärtigung und Vergessen; In: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Bd. 27, Bologna 2002.; vgl. Michael Borgolte, Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung, In: Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters = Memoria: ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Bologna 2005, S. 21-28.

lypse erwähnte Buch des Lebens.¹³² Nur wer in diesem Buch aufscheint, findet am Tag des Jüngsten Gerichts Errettung. An diesem Beispiel wird klar, wie eng Memoria und Fürbitte zusammenhängen. Es zeigt aber auch das Wesen der religiösen Memoria. Die Toten bedürfen der Erinnerung um nicht in Vergessenheit zugeraten. Denn ohne Erinnerung gibt es auch keine Fürbitter.¹³³ Die religiöse Form der Memoria stellt somit den Kern der Gedächtniskultur dar. Die Ausformung ist in den einzelnen Gesellschaftsschichten aber unterschiedlich.

Für den Adel spielte Memoria beispielsweise eine große Rolle, denn *„Adel wird konstituiert durch die Überzeugung einer langen und herausragenden Abstammung. Diese wird in der Memoria sichtbar. Da im Nachweis einer langen Abstammung auch ein Nachweis der Befähigung zur Herrschaft liegt, ist Memoria beim Adel zugleich Grundlage jeglicher Herrschaftslegitimation. Deshalb steht Memoria am Beginn der Konstituierung adeliger Geschlechter.“*¹³⁴

Auf der familiären Ebene bestand das Aufrechterhalten des Gedächtnisses vorwiegend in der Namensgebung. Dem Kind wird der Name der Großeltern gegeben, um so das Andenken an die Vorfahren hoch zu halten. *„Um die Erinnerung aber nicht nur auf familiärer Ebene zu gewährleisten, bildeten sich bereits im frühen Mittelalter eigene Gebetsbruderschaften heraus“*¹³⁵, die ihren Ursprung meist in kirchlichen Institutionen hatten¹³⁶. Sinn war auch hier die Zahl der Fürbitter, und somit auch die Memoria möglichst zu vergrößern.

¹³² Anm.: „Ich sah die Toten vor dem Thron stehen, die Großen und die Kleinen. Und Bücher wurden aufgeschlagen; auch das Buch des Lebens wurde aufgeschlagen. Die Toten wurden nach ihren Werken gerichtet, nach dem, was in den Büchern aufgeschrieben war.“ (Offb. 20,12)

¹³³ Anm.: J.-C. Schmitt vertritt hingegen die Meinung, dass Memoria ein Erkalten der Erinnerung bewirken sollte, welche nur so lange aufrecht zu erhalten war, wie die Seelen Unterstützung im Fegefeuer benötigten; vgl. Ralf Lusiardi, *Die Lebenden und die Toten*, 2002, S. 678.

¹³⁴ O.G. Oexle, *Memoria in der Gesellschaft*, 1994, S. 312f.

¹³⁵ Helga Skvarics, *Volksfrömmigkeit*, 1998, S. 45.

¹³⁶ Anm.: Die Statuten dieser Bruderschaften regeln das Totengedenken oft sehr detailliert und stellen damit wichtige Quellen für die mittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte dar.

Memoria und Individualität

Über die Entstehung der Individualität im Mittelalter wird unter Historikern schon seit längerer Zeit diskutiert¹³⁷. Aufgestellt wurde diese, auf den ersten Blick waghalsig anmutende These, von Vertretern der Mentalitätsgeschichte. Ihren Ursprung nimmt sie allerdings bei Jacob Burckhards Abhandlung über die Renaissance („Die Entdeckung der Welt und des Menschen“)¹³⁸. Es geht dabei um die Annahme, dass der mittelalterliche Mensch noch kein Verständnis für seine eigene Individualität bzw. Persönlichkeit entwickelt hat. In der neueren Forschungstradition wird *„die Verinnerlichung des Sündenbegriffs im 12. Jahrhundert als maßgeblich für eine zunehmende Selbstthematisierung erachtet. Als eine Konsequenz sei der ‚homo interior‘ erwacht, der persönliche Verfehlungen offengelegt habe, um seinem Nächsten als Vorbild zu dienen. Neben dieser spirituellen Selbstthematisierung habe der vormoderne Mensch über eine „partizipative Identität“ verfügt, die zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung die Gruppenzugehörigkeit zu Stand oder Familie in den Vordergrund gerückt habe. Identität habe man durch Inklusion in eine Statusgruppe gewonnen.“*¹³⁹

Doch gerade die Individualisierung wird als wesentliches Element der Säkularisierung verstanden, welche den markantesten Wesenszug der Moderne darstellt. Bei Bestätigung dieser These könnte man den Aufbruch zum modernen Europa schon ins Spätmittelalter konstatieren. Tatsächlich lassen sich in diesem Kontext auch zahlreiche Zeugnisse in Schrift und Bild¹⁴⁰ finden, die eine neue Form der persönlichen Äußerungen kennen und schließlich als Bestätigung für die Entwicklung des Selbst gedeutet wurden.

Davon sind ganz besonders die Quellen des Stiftungswesens betroffen. Stiftungen wurden nicht unmittelbar vor dem Tod abgeschlossen. Wie in oberen Kapiteln bereits angeführt, sorg-

¹³⁷ Anm.: Angeregt wurde diese Diskussion von Jacob Burckhard, der die Erweckung des Ichs in der Renaissance sehen wollte. Collin Morris und Aaron J. Gurjewitsch treten allerdings für eine Entstehung im Hochmittelalter ein. Einen weiteren Höhepunkt fand die Individualitätsdebatte auch noch im Jahr 1994. Dort widmete sich die 29. Kölner Mediävistentagung dem Thema 'Individuum und Individualität im Mittelalter'. Die Tagungsbeiträge sind in dem Buch J.A. Aertsen und A. Speer (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin und New York 1996, zusammengefasst worden. Laut Einzelbeiträgen wird die Auffassung einer Entstehung des Selbst im Hochmittelalter jedoch nicht vertreten; vgl. Dirk Müller, *Gesellschaft und Individuum um 1300 in volkssprachlich franziskanischer Prosa*, Dissertation an der philosophischen Fakultät der Universität Köln, Köln 2003.

¹³⁸ Vgl. O.G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 1995, S. 48.

¹³⁹ Thomas Ertl, Rezension von: Gert Melville und Markus Schüre (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster 2002, In: H-Soz-u-Kult, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2003-2-139>, (18. 1. 2007).

¹⁴⁰ Anm.: Zu dieser Kategorie zählen vor allem die Grabsteine und Epitaphien. Sie stellen den zu Stein gewordenen Abschluss des auf Memoria zielenden Stiftungsverhaltens. Eine umfassende Arbeit zu diesem stammte von Andreas Zajic; vgl. Andreas Zajic, *„Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“*. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Wien 2004.

te man sich schon mitten im Leben um den Tod – und somit auch um die Memoria.¹⁴¹ Sich Gedanken darüber zu machen, wie man der Nachwelt in Erinnerung bleiben soll, setzt auch eine Beschäftigung mit der eigenen Person voraus¹⁴². Eine besondere Rolle kommt dabei den Grabsteinen zu. Sie erinnern als memorative Denkmäler an die Toten *„ebenso wie an die Lebenden, die sich dem Toten als ihrem Repräsentanten anverbinden: so erscheinen neben dem Namen des Verewigten etwa in Setzungsvermerken (pie posiut, ließ machen) eben die Namen der Nachkommen, die ihre eigene Identität aus der des Toten definieren.“*¹⁴³

Es handelt sich dabei auch um eine Verschränkung von Religion und profaner Selbstdarstellung, also von *memoria* und *fama*.¹⁴⁴

In Grabdenkmälern manifestieren sich aber noch eine große Anzahl weitere Dinge. Ein Grabmal gibt sogleich auch immer Auskunft über die soziale Stellung des Verstorbenen. Die kommt vor allem in der äußeren Gestaltung zum Ausdruck, lässt sich aber auch durch die Platzierung des Denkmals ablesen. Plätze bei Altären, vorhandenen Reliquien oder gar Heiligengräbern waren besonders begehrt.¹⁴⁵ Zusätzlich hatte das Grab auch eine kommunikative Aufgabe. Es musste einen Dialog zwischen dem Verstorbenen und dem gegenwärtigen Leser herstellen. Vom Leser verlangt es ein Gebet bzw. Fürbitte für den Toten. Der Verstorbene arrangiert sich hingegen mit der Erbauung des Lebenden.¹⁴⁶ Mit diesem Beispiel wird sehr viel klarer, was mit der oben erwähnten Ethik des 'Aneinander-Denkens' und 'Füreinander-Handelns' gemeint ist. Deshalb war es auch so wichtig, das Grabmal an eine zentrale Stelle zu positionieren, um so von möglichst vielen Menschen gesehen zu werden. Inwiefern von die-

¹⁴¹ Anm.: Von dem Steyrer Ratsbürger Weynmar Teurwanger sind Stiftungen in einem Zeitraum von 11 Jahren überliefert. Er muss also seine erste Stiftung mindestens 11 Jahre vor seinem Tod getätigt haben; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 723, S. 727.; Bd. 8, Nr. 520, S. 514f.

¹⁴² Anm.: Für die Zeitgenossen selbst, spielte Individualität nur in der Theologie und Philosophie eine Rolle. Es waren vor allem die Auseinandersetzung mit der göttlichen Trinität und der Doppelnatur Christi, das Interesse an dem einzelnen, unteilbaren Wesen hervorrief. Unter Individuum verstanden die Scholastiker des 14. Jahrhunderts letztendlich nur ein geistbegabtes Einzelwesen, welches aufgrund der Vernunft Herrschaft über sein Wirken hat, und nicht wie andere Wesen nur bestimmt werden. Individuum in unserem heutigen psychologischen Verständnis gab es damals noch nicht., vgl. Ludwig Hödl, Individuum, -ation, -alität; In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, München und Zürich 1991, Sp. 407.

¹⁴³ Andreas Zajic, „Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Wien 2004, S. 18.

¹⁴⁴ Vgl. Otto G. Oexle, Memoria als Kultur, 1995, S. 48.

¹⁴⁵ Vgl. Andreas Zajic, „Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“, 2004, S. 94f.

¹⁴⁶ Vgl. Philippe Aries, Geschichte des Todes, München und Wien 1980, S. 280.; Bei Skvarics findet sich noch der Hinweis, dass man den Toten auch die ewige Ruhe wünschte. *„Der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod war sehr stark im Volk verwurzelt, ja man fürchtete sogar die Wiederkehr der Seelen Verstorbener, die nicht im Einklang mit Gott und in Ruhe hatten sterben können. Fand die Seele aber keinen Frieden, so fand auch der Leib keine Grabesruhe und wanderte umher. Um den Toten zu besänftigen, schickte man Grüße an ihn, und das Gebet „Requiesce in pace“, „Ruhe in Frieden“ und „Ruhe sanft“ war mit dem Wunsch verbunden, das unruhige Herz möge nun endlich zu Gott zurückfinden und ihm, so Augustinus, die ewige Ruhe gewähren.“* Helga Skvarics, Volksfrömmigkeit, 1998, S. 55.

sem 'Auf-sich-aufmerksam-machen' auch die künstlerische Bearbeitung¹⁴⁷ der Grabsteine beeinflusst worden ist, muss eine andere Arbeit klären.

In jüngerer Zeit beschäftigt sich besonders Aaron J. Gurjewitsch wieder mit dem Individuum des Mittelalters.¹⁴⁸ Bei ihm findet sich die These, dass die Entstehung der Individualität ins hohe Mittelalter zurück gehe. Gurjewitsch führt dies auf die strenge, rituelle Reglementierung des Mittelalters zurück. Dieses starre System ließ seiner Meinung nach keine Selbstannäherung zu. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des Ritters. Alle Bereiche seines Lebens, angefangen vom Ritterschlag, dem Verhalten in der Feldschlacht oder dem Turnier, die Formen der ritterlichen Dichtung bis hin zur Kleiderordnung stellen äußerliche Zwänge dar, die in einer semiotischen und symbolhaften Sprache zum Ausdruck kommen. Ein Ritter musste sich demnach immer als Vertreter seines Standes sehen; er hat somit eine Rolle zu spielen, der sich die eigene Individualität unterordnen musste.¹⁴⁹

Gerade bei diesem Gesellschaftsstand sieht Gurjewitsch die ersten Individualisierungstendenzen. Aber auch beim Bürgertum kommen diese Entwicklungen ebenfalls sehr stark zum Vorschein. Denn ihre *„Lebensweise und ihr Denkstil stimulierten die Herausbildung derjenigen menschlichen Eigenschaften, die auf Persönlichkeitsprinzipien beruhen. Allerdings waren es bei den Edelleuten ganz andere Eigenschaften als bei den Bürgern.“*¹⁵⁰

Oexle hält dem entgegen, *„dass die Kultur der Memoria eine Kultur der Individualität ist, auch dann, wenn die Memoria eine auf Gruppen bezogene und von Gruppen getragene Memoria ist. Auch die Memoria von Gruppen bezieht sich immer auf Individuen.“*¹⁵¹

Das kommt besonders im Totengedenken durch das Aufsagen der Namen zum Ausdruck. Dadurch entsteht eine 'Gegenwart der Toten', die weit mehr als eine symbolische Präsenz sein soll. In der Memoria der Lebenden wird der Tote durch die Namensnennung als gegenwärtig wahrgenommen und somit Subjekt gesellschaftlicher Beziehungen.¹⁵² Eine undifferenzierte Gegenüberstellung von „Individualismus“ (in der Moderne) und ‚Kollektivismus‘ (im Mittelalter) verhindert aber – so Oexle – den Blick auf die spezifische Form der mittelalterli-

¹⁴⁷ Anm.: Über Individualität und Stifterbildnisse; vgl. O.G. Oexle, Memoria als Kultur, 1995, S. 48-52.

¹⁴⁸ Anm.: Seine umfangreichste Beschäftigung mit diesem Thema erfolgte in seinem Buch ‚Das Individuum im europäischen Mittelalter‘; vgl. Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994.

¹⁴⁹ Vgl. Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, 1994, S. 222.

¹⁵⁰ Ebenda, S. 219.

¹⁵¹ O.G. Oexle, Memoria als Kultur, 1995, S. 52.

¹⁵² Vgl. O.G. Oexle, Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa – und heute; In: Alexandre Escudier (Hg.), Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns, Göttingen 2001, S. 13.

chen Individualität. Es ist jedoch nicht zu leugnen, dass sich diese Art des Individualismus anders ausdrückt als etwa in der Neuzeit oder Moderne.¹⁵³

Sollte Gurjewitsch mit seiner Annahme über gegensätzliche Individualisierungstendenzen bei Bürgertum und Adel Recht behalten, müssten sich diese auch belegen lassen. Für unser spezielles Beispiel der Steyrer Bürger würde das bedeuten, dass man vielleicht auch in den Stiftungsurkunden unterschiedliche individualistische Züge finden kann. Es soll aber keineswegs damit versucht werden, Gurjewitsch zu widerlegen, sondern dient vielmehr einer möglichen Abgrenzung dieser beiden Gesellschaftsgruppen. Das Ziel der Arbeit soll ja die Überprüfung des Stiftungsverhaltens als brauchbaren Differenzierungsindikator sein. Dabei werden unter anderem die Stiftungen auf Streben nach Einmaligkeit und Originalität überprüft.

¹⁵³ Vgl. O.G. Oexle, *Memoria als Kultur*, 1995, S. 48-52.

Das Stiftungswesen im Überblick

Nachdem wir im ersten Hauptkapitel den religiösen Rahmen der mittelalterlichen Welt in Bezug auf Tod und Sterben kennengelernt haben, ist es nun an der Zeit, sich dem Thema der Arbeit etwas konkreter zu nähern. Damit will aber nicht gesagt sein, dass dieses oben vorgestellte religiöse Umfeld unweigerlich zu dem uns bekannten Stiftungswesen führen musste, doch hat es die nötigen Voraussetzungen dafür geschaffen.

Ein Schatz im Himmel oder Stiftungsmotive

In diesem Kapitel gilt es, die oben bereits angedeuteten Beweggründe der Stifter in eine greifbare Form zu bringen. Die entscheidendsten Impulse für karitative Tätigkeiten stammten aus der Heiligen Schrift und hier vor allem aus den Evangelien. Eine Religion wie das Christentum, welche sich intensiv den gesellschaftlichen Außenseitern und Benachteiligten annahm, ließ eine positive Bewertung von Reichtum konsequenterweise nur schwer zu. Doch in Form von Stiftungen bot sich den Wohlhabenden die Möglichkeit an, auf diesen Reichtum freiwillig zu verzichten, und durch diese nachahmungswerte Tat der Armenunterstützung es Christus gleichzutun. Stiftungen waren deshalb sehr beliebt. Sie boten den Reichen so eine Chance auf Erlösung, dienten aber auch dem Aufrechterhalten der eigenen Memoria. Gleichzeitig nötigten sie nicht, schon zu Lebzeiten auf Vermögen verzichten zu müssen. Man konnte also mehrere Fliegen mit einer Klappe schlagen.

Besonders im 12. und 13. Jahrhundert nahm die Zahl der Stiftungen im Abendland sehr stark zu. Dieser Aufschwung geht auf den sich vergrößernden Kreis an potentiellen Spendern zurück. In dieser Zeit kommt es zur Entstehung der bürgerlichen Eliten. Von dieser Entwicklung war auch Steyr nicht ausgenommen. Damit wird sich jedoch noch ein eigenes Kapitel auseinandersetzen.

Untersucht man die Stiftungsintentionen des Mittelalters, kann man eine deutliche Entwicklungstendenz erkennen. Im Gegensatz zu den rein materialistisch-werktätigen Stiftungen, die vor allem im 12. und 13. Jahrhundert vorherrschend waren, entwickelte sich ab dem 13. Jahr-

hundert eine aufs Allgemeinwohl abzielende Stiftungsmotivation. Kießling spricht von einem Übergang einer „*ursprünglich subjektiven Heilsversicherung zu einer objektiven Linderung von mitmenschlicher Not*“¹⁵⁴ Als Beispiel sei hier die Heiratsgutstiftung für arme Jungfrauen des Wiener Apotheker Mathias Bono im Jahr 1372 genannt. Otto Brunner sah darin eine Hinwendung zur Rationalität, welche es ermöglichte, gesellschaftliche und wirtschaftliche Notlagen erkennen zu können. Man kann darin aber auch eine zunehmende Individualisierung des Menschen sehen, welche die eigene Unsterblichkeit anstrebte mit der Absicht, sich auch zukünftig Generationen von Fürbittern gewiss zu sein.

Armut im Mittelalter

Die Frage, ob das höchst komplexe Heilssystem des Spätmittelalters von der breiten Masse der Bevölkerung in seiner gedachten Form überhaupt verstanden wurde, scheint mir sehr berechtigt. Sicher ist hingegen, dass die Menschen sehr wohl darüber Bescheid wussten, was dem eigenen Seelenheil dienlich war und was ihm schadete. Genau wird sich diese Frage wohl nie beantworten lassen.¹⁵⁵

Die Armenfürsorge ist eine zentrale Botschaft des Christentums. Die Evangelien weisen in zahlreichen Stellen auf ihre Bedeutung hin. Sätze wie „*Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt*“ (Mt 19,24) oder „*Selig ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes, euch wird es gegeben werden.*“ (Lk 6,20) bringen die Intention der Botschaft klar auf den Punkt. Sie widersprechen aber der Aussage, wonach Armen durch gute Taten geholfen werden soll. Denn einerseits wurde die Armut selig gepriesen, andererseits sollte man sie aber durch gute Taten lindern, also ausmerzen. Für die Gläubigen dürfte die christliche Botschaft aber unmissverständlicher gewesen sein, da man karitative Leistungen als gute Taten an Christus selbst verstand. „*Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan*“ (Mt. 25,40)“¹⁵⁶

Den Armen kam somit eine zentrale Bedeutung bei der Heilsgewinnung zu, da man sich über sie mit Christus „arrangieren“ konnte. Der eigentliche Sinn der Nächstenliebe schoß dadurch aber am Ziel vorbei, weil man den Armen nicht um ihrer selbst willen helfen wollte.

¹⁵⁴ Harry Kühnel, Sinn und Motivation mittelalterlicher Stiftungen; In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Materielle Kultur und Religiöse Stiftung im Spätmittelalter, Wien 1990, S. 5-11.

¹⁵⁵ Vgl. Peter Jezler, Jenseitsmodelle, 1994, S. 22.

¹⁵⁶ Vgl. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität, 2000, S. 586.

„Das 12. Jahrhundert hob die Diskussion auf eine neue Ebene und brachte eine Armentheologie hervor. Von zahlreichen Stimmen sei Aelard von Rievaulx zitiert, der über die christliche Freundschaft schrieb und sie, der Armen wegen, als notwendig selbstlos definierte. (...) Aelard hat genau das christlich Besondere erkannt: Freundschaft, die auf Gewinn aus ist – und sei dieser noch so sublim religiös, ästhetisch oder geistig –, muss die Armen und Unansehnlichen, die weder Besitz noch Geist zu bieten haben, übergehen. Im Sozialverhalten kann man nicht primär hedonistisch sein...“¹⁵⁷

Diese neue Art der Wahrnehmung von Armut hängt vorrangig mit dem Aufblühen der Städte zusammen. Die Städte schufen zwar neue Märkte und eine neue vermögende, elitäre Bürgergesellschaft, die Schattenseite dieser Entwicklung war aber auch eine noch nie dagewesene Armut. Das führte zu einer Wiederentdeckung des Neuen Testaments, vor allem in Hinblick auf Arme und soziale Randgruppen. Michel Mollat hat in diesem Zusammenhang von 'Revolutionierung der Caritas' gesprochen. Teil dieser Revolution war eine neue Armutsbewegung, die dem nackten Christus nachfolgen wollte und die Solidarisierung mit den Armen anstrebte. Der Kirche schien diese Bewegung anfänglich aus der Kontrolle zu geraten, konnte sie aber mit Hilfe der neu entstandenen Bettelorden wieder in sich integrieren. Durch die Etablierung der Armutsbewegung in der Kirche, verlor diese einiges an Schärfe. In Auseinandersetzung mit diesem Problem entstand eine eigene Armutstheologie, welche kirchenintern nicht unumstritten blieb.¹⁵⁸

Die Folge war eine theologische Idealisierung der Armut.¹⁵⁹ Besonders die freiwillig auf sich genommene Armut inmitten einer Mangelgesellschaft¹⁶⁰ galt als besonders erstrebenswert, da man in ihr zugleich eine Form der Läuterung und Buße sah. Dies führte aber im Spätmittelalter zu einer zwangsläufigen Abwertung der unfreiwilligen Armut, welche man schließlich mit Dummheit, Unmoral oder Unehrllichkeit gleichsetzte.

¹⁵⁷ ebenda, S. 589.

¹⁵⁸ Anm.: Die franziskanische Doktrin von der totalen Besitzlosigkeit Christi wurde von Papst Johannes XXII verurteilt. Dies führte zu heftigen Protesten und Kritik am Reichtum der Kirche von Seiten mancher Franziskaner (z.B.: Wilhelm v. Ockham), vgl. Johannes Schlageter, Armut und Armenfürsorge. Theologie, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München und Zürich 1980, Sp. 987.

¹⁵⁹ Vgl. Johannes Schlageter, Armut und Armenfürsorge, 1980, Sp. 987

¹⁶⁰ Anm.: „Denn Armut und Not waren die ständigen Wegbegleiter der mittelalterlichen Gesellschaft. Arm im materiellen Sinn waren im Mittelalter die meisten Menschen. Als arm bezeichneten die Stadtschreiber und Chronisten Personen ohne steuerbares Vermögen, die so genannten Habenichtse und all diejenigen, die nicht mehr in der Lage waren, ein standesgemäßes Leben zu führen, darüber hinaus Frauen und Männer, die an der Grenze zum Betteln standen, und schließlich die Bettler selber. Die Forschung unterscheidet zwischen primärer und sekundärer Armut. Primär arm ist, wem das „Lebensnotwendigste“ fehlt, also etwa zehn Prozent der europäischen Bevölkerung. Als sekundäre Armut wird der Mangel an „Standesnotwendigem“ bezeichnet. Davon betroffenen waren nach Schätzungen rund zehn bis zwanzig Prozent der Menschen.“ Frank Meier, Gaukler, Dirnen, Rattenfänger. Außenseiter im Mittelalter, 2005 Stuttgart, S. 22.

Während im Hochmittelalter die Anzahl der Armen noch sehr gering war, stieg sie durch das Bevölkerungswachstum im 13. und 14. Jahrhundert – ausgelöst durch Effizienzsteigerungen in der Landwirtschaft – rasch an.¹⁶¹ Besonders in den Städten, wo ein großer Teil der Bevölkerung aus ökonomisch Unselbständigen, Lohnarbeitern, und Tagelöhnern bestand, deren ökonomische Situation durch unsichere Einkommensquellen gefährdet war, stellte Armut ein alltägliches Phänomen dar. Die Furcht vor sozialem Abstieg war somit bei einem Großteil der städtischen Bevölkerung ständig präsent.¹⁶²

Zuvor standen Arme keineswegs außerhalb oder am Rande der Gesellschaft, sondern waren vielmehr ein wichtiger Teil derselben. Sie boten den Reichen die Gelegenheit zu christlicher Mildtätigkeit, wogegen sie für die Wohlhabenden beteten. Reich und Arm waren Teil der *Societas Christiana*. Betteln stellte ein akzeptiertes Mittel zum Erwerb des Unterhalts dar.¹⁶³ Das konnte nur solange funktionieren, als sich die Anzahl der Armen und Bettler in Grenzen hielt.

*„Als Folge der um sich greifenden Armut im Spätmittelalter und vor allem mit Einführung der Reformation veränderte sich die Einstellung der mittelalterlichen Gesellschaft zur Armut und zum Bettelwesen jedoch drastisch. Erste Ansätze einer obrigkeitlichen Sozialfürsorge verdrängten schrittweise individuelles Mitleid und persönliches Erbarmen.“*¹⁶⁴

Ob mit der oben angesprochenen 'Revolutionierung der Caritas' wirklich ein Bewusstseinswandel eingesetzt hat, lässt sich schwer beurteilen. Durch die Idealisierung der Armut, kam den Armen jedoch eine Stellung als Heilsvermittler zu, denn ihnen wird schließlich „*das Reich Gottes gehören*“ (Lk. 6,20). Ähnlich wie bei den Heiligen, wo man aufgrund von Andeutungen in der Offenbarung des Johannes annahm, dass sie nach ihrem Tod die sofortige Gottesschau (und somit Glückseligkeit) erführen, glaubte man auch die Armen in einer besonderen Nähe zu Gott. Ihr Gebet galt daher als besonders wertvoll. Deshalb geschahen Armenvergaben niemals völlig selbstlos. Bereits bei Markus erhalten wir einen Hinweis darauf, dass sich Almosen auszahlen.

„Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben“ (Mk. 10,21).

¹⁶¹ Vgl. Frank Meier, Gaukler, Dirnen, Rattenfänger, 2005, S. 22f.

¹⁶² Vgl. Frank Meier, Gaukler, Dirnen, Rattenfänger, 2005, S. 22f.

¹⁶³ Vgl. Franz Irsigler und Arnold Lassotta, Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Randgruppen und Außenseiter in Köln 1300-1600, Köln 1984, S.18f.

¹⁶⁴ Frank Meier, Gaukler, Dirnen, Rattenfänger, 2005, S. 20.

Das Motiv der Spende zielte auch hier wieder auf das eigene Seelenheil. Das Almosen verwandelte sich so in ein religiöses Mittel, welches hilft die eigenen Sünden loszuwerden und bei Gott Gnade zu erlangen. Die reale Bedürftigkeit geriet dadurch aber etwas in Vergessenheit.¹⁶⁵

Was war nun das neue an dieser „Revolution der Caritas“? Die wesentliche Erneuerung lag im Verständnis einer aus Barmherzigkeit geübten Nächstenliebe, welche keinen Selbstzweck haben durfte. Die aus Barmherzigkeit geübte Armenpflege wurde nun zu einer ständigen Aufgabe der Besitzenden und erfuhr gleichzeitig eine Idealisierung. Beides, Barmherzigkeit und Idealisierung, bildeten somit Möglichkeiten Armut gesellschaftlich besser zu integrieren. Einstellungen reichten aber nicht aus, um das Armenwesen zu mildern, dazu bedurfte es auch eigener Einrichtungen.

Die christliche Armensorge begann sich schon sehr früh zu institutionalisieren. Bereits in der Antike sollte jede Gemeinde eine Matrikel ihrer Armen führen. In vielen Orten entstanden eigene Sozialstationen, welche Arme, Behinderte, Kranke und Fremde versorgten. Mit der Deurbanisierung des Frühmittelalters ging diese Aufgabe an die Klöster über.¹⁶⁶ Aus der Regel des Heiligen Benedikt erfahren wir, dass die Mönche seines Ordens den Kranken dienen sollten, *„als wären sie wirklich Christus“*.¹⁶⁷ Diese Spitäler waren aber keine eigenen Einrichtungen, sondern Teil des Klosters selbst, und hatten somit keinen eigenen Rechtscharakter. Mit dem Wachstum der mittelalterlichen Städte kam es wie bereits angesprochen auch zu einer Armut größeren Ausmaßes. Die Klöster sahen sich dieser Aufgabe nicht mehr gewachsen. Ihr Erbe übernahmen im 12. Jahrhundert die geistlichen Ritterorden. Ihr Hauptaugenmerk lag später aber vorwiegend im Kriegsdienst und somit geriet die Armen- und Krankenversorgung, mit Anhalten der Kreuzzüge, allmählich in Vergessenheit.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Uta Lindgren, Armut und Armenfürsorge, In: Lexikon des Mittelalters, Band 1, München 1980, Sp. 984f.

¹⁶⁶ Anm.: Die christlichen Spitäler entwickelten sich aus den sogenannten Xenodochien des Ostens, welche auf Initiative Basilius des Großen (+ 379) errichtet wurden. Erst später kam es zur Einrichtung von Armenmatrikeln. Die ersten Xenodochien des Westens wurden in Rom gegründet. Eines davon stammte von der Hieronymus Schülerin und Patrizierin Fabiola; vgl. Marie-Luise Windemuth, Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter, Stuttgart 1995, S. 17-26.

¹⁶⁷ Vgl. Kapitel 36 in der Benediktinerregel; Gemeinsame Homepage der Benediktiner im deutschsprachigen Raum, Regel des hl. Benedikt, Kapitel 36, (18. 1. 2007), http://www.benediktiner.de/regula/RB_deutsch02.htm#Kap_36, (18. 1. 2007).

¹⁶⁸ Anm.: Die Johanniter verlangten zum Beispiel als ihnen 1249 das Spital in Schwäbisch Hall anvertraut wurde, dass nie mehr als 20 Personen gleichzeitig aufgenommen werden sollten. Das Phänomen, dass sich Ritterorden mit der Zeit aus dem Spitalwesen zurückzogen, trifft zu dieser Zeit nicht nur auf die Johanniter zu; vgl. Hans Liermann, Handbuch des Stiftungsrechts, Bd. 1, Tübingen 1963, S. 86.

Dieser Niedergang des monastisch getragenen Spitalwesens, bedeute aber nicht das Ende der Institution Spital an sich. Ganz im Gegenteil, in den Städten erforderten die Umstände das Spital mehr denn je. Der Mangel an jeglicher Wohlfahrtspflege ließ es geradezu zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit werden.

*„In derselben Periode, in der die Spitäler der alten Mönchsorden und der geistlichen Ritterorden zum Teil eingingen, zum Teil als mehr oder minder lästige Verpflichtung im Rahmen des Ordenslebens weitergeschleppt wurden, trat als eine neue Art von Spital das bruderschaftliche Spital in Erscheinung. Es bedeutete nicht nur die Wiederbelebung einer alten Institution, sondern darüber hinaus eine Wende in der Geschichte des Stiftungsrechts überhaupt. Denn hier sind die ersten Anfänge der Verweltlichung der Stiftung zu suchen.“*¹⁶⁹

Das Spital blieb aber eine Einrichtung, die weiterhin mit überwiegend religiösen Elementen aufgefüllt war.¹⁷⁰ Während bei den Orden das Spital nur als ein Nebengeschäft angesehen wurde, war es für die Spitalbruderschaften der einzige Lebenszweck. Das Spital war zwar nach wie vor noch kein eigenes Rechtssubjekt mit eigenem Vermögen, da es weiterhin von den Orden oder Klöstern mitgetragen wurde, doch konnte diese das (Spitals)vermögen der Korperation (Kloster oder Orden) nicht mehr zweckentfremden. Auf diese Weise bekam das Spital der Bruderschaften stiftungsmigen Charakter, auch wenn man es noch nicht als selbständige Stiftung ansprechen kann. Je deutlicher der Stiftungszweck definiert wird, desto eher ist das berleben der Stiftung gesichert. Dies war im Falle der Ritterorden und Klöster nicht gegeben. Beim bürgerlichen Spital wurden diese emanzipatorischen Tendenzen weiterverstrkt. In vielen Fällen leitete das bruderschaftliche Spital zwar zum bürgerlichen hinüber, dass war aber keineswegs eine konsequente Folge. Auch hier muss wieder berücksichtigt werden, dass mit Verbürgerlichung nicht gleich Verweltlichung gemeint ist. Nach außen hin war das Spital weiterhin eine kirchliche Einrichtung.

Die Kapelle war ein wesentlicher Bestandteil einer solchen Anstalt. Auch die gesamte Lebensform war nahezu monastisch organisiert; Kommunion, Beichte, Gottesdienst und Gebet gehörten zum Alltag. Ein Hospital ohne religiösen Kultus war dem Mittelalter unbekannt. Der wesentliche Unterschied bestand darin, dass bürgerliche Spitäler vom weltlichen Bürgertum getragen wurden.¹⁷¹

¹⁶⁹ ebenda, S. 88.

¹⁷⁰ Anm.: Das lag auch daran, dass die Medizin der Zeit kaum im Stande war Krankheiten zu diagnostizieren oder gar zu heilen. Als wirksamstes Heilmittel galt nach wie vor das Gebet.

¹⁷¹ Vgl. Hans Liermann, Handbuch des Stiftungsrechts, 1963, S. 85-93.

Um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert verfügten Dreiviertel der südwestdeutschen Reichsstädte über ein Hospital. Wie bereits oben angedeutet wird das Hospital zu einer typisch städtischen Einrichtung, die sogar Rückschlüsse auf den städtischen Charakter¹⁷² einer Siedlung zulässt. Der zunehmende Bedarf an Hospitälern veranlasste die Städte immer mehr dazu, die Verwaltung selbst in die Hand zu nehmen¹⁷³. Dazu wurde ein Spitalmeister beauftragt, welcher für die Alltagsgeschäfte der Anstalt zuständig sein sollte. Der Spitalmeister unterstand dem Rat und war ihm zur Rechnungslegung verantwortlich. Auf diese Weise waren alle Angestellte des Spitals Angestellte des Rates geworden.¹⁷⁴

Der Kaufmann und sein Seelenheil

Die Beschäftigung mit der Mentalität der Kaufleute wie sie im Folgenden geschehen wird, gewinnt bei Vergegenwärtigung des vorhergehenden Kapitels an zunehmender Schärfe, da das christliche Armenwesen für die Berufsethik der Kaufleute von entscheidender Bedeutung war. Wir erinnern uns dabei an unmissverständliche Botschaften der Evangelien wie „*Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben*“ (Mk. 10,21) oder „*Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt*“ (Mt 19,24).

Daraus geht klar hervor, dass man sich als Wohlhabender im Spannungsfeld von religiösen Werten und materiellen Bestrebungen befand. Nun konnte in der mittelalterlichen Gesellschaft nur ein geringer Teil der Bevölkerung auf ein großes Vermögen zurückgreifen. In der Regel handelte es sich dabei um Vertreter aus dem Adel, sei es nun in geistlichen oder weltlichen Positionen. Mit dem Aufblühen der Städte kamen nun aber Personen des sogenannten 'Dritten Standes' zu neuem Wohlstand. Sie profitierten davon, dass sie die neu entstandenen Märkte mit Waren versorgten und in einer gewissen Weise auch miteinander vernetzten. Dabei kam ihnen die Rolle der Schnittstelle zu, welche an den gestiegenen Transaktionskosten verdiente. Die Rede ist von den Kaufleuten. Aus zahlreichen Handelsverträgen, Testamenten,

¹⁷² Anm.: Lyon besaß im 12. Jahrhundert 5 Hospitäler, in Köln wurden im 14. Jahrhundert 16 nachgewiesen. Steyr zählte hingegen nur ein Bürgerspital; vgl. Marie-Luise Windemuth, *Das Hospital als Träger der Armenfürsorge*, 1995, S. 88.

¹⁷³ Anm.: Die Wandlung von ehemals bruderschaftlichen in bürgerliche Spitäler ging nicht immer ohne Auseinandersetzungen zwischen Bischof und Rat. In Lübeck verweigerte beispielsweise der Bischof die Anstellung eines Seelsorgers in das bürgerliche Spital mit der Begründung, dass dieser nur weltlichen Zwecken dienen würde; vgl. Hans Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts*, 1963, S. 97.

¹⁷⁴ Anm.: Oft war dem Rat und Spitalmeister auch noch ein Pfleger zwischengeschaltet, vgl. Marie-Luise Windemuth, *Das Hospital als Träger der Armenfürsorge*, 1995, S. 95.

Traktaten¹⁷⁵ und sonstigen Überresten wissen wir, dass die Kaufleute besonders an diesem angesprochenen Spannungsverhältnis litten. Stark gefördert wurde diese Situation von der Kirche. In einem Zusatz zum Lehrbuch des Gratian, ist die ganze Verachtung in einem einzigen Satz zusammengefasst. „*Homo mercator nunquam aut vix potest Deo placere*„ – Der Kaufmann kann Gott nicht gefallen oder nur mit Mühe.¹⁷⁶ Diese Abneigung lag aber nicht daran, dass sie reicher waren als andere, sondern vielmehr an der Art wie sie es wurden. So gibt Bruno Kuske zu bedenken, dass „*die geschäftliche Moral besonders des mittelalterlichen Kaufmanns(...)noch recht bedenkliche Lücken aufwies und dass auf der Seite der Verkäufer mehr als heute die Kalkulation mitspielte, auf unlautere Weise einen besonderen Vorteil herauszuschlagen*.“¹⁷⁷

Erich Maschke machte dafür das Gewinnstreben verantwortlich, welches seiner Meinung nach grenzenlos war, „*da die Möglichkeiten der Reichtumsbildung unbegrenzt waren*.“¹⁷⁸ Er räumt aber ein, dass ökonomische Momente trotz der prinzipiellen unbegrenzten Chancen der Reichtumsbildung immer wieder Schranken setzten. Zusätzlich gab es auch noch die Grenze des rechten Maßes, welches auf Erfahrungen aus Rückschlägen, Beobachtungen von Konkurrenten, Erziehung und Familientradition beruhte.

Das Spannungsverhältnis¹⁷⁹ zwischen kirchlichem Druck und Gewinnstreben muss dennoch sehr stark gewesen sein. Denn nur so kann man sich erklären, weshalb einige Kaufleute sogar ihren Beruf aufgaben.¹⁸⁰ Im Gegensatz zu Handwerkern, die das Ergebnis ihrer Arbeit in ihren Erzeugnissen festhielten, konnte der Kaufmann sein Geschick nur durch seinen Reichtum darstellen. Das führte aber nicht nur zu Bewunderung, sondern oft auch zu Neid und Wut. Wie aufgeheizt die Stimmung gegenüber Geldverleih sein konnte, zeigen die massenanziehenden Predigten des Franziskaner Berthold von Regensburg (+ 1272). Sie stellen ein eindrucksvolles Beispiel dar, wie scharf und agitatorisch die Kirche vorgehen konnte.^{181 182}

¹⁷⁵ Vgl. Erich Maschke, Städte und Menschen. Beiträge zur Geschichte der Stadt, der Wirtschaft und Gesellschaft 1959-1977 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 68), Wiesbaden 1980, S 380-419.

¹⁷⁶ Vgl. Jacques LeGoff, Kaufleute und Bankiers im Mittelalter. Frankfurt/Main und New York 1993, S. 68.

¹⁷⁷ Franz Irsigler, Kaufmannsmentalität im Mittelalter, In: Cord Meckseper und Elisabeth Schraut (Hg.), Mentalität und Alltag im Spätmittelalter, 2. Aufl., Göttingen 1991, S. 57f.

¹⁷⁸ Erich Maschke, Städte und Menschen, 1980, S 383.

¹⁷⁹ Anm.: Es muss der Vollständigkeit halber aber gesagt werden, dass es sehr wohl eine Kluft zwischen Kirchendoktrin und Realität gab. Die Praxis dürfte nicht immer so düster ausgesehen haben, wie es uns die schriftlichen Aufzeichnungen vermitteln; vgl Jacques LeGoff, Kaufleute und Bankiers, 1993, S. 73f.

¹⁸⁰ Anm.: Als Beispiel seien hier nur Petrus Waldus oder Franz von Assisi genannt' vgl Franz Irsigler, Kaufmannsmentalität im Mittelalter, 1991, S. 61.

¹⁸¹ Vgl. Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters, Berlin 1996, S. 125.

Doch worin bestanden die Vorbehalte der Kirche? Die Kritik¹⁸² zielte neben der Geldgier in erster Linie auf die Zinsnahme. Besonders im Alten Testament wird an verschiedenen Stellen ausdrücklich vor einer Zinsnahme gewarnt. „*Leihest du einem aus meinem Volk, einem Armen, der neben dir wohnt, Geld, dann sollst du dich gegen ihn nicht wie ein Wucherer benehmen. Ihr sollt von ihm keinen Wucherzins fordern.*“ (2. Mos. 22,24)

Bei der Verbreitung dieses biblischen Zinsverbotes im Bewusstsein der mittelalterlichen Menschen war die Kirche stark beteiligt, da sie die Verrechnung von Zinsen als schwere Todsünde betrachtete.

„Um die restriktive Haltung der Kirche besser verstehen zu können, muss man sich daran erinnern, dass Geld nach mittelalterlicher Auffassung primär als Bewertungsmaßstab galt, nicht hingegen als ein Gut, das den Gesetzen von Angebot und Nachfrage unterlag. Das Leihen von Geld gegen Geld konnte nur als sog. Aequivalententausch gerechtfertigt sein: Du leihst mir 5 Mark und ich zahle dir 5 Mark zurück. Die Einforderung eines Zinses galt nach Einschätzung der mittelalterlichen Kirche als schwere Sünde. Denn wer Zinsen forderte, ließ sich die Zeitspanne bezahlen, für die er sein Kapital ausgeliehen hatte. Unter ökonomischem Aspekt war die Zinsforderung ein ausgesprochen vernünftiges Verhalten, verzichtete der Gläubiger für die Dauer des von ihm gewährten Kredites doch darauf, sein Geld für eigene Unternehmungen zu verwenden. Freilich machte er sich dadurch einer schweren Sünde schuldig, denn mit seiner Zinsforderung 'verkaufte' er die ihm von Gott gegebene Zeit. Und eines stand jedenfalls fest: Jeder Mensch, auch der Gläubiger, hatte am Tag des Gerichts Rechenschaft abzulegen, wie er mit der ihm von Gott gegebenen Zeit umgegangen war.“¹⁸⁴

Für die Kirche war die Zinsannahme also eine Sünde gegen Gott. Während andere Sünden einmalig waren, so handelte es sich bei der Zinsverrechnung um eine ständige Schuld und damit um ein Laster. Ein Nichtbereuen dieser Schuld, führt nach katholischer Theologie zu

¹⁸² Anm.: LeGoff zeigt aber, dass die Kirche in einer Reihe von Beispielen machtlos war gegenüber Kaufleuten. Prozesse kamen nur sehr selten vor. Oft ging es dabei nur um Personen, die mit Kaufleuten in Konflikt standen Genugtuung zu verschaffen; vgl. Jacques LeGoff, Kaufleute und Bankiers, 1993, S. 74f.

¹⁸³ Anm.: Es gab noch zahlreiche andere Kritikpunkte von Seiten der Kirche, die überwiegend der natürlichen Moral entlehnt waren. So leistete der Geldleiher keine wirkliche Arbeit, da er weder produziert noch Rohstoffe umwandelt, vielmehr beutet er die Arbeit anderer Menschen aus. Es darf auch nicht vergessen werden, dass die Kirche, deren Lehrmeinungen im jüdisch, handwerklichen Milieu entstanden sind, ein anderes Ideal von Arbeit hatte. Einen besonderen Tadel haben sich die Kauleute aber aufgrund ihres Handels mit den Ungläubigen zugezogen, noch dazu in einer Zeit des Krieges; vgl. ebenda, S. 70-72.

¹⁸⁴ Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters, Berlin 1996, S. 124.

einer Abkehr von Gott, deren letzte Konsequenz nur die ewige Verdammnis sein kann.¹⁸⁵ Durch das neuentstandene theologische Paradigma des Fegefeuers, bestand jedoch Rettung für solch unglückliche Seelen.¹⁸⁶ Der Ausweg aus dem Dilemma konnte mit Hilfe von lebenslanger Buße – diese Möglichkeit wurde bei Kaufleuten meist ausgeschlossen – und intensiven Fürbitten im Falle des Ablebens beschritten werden.¹⁸⁷

Gestärkt durch die Hoffnung auf eine möglichen Erlösung, entwickelten die Kaufleute eine eigene Form der Frömmigkeit. Diese war stark kommerziell geprägt und zeichnete sich durch eine strenge Rationalität aus. Irsigler pointiert die Religiosität der Kaufleute, die nicht einmal davor zurückschreckte, den Herrgott selbst als Gewinnbeteiligten des eigenen Unternehmens zu machen, sehr treffend:

*„Der besondere Stil der kaufmännischen Frömmigkeit äußerte sich in der Rationalität, der Rechenhaftigkeit, der Zielstrebigkeit der Stiftungen an geistliche Institutionen und an Bedürftige: Das Konto für den ‚Herrn Herrgott‘ nimmt diesen in die Pflicht; bei den Stiftungen an geistliche Institutionen werden jene Klöster, Konvente und Kirchen bevorzugt, deren Religiosität außer Zweifel steht, die aufgrund der strengen Disziplin den höchstmöglichen Ertrag an Fürbitte bei Gott, die sicherste Gebetsgarantie bieten. Im 14. und 15. Jahrhundert sind es vor allem die Kartäuser und die neuen Reformorden unter dem Einfluss der Devotio moderna. Und selbst von den Ärmsten der Armen verlangte man im Spätmittelalter nach Nürnberger Vorbild vor der Erteilung des Bettlerzeichens ein Gebetsexamen; denn nur wer richtig beten kann – in der Regel begnügte man sich mit Vaterunser, Avemaria und Glaubensbekenntnis –, bietet nach dem do-ut-des-Prinzip die erforderlichen Gegenleistungen für den Almosengeber.“*¹⁸⁸

Es ist somit ersichtlich, dass die Kaufleute sehr stark in den christlichen Glauben eingebettet waren. Ihre Frömmigkeit ist aufgrund ihres Lebensstils kommerziell eingefärbt. Zum einen vertrauen sie bei ihrem Gewinnstreben auf Gott, welchen sie für den Erfolg ihrer Unternehmungen verantwortlich machten, zum anderen versuchten sie auch das Risiko einer möglichen Verdammnis mit kommerziellen Mitteln zu minimieren. Das ewige Glück unterlag dieser Logik nach der Effektivität des eigenen Risikomanagements.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Anm.: Ein Laster bildet das Gegenteil der Tugend und stellen für die Kirche verkehrte Gewohnheiten dar. Ein Nichtbereuen dieser Sünden führt zum ewigen Tod der Hölle; vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Katechismus der katholischen Kirche. Kompendium, München 2005, S. 143f.

¹⁸⁶ Anm.: Für LeGoff besteht ein Zusammenhang zwischen dem Aufkommen des sog. Dritten Standes und der Entwicklung des Fegefeuers. Diese Theorie ist allerdings nicht unumstritten; vgl. Kapitel 'Entstehung des Fegefeuers'.

¹⁸⁷ Vgl. Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten, 1996, S. 131.

¹⁸⁸ Franz Irsigler, Kaufmannsmentalität im Mittelalter, Göttingen 1991, S. 60.

¹⁸⁹ Vgl. Erich Maschke, Städte und Menschen. 1980, S. 405.

Abschließend muss jedoch relativierend hinzugefügt werden, dass nicht nur die Kaufleute unter diesem angesprochenen Spannungsverhältnis von Besitz und moralischen Wertvorstellungen litten, sondern alle wohlhabenden Gesellschaftsgruppen. In der Literatur findet dies allerdings nur wenig Resonanz. Der Kaufmannstand hatte gewiss aufgrund seiner speziellen Art des Gelderwerbs, verstärkt darunter zu leiden.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Anm.: Nicht selten waren aber auch Vertreter des niederen Adels in wirtschaftlichen Bereichen tätig. Die Erwerbsquelle des Adels musste also nicht ausschließlich aus dem Grundbesitz kommen.

Die Organisation des Stiftungswesens

Bei der Erforschung des Stiftungswesens gab es in den letzten Jahrzehnten sehr bedeutende Fortschritte. Ganz besonders muss hier Michael Borgolte hervorgehoben werden, an welchem in diesem Fachbereich einfach kein Weg vorbeiführt. Ihm ist es in erster Linie zu verdanken, dass die Beschäftigung mit Stiftungen nicht nur mehr im rechtshistorischen Kontext stattfindet, sondern auch eine große Bereicherung für die Sozialgeschichte geworden ist. Das machte den Blick für umfangreiche neue Fragestellungen frei. So erkannte man, dass Stiftungen Verstrickungen zu beinahe allen Lebensbereichen aufwiesen.¹⁹¹ Das führte zur berühmten These des 'totalen sozialen Phänomens' (Mauss).¹⁹² Verschiedene Untersuchungen haben auch gezeigt, dass Stiftungen nicht nur Rückschlüsse auf einzelne Personen zulassen, sondern auch *„wesentliche Aspekte zur Geschichte größerer sozialer Einheiten beitragen, etwa zu Klöstern und Stiftskirchen, Spitälern und Armenhäusern, Universitäten und Kollegien und sogar Städten und Territorien.“*¹⁹³

Stiftungen eignen sich aber auch besonders gut zur Erschließung des religiösen Denkens der Aussteller und waren somit ein gefundenes Fressen für sämtliche Mentalitätshistoriker. Borgolte berücksichtigte bei seinen Arbeiten auch stets die Erkenntnisse der Memorialforscher. In diesem Umkreis blieben Stiftungen schon in der Vergangenheit nicht unbeachtet. Sie erkannten zuerst, dass Stiftungen immer auch gleich Toten- und Gebetsstiftungen waren, die Gebets- und Grabsorge der Nachfahren verlangten.¹⁹⁴

Bereits angesprochen wurden Stiftungen und ihre Bedeutung für größere Einheiten. Dazu zählen in erster Linie Städte, wie die vorliegende Arbeit noch zeigen wird. Im Vergleich zu Deutschland¹⁹⁵ ist die Erforschung des städtischen Stiftungswesens in Österreich¹⁹⁶ allerdings

¹⁹¹ Vgl. Wolfgang E. Wagner, Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive. In: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Bd. 28, Bologna 2001, S. 640.

¹⁹² Vgl. Michael Borgolte, Stiftung. Abendländischer Westen; In: Lexikon des Mittelalters, Bd.8, München und Zürich 1997, Sp. 178-180.

¹⁹³ Vgl. Wolfgang E. Wagner, Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive, 2001, S. 641f.

¹⁹⁴ Vgl. Michael Borgolte, Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaften; In: Dieter Geuenich und Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, Göttingen 1994, S. 269f.

¹⁹⁵ vgl. Jörg Oberste, Macht und Memoria. Religiöses Leben und soziale Netzwerke des Regensburger Patriziates im späteren Mittelalter, In: Peter Schmid (Hg.), Regensburg im Spätmittelalter. Bestandsaufnahme und Impulse, Regensburg 2007, S. 25-48.; Ralf Lusiardi, Stiftungen und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund, Berlin 2000.; Ralf Lusiardi, Fegefeuer und Weltengericht. Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund, In: Michael Bor-

noch unzureichend vorangeschritten. In der Bundesrepublik liegt das Forschungsinteresse bereits mehr auf den Stiftungswirklichkeiten, wo der Schwerpunkt verstärkt auf den Vollzug von Stiftungen und dessen Folgen gelegt wird.

Aus der Sicht Borgoltes besteht aber noch ein Nachholbedarf in der Grundlagenforschung. Untersuchungen mit einer philologischen Perspektive fehlen seiner Meinung nach noch zur Gänze.

Auf den folgenden Seiten soll nun die Funktionsweise des Stiftens in seiner gesamten Komplexität dargestellt werden. Nachdem die Stiftungsmotive bereits herausgearbeitet wurden und die stark religiös geprägte Denkwelt des mittelalterlichen Menschen auch schon Thema war, kann nun über die Vollziehung selbst gesprochen werden. Zu Beginn werden Stiftungen aus der rechtlichen Perspektive betrachtet. Dabei geht es vorrangig um den rechtlichen Rahmen, in welchen sie eingebettet waren. Im anschließenden Kapitel folgt dann eine sozialhistorische Betrachtung, wo das Prinzip einer Stiftung und deren gesellschaftliche Wechselwirkungen vorgestellt werden.

Zum Abschluss sei noch eine wichtige Unterscheidung getroffen. Es besteht im juristischen Sinne ein großer Unterschied zwischen Schenkung und Stiftung. Eine Stiftung baut auf einem erhaltenen Vermögen auf, aus dessen Erträgen der Stiftungszweck – bzw. der Wille des Stifters – erfüllt wird. Währenddessen handelt es sich bei einer Schenkung um einen einmaligen Akt, der nicht zweckgebunden ist. Wenn in dieser Arbeit von Stiftung¹⁹⁷ gesprochen wird, sind sowohl Schenkungen als auch Stiftungen damit gemeint, da erstere ohnehin nur einen sehr kleinen Anteil ausmachen. Außerdem würde ihr Weglassen den Blick auf die Leistungen

golte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 97-109.; Benjamin Scheller, Damit dennoch etwas um das gelt und des stifters willen bescheh....Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlischen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543), In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 257-278.

¹⁹⁶ Anm.: Als Vergleichsarbeiten im engeren Sinn, damit sind Untersuchungen mit einem ähnlich eingegrenzten räumlichen und zeitlichen Blickwinkel gemeint, eignen sich für den österreichischen Raum nur jene von Helga Skvaric und Seraphine Stolz; vgl. Helga Skvaric, Volksfrömmigkeit, 1998.; Seraphine Stolz, Das Stiftungswesen in der landesfürstlichen Stadt St. Pölten und ihrer Umgebung im 16. Jahrhundert. Von der Hochblütezeit spätmittelalterlicher Stiftungstätigkeit bis zur beginnenden Gegenreformation im Spiegel der Bürgertestamente, Diss., Wien 1939.; im entfernern kann man auch die Pohl-Resls Untersuchung über das Bürgerspital heranziehen; Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit, 1996.

¹⁹⁷ Anm.: Die Quellengrundlage dieser Arbeit stellen in erster Linie Stiftsbrieve dar. Für die Erforschung des Stiftungswesens zählen Urkunden, Testamente, Stift(ung)sbriefe und Reverse zu den wichtigsten Quellen. Es ist aber auch ein materialienkundlicher Zugang möglich; vgl. dazu die Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Nr. 12, Materielle Kultur und religiöse Stiftungen im Spätmittelalter, Wien 1990.

für das Seelenheil der Steyrer Bürger etwas verzerren. Denn auch Schenkungen wurden als heilsvermittelnde Handlungen angesehen.

Stiftungen als Jenseitsvorsorge

Obwohl das Wort *Stiftung* erst seit dem 14. Jahrhundert belegt ist, gibt es das Phänomen *Stiftung* das ganze Mittelalter hindurch, wenn auch mit unterschiedlicher Häufigkeit¹⁹⁸ und Intensität.¹⁹⁹

Nach allgemeinem Verständnis versteht man unter Stiften, dass sich eine Person oder Personengruppe dazu entschließt, sich von einem bestimmten Vermögenswert zu trennen, damit mit den immer wiederkehrenden Erträgen dieses Vermögens ein auf bestimmte Dauer festgelegter Zweck verfolgt werden soll²⁰⁰. Stiftungen setzen daher ein größeres Vermögen voraus, um ein möglichst langes Bestehen gewährleisten zu können. Die Intention des Stifters war, dass die Erträge oder Zinsen dieses Vermögens einer bestimmten Person oder Personengruppe zufallen sollte, die ihm Gegenzug dem Stiftergedenken verpflichtet war.

Darunter verstand man in erster Linie eine Gebetsleistung, also eine Fürbitte. Deshalb wurden hier Kleriker oder Mönche bevorzugt, deren wichtigste Aufgabe ja das Gebet war. Im späten Mittelalter vergrößert sich der Kreis der Begünstigten zunehmend. Man findet nun immer öfter auch Arme, Kranke und Bedürftige der Bürgerspitäler; in größeren Städten aber auch

¹⁹⁸ Anm: Borgolte weist daraufhin, dass es sich bei Stiftungen zwar um „ein universalhistorisches Phänomen“ handele, es aber im Laufe des Mittelalters auch stiftungsarme Zeiten gab. Das trifft vorwiegend auf das Frühmittelalter zu, wo das Wirtschaftsleben noch sehr stark vom Gabentausch und Naturalienwirtschaft geprägt war. Nicht einmal in königlichen Kreisen lassen sich dort Stiftungen in großer Dichte finden; vgl. Michael Borgolte, *Stiftung*, 1997, Sp. 178-180.

¹⁹⁹ Anm.: Das Verb 'stiften' findet sich hingegen schon um die Jahrtausendwende bei Notker Labeo. Hier liegt auch der oben bereits angesprochene Nachholbedarf in der Erforschung des Stiftungswesens; vgl. Michael Borgolte, *Stiftung*, 1997, Sp. 178-180.; Philologische Untersuchungen zu diesem Thema sind bisher noch weitgehend ausgeblieben. Eine Ausnahme bildet hier der Aufsatz von Ernst Friedrich Ohly im Sammelband 'Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert'; vgl. Ernst F. Ohly, *Bemerkungen eines Philologen*, In: Karl Schmid und Joachim Wollasch (Hg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984, S. 9-64.

²⁰⁰ Vgl. Wolfgang E. Wagner, *Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive*, 2001, S. 640.

Studenten der dortigen Universität²⁰¹. Um sicher zu gehen, dass die Begünstigten des Betens auch mächtig waren, verlangten manche Stifter sogar einen Gebetsnachweis²⁰².

Diese Veränderung im Stiftungsverhalten lässt sich auf die gleichzeitig stattfindenden gesellschaftlichen Entwicklungen zurückführen. Das rapide Anwachsen der Städte führte zu noch nie dagewesenen Problemen im Bereich der sozialen Fürsorge. Die Kirche, die bisher für diese Probleme zuständig war, sah sich nicht mehr in der Lage, diese gesellschaftlichen Missstände mit ihren bestehenden Einrichtungen lösen zu können. Es bedurfte zusätzlicher Möglichkeiten, aber vor allem zusätzlicher finanzieller Mittel.²⁰³ Diese sah man in den Händen der reichen Stadtbürger und Adeligen der Umgebung. In den Städten wurde dieser Kontrast zwischen Armut und Reichtum besonders deutlich. Es ist daher anzunehmen, dass der Druck der Kirche gegenüber den Wohlhabenden – und hier waren es vor allem die Kaufleute, deren Art des Geldverdienens man so verurteilte – auch im Sinne eines sozialen Ausgleichs zu sehen ist. Das System des spätmittelalterlichen Stiftungswesens muss deshalb auch in diesem gesamtgesellschaftlichen Kontext betrachtet werden.

Das hatte auch eine Aufwertung der Stiftermemoria zur Folge. Durch einen umfangreicheren und komplexeren Stiftungszweck blieb der Verstorbene in der Welt der Lebenden stärker eingebunden als zuvor. Ursprünglich hatten die materiell Geförderten dem Wohltäter im Gebet oder beim Mahl zu gedenken. Eine umfangreichere Stiftung benötigt jedoch eine eigene Verwaltung. Wenn diese bestellten Exekutoren nun den Stiftungszweck ausführten, handelten sie im Namen des Stifters. Die Organe der Stiftung vergegenwärtigten somit den Stifter in der Welt.²⁰⁴ Natürlich hatte das Streben nach Unvergessenheit auch ganz profane Gründe (Ruhm), doch auch hier darf das Motiv der Anempfehlung – also die Vorstellung, dass Fürbitter den Verstorbenen für den Himmel empfehlen – nicht unterschätzt werden. Denn vorrangig war eine Stiftung *'pro salute animae'*, hatte also das eigene Seelenheil zum Ziel. Man spricht

²⁰¹ Anm.: Im Gegensatz zu den rein materialistisch-werktätigen Stiftungen, die vor allem im 12. und 13. Jahrhundert vorherrschend waren, entwickelte sich ab dem 13. Jahrhundert eine aufs Allgemeinwohl abzielende Stiftungsmotivation. Das ist der bereits angesprochene Übergang von einer „ursprünglich subjektiven Heilsversicherung zu einer objektiven Linderung von mitmenschlicher Not“; vgl. Harry Kühnel, Sinn und Motivation mittelalterlicher Stiftungen, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter, Wien 1990, S. 5-11.

²⁰² Anm.: Dies ist im Fall von Nürnberger Kaufleuten nachgewiesen; vgl. Franz Irsigler, Kaufmannsmentalität im Mittelalter, 1991, S. 60.

²⁰³ Vgl. Ulrich Knefelkamp, Materielle Kultur und religiöse Stiftung in Spätmittelalter und Reformationszeit. Das Beispiel des Spitals, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter, Wien 1990, S.95f.

²⁰⁴ vgl. Michael Borgolte, Stiftung, 1997, Sp. 178-180.

daher auch von 'Seelgerät'²⁰⁵. Die zugrundeliegende Idee war, durch materielle Gaben, die aus Landgütern, Immobilien, Kunstgegenständen, hohen Geldbeträgen usw. bestehen konnten, den damit Bedachten zu einer spirituellen Gegenleistung zu verpflichten. Die Errichtung einer Stiftung passierte oft schon zu Lebzeiten und wurde meist in Testamenten oder Stiftungsbriefen verfügt. Von einer Stiftung kann gesprochen werden, wenn sie drei Elemente²⁰⁶ in sich vereint:

- 1) die Dotation: die wirtschaftliche Ausstattung
- 2) den Stiftungszweck: Zweck der mit den finanziellen Mitteln erfüllt werden soll
- 3) Dauerhaftigkeit: Angabe der zeitlichen Dimension

ad 1) Dotation

Eine ausreichende wirtschaftliche Grundausrüstung war die wichtigste Basis für eine langbestehende Stiftung. Anders als bei einem 'normalen' Gabentausch, sollten Leistung und Gegenleistung nicht nur einmal, sondern wenn möglich ewig lang erfolgen. Man wollte dadurch Christus bis zum Jüngsten Tag in Erinnerung bleiben. Dabei handelte es sich um einen Tauschhandel zwischen ökonomischem und symbolischem Kapital.²⁰⁷ Für beide Parteien handelte es sich aber um eine 'win-win-Situation'.

Die Höhe der Ausstattung entschied nicht nur über die Überlebensdauer einer Stiftung, sondern auch über den Grad ihrer Selbständigkeit. Mit der Vergabe der Stiftung selbst, war dieser Prozess noch nicht abgeschlossen. Die bestifteten Institutionen hatten Interesse daran, das erhaltene Vermögen so schnell wie möglich in dauernde Renten –also so gewinnbringend wie möglich – anzulegen. Renten waren eine beliebte Anlageform, die jedoch auch ein gewisses Risiko in sich bargen. Renten hafteten ausschließlich auf Immobilien. Dieses Vorgehen zog *„zugleich weitere Kontakte und Personenbeziehungen nach sich, die durch den Stiftungsvorgang geknüpft oder bekräftigt wurden.“*²⁰⁸

Im Laufe der Zeit konnten sich aber auf einer Liegenschaft zahlreiche andere Verpflichtungen anhäufen, und so zu einer eventuellen Zahlungsunfähigkeit des Schuldners führen. Blieben diese geforderten Zahlungen für längere Zeit ausständig, handelte es sich um ein versessenes Burgrecht.²⁰⁹

²⁰⁵ Anm.: Der Wortstamm dürfte mit jenem von Hausrat identisch sein. Es ist daher ein Gut gemeint, dass für die Seele gesammelt wird; vgl. Peter Jezler, *Jenseitsmodelle*, 1994, S. 26.

²⁰⁶ Anm.: Diese Definition von Stiftungen stammt von Wagner; vgl. Wolfgang E. Wagner, *Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive*, 2001, S. 640.

²⁰⁷ Vgl. Brigitte Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 33, Wien und München 1996, S. 158

²⁰⁸ Wolfgang E. Wagner, *Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive*. 2001, S. 645.

²⁰⁹ Vgl. Brigitte Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit*, 1996, S. 152f.

ad 2) Stiftungszweck

Stiftungen dienten vorrangig dem eigenen Seelenheil. Wodurch die Errettung der Seele erfolgen sollte, konnte der Stifter selbst entscheiden. Deshalb gibt es ein breites Spektrum an Stiftungszielen die angestrebt und realisiert wurden²¹⁰. Die Gründung von Klöstern, der Ausbau von Kirchen, das Lesen lassen von Gottesdiensten, die Linderung von sozialen Notlagen bis hin zur Förderung von Kunst und Bildung, lassen sich beispielsweise in diesem Spektrum wiederfinden.

Will man diese Vielzahl an mittelalterlichen Stifterintentionen nun ordnen, so sollte zunächst zwischen den rein religiösen, auf das Jenseits gerichteten Absichten, und den stärker auf das Diesseits bezogenen Zielen unterschieden werden. *„Auf das Leben im Diesseits bezogene Stiftungen hatten mehr das Wohl der Nachkommen oder allgemeiner den 'gemeinen Nutzen' im Auge, d.h. den Vorteil jener sozialen Gruppen, in denen die Stifter gelebt hatten. Im Gegensatz zu Meß- und Jahrtagsstiftungen für Verstorbene waren sie nicht auf die Vergangenheit und das Jenseits, sondern auf die Gegenwart und Zukunft der jeweiligen Zeitgenossen bezogen.“*²¹¹

Jede dieser Stiftungsintentionen verfolgte eigenständige Ziele, die sie mit bestimmten Stiftungsobjekten erreichen wollte. Der Zweck einer Armenspendung war beispielsweise, Notleidende an genau festgelegten Tagen zu verköstigen. Das Objekt wäre hierbei die Nahrungsmittelspende. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen dem Zweck und dem Objekt einer Stiftung. Darüber wird allerdings erst im nächsten Kapitel die Rede sein. Bei all dieser Vielfalt an Stiftungsintentionen darf jedoch nie das Hauptmotiv einer Stiftung aus den Augen verloren werden. Ziel aller Stiftungen war die Rettung der eigenen Seele, welche durch die spirituelle Gegenleistung der Begünstigten sichergestellt werden sollte.²¹²

ad 3) Dauerhaftigkeit

Das Hauptproblem einer Stiftung war die Gewährleistung ihres Bestehens. Stifter, die ewige Jahrtage errichten ließen, verfolgten die feste Absicht, dass diese auch wirklich ewig lang ausgeführt werden sollten. Nach der Intention des Stifters sollte die liturgische Gedenkleistung bis zum jüngsten Gericht andauern. So wurde dies auch in ihren Stiftbriefen oder Testa-

²¹⁰ Anm.: Diese Stiftungsmotive werden in der Forschung immer als *pias causas* zusammengefasst; vgl. Wolfgang E. Wagner, *Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive*, 2001, S. 646.

²¹¹ ebenda, S. 648.

²¹² Anm.: Wagner bezeichnet als traditionelles Motiv der Stiftungen das christliche Verständnis der *caritas*; vgl. ebenda, S. 649.

menten festgelegt. Um das gewährleisten zu können, musste man besonders große Vermögenswerte zur Verfügung stellen, aus denen jährlich abzuwerfende Erträge erwirtschaftet werden konnten. Ein bedeutendes Finanzierungsinstrument stellte dabei die Rente dar – und hier vor allem die Ewigrente.²¹³ Ein schönes Beispiel um zu sehen, wie mit der Ewigkeit gerechnet wurde.²¹⁴

Dabei ergibt sich jedoch ein realwirtschaftliches Problem. Die naive Vorstellung, ökonomische Leistungen in der Gegenwart anzusparen um in der Zukunft darüber verfügen zu können, stößt langfristig auf ökonomische Schwierigkeiten, da es sich auch bei Landgütern um keine unerschöpflichen Geldquellen handelt.

*„Die Zahl der Toten hat nun aber die fatale Neigung durch ständigen Zuwachs ins geradezu Unendliche zu wachsen, während die Zahl derjenigen, die der Toten gedenken bzw. für ihre Gedenken Leistungen erbringen, demgegenüber immer ins Hintertreffen gerät. Der Ressourcenabfluss zugunsten des Totengedenkens wird für die zu diesen Leistungen verpflichteten Lebenden allmählich unerträglich.“*²¹⁵

Borgolte bezeichnet Stiftungen nicht zuletzt deswegen als sehr fragile Gebilde. Voraussetzung für ein funktionierendes Stiftungswesen war aber auch eine feste Rechtsordnung, *„die den Bestand der Stiftung garantierte, sie also vor dem Zugriff von herrschaftlichen Gewalten oder vor den Erben der Stifter schützte.“* Doch gerade im Mittelalter war eine solch ausgeprägte Rechtskultur nicht immer gegeben.²¹⁶ Die staatliche Ordnung konnte einen sicheren Bestand der Leistung noch nicht garantieren. Somit vertrauten die Stifter dieser Aufgabe oft der Familie an. Doch deren Erbteil wurde durch die oft umfangreichen Stiftungen bedeutend geschmälert. Zusätzlich bestand die Gefahr, dass die Familie aussterben konnte.

²¹³ Anm.: „Der Stifter konnte also auf seiner eigenen Liegenschaft eine jährlich zu zahlende Rente konstituieren, die dann von allen folgenden Besitzern als untilgbare Belastung mit übernommen werden musste. Oder der Stifter konnte eine solche Rente vom Besitzer irgendeiner Liegenschaft kaufen, der gegen den Kaufpreis sich und alle künftigen Besitzer zur jährlichen Zahlung verpflichtete.“ Hans-Jörg Gilomen, Renten und Grundbesitz in der toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie, In: Veröffentlichung des Schweizerischen Landesmuseums, Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Zürich 1994, S. 136.; Diese Belastung von Grundstücken musste von deren Inhabern erfüllt werden, auch wenn diese mit dem Stifter in keinerlei Weise in Beziehung standen. Renten werden im nächsten Kapitel aber noch genauer besprochen.

²¹⁴ Anm.: Dieser Satz bezieht sich auf den treffenden Titel Pohl-Resls Untersuchung über das Wiener Bürgerspital; vgl. Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit, 1996, S. 92.

²¹⁵ Hans-Jörg Gilomen, Renten und Grundbesitz in der toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie, In: Veröffentlichung des Schweizerischen Landesmuseums, Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Zürich 1994, S. 135.

²¹⁶ Vgl. Michael Borgolte, Stiftung, 1997, Sp. 178-180.

Eine Institution schien davon nicht betroffen zu sein: die Kirche²¹⁷. Der Großteil der Stiftungen wurde daher auch ihr anvertraut. Dass dieses lukrative Geschäft nicht ganz ohne Instrumentalisierung von Ängsten ausgekommen sein mag, ist anzunehmen.²¹⁸

Durch das massive Ansteigen an Jahrtagsstiftungen im Laufe des 14. Jahrhunderts waren die geistlichen Institutionen mit deren Umsetzung bald überfordert. Da es sich bei der Stiftung eines ewigen Jahrtages aber nicht um irgendeine Ware handelte, sondern um das eigene Seelenheil, versuchte man Versäumnisse so gut es ging auszuschließen. Es entstanden eigene Klauseln in den Stiftsbriefen und Testamenten, die das Vorgehen bei einer Nichteinhaltung regeln sollten. Dazu wurden meist die Erben oder andere Institutionen mit der Aufsicht über den Stiftungsvollzug beauftragt. Im Falle einer Nichteinhaltung der Bestimmungen, fiel das Stiftungsvermögen bis zur erneuten Vollführung an die eigens eingesetzten Kontrollinstanzen. Im Falle von Steyr nahm diese Rolle sehr oft das Bürgerspital ein.²¹⁹

Da auch diese Lösung keine 100%ige Sicherheit bot, wurde oft an mehrere Institutionen gleichzeitig gestiftet, um das Risiko bestmöglich zu streuen²²⁰. Dieses Verhalten trieb diese Spirale jedoch noch weiter voran. Der Handel von materiellen gegen immaterielle Güter hatte so eine unglaubliche Ressourcenverschiebung in bloß eine Richtung zur Folge. Das beeinträchtigte auch das Verhältnis zwischen Klerikern und Laien nachhaltig. Darüber wird im nächsten Kapitel aber noch genauer berichtet werden.

Die Stiftung aus rechtshistorischer Sicht

Stiftungen sind keineswegs Erfindungen der christlichen Jenseitsvorsorge, sondern traten auch bei anderen Kulturen rund um den Totenkult auf.²²¹ Aus dem germanischen Rechtskreis stammte beispielsweise die Vorstellung, dass der Tote als eigene Rechtspersönlichkeit im Grabe weiterlebt. Die Grabbeigaben waren daher im Besitz des Toten. Dadurch wurde aber sehr viel materieller Wert dem Wirtschaftskreislauf für immer entzogen.²²² Im Christentum

²¹⁷ Vgl. Wolfgang E. Wagner, Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive, 2001, S. 650f.

²¹⁸ Anm.: Die Aussage, 'jemanden die Hölle heiß machen', stammt von daher; vgl. Norbert Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, München 1990, S. 42.

²¹⁹ Anm.: Eine Praxis die auch für Wien belegt ist; vgl. Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit, 1996, S. 90.

²²⁰ Vgl. Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit, 1996, S. 87.

²²¹ Vgl. Michael Borgolte, Stiftung, 1997, Sp. 178-180.

²²² Anm.: Zwar spricht man auch beim gestifteten Vermögen des Mittelalters von Kapital 'in toter Hand', doch wurde dieses von den begünstigten Institutionen gewinnbringend angelegt oder umgetauscht, wie im vorherge-

verlor der Tote einen Teil seiner Rechte, wurde aber weiterhin als eigene Rechtsperson²²³ angesehen. Auch in der römischen Antike kannte man die Praxis, Vermögen über das Dasein hinaus an bestimmte Zwecke zu binden. Doch eine Stiftung, die eine eigene Rechtspersönlichkeit darstellt – so wie wir sie heute kennen –, sah das römische Recht noch nicht vor. Stiftungen sind daher eine universalhistorische Erscheinung, die uns in zahlreichen anderen Kulturen auch begegnen. Für uns ist aber entscheidend, dass im Christentum die heidnischen Totenkultstiftungen in Stiftungen für das Seelenheil umgewandelt worden sind. Bereits griechische und römische Kirchenväter (Basilus d. Große, Gregor von Nyssa, Augustinus etc.) empfahlen den Gläubigen, eine bestimmte Quote ihres Erbes letztwillig der Kirche bzw. der Sozialfürsorge zu vermachen. Diese bestimmte Quote für das Seelenheil wird auch Seelteil oder Sohnesquote genannt.²²⁴

Erst der steigende Einfluss der Kirche auf das römische Rechtssystem ermöglichte es, Stiftungen als Träger eigenen Rechts zu machen. Unter Stiftungen verstand man damals Veranstaltungen frommer Gründe²²⁵, die bereits eine Tendenz zur Ewigkeit hatten. Da die Kirche die Durchführung dieser Stiftungen organisierte, wurde ihr Vermögen Kirchengut. Man kann diese spätantiken Stiftungen daher als unabhängige Anstalten innerhalb der kirchlichen Struktur verstehen, deren oberste Aufsicht der zuständige Bischof innehatte. Als 'Recht der *piae causae*' findet diese Vorgehensweise schließlich Fuß im Codex Justinianus und den dazugehörigen Novellen. Bereits dort wird die ewige Dauer des Stiftungszwecks und die immerwährende Existenz einer Stiftung gefordert. Die Kirche als Entstehungsfeld für die modernen Stiftungen anzusehen, scheint daher nicht falsch zu sein.²²⁶ Es ist aber unbedingt festzuhalten, dass Stiftungen auch wenn sie im Rahmen eines Testaments errichtet wurden, nie Elemente des Erbrechts darstellten.²²⁷

henden Kapitel kurz angedeutet wurde. Das heißt, dieses Vermögen blieb weiterhin materiell existent und wurde dem Wirtschaftskreislauf nicht endgültig entzogen; vgl. Norbert Ohler, *Sterben und Tod*, 1990, S. 41.

²²³ Anm.: Liermann meint, dass der Tote als fortexistierendes Rechtssubjekt Ansatzpunkt für stiftungsrechtliches Denken gehabt hat. Zwar lehnte man die heidnischen Grabbeigaben ab, dennoch sollte einem das eigene Vermögen auch nach dem Tod dienen. So ist die Entstehung der Stiftung im weitesten Sinn zu verstehen; vgl. Hans Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts*, 1963, S.106.

²²⁴ Vgl. Michael Borgolte, *Stiftungen*, In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin 2001, S. 167.

²²⁵ Anm.: Liermann verweist darauf, dass die Ursprünge der christlichen Seelgerät-Stiftung bei Tertullian zu suchen sind. Dessen Ausspruch, 'eine gute Tat macht Gott zum Schuldner' könnte für die Entwicklung des Seelteils wesentlich beigetragen haben; vgl. Hans Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts*, 1963, S.106f.

²²⁶ Vgl. Siegfried Reicke, *Stiftungsbegriff und Stiftungsrecht im Mittelalter*, In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, Bd. 53, Weimar 1933, S. 247-253.

²²⁷ Vgl. Hans Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts*, 1963, S. 109.

Im Frühmittelalter verloren die Stiftungen aber zunehmend ihre Gebundenheit an die kirchlichen Institutionen. Obwohl die Kirche bemüht war den alten Zustand wiederherzustellen²²⁸, geriet die freie Verfügungsgewalt immer mehr in die Hände des Stifters und seiner Erben. Die Aufrechterhaltung der Stiftung wurde damit zur Hauptaufgabe des Gründers. Für die Zweckerhaltung stellte diese Entwicklung aber eine Bedrohung dar. Es ist anzunehmen, dass diese Tendenzen mit dem Aufkommen des Eigenkirchenwesens in Verbindung zu bringen sind.²²⁹

Nach der Zeit des Eigenkirchenwesens schlug das Pendel wieder in die andere Richtung²³⁰ aus. Das Stiftungsvermögen bildete – wenn auch in der *potestas* des Stifters – wieder kirchliches Vermögen und war somit erneut der kirchlichen Gewalt ausgesetzt. Eine Stiftung *pro remedio animae* bzw. *pro anima* war nur innerhalb der Verfügungsgewalt der Kirche möglich. Damit erhob sich die Kirche wieder zur Wahrerin der milden Stiftungen, die die Aufrechterhaltung des Stiftungszweckes gewährleisten wollte.²³¹

Im 14. Jahrhundert erreichte die rechtliche Verselbständigung von Stiftungen ihren mittelalterlichen Höhepunkt. Rein rechtlich gesehen, trifft dies zwar nur bedingt zu, doch Reicke ist der Meinung, „*das es die lebende Vorstellung einer eigenen Stiftungspersönlichkeit gegeben hat, der Begriff aber noch nicht gefasst war.*“ Zusammengefasst meint er, „*der Gedanke war gegenwärtig, aber nicht zur Abstraktion erhoben*“. Dieser Zustand ist deshalb auch als Mangel der damaligen Gesetzgebung zu sehen. Diese stand „*lebensfremd beiseite*“, obwohl die „*eigene Rechtssubjektivität des Stiftungsgebildes*“ schon längst gesellschaftlich anerkannt war.²³²

Diese Erkenntnis widerspricht jener Liermanns, der davon ausgeht, dass das kanonische Recht auch eine Vermögensmasse als selbständigen Rechtsträger ansah.²³³ Es fehlte zwar eine genaue juristische Fassung des Stiftungsbegriffes, doch führte eine neue Gesetzesregelung zu einer schwerwiegenden Veränderung der Stiftungspraxis. Als bezeichnendstes Beispiel seien hier die Rentenablösungsgesetze genannt.

²²⁸ Anm.: Zum Beispiel wurde in der Synode Eugens II 826 beschlossen die Xenodochien den örtlichen Bischöfen zu unterstellen; vgl. Siegfried Reicke, *Stiftungsbegriff*, 1933, S. 258f.

²²⁹ Vgl. ebenda, S. 259.

²³⁰ Anm.: Diese Entwicklung hängt auch stark mit der wieder einsetzenden Rezeption des römischen Rechts zusammen. Aber auch das Eintreten der Kirche für das Testament darf hier nicht unterschätzt werden; vgl. Michael Borgolte, *Stiftung*, 1997, S. 178-180.; sowie Hans Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts*, 1963, S. 108-118; und Norbert Ohler, *Sterben und Tod*, 1990, S. 41.

²³¹ Vgl. Siegfried Reicke, *Stiftungsbegriff*, 1933, S. 259f.

²³² Vgl. Siegfried Reicke, *Stiftungsbegriff*, 1933, S. 273f.

²³³ Vgl. Hans Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts*, 1963, S. 121.

Die Rentenwirtschaft, deren genaues Verhältnis zum Stiftungswesen noch nicht völlig geklärt ist²³⁴, hatte auf die Intensität des Stiftens einen großen Einfluss. Es stellte innerhalb der gesamten Jenseitsökonomie ein sehr effektives und beliebtes Finanzierungsinstrument dar, welches aber schwerwiegende wirtschaftliche Folgen nach sich zog. Denn es führte zwangsläufig zu einer unerträglichen finanziellen Belastung der Lebenden. Diese hatten oft Verpflichtungen für ihnen unbekannte Personen zu übernehmen, da in den Städten die Möglichkeit bestand, mit Renten belastete Grundstücke zu verkaufen. Die Einzigartigkeit dieser mittelalterlichen Kreditform lag darin, dass es für den Rentenschuldner keine Möglichkeit²³⁵ gab, sich dieser Verpflichtung zu entledigen. Hinzu kam, dass diese Verpflichtungen bloß einer Gruppe zukamen; der Kirche. In kleineren Städten beherrschte die Kirche fast den gesamten Rentenmarkt²³⁶. Vielfach gelangte die Kirche aber auch in den Besitz von Immobilien und Liegenschaften, die mit Renten belastet waren. 1376 soll in Frankfurt ein Drittel des gesamten städtischen Grund und Bodens im Besitz der geistlichen Institutionen gewesen sein.²³⁷

Für die städtische Bevölkerung bedeutete das; starke finanzielle Belastungen der Liegenschaften und in manchen Fällen Zahlungsunfähigkeit. In Hamburg wurden beispielsweise zwischen 1396 und 1403 149 Zwangsvollstreckungen nur an Häusern durchgeführt. Viele Liegenschaften verfielen daher allmählich, weil sich so gut wie keine weltlichen Käufer finden ließen. Die Folge war ein Rückgang der Steuereinnahmen.²³⁸ Dem sucht man mit Amortisationsgesetzen²³⁹ entgegenzutreten. Im Gegensatz zu den Ablösungsgesetzen, die die Aufhebung von Renten erleichtern sollten, wollte man mit den Amortisationsgesetzen verhindern, dass steuerpflichtige Güter in den Besitz der 'toten Hand', der Kirche, gerieten. Kirchliche Institutionen waren nämlich abgabenbefreit. Von der Kirche erworbene Güter mussten innerhalb eines Jahres wieder an weltliche und somit steuerpflichtige Hände veräußert werden.²⁴⁰

²³⁴ Vgl. Hans-Jörg Gilomen, Rente, -nkauf, -nmarkt, In: Lexikon des Mittelalters, , Bd. 8, München und Zürich 1995, Sp. 735-737.

²³⁵ Anm.: Ablösungsgesetze regelten die Auflösung von Ewigrenten. Dies hatte auch Folgen für die Stiftungen. Dadurch wurde vielfach schon bei der Errichtung der Erblast in den Testamenten die Ablösung geregelt; vgl. Hans Lentze, Die Erblasstiftung im mittelalterlichen Wien, In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 68, Wien 1960, S. 455.

²³⁶ Anm.: „In Buxtehude brachte sie zwischen 1460 und 1470 einen Viertel des gesamten Rentenkapitals auf, zwischen 1480 und 1490 sogar beinahe zwei Drittel. In Kiel betrug der geistliche Anteil 1455-1457 40%, 1488-1530 waren es 45,8%.“ Hans-Jörg Gilomen, Renten und Grundbesitz, 1994, S. 135-139.

²³⁷ Vgl. ebenda, S. 135-139.

²³⁸ Vgl. ebenda, S. 135-139.

²³⁹ Anm.: zB die Amortisationsgesetze Rudolfs IV. in Wien; vgl., Hans-Jörg Gilomen, Rente, -nkauf, -nmarkt, 1995, Sp. 735-737.

²⁴⁰ Vgl. Hans-Jörg Gilomen, Renten und Grundbesitz, 1994, S. 135-139.

Das Stiftungsobjekt

In den meisten Arbeiten zum Thema Stiftungswesen wird das gestiftete Objekt selbst vernachlässigt. Man begnügt sich dort mit einer bloßen Aufzählung der breiten Paletten an möglichen Objekten, schenkt ihnen aber keine genauere Zuwendung. Doch gerade Jaritz hat ihre Bedeutung für die geschichtswissenschaftliche Forschung aufgezeigt. Ein weiterer Grund sich mit dem Stiftungsobjekt zu beschäftigen ist der Umstand, dass ein wesentlicher Teil jeder Stiftung die Seelenmesse ist. Die Gestaltung und Häufigkeit von Seelenmessen wird letztendlich auch ein Untersuchungskriterium bei der Auswertung der Steyrer Urkunden sein.

Das Messopfer als zentrales Element einer Stiftung

Bisher haben wir die Stiftung als eine Widmung von Gütern für die Errichtung eines frommen Zweckes kennengelernt. Die materielle Ausformung der frommen Zwecke konnte aber die unterschiedlichsten Gestalten annehmen. Im Ergebniskapitel werden diese noch vorgestellt werden. Bei der genaueren Untersuchung der Urkunden wird später auffallen, dass die Abhaltung eines Jahrtages, also einer Seelenmesse für den Verstorbenen, dabei eine zentrale Stellung einnehmen wird. Mit nur wenigen Ausnahmen lässt sie sich im überwiegenden Teil der untersuchten Stiftungen finden.²⁴¹ Das Seelenamt war somit beinahe ein fixer Bestandteil der Stiftungspraxis geworden. Doch auch hier gab es Divergenzen, vor allem bei der Anzahl. So konnten einmalige Seelenmessen genauso in Erscheinung treten wie ewige Jahrtage, oder 30 tägliche Messen nach dem ersten Todestag. Die Funktion des Seelenamtes ist jedoch dieselbe.

Diese Tradition knüpft an die alten paganen Riten der Römer an, wo am Geburtstag des Verstorbenen ein Totenmahl an dessen Grab begangen wurde. Später wurde dieser Brauch christlich umgeprägt und man feierte schließlich am Todestag (der Geburtstag für den Himmel) eine Eucharistiefeier für den Toten. Dabei übernahm die Eucharistie die Aufgabe des Totenmahls. Anfänglich war das christliche Totengedächtnis von der Danksagung für das Leben des Verstorbenen bestimmt. Angeregt durch die sich entwickelnde Eschatologie wandelt sich

²⁴¹ Anm.: Auskunft über die genauer Zahl liefert das Kapitel 'Seelenmesse und Jahrtag' im Ergebnisteil der Arbeit.

der ursprüngliche Dank immer stärker zu einem fürbittenden Gebet, welches als liturgisches Opfer²⁴² in Anlehnung an die antiken Bräuche²⁴³ am 3., 7. und am 30. Tag nach dem Todesfall dargebracht wurde.²⁴⁴

Diese sühnespendende Kraft erlangte das Messopfer erst im Laufe der Zeit. Schon in den frühen Gemeinden wurde der Tod Christi als Opfer gesehen. „*Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Feier auch selbst schon bald Opfer genannt wird*“, muss jedoch anfänglich als Gedächtnisopfer verstanden werden. Das Gedächtnisopfer stellt in der frühen Kirche ein Dankesopfer dar. Mit der Zeit wuchsen die zentralen Elemente der Eucharistie, Gedächtnis, Danksagung und Opfer, immer weiter zusammen. Nach biblisch-alttestamentalischer Auffassung ist Gedächtnis im liturgisch-kultischen Tun zugleich Vergegenwärtigung der erinnerten Heilstat. Gedächtnis ist demnach Tatgedächtnis. Im platonischen Denken werden Brot und Kelch schließlich zum Abbild des Leibes und Blutes Christi. Bei Chrysostomus (+ 407) fand diese Opfervorstellung ihren Höhepunkt. Er stellte „*mit Nachdruck die Identität des Opfers der Kirche mit dem Kreuzesopfer*“ gleich. Im Opfern wird somit Gedächtnis vollzogen. Die Idee, dass die Eucharistie ein Opfer der Kirche sei – bzw. ein Selbstopfer – wird im Platinismus etabliert.²⁴⁵

Eine Veränderung des philosophischen Denkhorizonts findet erst im 9. Jahrhundert statt. Dort kann der platonisch-augustinische Bildbegriff nicht mehr nachvollzogen werden. An die Stelle eines realen Bildgehalts tritt die bloß äußere *repraesentatio*.²⁴⁶

„*In der Folge wird der Opfercharakter der Messe nicht mehr primär von der liturgisch-kultischen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, sondern vom Opferakt der Kirche her verstanden. Die Opferdarbringung von Leib und Blut Christi ist jedoch kein selbständiger Akt*

²⁴² Anm.: Opfer im Sinne von Messopfer. Über die theologiegeschichtliche Entwicklung des Messopfers kann hier nur im Überblick gesprochen werden. Für umfangreichere Informationen vgl. Hans Jorissen, Messopfer, In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg 1996, S. 357.

²⁴³ Anm.: Die spätrömischen Beerdigungsriten sehen zwar vor, den Leichnam eines Verstorbenen in die Kirche zu bringen, um dort für ihn zu beten, doch von einer Messfeier wird nicht gesprochen. Eine solche war nur für den dritten, siebten und dreißigsten Tag sowie für das Anniversarium üblich gewesen; vgl. Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie, 1984, S. 171.

²⁴⁴ Vgl. Jürgen Bärsch, Totengedächtnis, In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Freiburg 1998, S. 126.

²⁴⁵ Vgl. Hans Jorissen, Messopfer, 1996, S. 357.

²⁴⁶ Vgl. ebenda, S. 357.

der Kirche; Christus ist der einzige Hohepriester²⁴⁷, in dessen sacerdotium die Priester handeln.“²⁴⁸ Christus fungiert somit als Opfergabe und Opferpriester gleichzeitig.

Die Opferlogik wurde aber noch weiter gedacht. In karolingischen Sühne-Katalogen²⁴⁹ finden sich zu den bekannten Buße-Mitteln erstmals der Empfang von Leib und Blut Christi. Die hl. Messe konnte nun auch zur Abbußung der Sünden eingesetzt werden, da der Priester mit dem Leib und dem Blut Christi, die zur Vergebung der Sünden des Menschengeschlechts am Kreuz dargebracht worden waren, erneut vor Gott hintrat. Diese Auffassung des Messopfers hatte für das Messverständnis entscheidende Konsequenzen.²⁵⁰ Das eucharistische Opfer konnte damit nicht nur zur Sühnung der Sünden des gesamten Menschengeschlechts dargebracht werden, sondern auch nur für den Opferbringer²⁵¹ alleine. Wesentlichen Einfluss auf diese Entwicklung hatte hier Papst Gregor I. In seinen *dialogi* wusste er von einigen Personen, die aufgrund des Fürgebets aus dem Fegefeuer gerettet wurden.

*„Als vorzüglichsten Liebesdienst, den man den Toten noch erweisen könne, empfahl jedoch der Papst den besorgten Hinterbliebenen die Darbringung des heiligen Opfers. Dass er dann gleich auch eindrucklich Beispiele von erfolgreicher Hilfestellung folgen lassen konnte, hat seine Wirkung auf die mittelalterliche Welt nicht verfehlt. Einmal hat es sich erwiesen, dass eine Seele bereits nach acht Tagen, während derer man Gebete verrichtete und Meßopfer dargebracht habe aus den Qualen des Läuterungsortes freigeworden sei; ein andermal sei die Befreiung nach dreißig an aufeinanderfolgenden Tagen gefeierten Messen eingetreten. Mit diesen fast beiläufig erwähnten Zahlenangaben – Gregor hat die acht wie die dreißig Tage vom antik-römischen Totenbrauchtum übernommen – war dem künftigen Totengedächtnis ein äußerst wichtiger Anhaltspunkt geliefert.“*²⁵²

²⁴⁷ Anm.: Die Opfer wie sie der Priester darbringt vermögen die Sünden nicht zu beheben. Nur Christus hat ein einziges Mal ein ewiges Opfer zur Sühnung der Sünden dargebracht. Der wahre Priesterdienst – die Darbringung von Opfern zur endgültigen Tilgung der Sünden - geht somit von Christus aus. Nur er kann daher Priester genannt werden, vgl. Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 144.

²⁴⁸ Hans Jorissen, *Messopfer*, 1996, S. 357.

²⁴⁹ Anm.: Angenendt führt weiters eine kurz vor 800 stattfindende bayrische Synode als Beispiel an, welche allen, die Gaben zur Messe bringen, die Absolution ihrer Sünden in Aussicht stellte. Ob diese Entwicklung daher den Beginn der Seelenmesse kennzeichnet, sei dahin gestellt. Angenendt hält aber fest: „...*die Darbringung von Opfergaben, um damit möglichst zahlreiche Messen für die Toten feiern zu lassen, ist in dieser Zeit ein fester Brauch geworden*“; vgl. Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 172f.

²⁵⁰ Anm.: Während man zuvor Christus als den wahren Priester ansah, denn nur er hat durch sein eigenes Blut wirklich gesühnt, wurden im Frühmittelalter die Akzente deutlich anders gesetzt. Der Priester war nun nicht mehr nur Organ des alleinigen Mittlers Christi, sondern wurde als Zelebrant selbst zum Mittler zwischen Gott und der Gemeinde. Die Messe ist dabei das Opfer, welches der zelebrierende Priester vom Volk annimmt, „um es in mittlerischer Funktion Gott zur Sühnung der Sünden darzubringen.“ Diese Stellung des Priesters resultiert aus der nur ihm möglichen Konsekration, in der die dargebrachten Gaben zum Leib und Blut Jesu Christi umgewandelt wurden; vgl. Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 143-148.

²⁵¹ Anm.: Also jene Person, die die Messe in Auftrag gegeben hat.

²⁵² Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 159

Ebenso war bekannt, dass der Papst selbst in seinem zweiten Pontifikat eine Klosterkirche mit vier Altären für die Toten gestiftet hat.²⁵³

Wie man sieht hat Papst Gregor I. die Messopfer-Theologie in eine entscheidende Richtung gelenkt. Das Ganze nahm schließlich solche Züge an, „dass der Bittsteller gar nicht mehr persönlich anwesend sein musste, allein der opfernde Priester brachte das bestellte Anliegen vor Gott.“ Man konnte Messen fortan für die verschiedensten Anliegen bei einem Priester oder Konvent ‚bestellen‘, wenn die Dotation ausreichte, sogar für ‚ewige‘ Zeiten. Das war dadurch möglich, da in der späten Eucharistietheologie der Priester als der eigentliche Feiernde galt und die Gemeinde sich ihm nur noch anschließen konnte. Im altkirchlichen Verständnis wurde Eucharistie hingegen als Gemeinschaft mit Gott gesehen.

Indem aber der Priester für die Gemeinde opfert, stellt er sich zwischen Gott und die Gemeinde²⁵⁴. So gab es fortan ein System von öffentlichen und zusätzlichen privaten Messfeiern. Mit den Privatmessen kam es auch zur Entstehung des Messstipendiums. Die Ursprünge des Messstipendiums liegen in der Gabenbringung²⁵⁵ der spätantiken Eucharistie. Darunter sind Gaben für den zelebrierenden Priester zu verstehen, welche für dessen Lebensunterhalt sorgen sollten. Die rechtliche Durchbildung des Messstipendiums erfolgte erst um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert.²⁵⁶

Das stetige Steigen der privaten Messen führte zu einer Kommerzialisierung, besonders die Totenmessen erreichten im 14. und 15. Jahrhundert Höchstzahlen. Folgedessen flossen ungeheuere Gelder in Altar- und Messstiftungen. Das ganze System wurde käuflich. Die hohen Messpfründen lockten zudem noch alle möglichen Personen an. Man spricht daher in der neueren Forschung vom neuentstandenen „geistlichen Proletariat“²⁵⁷

²⁵³ Vgl. Christine Göttler, Jede Messe erlöst eine Seele aus dem Fegefeuer. Der privilegierte Altar und die Anfänge des barocken Fegefeuerbildes in Bologna, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 149.

²⁵⁴ Anm.: Die Rolle der Gläubigen bei der Messe bestand nur in ehrfürchtigem Schauen und dem Beiwohnen bzw. Hören der Messe. Der Höhepunkt der Messfeier (für die Gläubigen) war schließlich die Elevation der Hostie, vgl. Hans B. Meyer, Messe, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München 1993, S.555-558.

²⁵⁵ Anm.: Bevor die Opfergaben (Brot und Wein) eigens zubereitet wurden, nahmen die Gläubigen diese Gaben selbst mit in die Messfeier. Was davon überblieb, war dann für den Priester und die Armen bestimmt. Deshalb haben Armenspeisungen auch so eine lange Tradition im Christentum. Als die Eucharistieopfer nun eigens hergestellt wurden, änderte sich auch die Form der Darbringung. Anstelle von Brot und Wein traten Gebrauchsgegenstände wie Wachs, Gewänder und zuletzt Geld. Das führte langfristig zu einer Kommerzialisierung der Opfergaben in Form des Messstipendiums; vgl. Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität 2000, S.491-495.

²⁵⁶ Vgl. Richard Puza, Messstipendium, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München 1993, S. 564-565.

²⁵⁷ Anm.: Angenendt bringt dazu ein gutes Beispiel: „Ein durchschnittlicher Retabel-Altar kostete um 1500 gegen 500 Goldgulden; zusätzlich musste für die obligate Messpfründe ein Stiftungskapital von 1200 Gulden bereitgestellt werden, überdies die liturgische Ausstattung, insgesamt also 2000 Goldgulden. Zum Vergleich: Dürer bezahlte für sein Haus in Nürnberg 553 Gulden. In den großen Stadtkirchen von Lübeck, Breslau oder Ulm

Die Historiker Schmitt und Chiffolleau kamen in ihren Arbeiten²⁵⁸ zu dem Schluss, dass es einen Zusammenhang zwischen den Jenseitsvorstellungen und der in den Stiftungen vorgesehenen Seelenmessen bzw. der Totenmemoria gibt. Chiffolleau untersuchte im Avignon des 14. Jahrhunderts das Stiftungsverhalten und bemerkte, dass die Zahl der ewigen Jahrtage abnahm, während die kurz nach dem Tod stattfindenden 30 Seelenämter zunahmen. Er zog daraus den Schluss, dass mit dem Aufkommen der Fegefeuerlehre, auf Dauer angelegte Memorialformen langfristig verschwinden, da sie im logischen Gegensatz zur neuen Lehrmeinung standen. Übrig blieb eine Memoria, die „auf rasche Erlösung der Seelen und die Trennung der Toten von den Lebenden ausgerichtet gewesen sei.“ Diese Aussagen stehen im groben Widerspruch zu den Erkenntnissen des großen Memorialforschers Oexle.²⁵⁹

Lusiardi nahm Chiffolleaus Erkenntnisse zum Anlass, um eine ähnliche Untersuchung für die norddeutsche Hansestadt Stralsund durchzuführen. Er kam zu dem Ergebnis, dass auf Dauer angelegte Stiftungen auch im Spätmittelalter einen weiterhin stabilen Platz in der Jenseitsversorgung einnahmen und der Fegefeuer Glaube sich weitaus später und weniger durchgreifend ausgebreitet hat als etwa in Südfrankreich. Dies führte er auf die räumliche Distanz und den Status von Avignon als damalige Papstresidenz zurück. Avignon hätte als theologisches Zentrum demnach wesentlich stärker auf den Volksglauben eingewirkt als etwa Stralsund.²⁶⁰

Bei näherer Betrachtung der Messopfertheologie und der Fegefeuerlehre scheinen diese Rückschlüsse allesamt unzulässig zu sein. Die genannten Autoren stützen sich bei ihrer Argumentation zu sehr auf LeGoff und nehmen die Entstehung der Fegefeuerlehre im 12. Jahrhundert allzu wörtlich. Wenn man sich erinnert, ist der Brauch 30 Tage nach dem Ableben eine Messe zu lesen schon in der Antike²⁶¹ bekannt und wurde später von Papst Gregor I. nur

standen an die 50 Altäre mit jeweils etwa 100 Pfründen.“ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 2000, S. 498.

²⁵⁸ Anm.: Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994; 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 Âge*, Rom 1980.

²⁵⁹ Vgl. Ralf Lusiardi, *Die Lebenden und die Toten: Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergegenwärtigung und Vergessen*; In: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, Bd. 27, Bologna 2002, S. 678f.

²⁶⁰ Vgl. Ralf Lusiardi, *Fegefeuer und Weltengericht: Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund*, In: Michael Borgolte (Hg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Berlin 2000, S. 97-109.

²⁶¹ Anm.: In der Antike wurden nicht 30 Tage lang Messen gefeiert, sondern lediglich am 3., 7., und 30. Tag. Gregor der Große übernahm diese Zahlen auch in seinen *dialogi* und trug so zu ihrer enormen Verbreitung bei. Auch in Cluny lassen sich 30 Tage im Totenritus finden. Nach dem Tod eines Mönches wurde dessen Essensration 30 Tage lang einem Armen gegeben; vgl. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität* 2000, S. 715.

neu aufgegriffen. Ebenso nimmt das Läuterungsfeuer bereits einen festen Bestandteil der Jenseitsvorstellungen Gregors des Großen ein. Doch auch er wusste, dass es sich dabei noch nicht um die ewige Verdammnis handelte, und empfahl für die Rettung der Seele das Gebet sowie die Darbringung des heiligen Opfers. Dem Zusammenhang zwischen Fegefeuvorstellung und Totenmemoria scheint somit die Grundlage genommen zu sein. In der folgenden Untersuchung des Steyrer Stiftungsverhaltens werden die Forschungsansätze Chiffoleaus dennoch berücksichtigt und werden sogar ein Analysekriterium bilden. Wie schon für Avignon und Stralsund wird das Stiftungsverhalten der Steyrer Bürger auf eine vermeintliche Veränderung durch die Fegefeuerlehre hin überprüft.

Die Stiftung als wichtige Quelle der Gegenstandsgeschichte

Bevor auf die Bedeutung von Stiftungen für die mittelalterliche Realienkunde noch intensiver eingegangen wird, bedarf es noch einiger Klarstellungen zur verwendeten Literatur. Im wesentlichen ist dieses Kapitel eine Zusammenfassung zweier Aufsätze²⁶² von Gerhard Jaritz, der darin den gegenstandsgeschichtlichen Aspekt von Stiftungen sehr scharf skizziert. Jaritz stellt in diesem Forschungsbereich eine solche Größe dar, dass ein Zurückgreifen auf andere Quellen überflüssig erscheint. Zudem finden sich in beiden Texten wichtige Impulse für die nachstehende Urkundenanalyse. Die Sachkulturforschung versucht unter Berücksichtigung der schriftlichen Überlieferungen – die wichtigsten Quellen der Historiker –, neue Erkenntnisse aus der Beziehung Mensch – Objekt zu gewinnen. Besonders im Stiftungswesen bringt diese Sachkulturforschung neue Zugänge zum Verstehen des menschlichen Handelns. Relativ selten wird im Rahmen der Auseinandersetzung mit Stiftungen auf das Stiftungsobjekt selbst eingegangen und wenn, begnügt man sich mit der Aufzählung des Gestifteten. Bei dieser Vorgehensweise kommt es aber zu einer Vernachlässigung der sogenannten Fahrhabe²⁶³, da diese im breiten Spektrum der auftretenden Objektpalette nur einen relativ kleinen Anteil ausmachen.

Im Laufe der Zeit hat es wahrscheinlich keine Objekte der materiellen Kultur gegeben, die nicht irgendwann schon einmal für das Seelenheil gestiftet wurden. Dennoch gibt es Gruppen

²⁶² Vgl. Gerhard Jaritz, Seelenheil und Sachkultur, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Bd. 4, Wien 1980, S.57-83; und Gerhard Jaritz, Seelgerätstiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Nr. 12, Wien 1990, S.13-37.

²⁶³ Anm.: Im Gegensatz zu Liegenschaften bezeichnet Fahrhabe bewegliche Sachen und Güter; vgl. Hubert Drüppel, Fahrhabe, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, München 1989, Sp. 232.

von Objekten, die man als 'stiftungsprädestiniert' bezeichnen kann. Dazu zählen überwiegend liturgische Geräte und Gewänder, aber speziell Gegenstände, die der Kulturausführung und dem Kirchenschmuck dienten.²⁶⁴

Stiftungen haben nach Jaritz immer etwas mit Bedürfnisbefriedigung zu tun und zeigen demnach die Bedürfnisstruktur einer Gesellschaft. Diese These lässt sich auf die Formel „*Heilsbedürfnis weckt Fürbittebedürfnis, initiiert Stiftungsbedürfnis und führt zur Überprüfung der materiellen Bedürfnisse der zu Bestiftenden.*“²⁶⁵ zusammenfassen.

Dieser These zufolge, stellen Objektstiftungen somit den Gradmesser der Entwicklung einer Gesellschaft dar. Demnach muss es auch eine Veränderung im Bereich der Objektwelt hin zu 'höher entwickelten' Objekten geben. Diese Entwicklung kann Jaritz anhand unterschiedlicher Überlieferungen auch feststellen.²⁶⁶

Im 12. Jahrhundert finden sich bei den verschiedensten Vergabungen an Klöster sehr viele Gegenstände, die man als 'materielle Grundbedürfnisse' beschreiben kann bzw. deren Befriedigung sie dienten. Dazu zählte an erster Stelle Tuch, danach Kleidungsstücke, sowie Bettzeug und andere Textilien. Auch Nahrungsmittel kommen immer wieder vor. Man kann die Objekte dieser Zeit in drei Gruppen unterteilen: Kleidung, Wohnen und Nahrung.

Der Vergleich mit dem 13. und 14. Jahrhundert zeigt, dass einige der obengenannten Objekte nun keine Rolle mehr spielten. Vor allem der Bedarf an Kleidung dürfte gedeckt gewesen sein. Nahrungsmittelstiftungen kommen hingegen weiterhin in großer Zahl vor. Bei der Ernährung geht es allerdings nicht mehr „*um die Sicherung einer existentiellen Grundlage im Rahmen der Ernährung, sondern um die Verbesserung derselben.*“

Es wird in diesem Zusammenhang von Pitanzen gesprochen. Diese Stiftungen richten sich allerdings nicht an Arme, sondern hauptsächlich an klösterliche Gesellschaften und werden im Rahmen eines Jahrtages vergeben. Sie haben den Charakter des 'Nicht-Alltäglichen' und sollen so die Erinnerung an den Stifter mit besonderem Nachdruck hochhalten. Im Stift Lillienfeld machten solche Pitanzen knapp drei Viertel der gesamten Fahrhabe-Stiftungen aus. „*Die quantitative Kumulierung gleichartiger 'Nicht-Alltäglichkeiten'*“ bewirkte aber langfristig deren Abwertung. Wenn etwas Außergewöhnliches zur Gewohnheit wird, sieht man es bald als selbstverständlich an. Das 'Nicht-Alltägliche' nahm dadurch mit der Zeit wieder den 'Grundbedürfnis-Charakter' an. Dem muss allerdings relativierend angemerkt werden, dass

²⁶⁴ Vgl. Gerhard Jaritz, Seelenheil und Sachkultur, 1980, S.64.

²⁶⁵ Gerhard Jaritz, Seelgerätstiftungen als Indikator, 1990, S.13-37.

²⁶⁶ Vgl. ebenda, S.13-37.

eine solche Entwicklung schicht- und gruppenspezifisch ist. Auch wenn die materiellen Grundbedürfnisse in den monastischen Kreisen im 12. Jahrhundert weitgehend abgedeckt waren, so muss das noch lange nicht auf andere gesellschaftliche Gruppen zutreffen.²⁶⁷

Armenspeisungen sind in Steyr im 14. Jahrhundert beispielsweise ein sehr beliebte milde Gabe. Genauere Angaben dazu finden sich im nachstehenden Ergebniskapitel. Das bedeutet also, dass 'Gewöhnliches' nicht einfach verschwindet, sondern im gegebenen Fall die Zielgruppe wechselt, um dort wieder außergewöhnlich zu sein. So wurden Armenspeisungen oft in Form eines Festessens gestaltet, um den Begünstigten so in möglichst guter Erinnerung zu bleiben. Wenn aber im gleichen Objektgruppenbereich gar keine Möglichkeit mehr besteht um noch zu beeindrucken, muss auf eine andere Gruppe ausgewichen werden. Einen solchen Trend kann man für das ausgehende 14. und beginnende 15. Jahrhundert konstatieren. Hier findet sich plötzlich ein markanter Schwerpunkt im Bereich der sogenannten 'Gotteszierde'. Liturgische Geräte waren das Symbol für Dauerhaftigkeit und Unvergänglichkeit schlechthin. Sie hatten aber auch ihren Preis. Der Wertanlagefaktor spielte bei der 'Gotteszierde' auf jeden Fall eine große Rolle. Dieser Trend ging einher mit einer deutlichen Öffnung der Klöster und einer damit verbundenen Selbstrepräsentation. Ersichtlich wird dieser Drang durch das gesteigerte Interesse am Erwerb von 'weltlichen Luxus- und Repräsentationsgütern'. Von dieser Entwicklung profitierten sowohl die Stifter als auch die Empfänger. *„Das Repräsentationsstück kann auf lange Zeiten hin sowohl für eine Identifikation mit dem Stifter als auch mit der empfangenden Kommunität dienen.“*²⁶⁸

Jaritz zeigt auch auf, dass es einen großen Unterschied ausmacht, wer stiftet. Die Stiftungsobjekte geben daher zahlreiche Hinweise auf den Stifter selbst. So ergeben Stiftungen geistlicher Herren immer einen höheren Anteil an Büchern und liturgischem Gerät, aber auch Bettzeug spielt bei Jaritz' Untersuchungen eine große Rolle. Ähnlich verhält es sich bei einem Vergleich von Adel und Bürgertum. Dieser Versuch soll ja im Laufe dieser Arbeit noch vorgenommen werden. Deshalb wird ein Untersuchungskriterium der Urkundenanalyse auch das Vorkommen von Fahrhabe-Stiftungen sein²⁶⁹. Innerhalb dieser beiden Gesellschaftsgruppen

²⁶⁷ Vgl. ebenda, S.19.

²⁶⁸ ebenda, S. 23.

²⁶⁹ Anm.: Jaritz spricht dabei auch ein Problem an, von dem Steyr nur bedingt betroffen ist. Es gibt aus dem bürgerlichen Bereich im 14./15. Jahrhundert häufig lange Reihen von letztwilligen Verfügungen überliefert, während beim Adel oft nur Einzelstücke vorhanden sind. Dadurch wird ein Vergleich oft erschwert, vgl. ebenda, S.27.

macht es schließlich aber noch einmal einen Unterschied, ob der Stifter männlich oder weiblich ist.

Das Stiftungsobjekt muss immer auch auf den Grad seiner Öffentlichkeit hin untersucht werden. Ein wesentlicher Bestandteil einer Stiftung ist ihr Adressat. Von ihm wird schließlich die Gegenleistung verlangt. So macht es einen Unterschied, ob wie im Falle einer Pitanzenstiftung nur der Konvent an der Stiftung partizipieren soll, oder ob die gesamte Kirchengemeinschaft (z.B. durch ein Stifterbild in der Kirche, eine gestiftete Monstranz, einen eigenen Altar etc.) angesprochen wird. Mit dem Aufkommen der 'Gotteszierde-Stiftungen' verlagerten sich Stiftungen immer mehr in die Öffentlichkeit. Dieser Umstand ist für manche Historiker ein Hinweis dafür, das Entstehen der menschlichen Individualität in dieser Zeit zu suchen. Diese Frage kann von dieser Arbeit zwar nicht beantwortet werden, doch will sie den Grad der Öffentlichkeit der Steyrer Stiftungen des 14. Jahrhunderts ebenfalls überprüfen.

Die Stiftungen der Steyrer Bürger im 14. Jahrhundert

Die Analyse

Ausgangspunkt der Fragestellung: Probleme bei der Abgrenzung von Bürgertum und Adel

Die Abgrenzung des stadsässigen Adels von der städtischen Oberschicht ist ein vorwiegend das Spätmittelalter betreffender Forschungsschwerpunkt, der schon viele Generationen von Historikern beschäftigt hat.²⁷⁰ Grundsätzlich untersucht wurde dieses Thema in der österreichischen Geschichtsforschung erstmals von Otto Brunner.²⁷¹ Für das Früh- und Hochmittelalter stellen sich solche Fragen nur bedingt. Die gesellschaftliche Zusammensetzung schien ab dem Hochmittelalter eindeutig geregelt zu sein. Ein theoretisches Gesellschaftsmodell gliederte die Zeitgenossen in drei große Gruppen: *oratores*, *bellatores* und *laboratores*.²⁷²

Die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen waren dadurch, sowohl für die Zeitgenossen als auch den Historiker, klar gezogen. Im späten Mittelalter ließ sich die Welt aufgrund ge-

²⁷⁰ Vgl. Knut Schulz, Ministerialität und Bürgertum in Trier, Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Gliederung der Trierer Bürgerschaft vom ausgehenden 11. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, Veröffentlichungen des Instituts für Geschliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn, Bonn 1968.; Otto Brunner, Bürgertum und Adel in Nieder- und Oberösterreich, In: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1969, S. 266-280.; Josef Fleckenstein, Die Entstehung des niederen Adels und das Rittertum, In: Josef Fleckenstein (Hg.) Herrschaft und Stand, Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert, Göttingen 1977, 17-39.; Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung von Bürgertum und Adel in Österreich ob der Enns im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Linz, Diss., Wien 1993.; Werner Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 72, München 2004.; um nur einige zu nennen.

²⁷¹ Vgl. Otto Brunner, Das Wiener Bürgertum in Jans Enikels Fürstenbuch, In: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1969, S. 242-265; Otto Brunner, Bürgertum und Adel in Nieder- und Oberösterreich, In: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl., Göttingen 1969, S. 266-280.; Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung von Bürgertum und Adel in Österreich ob der Enns im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Linz, Diss., Wien 1993.

²⁷² Anm.: Dieses soziale Ordnungssystem wurde von der Adalbero von Laon am Beginn des 11. Jahrhunderts entworfen. Demzufolge kennt die Gesellschaft die Geistlichkeit, die Ritterschaft und die Bauern. Eine ähnliche Einteilung wurde bereits vom angelsächsischen König Alfred der Große getroffen. Er unterschied zwischen Betenden (*gebedmen*), Kriegern (*fyrmden*) und Arbeitern (*weorcmen*). Dieser Dreiteilung geht allerdings eine Zweiteilung in Laien und Klerus voraus. Im späten 10. Jahrhundert findet sich bei Abbo von Fleury aber schon ein Übergang ins dreiteilige Schema; vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung von Bürgertum und Adel in Österreich ob der Enns im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Linz, Diss., Wien 1993.; Die erste Erforschung dieses Ordnungssystems geht auf den Historiker Georges Duby zurück; vgl. Georges Duby, Die drei Ordnungen das Weltbild des Feudalismus, Paris 1993.

sellschaftlicher Veränderungen von Theoretikern nicht mehr so homogen darstellen, wie noch einige Jahrhunderte zuvor. Wesentlichen Einfluss auf diese Entwicklung hatte dabei der seit dem Hochmittelalter einsetzende Städteboom. Die Städte bildeten Inseln innerhalb der streng feudalen Welt, die ihre Einwohner aus dem Lehens- und Feudalsystem exkludierten.²⁷³ Zwar entstanden die Städte innerhalb des Feudalsystems, doch schufen sie Realitäten, die sich in dieses alte Dreierschema nicht mehr integrieren ließen. Dieses Modell konnte die Wirklichkeit somit nur noch unzureichend wiedergeben, woraufhin man versuchte, die neu entstandenen Gesellschaftselemente in das System einzufügen. Mit der Erschaffung des 'ordo burgensium' wurde das Gesellschaftsmodell um einen vierten Stand erweitert. Daraus ist ersichtlich, dass „die Zeitgenossen die Bürger nicht mehr als ummauerte Bauern ansahen, sondern als eigene soziale Gruppe anerkannten.“ Das alte Dreierschema lässt sich aber dennoch bis in die frühe Neuzeit hinein noch finden.²⁷⁴

Die städtische Bevölkerung war aber niemals so homogen, wie das oben angeführte Modell möglicherweise suggerieren könnte. Selbst die städtische Oberschicht ist in sich noch einmal abgestuft.²⁷⁵ In der Forschung wird diese Gruppe als Patriziat zusammengefasst.²⁷⁶ Die wichtigsten Voraussetzung für die Zugehörigkeit waren Reichtum und wirtschaftliche Machtstellung. In der Lebensführung orientierte sich das Patriziat stark am Lebensstil des Landadels. Viele adelige Wesenszüge werden übernommen und mit eigenen Wertsetzungen und Verhaltensweisen verknüpft. Und auch der Übertritt in den niederen Adel steht dieser Gruppe grundsätzlich offen. Im Patriziat treffen somit adelige als auch nicht-adelige Elemente aufeinander, so dass adelige und bürgerliche Wesenszüge sich modifizieren, durchdringen oder in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen.²⁷⁷

²⁷³ Anm.: In diesem Zusammenhang ist auch der bekannte Ausspruch „Stadtluft macht frei“ zu sehen.

²⁷⁴ Vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung, 1993, S. 2-9.

²⁷⁵ Anm.: Dies hängt zunächst einmal von der jeweiligen Stadt und ihren konkreten Verhältnissen ab. Am Beispiel der italienischen Stadt des Mittelalters verdeutlicht jedoch Gina Fasoli, dass der Stadtadel eine äußerst heterogene Schicht ist, die aus in der Stadt ansässigen Landbesitzern, bischöflichen und gräflichen Vasallen, Beamten und Richtern bestand. Sie verbindet das Ableisten des berittenen Wehrdienstes. In der Fachsprache werden sie zusammenfassend als Adel, Aristokratie oder Patriziat bezeichnet. Dabei handelt es sich nach Fasoli aber um einen Anachronismus, weil dies eine aus der Antike übernommene Bezeichnung ist, die nicht passt. Die mittelalterliche Aristokratie war eine offene Oberschicht, die einer ständigen Veränderung unterworfen war, vgl. Gina Fasoli, Oligarchie und Mittelschicht in den Städten der Poebene vom 13. zum 14. Jahrhunderts, In: Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, Berlin 1991, S. 13.; Fouquet verweist ebenfalls auf die Heterogenität der sozialen Herkunft und Zusammensetzung des Stadtadels, nennt ihn aber dennoch als etwas konkret Eigenständiges. Im Laufe des 14. Jahrhunderts erfährt er allerdings einen massiven Bedeutungsverlust gegenüber den kaufmännisch-zünftischen Eliten; vgl. Gerhard Fouquet, Zwischen Nicht-Adel und Adel eine Zusammenfassung, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, Zwischen Adel und Nicht-Adel, Stuttgart 2001, S. 419.

²⁷⁶ Vgl. Erhard Isenmann, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter, Stuttgart 1988, S. 269.

²⁷⁷ Vgl. ebenda. S. 275.

Zu den angesprochenen adeligen Elemente des Patriziats sind auf jeden Fall die städtischen Ministerialen zu zählen. Dieser Gruppe der städtischen Gesellschaft erfuhr in der historischen Forschung schon zahlreiche verschiedene Betrachtungsweisen. In der älteren Forschung stand man ihnen zwar ein Mitwirken an der kommunalen Emanzipation zu, doch hätten sie sich dann dem aufstrebenden Bürgertum ergeben bzw. wären letztlich ganz in ihm aufgegangen.²⁷⁸ Eine neue Perspektive eröffnete Knut Schulz mit seiner personenorientierten Untersuchung Triers. Für ihn standen *ministeriales* und *cives* nicht im Gegensatz zu einander. Vielmehr geht die Entstehung der Kommune auf ein Emanzipationsstreben der Ministerialen von ihren Herren zurück. Schulz entwickelt auch den Begriff der 'bürgerlichen Ministerialität'²⁷⁹ und „bezeichnete damit aus der Ministerialität stammende Bürger, die ohne noch als Ministeriale bezeichnet zu werden, weiterhin eine hervorgehobene Stellung einnahmen.“²⁸⁰ In neueren Untersuchungen wird die Bedeutung der Fernkaufleute als auch die der Ministerialen im kommunalen Emanzipationsprozess weitgehend gleichwertig gewürdigt. Oberste vertritt diese Auffassung zumindest für Regensburg.²⁸¹

Eine schöne Beschreibung der stadtsässigen Ministerialität erfolgt bei Isenmann.

„Die stadtherrlichen Ministerialen übten im Namen des Stadtherren gegenüber den Bürgern herrschaftliche Funktionen aus, indem sie als Schultheißen, Zöllner, Münzmeister und Burgrafen in der Stadt den Gerichtsvorsitz innehatten, den Marktverkehr und Handel beaufsichtigten und regelten, die Finanzverwaltung leiten, dem Rat vorsäßen und den militärischen Schutz organisierten. Daneben nahmen Ministeriale aber auch als Händler, Finanziers und Grundbesitzer am städtischen Wirtschaftsleben teil. Durch ihre zunächst hofrechtliche, dann nur noch spezielle dienstrechtliche Bindung an den Stadtherren waren die Ministerialen rechtlich unfrei, hoben sich aber durch ihren qualifizierten Dienst, den sich schließlich als ein Recht beanspruchten, von der übrigen familia des Stadtherren ab. Während sich so ihre dienstrechtliche Bindung abschwächte, wurden sie zugleich passiv und aktiv lehensfähig und verfügten daneben gelegentlich auch über freies Eigen (Allod) und über Eigenleute. Belehnung und Lehenshuldigung bildeten die Voraussetzung für die Aufnahme in den Ritterstand.“²⁸²

²⁷⁸ Vgl. Werner Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum, 2004, S. 97.

²⁷⁹ Vgl. Knut Schulz, Ministerialität und Bürgertum, 1968, S. 204f.

²⁸⁰ Vgl. Werner Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum, 2004, S. 97f.

²⁸¹ Vgl. Jörg Oberste, Macht und Memoria. Religiöses Leben und soziale Netzwerke des Regensburger Patriziats im späteren Mittelalter, In: Peter Schmid (Hg.), Regensburg im Spätmittelalter. Bestandsaufnahme und Impulse, Regensburg 2007, S. 26.

²⁸² Erhard Isenmann, Die deutsche Stadt, 1988, S. 277.

Diese Feststellungen bringen zusätzliche Klarheit, werfen aber auch weitere Fragen auf. Was ist denn nun unter Adel und Ritter zu verstehen? Zunächst ist anzumerken, dass in der historischen Literatur beide Begriffe nicht einheitlich verwendet werden.²⁸³ Deshalb ist es wichtig, den folgenden Ausführungen eine kurze Begriffsdefinition vorzuschicken. Es soll dabei beim Ritterbegriff begonnen werden.

Die 'milites' bildeten auch im Hochmittelalter eine äußerst vielschichtige Gruppe. Der Ritterbegriff war auch damals keineswegs scharf umrissen, sondern bezeichnete nur Personen, die den zu Pferd gehobenen Kriegsdienst leisteten und dafür Lehen erhielten.²⁸⁴ In der Folgezeit dehnte sich der Begriff 'miles' aber auch auf den Adel aus. Mit der Schaffung eines neuen Ideals, dem 'miles christianus', erfuhr das gesamte Rittertum eine Veredelung. Im 12. Jahrhundert umfasste der Begriff 'miles' den gesamten Adel einschließlich der Ministerialität.²⁸⁵

Zu der berittenen Kriegsführung gesellte sich bald auch die ritterliche Lebensführung. Ab dem 12. Jahrhundert zeichneten das gemeinsame ritterliche Ethos und die gemeinsamen Aufgaben und Pflichten das Rittertum aus.²⁸⁶ In der Theorie traf das vom Kaiser angefangen bis hinunter zum kleinen Rittersmann auf jeden zu. Dieser weite Ritterbegriff war somit ein Berufs- und Funktionsbezeichnung, und bezeichnete daher keine bestimmte soziale Schicht.²⁸⁷

Neben diesem funktionalen Ritterbegriff formierte sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein Ritterstand im landständischen Sinn. Das führte Fleckenstein zufolge zu einer Eingengung des Ritterbegriffes.

²⁸³ Vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung, 1993, S. 9-13.

²⁸⁴ Anm.: Das Wort 'miles' erfuhr sehr bald eine Anpassung an die gegebene Sozialstruktur. Miles war damit aufgrund der gesellschaftsentwicklungen (Entstehung des Lehenswesens) schon sehr bald an den Vasallen gebunden. Damit ging auch eine Aufwertung des Wortes einher, da Vasallen oft sehr hohe Stellungen einnehmen konnten. In der Folge kam es aber zu einer Ausweitung des Begriffes, sowohl nach oben als auch nach unten. Nach unten meint eine Erfassung der Ministerialen und nach oben die der Vasallen. Die militia übte aber auch eine starke Faszination für den Adel aus. Mit der Schaffung des Ideals eines 'miles christianus' wurde dem miles schließlich ein neuer Inhalt gegeben.; vgl. Josef Fleckenstein, Die Entstehung des niederen Adels und das Rittertum, In: Josef Fleckenstein (Hg.), Herrschaft und Stand, Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert, Göttingen 1977, S. 27f.

²⁸⁵ Vgl. ebenda, S. 30f.

²⁸⁶ Anm.: Darunter ist ein gemeinsames Tugendsystem zu verstehen, welches auf eine bewusste Differenzierung zu anderen Bevölkerungsgruppen angelegt ist; vgl. Werner Paravicini, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 32, München 1994, S. 6f und 21f.; kennzeichnend für diese Lebensweise ist der militärische Dienst. Die gesamte Lebensweise besteht aus einem Wertesystem, welches auf dieser militärischen Tradition fußt. Diese gemeinsame ritterliche Kultur verband noch bis zum Ende des 12. Jahrhunderts „den König, den Adel und die militärisch dienende Ministerialität.“ Diese Kultur ist somit der gemeinsame Nenner des Adels.; vgl. Werner Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum, 2004, S. 30.

²⁸⁷ Vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung, 1993, S. 9-13.

„Während der 'ordo militaris' des hohen Mittelalters eine breite ritterliche Gemeinschaft bildete, die sich zwar ständisch verstand, dabei aber rechtlich unterschiedliche Gruppen zusammenfasste und jedem, der ritterlich zu leben pflegte vermochte, grundsätzlich offenstand, wird der spätmittelalterliche Ritterstand durch das Prinzip der Ritterbürtigkeit rechtlich fixiert. Dabei hat die Abschließung schärfer als noch unten eine Grenze nach oben gezogen und den Ritterstand gegenüber dem Status des hohen Mittelalters wesentlich eingengt: Er sank jetzt auf die Stufe des niederen Adels ab, um sich für immer auf ihr einzurichten.“²⁸⁸

Es muss daher von einem Ritterstand mit doppelter Bedeutung gesprochen werden. Einmal jener im Sinne der alte Berufsbezeichnung, der alle Adeligen ebenso umfasst, sowie die landrechtliche Bezeichnung, die sich nur noch auf die niederen Adelsschichten bezieht.²⁸⁹ Wenn also in der Folge von Ritterschaft die Rede gesprochen wird, ist darunter der niedere Adel gemeint. Der landständisch organisierte, höhere Adel bildet hingegen die Reichsritterschaft. Um der Ritterschaft anzugehören ist aber nicht unbedingt die Ritterwürde erforderlich. Es genügt aus einer ritterbürtigen Familie zu stammen.²⁹⁰

Im Hinblick auf den Titel der Arbeit ist daher die Frage, was den nun unter Adel zu verstehen sei, nicht unwesentlich, und sollte uns ebenfalls kurz beschäftigen. Wie im Falle des Ritterbegriffes gibt es auch für den Adelsbegriff keine allgemeingültige Definition in der Geschichtswissenschaft²⁹¹. Auch der Versuch den Adel an bestimmte Kriterien festzumachen, hat bisher keine nennenswerten Fortschritte gemacht, außer der Erkenntnis, dass Adel im 13. und 14. Jahrhundert sehr schwer fassbar ist. Karl-Heinz Spieß stellte bei seiner Untersuchung von Adelskriterien fest, dass es kein allgemeingültiges Kriterium für die Adelszugehörigkeit gab, sondern erst die Bündelung mehrere Kriterien garantierte eine sichere Adelsqualität. Denn alle Kriterien konnten vereinzelt auch von Nicht-Adeligen erlangt werden.

Oft wird der Empfang von Lehen²⁹² als wichtiges Unterscheidungsmerkmal herangezogen. Dieser Punkt ist besonders für die vorliegende Arbeit interessant, da in den untersuchten Stiftbriefen öfters von erhaltenen Lehensgütern die Rede ist. Spieß zeigt jedoch, dass in der Praxis oft auch an Bürger und Bauern Lehen vergeben worden sind.²⁹³ Man sieht also, auch

²⁸⁸ Josef Fleckenstein, *Abschließung des Ritterstandes*, 1989, S.375f.

²⁸⁹ Vgl. Josef Fleckenstein, *Abschließung des Ritterstandes*, 1989, S.376.

²⁹⁰ Vgl. Werner Paravicini, *Die ritterlich-höfische Kultur*, 1994, S. 4.

²⁹¹ Vgl. Walter Schuster, *Beiträge zur Abgrenzung*, 1993, S. 23-41.

²⁹² Anm.: Der Sachsenspiegel sieht beispielsweise nicht vor, dass Bauern und Bürger Lehen erhalten sollen; vgl. Karl-Heinz Spieß, *Aufstieg in den Adel und Kriterien der Adelszugehörigkeit*, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, *Zwischen Adel und Nicht-Adel*, Stuttgart 2001, S. 10.

²⁹³ Anm.: Karl-Heinz Spieß versuchte anhand des ‚Tractatus de civitate Ulmensi‘ von Felix Faber – ein Dominikaner Mönch aus Ulm des späten 15. Jahrhunderts – zeitgenössische Adelskriterien genauer zu betrachten. Bei

Adelskriterien können keine genaue Grenze festlegen. Spieß hält daher die soziale Akzeptanz – also wie man von der Öffentlich wahrgenommen wurde – sehr viel belangreicher als rechtliche Standesmerkmale.²⁹⁴

Auch Schuster verweist darauf, dass das Mittelalter keine einheitlichen Begriffsnormen kannte, und der 'nobilitas'-Begriff eine äußerst große Bedeutungsvielfalt haben konnte. Der Historiker hat sich somit immer die Frage zu stellen, wer gegenüber wem adelig – adelig im Sinne von edel – war. In der Praxis bedeutet das: Es muss immer „*von Fall zu Fall, von Quellenstelle zu Quellenstelle, zu untersuchen, wer nun unter den genannten ‚nobilis‘ zu verstehen ist.*“²⁹⁵

Bei ausführlicher Betrachtung des gegenwärtigen Forschungsstandes, ist Herwig Weigl nur zuzustimmen, wenn er meint, dass Adel und bürgerliche Oberschicht in einer Grauzone aufeinandertreffen.²⁹⁶ Diese Grauzone existiert aber zweifellos nur für den Historiker, denn für die Zeitgenossen gilt die Annahme, mit der Unterscheidung zwischen Adel und Nicht-Adel wohl weniger Probleme gehabt zu haben.

Die Ursachen für diese Grauzone sind unter anderem in den durchlässigen Grenzen zwischen den beiden Gesellschaftsgruppen zu suchen. Dieser Übergangsraum bildete einen regelrechten Verkehrsknotenpunkt sozialer Mobilität. Diese Mobilität war speziell im dynamischen 14.

diesen Kriterien handelte es sich um das Konnubium mit Adeligen, den rechtmäßigen Besitz von Adelsgut, die Lehensfähigkeit, den vertrauten Umgang zwischen Adel und Patriziat bis hin zum gegenseitigen Duzen, die Ausübung der Jagd, die Teilnahme an Turnieren, die Zulassung zu den adeligen Reigentänzen, die Wappengenessenschaft, der Reichtum, die Tugendhaftigkeit, die Distanz zu Kleinhandel und Handwerk sowie die Innehaltung des Stadtrechts; vgl. ebenda, S. 1-27.

²⁹⁴ Anm.: Zu den rechtlichen Merkmalen zählte zB die Zulassung bei Lehensgerichten oder bei Turnieren. Es ist daher sehr erstaunlich, dass bei den Adelskriterien die Ritterbürtigkeit als sehr eindeutiges Merkmal nicht erwähnt wird. „*Bei strenger Handhabung dieses Prinzips wäre der Ritteradel zur Kaste ohne Möglichkeit der Ergänzung geworden, was nicht im Interesse der Fürsten sein konnte, für die der Niederadel keinen Selbstzweck darstellte, sondern eine Schicht, aus der sie ihre Amtleute und Räte rekrutierten. Schaut man genauer hin, wer im Spätmittelalter die Ritterbürtigkeit zum Ausschlusskriterium machte, dann handelte es sich nicht um den König oder die Fürsten, sondern um Kollegien, die vom Ritteradel dominiert wurden...*“; Karl-Heinz Spieß, Aufstieg in den Adel und Kriterien der Adelszugehörigkeit, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, Zwischen Adel und Nicht-Adel, Stuttgart 2001, S. 19.

²⁹⁵ Vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung, 1993, S. 27.; Schuster stützt sich bei seinen Ausführungen vorwiegend auf Dungen und Fichtenau. Zuvor hatte er in einer relativ umfassenden Zusammenschau die Problematik rund um den Adelsbegriff in der deutschsprachigen Mittelalterforschung aufgezeigt, gab dabei allerdings einige Autoren nur sehr verkürzt wieder; z.B.: Herwig Weigl. Dessen Position fasste er wie folgt zusammen: „*Für Herwig Weigl ist ‚der sicherste Nachweis adeliger Qualität die Ritterwürde‘. Trotzdem gibt es für ihn Adelige, die nicht mit ihr versehen sind.*“ Dabei lässt Schuster wesentliche andere Aussagen einfach weg. Denn Weigl geht davon aus, dass das Attribut adelig eine Standesqualität beschreibt, die man allein aus Urkunden nicht herauslesen kann. Er spricht daher auch von einem 'adelsfähigen' Bürgertum. Will man nun aber über die Standesqualität einer Person Bescheid wissen, ist die Ritterwürde der sicherste Hinweis dafür; vgl. Herwig Weigl, Städte und Adel im spätmittelalterlichen Österreich, In: Joachim Jahn (Hg.), Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit, Sigmaringendorf 1989, S. 74-100.

²⁹⁶ Vgl. Herwig Weigl, Städte und Adel, 1989, S. 99.

Jahrhundert sehr hoch. Niederstätter meint sogar, der stadtsässige Adel und die bürgerliche Oberschicht wären in vielen Städten sozial ebenbürtig gewesen. Die durch Fernhandel und Geldgeschäfte reichgewordenen Bürger traten finanziell in immer größere Konkurrenz zu den alten Adelsfamilien. Deshalb kann man bis ins 15. Jahrhundert kaum von einem „’Aufstieg’ reicher Bürger in den Adelsstand“ sprechen, sondern „*allenfalls von einem Wechsel der Lebensform und des Tätigkeitsfeldes.*“²⁹⁷

Was Niederstätter unter Lebensform, versteht lässt er allerdings unbeantwortet. Es ist aber davon auszugehen, dass damit der oben angesprochene ritterliche Wertekanon gemeint ist, der hier weiterhin identitätsstiftend wirkte und von den Zeitgenossen als *edel* beschrieben wurde. Auch wenn man wie Niederstätter davon ausgeht, dass es sich um keinen sozialen Aufstieg handelte, muss doch angenommen werden, dass ein Wechsel der Lebensform in den meisten Fällen angestrebt wurde.²⁹⁸

Soziale Mobilität funktioniert aber nicht bloß als Einbahnstraße, auch der Weg in die andere Richtung ist möglich. Zwar gab es im Adelstand zu allen Zeiten soziale, quantitative und alle möglichen anderen Veränderungen, doch um 1300 befand sich der gesamte Adel in einer Krise. Tiefgreifende gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungen entzogen ihm teilweise seine ökonomische Grundlage. Manche Historiker sprechen in diesem Zusammenhang auch von 'Strukturkrise', oder gar von der 'Krise des Feudalismus'. In der neueren Geschichtsforschung ist daraus eine 'Anpassungskrise'²⁹⁹ geworden, die besonders der Adel zu spüren bekam. Doch bei der Frage nach den Auswirkungen dieser Krise, muss sorgfältig zwischen den verschiedenen 'Adelsschichten' unterschieden werden.³⁰⁰

Das täuscht allerdings nicht darüber hinweg, dass spätestens ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts große Teile des Adels mit erheblichen ökonomischen Problemen konfrontiert

²⁹⁷ Vgl. Alois Niederstätter, Die Herrschaft Österreich. Fürst und Land im Spätmittelalter, Österreichische Geschichte (1278-1411), Wien 2004, S.32f.

²⁹⁸ Anm.: Karl-Heinz Spiess warnt allerdings davor, die Motive des Aufstiegs undifferenziert zu betrachten. Das Phänomen Aufstieg muss seiner Meinung nach gruppenspezifisch behandelt werden. Alleine die starke Binnendifferenzierung des Niederadels muss unterschiedliche Aufstiegsmotivationen vermuten lassen. Zudem wird von der Geschichtsforschung immer der Wunsch nach Zugehörigkeit zum Adel vorausgesetzt, was aber nicht immer zutreffen muss. So kann ein Stehenbleiben fälschlicherweise als Scheitern beurteilt; vgl. Karl-Heinz Spiess, Aufstieg in den Adel, 2001, S. 25.

²⁹⁹ Anm.: Die moderne Geschichtswissenschaft vertritt die Ansicht, dass es für den Adel keine Verfalls- sondern lediglich eine Anpassungskrise war, der ein gewaltiger Strukturwandel zugrunde lag. Auf die Auswirkungen für den Hochadel kann hier aus thematischen Gründen nicht näher eingegangen werden; vgl. Alois Niederstätter, Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Österreichische Geschichte (1400-1522), Wien 2004, S.45.

³⁰⁰ Vgl. Erich Meuthen, Das 15. Jahrhundert, 4. Aufl., München 2006, S. 128f.

waren. Ausgelöst durch die hohen Bevölkerungsverluste der schweren Pestepidemie³⁰¹ und die nachfolgende Agrarkrise, erfuhr die wichtigste wirtschaftliche Basis des Adels, die Einkünfte aus den grundherrlichen Abgaben, eine deutliche Abnahme in diesem Zeitraum.

*„Sinkende Preise für landwirtschaftliche Produkte, vor allem für Getreide, inflationäre Entwicklungen bei gleichzeitiger gewohnheitsrechtlicher Fixierung der Abgaben, Wüstungsphänomene und Bevölkerungsverschiebungen wie Abwanderung in die Städte und in die Weinbauregionen brachten viele Grundherren in eine prekäre Lage.“*³⁰²

Die Knappheit der Arbeitskräfte bewirkte noch zusätzlich einen Anstieg der Löhne, was „erhöhte Kosten für die grundherrlichen Eigenbetriebe zur Folge hatte.“ Gleichzeitig war adelige Lebensweise, die großen Wert auf standesgemäßes Auftreten und Selbstrepräsentation legte, ohnehin schon kostspielig genug. Das ebenfalls krisenbedingte Ansteigen der Preise für gewerbliche Produkte, wie Waffen und Kleidung, trugen ihr übriges noch bei. Besonders bei den kleinen Grundherrschaften hatte diese Entwicklung eine Überschuldung, Veräußerungen oder die Eigenbewirtschaftung zur Folge. Letztere führte langfristig zur 'Verbauerung' der betroffenen Adeligen.³⁰³

Diese rein materielle Misere wurde im Laufe des 14. Jahrhunderts schließlich noch um eine mentale Krise ergänzt. Die spektakulären Niederlagen des österreichischen Adels gegenüber den schweizerischen Fußtruppen³⁰⁴ leiteten eine neue Ära im Kriegswesen ein. Die Zeit der riesigen Söldnerheere war angebrochen. Mit dem Verlust des exklusiven Gewaltmonopols wurde die gesellschaftliche Funktion des Adels dadurch stark Mitleidenschaft gezogen.³⁰⁵

Im Prozess der sozialen Mobilität findet also ein Aufeinandertreffen der alten mit den neuen Familien statt³⁰⁶. Diese Annäherung führt eben zu jener angesprochenen Unschärfe im Bereich der städtischen Oberschichten. Niederstätter ist daher völlig zuzustimmen, wenn er diese Entwicklungen als Anlass für eine neue Selbstdefinition des Adels ansieht, die sich in einer

³⁰¹ Anm.: Steyr wurde vom ‚Schwarzen Tod‘ im Jahr 1357 heimgesucht; vgl. Alois Niederstätter, Die Herrschaft Österreich, 2004, S. 16.

³⁰² Ebenda, S. 33.

³⁰³ Vgl. ebenda, S. 33f.

³⁰⁴ Anm.: z.B. die Schlachten von Morgarten (1315), Sempach (1386) und Näfels; auch während den Hussitenkriegen musste man zahlreiche Niederlagen einstecken; vgl. Alois Niederstätter, Jahrhundert der Mitte, 2004, S.47.

³⁰⁵ Anm.: Davon war in erster Linie der Niederadel betroffen, denn die Landesherren waren an dieser Entwicklung entscheidend beteiligt. Diese versuchten ihren Einfluss gegenüber den reichsritterlichen Niederadel zu verbreitern und ihn so gut es ging in die landesfürstlichen Verwaltungs- und Militärdienste zu integrieren; vgl. Alois Niederstätter, Die Herrschaft Österreich, 2004, S. 34f.;

³⁰⁶ Vgl. Otto Brunner, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 3. Aufl., Göttingen 1980, S. 266.

noch stärkere Abschottung gegenüber dem immer stärker auftretendem Bürgertum manifestierte.

*„Die Krise des Adels am Ende des Mittelalters stärkte die Bestrebungen, eine klare soziale Abgrenzung nach unten hin zu treffen, eine möglichst unüberwindliche Schranke gegen den sozialen Aufstieg aus dem Bürgertum und dem Bauernstand in den Adel zu errichten. Dies erschien um so dringlicher, als das Reichsoberhaupt und die von ihm mit dem Palatinat Ausgestatteten vermehrt Erhebungen in den Adelsstand vornahmen und damit den sogenannten 'Briefadel' schufen.“*³⁰⁷

Spieß zeigt anhand französischer Beispiele, dass ein königlicher Wappen- oder Adelsbrief beim Aufstieg behilflich war, aber noch lange keine Garantie war. Die Akzeptanz der Standesgenossen war nach wie vor der wichtigste Garant. Er kommt daher zu dem Schluss, dass ein Adelsbrief allenfalls als Eintrittskarte in die Welt des Adels darstellte, aber noch lange keine Mitgliedskarte war.³⁰⁸

In der sozialen Akzeptanz ein Unterscheidungskriterium zu sehen, macht daher durchaus Sinn, da den Zeitgenossen eine Differenzierung wohl wesentlich einfacher viel, als uns heute. Dass diese Akzeptanz nicht unbedingt angeboren sein muss, sondern auch erworben werden konnte, lässt sich in den Quellen immer wieder belegen.³⁰⁹ Aus solchen Fällen wird aber auch ersichtlich, dass eine soziale Akzeptanz nicht für der gesamten Bevölkerung vorausgesetzt werden darf. Dieses Kriterium der Unterscheidung bietet einen sehr großen Spielraum und ist daher für den Historiker nur sehr schwer fassbar. Zum Ausdruck kommt es aber beispielsweise in der Zurschaustellung des eigenen Vermögens. Darin kann Andermann zufolge ein Streben nach Akzeptanz zur Geltung kommen. Der eigene Reichtum erlaubte die stets mit finanziellem Aufwand verbundene Teilnahme am öffentlichen Leben gebührend herauszustreichen. Fromme Stiftungen boten sich dafür besonders gut an. Sie stellten wie oben bereits angeführt wurde ein besonders beliebtes Repräsentationsmittel dar. Die öffentliche Bühne dieser insze-

³⁰⁷ Alois Niederstätter, *Jahrhundert der Mitte*, 2004, S.57.

³⁰⁸ Vgl. Karl-Heinz Spieß, *Aufstieg in den Adel*, 2001, S. 22f.

³⁰⁹ Anm.: Kurt Andermann zeigt am Beispiel des Bürger Christoph Grüneberg wie sehr die soziale Zuordnung von der gesellschaftlichen Wahrnehmung abhängig war. Grüneberg wollte in das Nürnberger Patriziat aufgenommen werden, wurde von diesem aber abgelehnt. Auch nach Grünebergs Intervention beim König blieb ihm eine Aufnahme verwehrt. Für Andermann hat Grüneberg alle äußeren Erfordernisse mitgebracht, doch es fehlte ihm die Anerkennung der Adeligen. Für Andermann ist dieser schwer definierbare Faktor die ‚soziale Akzeptanz‘; vgl. Kurt Andermann, *Zwischen Zunft und Patriziat. Beobachtungen zur sozialen Mobilität in oberdeutschen Städten des späten Mittelalters*, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, *Zwischen Nicht-Adel und Adel*, Stuttgart 2001, S. 361-383.

nierten Selbstrepräsentation bildete hierfür die Kirche.³¹⁰ Stiftungen eignen sich daher auf jeden Fall, als Zeugnisse der Selbstdarstellung und –wahrnehmung herangezogen zu werden.

Im Falle von Steyr fügt sich der genannten Thematik eine weitere Facette hinzu. Am 17. März 1305 wird in einer Urkunde, die dem Abt des nahegelegenen Benediktinerklosters Garsten all seine kirchlichen Rechte bestätigt, von einer *gemain der Ritter ze Steyr* gesprochen.³¹¹ Diese einzige Urkundenstelle führte schließlich bei zahlreichen Historikern zu der unumstößlichen Annahme, dass es in Steyr neben einer Bürgergemeinde auch eine eigene Rittergemeinschaft gegeben hat.³¹² Neuerliche Bestätigung fand diese Annahme aufgrund der Erkenntnisse von Fritz Popelkas Abhandlung über die 'Judenburger Ritterstadt'.³¹³ Dass es in und um Steyr aber eine zahlenmäßig nicht unbedeutende Gruppe niedriger Adeliger gab, die aus ehemaligen Ministerialenfamilien³¹⁴ hervorgingen, ist dabei unbestritten³¹⁵. Steyr war immerhin jene

³¹⁰ Anm.: Neben Stiftungen gab es natürlich noch andere Möglichkeiten öffentliche Aufmerksamkeit und Bewunderung zu erlangen; vgl. Kurt Andermann, *Zwischen Zunft und Patriziat*, 2001, S. 368.

³¹¹ Anm.: Abt Ulrich war besorgt, durch die Weihe des Bürgerspitalfriedhofs, welche der bosnische Bischof Ruger im Auftrag der Königin Elisabeth durchgeführt hatte, um seine Begräbnis- und Pfarrechte betrogen zu werden. Daraufhin erfolgte die Ausstellung des Reverses der Stadt Steyr, welcher vom Stadtrichter Peter Ponhalm und der obengenannten Gemeinschaft der Ritter besiegelt wurde; vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 4, Nr. 514, S. 478f.; oder Friederike Bodingbauer, *Das Bürgerspital in Steyr*, 1966, S. 13f.

³¹² Vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtopf*, 2001, S.26.; diese These einer eigenen Rittergemeinschaft galt bis in jüngere Zeit als unumstößlich.; vgl. Otto Brunner, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 1980, S. 270.; Peter Feldbauer, *Herren und Ritter, Herrschaftsstruktur und Ständebildung*, Bd. 1, Wien 1973, S. 45.; Herbert Knittler, *Die österreichische Stadt im Spätmittelalter. Verfassung und Sozialstruktur. Unter besonderer Berücksichtigung des Problemkreises "Stadtadel und Bürgertum"*, In: *Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters*, Berlin 1991, S. 191.; Michael Mitterauer, *Ständegliederung und Ländertypen*, In: Peter Feldbauer, *Herrschaftsstrukturen und Ständebildung*, Wien 1973, S. 142.

³¹³ Anm.: Für Judenburg konnte Popelka den Nachweis erbringen, dass es innerhalb der Stadt eine räumliche Segregation gegeben hat. Daher kann man auch davon ausgehen, dass es dadurch große soziale Unterschiede zwischen den Rittermäßigen und den Bürgern gegeben hat. Die Ursache für diese große Rittergemeinschaft sieht er in der ehemaligen Bollwerksfunktion der Stadt. Eine ähnliche Funktion hat seiner Meinung auch Steyr im Hochmittelalter gehabt; vgl. Fritz Popelka, *Die Judenburger Ritterstadt und das karolingische Wehrsystem in Karantanien*, In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Bd. 62, Wien 1954, S. 299-316.; Wo diese Rittergemeinschaft in der Stadt genau ansässig war, ist unklar. Eine Ausgangslage im Burgareal ist ebenso möglich wie im Bereich der ehemaligen Herrenstraße (heute Berggasse), also in direkter Nachbarschaft zur Burg. Letzteres wird von der Steyrer Lokalforschung preferiert; vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtopf*, Wien 2001, S. 63.

³¹⁴ Anm.: Das Thema Ministerialität und Stadt ist in der Literatur bereits umfassend behandelt worden; vgl. Knut Schulz, *Ministerialität und Bürgertum*, Bonn 1968.; mehr Bezug zur Region findet sich beispielsweise bei Maximilian Weltin, *Landesfürst und Adel – Österreichs Werden*, In: Folker Reichert und Winfried Stelzer (Hg.), *Das Land und sein Recht. Ausgewählte Beiträge zur Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 49, Wien und München 2006, S. 511-525.; Für die Erklärung der Ursprünge des in und um Steyr ansässigen Niederadels sei folgendes Zitat kurz gestattet. „Als innerstädtische soziale Gruppe spielten sie jedoch niemals eine nachweisbare Rolle; dies in deutlichem Gegensatz zu den herzoglichen, in den Burgstädten angesiedelten Burgmannen, die eine bedeutsame Wurzel des späteren Ritterstandes darstellten. Zum Unterschied von der Dienstmannschaft in Österreich, das sich ausgehend von der babenbergischen Mark zum Land auswuchs, ist jene in der Steiermark sowie in der mit derselben bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts verbundenen Herrschaft Steyr nur zum geringsten Teil zu Herren aufgestiegen.(...)Entsprechend dem Zusammenwachsen des Landes aus verschiedenen Wurzeln machten die aus

Burg, die für die Mark der Otakare namensgebend wirkte und somit eine zeitlang - zumindest bis das Machtzentrum in den Südosten verlegt worden ist - deren wichtigste Feste. Für Knittler ist deshalb klar, dass es sich bei der *gemain der ritter ze Steyr* nur um die alten (otakari-schen) Ministerialen handeln kann, die den Aufstieg in den Herrenstand nicht geschafft haben.³¹⁶ Diese Familien sind für Knittler Paradebeispiele sozialer Absteiger. Auch Weltin geht davon aus, dass ihnen aufgrund des geringeren Besitzes ein Aufstieg verwehrt geblieben war, doch will er keineswegs von Verlieren sprechen. Diese Personengruppe übernahmen letztendlich die freigewordenen Plätze der aufgestiegenen 'höheren' Ministerialen und bildeten die neue politisch maßgebliche Schicht der städtischen Herrschaft.³¹⁷ Vielmehr sieht er diese 'Rittergemeinschaft' im Kontext einer stattfindenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen.

„Die Ritter, die wahrscheinlich ebenfalls am Handel beteiligt waren, konnten die steigende politische Bedeutung dieser neben ihnen emporkommenden Schicht zwar nicht verhindern, sich aber gegen dieselbe abschließen. Das Ergebnis dieses Abschlusses ist die sich um 1304/1305 formiert habende ‚gemain der ritter ze Steyr‘, die als Genossenschaft hoffen konnte, einer etwaigen Nivellierung zu entgehen. Sie erreicht dadurch aber gleichzeitig auch den Zusammenschluss der Kaufleute zur ‚gemain der purger ze Steyr.‘“³¹⁸

Eine solche Zweiteilung der Gesellschaft ist für Knittler nicht vorstellbar. Er geht davon aus, dass diese Familien entweder ausstarben oder in der bürgerlichen Oberschicht aufgingen.³¹⁹

der familia der Otakare, der Burgherren von Steyr, hervorgegangenen Ministerialen der Spitzengruppe nur einen geringen Teil aus. Dazu kamen in die landesfürstliche Ministerialität eingetretene edelfreie Familien und solche aus dem Erbe anderer Fürsten und Grafen.“ Herbert Knittler, *Die österreichische Stadt*, 1991, S. 187f.

³¹⁵ Vgl. Maximilian Weltin, *Kammergut und Territorium, Die Herrschaft Steyr als Beispiel landesfürstlicher Verwaltungsorganisation im 13. und 14. Jahrhundert*, In: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchives*, Bd. 26, Wien 1973, S. 4f.

³¹⁶ Anm.: Durch die fortdauernde Verbindung der niedrigen Ministerialität an städtischen Mittelpunkten kam es vor allem in den alten Burgstädten zur Bildung einer stadtdansässigen sozialen Gruppe. "Besonders dort, wo einer großen Zahl von Dienstmannen der Aufstieg versagt blieb, bildeten sie eine innerhalb der Stadt deutlich fassbare Organisation aus.“ Herbert Knittler, *Die österreichische Stadt*, 1991, S. 187f.

³¹⁷ Anm.: Sie sind beispielsweise im Laufe des 13. Jahrhunderts immer wieder Teilnehmer der meist in Steyr stattfindenden Taidinge; vgl. Maximilian Weltin, *Kammergut und Territorium*, 1973, S. 47.; in diese Zeit fällt auch der Ausbau der städtischen Burgfrieden. Zuvor bildeten Städte noch keine exemten Stadtgerichte, sondern waren Mittelpunkt größerer Gerichtssprengel, die in der Regel von Ministerialen verwaltet wurden. Rittermäßige und Bürger hatten jedoch Interesse daran, diese aus den Städten zu verdrängen. Dies sollte ihnen langfristig durch den Kauf von Ämtern (Verpfändung) auch gelingen; man spricht daher auch von Verpfändungspolitik der Landesherren, vgl. Weigl, *Städte und Adel im spätmittelalterlichen Österreich*, In: Joachim Jahn (Hg.), *Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit*, Sigmaringendorf 1989, S.74-77.

³¹⁸ Maximilian Weltin, *Kammergut und Territorium*, 1973, S. 47.

³¹⁹ Anm.: Er stützt sich dabei auf Peter Feldbauer, gibt aber an dieser Stelle ein falsches Zitat an. Gemeint ist wohl Peter Feldbauer, *Herren und Ritter, Herrschaftsstruktur und Ständebildung*, Bd. 1, Wien 1973, S. 58, Anm. 61.

Wie bereits Otto Brunner nachweisen konnte, etablierte sich in verschiedenen österreichischen Städten eine Mischform städtischer Oberschicht: die Ritterbürger³²⁰. Deren Vertreter traten entweder als *miles et cives* oder abwechselnd als *cives* bzw. *miles* auf. Brunner und Knittler interpretieren dieses Phänomen als eindeutigen Beweis für die soziale und rechtliche Gleichstellung von Rittern und bürgerlichen Oberschichten.³²¹ In den Ritterbürgern spiegelt sich somit die stattfindende Vermischung der alten und neuen Familien. Knittler stützte sich bei seiner Argumentation vorwiegend auf Peter Feldbauer, welcher sich seinerseits auf die Stiftungsurkunde des Steyrer Bürgers Otto Milchtopf³²² beruft, in der allem Anschein nach sowohl Ritter als auch Bürger gemeinsam im Rat vertreten sind. Man sieht also, Feldbauer geht von einem ganz anderen Ritterbürgerverständnis aus als Schuster. Letzterer stößt sich aber nur an Michael Mitterauer³²³, bei welchem ebenfalls die Rede von Steyrer Ritterbürgern ist. Mit guten Quellenkenntnis demonstriert Schuster zwei Seiten lang³²⁴, dass es in den Urkunden ein Doppelnennung, also die Bezeichnung ‚*cives et miles*‘, nicht gibt, und Mitterauers Ausführungen daher nur falsch sein können. Er übersieht dabei jedoch, dass dieser einfach nur von einem anderen Ritterbürgerverständnis ausgegangen sein wird. Wahrscheinlich teilte Mitterauer die Auffassung Feldbauers, worin das Nahverhältnis von Ritter und Bürger bzw. die Ähnlichkeit des Lebensstils das wesentlichste Charakteristikum eines Ritterbürgers waren. Es ist aber an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die von Feldbauer erwähnte Urkunde, nach welcher Ritter und Bürger 1306 gemeinsam im Rat gesessen wären³²⁵, nicht kritiklos hingenommen werden darf, da diese Urkunde ausschließlich bei Preuenhueber belegt ist und – wie Herwig Weigl meint – nicht allzu verlässlich ist.³²⁶ Angesichts dieser problematischen

³²⁰ Anm.: Auch hier muss wieder auf die große Bedeutungsvielfalt des Begriffes hingewiesen werden. „Als ‚Ritterbürger‘ sollten nur diejenigen Personen verstanden werden, die entweder gleichzeitig ‚miles‘ und ‚cives‘ in der Quelle genannt wird, oder zumindest ungefähr zur selben Zeit in einer Quelle als Bürger und in einer anderen als Ritter bezeichnet wird. Verwandte von Rittern, die selbst nur stets ‚cives‘ heißen, als Ritterbürger reklamieren zu wollen, erscheint kühn. Umgekehrt ist es ebenfalls verfehlt, sich bloß in der Stadt aufhaltende Ritter als Ritterbürger zu titulieren. Auch die bloße bürgerliche Herkunft einer Ritterfamilie darf nicht dazu führen, sie als Ritterbürger zu vereinnahmen.“ Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung, 1993, S. 109f.

³²¹ Anm.: Nach Otto Brunner besaßen die österreichischen Städte kein abgeschlossenes Patriziat, denen das Stadtrecht rechtlich alleine zugestanden wäre. Otto Brunner, Verfassungs- und Sozialgeschichte, 1980, S. 266.

³²² Anm.: Diese Urkunde ist allerdings nur bei Preuenhueber zu finden; vgl. Peter Feldbauer, Herren und Ritter, 1973, S. 57, Anm. 61.; Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 536, S. 500; Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, 1983, S. 44f

³²³ Vgl. Michael Mitterauer, Ständegliederung und Ländertypen, 1973, S. 115-203, bes. S. 142.

³²⁴ Vgl. Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung, 1993, S. 111-113.

³²⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 536, S. 500.

³²⁶ Anm.: Weigl merkt an, dass auch bei Kollektivbezeichnungen am Ende von Zeugenlisten nicht garantiert ist, wer von den Genannten dem Rat angehörte und wer nicht. „Die Herren dazuzuzählen, besteht auch beim vorliegenden Wortlaut kein Grund, wenn man nicht die ungewöhnliche Nennung des Richters vor dem Preuhafen dahingehend interpretieren wollte, dass nach ihm der Rat angeführt wäre, wie es sonst die Bürger sind. Angesichts der problematischen Überlieferung des Wortlauts möchte ich diese Konsequenzen aber nicht ziehen. Auch in Steyr wird der Rat aus bürgerlichen Aktivisten bestanden haben, und Träger der Ritterwürde, wie immer sie personell vernetzt waren, pflegten sich hier zurückzuhalten.“ Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtopf, 2001, S.

Überlieferung muss daher davon ausgegangen werden, dass auch in Steyr der Rat vorwiegend aus bürgerlichen Elementen bestand, und sich die Träger der Ritterwürde hier im Hintergrund hielten.³²⁷

Weigl wählt einen anderen Zugang zu diesem Thema. Ausgehend von der sehr unpräzisen aber auffälligen Terminologie³²⁸ versucht er zu ergründen, was man sich in dieser Zeit unter ein Gemeinde von Ritter vorstellen darf. Er gibt jedoch zu bedenken, dass man sich dieser Frage nicht ohne prosopographische Untersuchungen nähern kann³²⁹. Resümierend meint Weigl, dass es für eine 'Gemeinde' keine fassbaren Belege gibt. Es lassen sich keinerlei korporative noch konstitutive Merkmale dafür finden. Das muss aber noch nicht heißen, dass es diese Rittergemeinde als Gesellschaftsgruppe nicht gegeben hat. Ein 'obere Gruppe', die innerhalb der Oberschicht als solche auch wahrnehmbar ist, muss nicht zwangsweise einen formellen Verband bilden.³³⁰ Den einzigen Anlass aus diesen Rittern eine Gemeinde zu machen, würde ihre gemeinsame Zuordnung zur Burgkapelle liefern.³³¹ Da es dafür aber keine weiteren Belege gibt, zieht Weigl die Möglichkeit in Betracht, dass es sich bei der Rittergemeinde nur um einen diplomatischen Kunstgriff gehandelt haben könnte. Der Schreiber hätte demnach nur das einzelne Anführen der Ritter erspart und sie unter Gemeinde zusammengefasst. Damit würde diese Gemeinde sehr schnell an Sinn verlieren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es in Steyr eine überdurchschnittlich große rittermäßig-ministerialische Gruppe innerhalb der Stadt gegeben hat, die zwar in verwandtschaftlichen Beziehungen zu den einflussreicheren bürgerlichen Familien stand, aber dennoch keine allzu auffälligen Annäherungen zu den eben genannten unternahm. Man kann jedenfalls davon ausgehen, dass es sich dabei um eine wahrnehmbare Gruppe innerhalb der höheren

59f.; außerdem werden in der Zeugenliste 14 Personen genannt. Der Rat bestand in Steyr aber aus 12 Personen, vgl. Franz X. Pritz, Beschreibung und Geschichte der Stadt Steyr und ihrer nächsten Umgebung. Neuauflage, Steyr 1965, S. 123.

³²⁷ Anm.: Feldbauer bezieht sich jedoch nicht nur auf diese eine Urkunde. Nach seinen Angaben finden sich beispielsweise die Scheck als Ritterbürger, Ratsherren und Burggrafen bis in die 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts. Er verweist dabei allerdings nur auf „Indices des OÖUB 1-9“. Ob es sich dabei immer um solche Kollektivbezeichnungen am Ende von Zeugenlisten handelt kann an dieser Stelle nicht überprüft werden; Peter Feldbauer, Herren und Ritter, 1973, S. 60, Anm. 69.

³²⁸ Anm.: Der Adel konnte auf unterschiedlichste Weise organisiert sein. Das Spektrum konnte von „überregionalen Bündnissen bis zu kleinen Bruderschaften und Altarstiftungen reichen.“ Der Gemeinde-Begriff dürfte sich darauf allerdings nicht beziehen. Außerdem sind solche Organisationsformen für Steyr nicht belegt. Um 1300 war der Gemeinde-Begriff zudem noch sehr jung und terminologisch äußerst unscharf.; vgl. Herwig Weigl, Preuhafen, S. 32.

³²⁹ Anm.: Daher werden sich die Kapitel ‚Die Sittfer‘ und ‚Die Empfänger‘ ansatzweise mit den betreffenden Personen und Institutionen auseinandersetzen.

³³⁰ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, S. 30.

³³¹ Anm.: Das verbindende Element würde demnach die Zugehörigkeit zur Burgkapelle.

Gesellschaft gehandelt hat. Wie die Untersuchungen Weigls ergeben haben, kamen die Angehörigen dieser Gruppe allem Anschein nach, „*auch ohne jede politisch-rechtliche Organisation*“ aus. Will man diese Familien nun aber von der restlichen städtischen Umgebung gesondert herausheben, bleibt nach bisherigem Forschungsstand die Ritterwürde das weiterhin greifbarste Unterscheidungsmerkmal. Soviel man aus den erhaltenen Urkunden weiß, waren zahlreiche Mitglieder dieser Familien im Besitz der Ritterwürde oder erlangten sie sehr rasch.³³² Daher merkt Herwig Weigl zurecht an, dass es trotz alledem weiterhin unbeantwortet bleibt, wie sich das alles auf die Lebenspraxis in Steyr auswirkt. Diese Frage als Anlass nehmend, versucht nun das nachfolgende Kapitel, anhand von lebenspraktischen Verhaltensweisen, Unterscheidungsmerkmale zwischen diesen beiden Gruppen festmachen zu können.

³³² Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtopf, 2001, S. 60-66.

Die Forschungsfrage

Die aktuelle mediävistische Geschichtsforschung kann, wie man im voranstehenden Kapitel gesehen hat, auf keine allgemeingültigen Adelskriterien zurückgreifen. Zu unterschiedlich scheinen die räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten, um absolute Aussagen treffen zu können. Neben dem Problem, dass sich Nicht-Adel und Adel in einem sehr undurchsichtigen Graubereich treffen, bringt die gleichzeitig stattfindende soziale Mobilität – ausgelöst durch gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungen – noch mehr Unschärfe in die Thematik.

Es soll aber nicht Ziel dieser Arbeit sein, neue universelle Kriterien zu finden, die, gleich einer Patentlösung, eindeutige Unterscheidungen hervorbringen. Das wäre schon hinsichtlich des eingeschränkten räumlichen und zeitlichen Rahmens nicht möglich. Das Forschungsziel ist ein weitaus bescheidenes. Wir haben in den theoretischen Ausführungen die Memoria unter anderem als Repräsentationsmittel kennengelernt, welche in den meisten Fällen durch eine Stiftung materialisiert wurde. Auch Volksglaube und Religiosität sind uns anfangs begegnet. Aus alledem lassen sich Rückschlüsse auf die Stifter ziehen. Man denke hier an die Nähe zur Institution Kirche und die daraus resultierenden Wertvorstellungen oder auch den jeweiligen Bildungsstand. Bekanntlich wird die Form der Religiosität stark von der Bildung des Einzelnen bestimmt. In Stiftungen spiegeln sich aber auch Vermögensverhältnisse wider. Die Höhe der Dotation gibt daher immer auch Auskunft über die finanzielle Situation eines Menschen. Gründe genug also, um Aussagen über die soziale Stellung einer Person treffen zu können. Unter Berücksichtigung dieser Annahmen sollte in der nachfolgenden Untersuchung nun überprüft werden, ob sich das individuelle Stiftungsverhalten als aussagekräftiger Indikator für soziale Differenzierung anbietet. In einem Vergleich zwischen den in der Literatur (und auch in den Quellen) als alt bescheinigten Familien mit ehemals ministerialem Hintergrund und den neu aufsteigenden Bürgerlichen, wird das Stiftungsverhalten anhand von festgelegten Kriterien auf ausgeprägte Unterschiede begutachtet.

Sollten sich gruppenspezifische Auffälligkeiten ergeben, kann von einer sozialen Ungleichstellung ausgegangen werden. Gibt es jedoch keine Unterschiede, muss davon ausgegangen werden, dass sich beide Gruppen bereits in einem sehr engen Nahverhältnis befanden. Die *gemin der Ritter ze Steyr* wäre demnach zwar eine wahrnehmbare Gruppe innerhalb der Steyrer Oberschicht gewesen, sozialwissenschaftlich nachweisbare Kriterien würden ein solches Ergebnis allerdings nicht begründen. Das würde bedeuten, der Sonderstatus dieser Grup-

pe wäre wissenschaftlich weiterhin nicht greifbar, und ist vermutlich wirklich auf diesen 'diplomatischen Kunstgriff' zurückzuführen.

Die Datengrundlage

Da sich diese Arbeit die Untersuchung des Stiftungsverhaltens - darunter werden hier nur Vergabungen *ad pias causas* verstanden zum Ziel gemacht hat, besteht die Quellenbasis in erster Linie aus Stiftbriefen. Diese Briefe waren direkt an die begünstigte Einrichtung gerichtet und bezogen sich ausschließlich auf die gewährte Stiftung. In ihnen wurde beispielsweise die Höhe der Dotation, die Ausrichtung des Jahrtages, besondere liturgische Wünsche und ähnliches geklärt. Stiftbriefe dürfen daher nicht mit einem Testament verwechselt werden. In Testamenten werden vorrangig die erbrechtlichen Angelegenheiten geklärt, solche kommen bei Stiftbriefen in der Regel nicht zur Sprache. Umgekehrt können aber in Testamenten Stiftungen im Rahmen letztwilliger Verfügungen veranlasst werden. Die Formen spätmittelalterlicher Testamente innerhalb des deutschsprachigen Raumes sind sehr vielfältig. Im süddeutschen Raum³³³, dazu ist auch Steyr zu zählen, war es gängige Praxis, letztwillige Verfügungen von gerichtlichen Schreibern in die städtischen Testamentbücher (Geschäftbücher) einschreiben zu lassen.³³⁴ Die Vorgehensweise, Stiftungen erst in Testamenten zu arrangieren, stellt in Steyr allerdings eher die Ausnahme dar. In den meisten Fällen fand die Errichtungen der Jenseitsvorsorge 'noch mitten im Leben' statt. Dabei wurde der begünstigten Einrichtung die materielle Ausstattung der Stiftung zugesichert. Im Gegenzug forderte der Stifter bestimmte liturgische Gegenleistungen. Bürgertestamente spielen innerhalb der zugrundeliegenden Quellenbasis somit nur eine quantitativ unbedeutende Rolle³³⁵. Bei nur drei Urkunden handelt es sich um Testamente im eigentlichen Sinn.³³⁶

³³³ Vgl. Urs Martin Zahnd, Spätmittelalterliche Bürgertestamente als Quellen zu Realienkunde und Sozialgeschichte, In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 96, Wien 1988, S. 57.

³³⁴ Anm.: Diese Praxis hängt nicht zuletzt damit zusammen, um das immer umfangreichere Stiftungswesen von Seiten der Stadt etwas einzudämmen. Beim Einschreiben des Testaments in die Ratsprotokolle hatte der Testierende oder sein Testamentvollstrecker persönlich vor dem Rat zu erscheinen und öffentlich den letzten Willen zu beurkunden. Diese Praxis setzte sich allerdings erst im 15. Jahrhundert richtig durch. Eine genauer Untersuchung des Steyrischen Testierverhaltens kann hier aus arbeitsökonomischen Gründen nicht erfolgen; vgl. Helga Skvarics, Volksfrömmigkeit, 1998, S. 61.

³³⁵ Anm.: Dies hängt aber vorrangig damit zusammen, dass Testamente erst mit der verstärkten Rezeption des römischen Rechts wieder als erbrechtliches Instrument entdeckt wurden. Deshalb ist ein Vergleich mit anderen Städten hinkend, da sich diese Untersuchungen meistens auf das 15. Jahrhundert beziehen, vgl. Ahasver Brandt, Mittelalterliche Bürgertestamente. Neuerschlossene Quellen zur Geschichte der materiellen und geistigen Kultur, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1973, S. 13f.

³³⁶ Anm.: Das erste stammte aus dem Jahr 1344 von Peter Ponhalm; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 462, S. 466f.; Katharina Witwe Turing des Lertz, erstellte im 1350 das zweite Testament; vgl. Urkun-

Prinzipiell hatten zwar Angehörige aller sozialen Schichten das Recht zu testieren, auch die Nichtbürger, doch machte in den überwiegenden Fällen nur die wohlhabendere Schicht davon Gebrauch. Die Testatoren stammten also zum größten Teil aus den kaufmännischen oder adeligen Familien, aber auch aus dem mittelständisch-handwerklichen Milieu (der gehobenen Gewerbe). Diese Personen hatten aufgrund ihres Vermögens Anlass zu einer genauen Disposition der Güter. Für die städtischen Unterschichten stellte sich dieses Problem allerdings nicht, deshalb bleiben sie in diesen Quellen stumm.³³⁷ Diese Annahme muss im Entfernten auch für die Stiftbriefe gelten.

Kommen wir nun aber zu eigentlichen Datengrundlage. Im Wesentlichen setzt sie sich aus Urkunden des 14. Jahrhunderts zusammen, die Auskunft über Stiftungen von in Steyr ansässigen Personen geben. Berücksichtigung fanden bei der nachfolgenden Untersuchung nur Stiftungen von Personen, die eindeutig als Steyrer Bürger ausgewiesen sind, von der wissenschaftlichen Literatur irgendwann einmal als solche bezeichnet wurden oder irgendeinen anderen starken Bezug zur Stadt haben.

Insgesamt wurde im Zuge der Untersuchung auf 106 Urkunden zurückgegriffen. Nach Abzug von Doppelzählungen – in manchen Fällen waren nicht nur die Originalurkunde, sondern auch Abschriften oder Reverse vorhanden – beläuft sich die Zahl der relevanten Stiftungen auf 96. Der zahlenmäßig größte Teil der Quellengrundlage ist dem Oberösterreichischen Urkundenbuch (Band 4-11) entnommen. Aus ihm stammen 79 Urkunden. Da die Bestände des Urkundenbuchs über keine Vollständigkeit verfügen, musste, um die Aussagekraft der Untersuchung zu erhöhen, noch auf andere Quellen zurückgegriffen werden. Ein Besuch des Oberösterreichischen Landesarchivs in Linz, welches auch die Bestände der ehemaligen Klosterarchive Garsten und Gleink aufbewahrt, sowie des Steyrer Stadtarchivs waren daher unumgänglich. Aus dem Oberösterreichischen Landesarchiv fügten sich der bereits vorhandenen Datengrundlage noch weitere 14 Stück hinzu. Drei Exemplare ergänzten die Quellenbasis noch aus dem Steyrer Stadtarchiv. Das Urkundenbuch verfügt damit doch über eine sehr hohe Genauigkeit. Diese Arbeit erhebt allerdings nicht den Anspruch auf einer vollständigen Datengrundlage zu basieren, geht aber aufgrund der Stichprobengröße davon aus, aussagekräftige Ergebnisse liefern zu können.

denbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 164, S. 163f.; das letzte Testament setzte schließlich Jacob Kündler im Jahre 1360 auf; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 718, S. 721f.

³³⁷ Vgl. Ahasver Brandt, Mittelalterliche Bürgertestamente, 1973, S. 10f.

Die Sprache der Urkunden ist durchwegs mittelhochdeutsch, es gibt allerdings auch zwei lateinische Exemplare. Beide stammen aus dem frühen 14. Jahrhundert. Wie im Falle von Wien hat sich auch in Steyr das Deutsche schon um 1300 als Urkundensprache durchgesetzt.³³⁸ Viele der Urkunden sind leider nicht mehr im Original erhalten. Besonders im Steyrer Stadtarchiv bestand ein großer Teil der relevanten Urkunden aus barocken Abschriften.

Die Methode

Nachdem die Forschungsfrage und die zu überprüfenden Quellen jetzt bekannt sind, muss nur noch eine Möglichkeit gefunden werden, um letztere auch zum Sprechen zu bringen. Das Verfahren, aus diesen Quellen historische Erkenntnisse zu destillieren, ist letztlich die Methode. Für diese Arbeit war wichtig, eine Methode zu finden, die einen Vergleich zwischen zwei Gesellschaftsgruppen herstellen kann.

Bevor das Stiftungsverhalten selbst untersucht werden konnte, mussten zunächst die Stifter identifiziert werden. Da das Ergebnis auf einem Vergleich aufbaut, ist es notwendig zu überprüfen, wer denn überhaupt verglichen werden soll. Wir haben auf der einen Seite die alten Ministerialengeschlechter und auf der anderen die neuen bürgerlichen Eliten. Dass eine soziale Differenzierung der beiden Gruppen kaum möglich ist, hat bereits das erste Kapitel des Ergebnisteiles gezeigt. Die sicherste Unterscheidung bietet nach Meinung einiger Historiker nach wie vor die Ritterwürde. Dieses Kriterium bildet auch bei unserem Vergleich ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal. Haben in Urkunden genannte Personen die Ritterwürde oder nicht? Berücksichtigt wurden auch Fremd- und Selbstbezeichnungen.. Manche Stifter deklarieren sich selbst als *purger ze steyr*³³⁹, andere werden in der Zeugenliste als Herr titulierte.

Die wichtigste Unterscheidungshilfe bot allerdings die wissenschaftliche Literatur. Sie sollte zeigen, wie andere Historiker diese Familien wahrgenommen haben. Es darf hierbei aber keine umfassendere prosopographische Untersuchung erwartet werden. Im Kapitel 'Die Stifter' werden die stiftenden Familien schließlich vorgestellt und den entsprechenden Gruppen zugeordnet.

³³⁸ Anm.: In manchen Städten – z.B. Lübeck – war noch bis um 1400 die überwiegende Mehrzahl der Urkunden in lateinischer Sprache, vgl. Ahasver Brandt, *Mittelalterliche Bürgertestamente*, 1973, S. 7.

³³⁹ Anm.: Wulfing Ponhalm bezeichnet sich in seinem 1327 ausgestellten Stiftbrief so; vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 5, Nr. 502, S. 496f

In der Untersuchung werden die Urkunden anhand von festgelegten Kriterien, welche im anschließenden Kapitel noch vorgestellt werden, durchleuchtet. Die Auswahl dieser Kriterien erfolgte nach ihrer Eignung die soziale Stellung einer Person widerspiegeln zu können. Denn davon geht die Arbeitshypothese der Arbeit aus. Dieses eher quantitative Vorgehen steht in bewusster Distanz zu den bisherigen Methoden und zielt darauf ab, in diese sehr unscharfe Thematik mehr Klarheit zu bringen. Vielleicht ist es gerade die höhere Genauigkeit der Methode, die eine bessere Unterscheidung der städtischen Oberschicht ermöglichen kann. Quantitativ arbeiten bedeutet aber nicht, die einzelnen Urkunden nur noch als Nummern zu betrachten. Aber es ist nicht notwendig, die ganze Fülle an Stiftbriefen, Testamenten und Reversen einzeln aufzuführen.

„Ziel dieser Untersuchung ist nicht den einzelnen Stiftungen wieder Gestalt zu geben oder alle namentlich zu erwähnen. Es geht darum, die Logik jener Praktiken exemplarisch darzustellen, die sich aus Klauseln in letztwilligen Verfügungen ergeben.“³⁴⁰

Die Kriterien

Im Folgenden sollen nun die Kriterien vorgestellt werden, nach welchen das Quellenmaterial untersucht wird. Die Auswahl der Kriterien wurde so gewählt, dass sie einzeln, vor allem aber in Summe, Auskunft über den sozialen Status einer Person geben können. Der darauffolgende Vergleich beruht letztlich auf der Annahme, eine soziale Abgrenzung aufzeigen zu können. Die meisten Kriterien wurzeln im theoretischen Unterbau der Arbeit und wurden an anderer Stelle bereits besprochen.

- I. Die Urkundenform: Da ein großer Bestand aus dem Urkundenbuch stammt, das bedeutet dem Druck nach verwendet wird, muss sich die 'Form' vorwiegend auf die innerlichen Merkmale beziehen. Hauptaugenmerk wird bei diesem Untersuchungsschwerpunkt damit auf stilistische Besonderheiten (z.B. besondere Rhetorik) und den formalen Aufbau (z.B. auffällige Arengen, Zeugenlisten) gelegt.
- II. Das Stiftungsobjekt: Zuletzt soll noch überprüft werden, in welchem Ausmaß auch Einzelgegenstände gestiftet wurden. Das Stiftungsobjekt als wichtige Quelle der Ge-

³⁴⁰ Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit, 1996, S. 76.

gegenstandsgeschichte haben wir bereits kennengelernt.³⁴¹ Nun soll nach spezifischen Unterschieden gesucht werden.

- III. Armenversorgung: In der wissenschaftlichen Literatur ist die gängige Darstellung, dass vor allem der Kaufmannstand unter dem Druck des kirchlichen Armutsgebotes litt.³⁴² Dass auch andere Gesellschaftsgruppen über großen Wohlstand verfügten ist wohl unbestritten. Die Frage, die sich nun stellt: Wer nimmt das kirchliche Armutsgebot wirklich ernst und wer hat kein schlechtes Gewissen? Welche Rolle spielen also die Armen in den milden Gaben der beiden Gruppen?
- IV. Seelenmesse und Jahrtag: Dieses Kriterium beschäftigt sich mit den besonderen liturgischen Wünschen der Stifter. Da der Jahrtag im Normalfall Hauptbestandteil einer Stiftung war, muss besonders hier auf feinste Nuancen geachtet werden. Speziell das Verhältnis von der Höhe der Stiftung und den liturgischen Sonderwünschen scheint im Hinblick auf unsere Fragestellung besonders interessant. Da die liturgischen Feierlichkeiten den Höhepunkt des Totengedenkens bilden, muss hier auch von der individuellen Selbstdarstellung die Rede sein.
- V. Werte und Theologische Bildung: Es wird davon ausgegangen, dass die 'alten Familien' aufgrund ihrer längeren Tradition ein intensiveres Nahverhältnis zur Kirche aufweisen. Diese Nähe hatte zweifelsohne auch Einfluss auf das Wertverständnis dieser Familien. Dass sich daraus eine solidere theologische Bildung ableiten lässt, wäre eine äußerst kühne Schlussfolgerung. Sie verdient jedoch überprüft zu werden. Angeregt von den Untersuchungen Chiffolleus, versuchte Lusiardi in Stralsund ebenfalls eine Verbindung von Fegefeuerlehre und Stiftungsverhalten nachweisen zu können.³⁴³ Für Steyr soll nun ein ähnlicher Versuch unternommen werden.
- VI. Die materielle Ausstattung: Hier darf allerdings keine genaue Beschreibung der gestifteten Güter erwartet werden. Ein solches Vorhaben würde den Rahmen der Arbeit bei weitem sprengen. Es muss zwar darauf hingewiesen werden, dass man bei weiterfüh-

³⁴¹ Vgl. im Kapitel 'Die Stiftung als wichtige Quelle der Gegenstandsgeschichte'.

³⁴² Vgl. Franz Irsigler, Kaufmannsmentalität im Mittelalter, 1991, S. 52-75.; Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten, 1996.; Erich Maschke, Städte und Menschen, 1980.

³⁴³ 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, Rom 1980.; Ralf Lusiardi, Fegefeuer und Weltengericht: Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund, In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 97-109.

renden Recherchen eventuell auch über die Größe von gestifteten Grundstücken Auskunft bekommen könnte, doch auch die bloße Gegenüberstellung der abfallenden Abgaben ein zulässiges Vergleichsmittel darstellt. Dieses Kriterium besitzt aber auch eine räumliche Dimension. Dieser interessante Blickwinkel lässt Rückschlüsse auf den Aktionsradius der Stifter und wirft die Frage nach der räumlichen Verteilung von Grund und Boden auf.

- VII. Begräbnisregelungen: Unterschiede bei der Begräbnisverrichtung sollen von diesem Kriterium ausfindig gemacht werden. Hauptaugenmerk soll dabei auf den Ort des Begräbnisses bzw. Grabplatz gelegt werden. Sofern Angaben über das Grabdenkmal selbst vorliegen, sollen auch diese Berücksichtigung finden.

Die Stiftungen – Ergebnisse im Überblick

Die Stifter

Bisher legte die Arbeit den Fokus eher auf die materiellen Elemente des Stiftungswesens. Stiftungen haben aber immer auch eine personelle Ebene. Im Folgenden soll der Blick daher auf die Personen hinter den Vergabungen gerichtet werden. Dies geschieht nicht zuletzt, um die Stifter besser in gut vergleichbare Gruppen unterteilen zu können. Dem Stiftungswesen in Steyr wird damit ebenfalls eine weitere Betrachtungsweise hinzugefügt, welche seinen ohnehin schon hohen Facettenreichtum zusätzlich erhöht. Der Versuch eine Genealogie für das 14. Jahrhundert zu erstellen ist verlockend, doch darf das eigentlich Forschungsinteresse nicht aus den Augen verloren werden. Die genealogischen Ausführungen können daher nur dazu dienen, die familiären Traditionen und verwandtschaftlichen Beziehungen anschaulicher darzustellen. Aus oben erwähnten Gründen wird nun versucht, die alten Familien von den neuen bürgerlichen Eliten hinsichtlich ihres sozialen Habitus miteinander zu vergleichen.

Für die alten Geschlechter gilt die Annahme, dass sie sich aufgrund eines eigenen Gruppenbewusstseins, welches auf ritterlichen Ethos und traditionellen Werten fußt, von ihrer städtischen Umwelt abheben. Diese soziale 'Andersstellung' lässt sich aus heutiger Sicht nur durch die Reihenfolge in Zeugenlisten feststellen. Wie diese Unterscheidung tatsächlich ausgesehen hat, können wir aber nur noch vermuten. Mehr Lichts ins Dunkel soll eben diese Untersuchung bringen. Um den alten Adel von der restlichen Bevölkerung unterscheiden zu können genügt es nicht, eine Zeugenliste einer beliebigen Urkunde heranzuziehen und all jene Personen mit Herrentitel als adelig anzusehen. Besonders verlockend scheint dafür, einfach jene Urkunde herzunehmen, in der die berühmte 'Gemeinde der Ritter'³⁴⁴ erwähnt wird. Demnach gehörten dieser Gruppe „*Her Heinreich der Prevhaven, Her Marchart der Schekkh, Her ditmar vnd Her vlrich die Tversendorffer*“³⁴⁵ an.

So einfach ist die Sache leider nicht. Zwar wird hier eine scharfe Trennung zwischen Rittern und Bürger gezogen, doch schon einige Jahre zuvor sind in Steyr Bürger mit Ritterwürde urkundlich erwähnt. Beispielsweise lässt sich bei der Seelgerätstiftung des Herrn Marquart

³⁴⁴ Anm.: Die Gemeinde der Ritter war für die historische Forschung immer schon Anlass, um in der Stadt alte ritterliche Adelsgeschlechter zu vermuten. Man kann daher zurecht behaupten, dass an dieser *Gemaein* kein Weg vorbeiführt; vgl. Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, Neuauflage, Steyr 1983, S. 43f.

³⁴⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 478f., Nr. 514.

Preuhafen im Jahr 1302 eine getrennte Zeugenliste finden, in welcher Träger der Ritterwürde auf beiden Seiten zu finden sind. Die Liste besteht aus folgenden Personen:

*„Her Chunrat von volchkenstorf, Her hainrich der Prevhausen, Her vlrich der Tversdendorfer, Her Dietmar sein brvder, Her Marquart der Schechk, her Hainrich der Straeler, Ott der Stadtler, Ernest der Lobnichkaer, her Wernher der Richtaer von Staeyer vnd da zv die bvrgaer her Ott der milchtopf, Ortolf der Chertzpergaer, her Wlfinch der Hovchk der Ponhalme...“*³⁴⁶

Es ist aber auch der umgekehrte Fall möglich: innerhalb der 'Ritter' lassen sich Personen ohne Ritterwürde finden. Wie man sieht hilft uns das Prädikat der Ritterwürde nicht weiter, wenn man beide Gruppen unterscheiden möchte. Die Ritterwürde ist zwar weiterhin der sicherste Indikator um Adel von Nicht-Adel unterscheiden zu können, doch sagt sie nichts über die Lebensweise und das Selbstverständnis ihres Trägers aus.

Die familiäre Herkunft besitzt hier eine weitaus größere Aussagekraft. Deshalb ist es nun wichtig die Spreu vom Weizen zu trennen. Dazu ist es notwendig noch weiter in die Geschichte hineinzudringen.

Denn für Familien die in weiterer Folge als 'alte Adelsfamilie', 'Ministeriale' oder 'Ritterbürtige' bezeichnet werden, muss zunächst der Nachweis erbracht werden, dass sie auch schon früher in der Geschichte aufgetaucht sind. Der Beweis dafür soll mit Hilfe wissenschaftlicher Literatur erbracht werden. Einer der frühesten Steyrer Stadtchronisten, Valentin Preuenhueber, rechnet dieser Ritterschaft folgende Familien eindeutig zu: Preuhafen, Scheck und Huesendorff. Anschließend nennt er nur noch Einzelpersonen, da er keine weiteren Belege für deren Geschlecht nachweisen konnte: Ernst von Lobnich, Heinrich und Ott von Stadel, Dietmar von Schachen, Ulrich der Fuchs, Erchenger Sulzer, Ott und Heinrich die Ernste und Wolf von Brunbeck.³⁴⁷ Einige dieser Personen sind uns bereits in der Urkunde von 1302 begegnet. Im Österreichischen Städtebuch findet sich eine sehr ähnliche Auflistung, doch ist der adelige Kreis hier schon enger gezogen. Als alte Ministeriale gelten: *„Preuhafen, Scheck, Huesendorff“*³⁴⁸, *Lobnich, Brunbeckh, Schachen und Stadel.*³⁴⁹ Feldbauer nennt hingegen Namen wie Pleß, Ternberg, Aschach, Schachen, Preuhafen, Scheck, Kerschberger, Tanner und

³⁴⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 423f., Nr. 458.

³⁴⁷ Vgl. Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 46.

³⁴⁸ Anm.: Bei Tursendorf und Huesendorf handelt es sich um die selbe Familie. Die Schreibweise variiert hier nur; vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtopf*, 2001, S. 60.

³⁴⁹ Vgl. Alfred Hoffmann (Hg.), *Österreichisches Städtebuch*, Bd.1 Wien 1968, S. 280f.

Hucinger.³⁵⁰ Ähnlich fällt die Beurteilung bei Weltin aus. Auch er erwähnt einige dieser Familien namentlich: Preuhafen, Scheck, Kirschendorf, Kerschberger und Tursendorfer.³⁵¹

In jüngerer Zeit ist die Steyrer Ritterschaft durch Herwig Weigl einer strengen Prüfung unterzogen worden. Im Gegensatz zu den anderen, bereits zitierten Autoren, stützt sich Weigl bei seinen Schlussfolgerungen aber auf genealogische Untersuchungen. Für ihn bleiben von dieser Rittergemeinde nicht mehr über als Heinrich Preuhafen, Markward Scheck, die beiden Tursendorfer, sowie mit gewisser Unsicherheit Peter Ponhalm und Konrad von Volkensdorf.

Steyr war bis ins späte 12. Jahrhundert Mittelpunkt einer großen landesfürstlichen Herrschaft. Verwaltet wurde diese vorrangig von Ministerialen. Nachdem die großen Geschlechter im Laufe des 13. Jahrhunderts aus der Herrschaft auswanderten, übernahmen die kleineren Familien deren Platz.³⁵² Bereits Preuenhueber ging davon aus, dass es sich bei diesen Familien um ehemalige Ministeriale der Markgrafen handelte.³⁵³ Im Zusammenhang mit diesen Familien ist auch immer wieder von ehemaliger Burgmannschaft aus otokarischen Zeiten die Rede. Urkundlich nachweisbar sind diese Personen erst ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. In den meisten Fällen ging es dabei um die Vergabe von Lehen wie Feldbauer bemerkte.

*„Im Unterschied zur Ausstattung der Ministerialen mit Dienstmanneigen dürfte der Landesfürst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts nachdem der Landesausbau weitgehend abgeschlossen war, dazu übergegangen sein, den Burgmannen seiner wichtigen Festen stadtnahe Güter als Lehen zu übertragen. Dadurch gelang es auch, das Vorfeld großer Städte von den seit 1150 aufkommenden Ringburgen der Dienstmannen freizuhalten, da Ministerialieneigen der engeren Umgebung möglichst in Lehen umgewandelt wurden.“*³⁵⁴

Wenden wir uns aber wieder den Familien zu. Die verschiedenen Autoren kommen bei ihren Beurteilungen zu keinem gemeinsamen Ergebnis. Doch stehen wir dadurch nicht wieder am Beginn unserer Frage, wen wir nun zu dieser Gruppe zählen dürfen (oder auch nicht). Unbestritten sind die Preuhafen und Scheck; sie finden sich bei allen Auflistungen. Bei den Tursendorfern, Hursendorfern und Kirschendorf dürfte es sich um ein und dieselbe Familie han-

³⁵⁰ Vgl. Peter Feldbauer, Herren und Ritter, 1973, S. 46.

³⁵¹ Vgl. Max Weltin, Die "Laaer Briefsammlung". Eine Quelle zur inneren Geschichte Österreichs unter Ottokar II. Premysl; In: Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 21, Wien 1975, S. 46f.

³⁵² Vgl. Max Weltin, Die "Laaer Briefsammlung", 1975, S. 46f.

³⁵³ Anm.: „Mag auch wohl seyn, dass solche Häuser bey erster der Stadt Erhebung von diesen Rittern, welche der Grafen und Marggrafen von Steyer, ministeriales oder Dienstherren gewesen, und am Hof sich aufgehalten, erbauet worden.“ Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, 1983, S. 45f.

³⁵⁴ Peter Feldbauer, Herren und Ritter, 1973, S. 45.

deln.³⁵⁵ Sie werden fortan als Husendorfer bezeichnet. Wie bereits von Preuenhueber angedeutet, lassen sich für die Geschlechter Lobming und Brunbeck keine weiteren relevanten Belege finden. Und von den Familien Schachen, Sulzer, Aschach, Ternberg, Tanner und Hucinger sind innerhalb der vorhandenen Quellengrundlage keine Stiftungen vorhanden. Man kann also davon ausgehen, dass sie mit der Stadt in keinem besonders engen Verhältnis standen und dort auch gar nicht ansässig waren. Damit bleiben folgende adelige Geschlechter über: Preuhafen, Scheck, Volkesndorf und Hursendorfer. Nicht ganz so eindeutig ist die Sache bei den Stadler, Kerschberger und Pless. Diese können sich zwar auf eine längere Familientradition berufen, doch kann entweder kein eindeutiger Nachweis auf ministeriale Herkunft oder kein zuverlässiger Stadtbezug erbracht werden.

Die Preuhafen treten um das Jahr 1170 erstmals aus der Geschichte hervor. In einer Zeugenliste einer Garstener Urkunde steht ein gewisser Adalbero Briuh~ (Abkürzung ist nicht eindeutig) neben einem Durinc schecco. Die Identifizierung beider Personen dürfte dennoch klar sein. Es handelt sich um die Vorfahren der Familien Preuhafen und Scheck. Von nun an werden sie im Laufe des 13. Jahrhunderts noch oft in Urkunden als Zeugen zu finden sein.

Heinrich der Preuhafen ist der erste seines Geschlechtes, der uns in den Urkunden (des 14. Jahrhunderts) begegnet. Er ist wohl der Sohn Marquarts oder Bertholds gewesen. Ab dem Jahr 1292 scheint er mit dem Herrentitel auf. Er dürfte aber kurz darauf verstorben sein³⁵⁶, denn im Jahr 1300 bestätigt der Abt von Garsten eine Seelgerätstiftung der Witwe Geisel.³⁵⁷ Der Sohn Heinrichs und Geisels, Marquart, tut es 1302 der Mutter gleich und stiftet ebenfalls für den Vater ein Seelgerät nach Garsten³⁵⁸. Aus der Zeugenliste von 1305, jener Urkunde mit der ominösen Rittergemeinde, kennen wir einen weiteren Herrn Heinrich Preuhafen. Bei diesem kann es sich nur um den Vetter des kurz vor 1300 verstorbenen Heinrich handeln, also den Onkel Marquarts. Spätestens ab dem Jahre 1316 war auch Marquart Träger der Ritterwürde. In der Mitte des Jahrhunderts wird es etwas still um die Preuhafen. Der nächste Preuhafen, der uns wieder als Stifter begegnet, ist Peter. Er gibt zu seinem Seelenheil im Jahr 1373 dem Kloster Garsten ein Gut in der Pfarre Behamberg.³⁵⁹ Dieser Peter lässt sich sehr schwierig in die Preuhafensippe einordnen, da wir keinen Beleg auf nächste Verwandtschaft von ihm haben. Es handelt sich dabei aber wahrscheinlich um den Sohn eines bis 1319 erwähnten Pe-

³⁵⁵ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtopf, 2001, S. 48 und S. 60.

³⁵⁶ Vgl. Alois W. Starkenfels, Die Wappen des Adels in Oberösterreich, Johann Siebmacher's Wappenbuch, Bd. 4, Abt. 5, Nachdruck, Neustadt an der Aisch 1984.

³⁵⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 400, S. 362f.

³⁵⁸ Anm.: Dabei handelt es sich aber wahrscheinlich um eine Bestätigung der ersten Stiftung.

³⁵⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 637, S. 636.

ter. Theoretisch könnte er aber auch der Sohn eines weiteren Heinrich sein³⁶⁰. Mit dem Erscheinen der Gebrüder Ernst und Wenzel im späten 14. Jahrhundert kommt wieder mehr Sicherheit ins Spiel. Die Brüder stiften 1391 für ihre Eltern Heinrich und Katharina einen Jahrtag nach Garsten³⁶¹. Damit scheint klar zu sein, dass es sich nur um den letztgenannten Heinrich handeln kann. Demnach würde Peter auch der Sohn Peters sein. In welchem Verhältnis Peter Senior und Heinrich standen lässt sich nur vermuten; wahrscheinlich waren sie Vetter.

Wie die Preuhafen, stellen auch die Scheck eine Konstante in der Steyrer Stadtgeschichte des 12. bis 15. Jahrhundert dar. Spätestens ab der Mitte des 13. Jahrhunderts kommen Mitglieder dieser Familie kontinuierlich in Zeugenlisten vor. In den meisten Fällen ist die Unmittelbarkeit zur Stadt explizit.³⁶² Die ersten sicher nachgewiesenen Vorfahren waren die Brüder Durinc und Marquart. Die weitere Entwicklung soll uns hier aber nicht interessieren. Relevant werden erst wieder die Brüder Otto und Berthold. Beide treten als Stifter erstmals 1313 auf. Dabei handelt es sich um eine Stiftung ihres Oheims Berthold, welche für Garsten bestimmt war. 1323 erfolgt die nächste Stiftung Ottos. Diesmal lässt er in der Spitalkirche drei Wochenmessen anschaffen.³⁶³ Ein Jahr später, als er neuerlich ein Seelgerät für seine Vorfahren und speziell seine beiden Frauen nach Garsten gibt, taucht er das letzte Mal urkundlich auf.³⁶⁴ Mit einer gewissen Unsicherheit kann man davon ausgehen, dass dieser Otto sechs Kinder hinterließ.³⁶⁵ Drei seiner vier Söhne folgten einander im Burggrafenamt: Otto, Nicla und Jans. Für Friedrich, den vierten Sohn, findet sich nur ein Beleg. Aus diesem geht aber keine eindeutige verwandtschaftliche Beziehungen hervor. Seine Töchter waren mit einem Otto Hurnein und einem Ulrich Algerstorfer vermählt. Bei der nächsten Generation an Scheck³⁶⁶ handelt es sich bereits um die Kindeskinde Ottos. Sein gleichnamiger Sohn war mit einer Gertrud, später mit einer Elspet, Wolf Seydlein Tochter, vermählt. Aus diesen beiden Ehen ging mit gro-

³⁶⁰ Anm.: Von diesem Heinrich ist bekannt, dass er der Sohn einer Agnes war. Über seinen Vater kann man wieder nur spekulieren. Nachdem Peter nach 1319 nicht mehr erwähnt wird, kommt der oben genannte eher als Vater in Frage. Unter Heinrich, der von 1359 an Herr genannt wird, beginnen die bereits unter Marquart einsetzenden Veräußerungen. Dies kann als Indiz für eine zunehmende finanzielle Misere herangezogen werden. Das würde bedeuten, dass auch die Preuhafen von den bereits angesprochenen gesellschaftlichen Entwicklungen (Krise des Adels) nicht ausgenommen waren; vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 268f.

³⁶¹ Anm.: Diese Urkunde wurde bei Starkenfels offenbar nicht berücksichtigt, ansonsten würde er nicht nach den Eltern der beiden Brüder fragen; vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 269.

³⁶² Vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtöpf*, 2001, S. 46.

³⁶³ Vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 5, Nr. 367, S. 356f.

³⁶⁴ Vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 5, Nr. 402, S. 385f.

³⁶⁵ Anm.: Auch diese Zahl ist letztendlich nur eine Vermutung da beispielsweise nicht eindeutig nachweisbar ist, ob Friedrich nicht auch ein Sohn einer seiner Brüder gewesen ist. Starkenfels geht aber von sechs Kindern aus; vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 327.

³⁶⁶ Anm.: Weigl sieht die beiden Ottos nicht in einem Vater-Sohn-Verhältnis. Otto ist demnach nicht der ältere Bruder von Nicla und Jans, sondern deren Vater. Der Garsten versprochene Otto wäre somit ein Bruder des Nicla und Jans; vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtöpf*, 2001, S. 47.

ßer Wahrscheinlichkeit nur ein Sohn hervor. Dieser, ebenfalls ein Otto, war aber schon sehr bald dem Kloster Garsten versprochen³⁶⁷. Über Nicla wissen wir, dass er vor seinem Burggrafnamt als herzoglicher Küchenmeister tätig war. Weiters gehörte er der Rittergesellschaft der 'Temploiser' an, war später auch noch Pfleger der Stadt. Der Ehe mit Elspet dürfte ein Sohn mit dem Namen Stephan entsprossen sein. Von diesem sind uns zahlreiche Güterverkäufe in der Sierninger Pfarre bekannt.³⁶⁸ 1381 stifteten Stephan und Heinrich Scheck – wahrscheinlich der Sohn Jans, also sein Vetter – eine tägliche Messe und einen Jahrtag in 'ihrer' Kapelle in Garsten. Dieser Heinrich war mit einer Schwester Peter Preuhafens verheiratet³⁶⁹. Gemeinsam mit ihr vermachte er 1373 dem Kloster Garsten für ihr beider Seelenheil einen Weingarten „an der Hohenwart pey dem obern weg gegen Laimgrueb.“³⁷⁰ Alle anderen Stiftungen der Familie fallen bereits ins 15. Jahrhundert. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Scheck, wie bereits die Preuhafen, dem Erscheinungsbild einer niederadeligen Familien voll und ganz entsprachen. Sie sind geographisch eindeutig zuordbar, haben Interesse am Erwerben der Ritterwürde, welche sie beinahe ausnahmslos erlangen, streben landesfürstliche Ämter an und stehen in angemessenen Verwandtschaftsbeziehungen zum Adel³⁷¹.

Ein weiteres altehrwürdiges Geschlecht stellen die Volkensdorf dar. Dabei handelt es sich selbstverständlich nur um eine Linie dieses hochadeligen Geschlechts. Die Linie Dietrichs teilte sich mit dessen beiden Söhnen Heinrich und Konrad im späten 13. Jahrhundert. Dabei entstand ein Neuhofener und ein Steyrer Ast. Ritterliches Selbstbewusstsein kann bei dieser Familie zweifellos vorausgesetzt werden. Am 18.1. 1282 wird Konrad erstmals als 'Volkensdorfer' von Steyr bezeichnet. Zugleich ist es seine erste Nennung als 'dominus'. Bis ins Jahr 1304 erscheint er dann regelmäßig in Zeugenlisten von lokalen Urkunden. Leider hat uns diese Familie nur eine Stiftung hinterlassen und diese kennen wir leider auch nur aus einer anderen Urkunde³⁷². Es handelte sich dabei um eine Stiftung Konrads nach Garsten, wo er auch selbst begraben liegt³⁷³. In der Folge lassen sich noch einige Urkundennachweise für Dietrich, den Sohn Konrads und Elsbeths finden, doch nach dem Jahr 1330 verliert sich die Spur der Volkensdorf in Steyr.³⁷⁴

³⁶⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 100, S. 109f.

³⁶⁸ Vgl. Valentin Preuenhieber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 25.

³⁶⁹ Anm.: „Am 27.3 1373 gab Peter der Preuhafen unter den Siegeln seiner Schwäger Hannsen des Totzenpeck und Heinrich des Scheck ein Gut dem Kloster Garsten.“ Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 328.

³⁷⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 656, S. 658.

³⁷¹ Vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtopf*, 2001, S. 48.

³⁷² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 564, S. 562.

³⁷³ Vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 540.

³⁷⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 576, S. 573.

Die nächste Familie kann noch sehr problemlos der Steyrer Ritterschaft zugeordnet werden. Das Geschlecht der Hursendorf (Tursendorf) wurde 1305 explizit der Rittergemeinde hinzugerechnet, ist aber leider auch nur für zwei Generationen in der Stadt nachweisbar. Da sie nur zwei Stiftungen hinterlassen haben und in Sachen Belegdauer und –häufigkeit deutlich hinter die Preuhafen und Scheck zurückfallen, können sie im Weiteren nur kurz behandelt werden. In Zeugenlisten sind sie in der Regel hinter den eben genannten, aber beinahe immer vor den Kerschberger gereiht³⁷⁵. Uneinigkeit herrscht noch über den genauen Familiennamen. Weigl geht davon aus, dass unter Hursendorf bzw. Tursendorft der selbe Name zu verstehen ist. Dieser soll auf Kirschendorf bei Haag in Niederösterreich zurück gehen.³⁷⁶ Starkenfels glaubt ihre Herkunft im oberösterreichischen Hiesendorf zwischen Enns und Kronstorf zu wissen. Belege dafür, dass sie schon „zu Zeiten der Ottocars zu Steyer“³⁷⁷ gelebt haben – wie Preuenhueber gemeint hat – gibt es nicht. Erste urkundliche Erwähnungen, die sie in eine Beziehung mit Steyr bringen, fallen in die Mitte des 13. Jahrhunderts. Nach Meinung Weigls dürften sie über den Volkensdorfer und Gleinker Besitz um Haag „in den Sog der Herrschaft Steyr geraten sein.“³⁷⁸

Gestaltete sich die Zuordnung der Familien bisher als ziemlich einfach, beginnt es nun deutlich verworrener zu werden. Die genannten Geschlechter gehörten alle dem Kern der Steyrer Ritterschaft an. Bei den Kerschbergern handelte es sich allerdings um eine Gruppe, die dieser Ritterschaft dezitiert nicht angehörte.³⁷⁹ Dennoch stehen sie in engem Konnex mit diesen Familien. Damit wird klarer, was Weigl unter „den weit verzweigten und nicht in ein System zu bringenden Kerschbergern“³⁸⁰ gemeint hat. So bezeichnet Weigl die Kerschberger in einem Atemzug mit den Preuhafen und Scheck als Ministeriale, verweist aber gleichzeitig darauf, dass es zwar Familienvertreter gibt, die aus dem rittermäßigen Kreis herzuleiten sind, die Familie aber schneller als andere in die Nachbarschaft diffundiert. Verbindungen der 'höherrangigen' Kerschberger zu Steyr sind nur schwer feststellbar.³⁸¹

Starkenfels spricht ihnen hingegen eine ministeriale Herkunft zweifelsfrei ab.³⁸² Auch die bemerkenswerte Übereinstimmung bei den Taufnamen – Namen wie Ortolf, Heinrich und

³⁷⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 478f., Nr. 514.

³⁷⁶ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, 2001, S. 48.

³⁷⁷ Vgl. Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, 1983, S. 46.

³⁷⁸ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, 2001, S. 48.

³⁷⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 478f., Nr. 514.

³⁸⁰ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, 2001, S. 49.

³⁸¹ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, 2001, S. 51.

³⁸² Anm.: Preuenhueber hält sie hingegen für das alte ministeriale Geschlecht; vgl. Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, 1983, S. 51.

Dietmar kommen bei (beiden Gruppen) immer wieder vor – lässt er nicht als Indiz für eine Verwandtschaft gelten³⁸³. Als sicherster Beweis dient Starkenfels eine Urkunde von 1254, in deren Zeugenreihe ein *Henricus, civis Styriae, dictus Kerschberger cum filio suo Wachuno* vorkommt. In der gleichen Zeugenliste finden sich aber auch die Brüder Ortolf und Heinrich von Kerschberg.³⁸⁴ Damit scheint klar zu sein, was vorhin mit dem nicht immer eindeutigen Stadtbezug gemeint war. Auch auf die Gefahr hin, Bürger in die Gruppe der alten Ministerialenfamilien aufzunehmen, werden Stiftungen der Kerschberger im Weiteren als adelige Stiftungen berücksichtigt. Ihre Stiftungen wirken in sich sehr homogen und geben somit keinen dringenden Grund etwas anderes zu vermuten.

Gleich mit zwei Stiftungen im selben Jahr treten 1349 die Kerschberger erstmals als Stifter in Erscheinung. Friedrich Kerschberger, damals Stadtrichter, errichtete für sich und all seine Vorfahren einen Jahrtag in Garsten und Gleink. Vier Jahre später stiftet Ortolf Kerschberger gemeinsam mit seinem Schwiegersohn Konrad Sinzenperg ein Lehensgut in Wolfarn zu einem Seelgerät nach Gleink für seinen Bruder Marquart Kerschberger. In der Zeugenliste findet sich ein nicht näher beschriebener Wilhelm Kerschberger.³⁸⁵ Dabei handelt es sich wahrscheinlich ebenfalls um einen Bruder Marquarts.³⁸⁶ Dieser Wilhelm tut sich 1367 ebenfalls als Wohltäter hervor. Er versieht gemeinsam mit seiner Frau Anna das Gleinker Siechenhaus mit einem Gut in Hofkirchen für einen Jahrtag im Kloster Gleink. Von der letzten Stiftung erfahren wir nur durch einen Revers des Gleinker Abtes.³⁸⁷

Während es bei den Kerschberger Zweifel gibt, ob sie tatsächlich in der Nachfolge des alten Ministerialengeschlechtes stehen, kann man von einer adeligen Tradition der Stadler sehr wohl ausgehen. Allerdings lässt sich hier kein eindeutiger Beleg für eine Stadtansässigkeit finden. Eine Niederlassung in Stadelkirchen - gehörte zur Pfarre Dietach und damit zum Stift Gleink - wie es Starkenfels annimmt, ist daher ganz nicht auszuschließen.³⁸⁸ Die verlässliche Stammreihe beginnt wie bei den Kerschberger in der Mitte des 13. Jahrhunderts. Richerus de Stadel scheint 1252 in der Zeugenliste einer Urkunde des Bamberger Bischofs an das Stift

³⁸³ Anm.: Eine weitere denkbare Option wäre, dass die Kerschberger bereits Anfang des 14. Jahrhunderts einen sozialen Abstieg erlebt haben und schon kurz darauf im Bürgertum aufgegangen waren. Dagegen spricht allerdings, dass sie im späten 14. Jahrhundert die Stadler in Stadelkirchen ablösten und somit aufs Land auswichen, vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 387.; Valentin Preuenhieber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 51.

³⁸⁴ Vgl. Herwig Weigl, *Preuhafen und Milchtöpf*, 2001, S. 51.

³⁸⁵ Vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 7, Nr. 296, S. 300f.

³⁸⁶ Vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 21.

³⁸⁷ Vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 8, Nr. 352, S. 343.

³⁸⁸ Vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 386.

Gleink auf. Ab diesem Zeitpunkt befinden sich Mitglieder der Familie kontinuierlich in Zeugenlisten von Urkunden, die in der näheren Umgebung von Steyr ausgestellt wurden. Wie bei den anderen vorgenannten Familien erscheinen die ersten Herren ab dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts.³⁸⁹ Die erste Stiftung der Familie im Untersuchungszeitraum fällt in das Jahr 1354. Die Brüder Heinrich und Otto stiften dabei in die Pfarrkirche Dietach. Einen großen Teil der Familie lernen wir 1357 kennen. Reicher, Hertneid, Chunrad, Heinrich, und Otto stiften für ihre Väter Heinrich und Otto einen Jahrtag in der „Capelle zu Stadel“, welcher vom Dietacher Pfarrer abgehalten werden soll. Über eine weitere Stiftung liegt nur ein indirekter Beleg vor. „*Ott der Stadler und Marchart sein prueder und her Chunrat der Stadler und Perchtold der Stadler und Wilhalm sein prueder*“, bestätigen eine Stiftung, die „*ihre seligen Vorvordern Reicher der Stadler und Marchart dessen Bruder und Reichers des Stadler Sohn aus dem Wolfspach*“³⁹⁰ in die Kirche von Stadelkirchen 1374 gegeben haben.³⁹¹

Weigls Annahmen haben sich bisher weitgehend bestätigt. Bei einer tiefgreifenderen genealogischen Untersuchung bleibt von der sogenannten Steyrer Rittergemeinde nur ein sehr bescheidener Rest über. Dieser Umstand wird uns allerdings nicht daran hindern, den Vergleich dennoch durchzuführen. Eine soziale Differenzierung zwischen den alten Familien aus dem ritterlichen Milieu und den neuen Ratsbürgerfamilien, die im Folgenden kurz vorgestellt werden, ist ja weiterhin ausstehend. Diese im Folgenden als bürgerlich bzw. ratsbürgerlich bezeichneten Familien befinden sich in jenem Graubereich, wo eine Unterscheidung zwischen Adel und Nicht-Adel kaum möglich erscheint. Angesichts der Tatsache, dass sich auch in diesen Familien Träger der Ritterwürde befanden, trifft die Beschreibung 'adelsfähig',³⁹² deren Status sehr gut. Um die Aussagekraft der Ergebnisse nicht zu verfälschen, war es notwendig eine dritte Vergleichsgruppe zu erstellen. Diese Gruppe repräsentiert die Vertreter des 'einfachen' Bürgerstandes. Die Ratsbürger unterscheiden sich in der Untersuchung von den einfachen Bürgern durch drei Merkmale. Die Vertreter ihrer Familie hatten städtische Ämter inne, wurden eindeutig als Ratsbürger bezeichnet³⁹³ oder waren Träger der Ritterwürde. Dazu ist es notwendig auf die Erkenntnisse Preuenhuebers zurückzugreifen, da er ein guter Kenner der Steyrer Geschlechtergenealogie war.

³⁸⁹ Anm.: Stadler treten allerdings schon am Anfang des 12. Jahrhunderts auf. Ob es sich dabei um Vorfahren handelt, gilt zwar als wahrscheinlich aber nicht absolut sicher. 1125 stiftet beispielsweise Truta, die Schwester des Herrand von Stadilin, ein Seelgerät zum nahen Kloster Garsten; vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 386.

³⁹⁰ Vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 387.

³⁹¹ Anm.: Über diese Kirche hatten die Stadler die Erbvogtei über; vgl. ebenda, S. 387.

³⁹² Vgl. Herwig Weigl, Städte und Adel im spätmittelalterlichen Österreich, In: Joachim Jahn (Hg.), Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit, Sigmaringendorf 1989, S. 74-100.

³⁹³ Anm.: Entweder in der Literatur oder in den Urkunden.

Beginnen wir mit der sehr undurchsichtigen Ponhalm-Gruppe. Die Ponhalm tauchen urkundlich Ende des 13. Jahrhunderts erstmals auf. Als Stifter werden sie erstmals 1313 bezeugt. Dies geht aus einem Revers des Garstner Abtes in lateinischer Sprache hervor. Darin wird die Seelgerätstiftung eines Hugo Ponhalm bestätigt. Mitsiegler dieser Urkunde war der Stadtrichter von Steyr Peter Pohnhalm. In welchem Verhältnis die beiden zueinander standen ist unklar. Fest steht, dass die Familie dieses Amt bereits Anfang des 14. Jahrhunderts besetzte.³⁹⁴ In den Belegen zwischen 1305 und 1309 erscheint Peter Ponhalm sogar als Ritter.³⁹⁵ Er wird in der Folge noch für viel Verwirrung sorgen.

In einer 1306 ausgestellten Urkunde³⁹⁶ wird Peter Herr und Stadtrichter genannt. 1307 trägt Peter plötzlich den Titel 'Pfleger zu Steyr',³⁹⁷ wird aber nicht mehr als Herr bezeichnet.³⁹⁸ Herwig Weigl geht deshalb von drei verschiedenen Personen aus. Preuenhueber glaubt wiederum, dass es sich um ein Vater-Sohn-Verhältnis handelte.³⁹⁹ Starkenfels trennt diese Personen wiederum überhaupt nicht.⁴⁰⁰ Festzuhalten ist also, dass Peter Ponhalm in den Urkunden höchst unterschiedlich in Erscheinung tritt. Es stehen dabei zur Auswahl: bis in die 30er Jahre als Herr und Stadtrichter, nur als Stadtrichter, als Pfleger oder funktionslos. Vielleicht können die Stiftungen etwas mehr Licht in die Angelegenheit bringen. Aus dem Jahr 1318 sind gleich zwei Stiftungen Peter Ponhalms vorhanden. Die erste geht an das Kloster Garsten. Ein Monat später gibt er ein weiteres Seelgerät für seine Brüder Konrad und Friedrich nach Garsten.⁴⁰¹ Von Konrad ist bekannt, dass er Mönch in Garsten war. Aus einer Urkunde des Bürger Wulfing geht hervor, dass es einen zweiten Mönch in der Ponhalmfamilie gegeben hat. Er bezeichnet diesen Hermann darin als Freund.⁴⁰² Eine weitere Stiftung eines Peter Ponhalms kam im Jahr 1319 zustande. Für einen Garten auf der Ennsleiten, der früher einmal freies Eigen der Volkensdorf war, soll ein Jahrtag für ihn und seine Vorfahren auf 'unserem Frauenaltar' abgehalten werden.⁴⁰³ 1328 scheint Peter Ponhalm erneut in einer Stiftung auf. Gemeinsam mit seinen Brüdern Berthold und Stephan bestätigt er den ewigen Jahrtag ihres Vaters Wulfing,

³⁹⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 478f., Nr. 514.

³⁹⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 478f, Nr. 514.; Bd. 4, S. 500, Nr. 536.; und Bd. 4, S. 18f. Nr. 19.

³⁹⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, S. 500, Nr. 536.

³⁹⁷ Anm.: Nach Meinung von Weltin, waren die Funktionen des Burggrafen bzw. Pfleger und Stadtrichter in einem Amt zusammengefasst; vgl. Max Weltin, Die "Laaer Briefsammlung", 1975, S. 46f.; Weigl glaubt aber durch die Peter Ponhalme einen Beweis gefunden zu haben, dass diese Ämter kurzfristig schon einmal getrennt gewesen sind.

³⁹⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 566, S. 526.

³⁹⁹ Vgl. Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, 1983, S. 41f.

⁴⁰⁰ Vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 232.

⁴⁰¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns; Bd. 5, Nr. 237, S. 228.

⁴⁰² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns; Bd. 5, Nr. 502, S. 496f.

⁴⁰³ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns; Bd. 5, Nr. 262, S. 250f.

welcher Garsten mit einer Hube an der Haid in Sierning bedacht hatte. Das spricht allerdings noch nicht für 2 verschiedene Peter, da es sich bei Konrad und Friedrich um verstorbene Brüder handelte. Diese können also auch die Brüder Stephans und Bertholds gewesen sein. Doch was ist mit jenem Philipp, der in einer Zeugenliste von 1318 als Bruder Peter Ponhalms *rihter ze Steyr* bezeichnet wird.⁴⁰⁴ Das ist eindeutig ein Indiz für zwei verschiedene Peter. Zum Missfallen der Garstner leistete sich der später in Erscheinung tretende Stadtrichter Peter um 1316 „eine Hauskapelle und musste prompt garantieren, Kloster und Pfarre damit in keiner Weise zu beeinträchtigen.“⁴⁰⁵ Diese Kapelle wird auch in Peters Testament 1344 erwähnt; in ihr soll ein ewiges Licht leuchten.⁴⁰⁶ Die Stiftungen beweisen eindeutig, dass es zwei verschiedene Peter gegeben haben muss. Sie widersprechen auch nicht Weigls Theorie mit den drei verschiedenen Personen, bestätigen sie allerdings auch nicht. Mit der Schenkung eines Weingarten an das Bürgerspital im Jahr 1364 enden die milden Vergabungen der Ponhalme im 14. Jahrhundert.⁴⁰⁷ Belege für die Familie gibt es aber bis ins 16. Jahrhundert.⁴⁰⁸

Eine ähnlich schwer fassbare Gruppe stellen die eng versippten Sinzenperger, Pless und Steger dar. Diese Familien haben ihren Ursprung im bäuerlichen Milieu und schafften den sozialen Aufstieg über den Lehensverband mit den Volkensdorf.⁴⁰⁹ Mit „Renhardus de Sinzenperge et filii eius Rudgerus, Heinricus, Vlricus de Sinzenperge“ existieren die ersten Belege für dieses Geschlecht. Einer von ihnen trat schließlich in die Steyrer Bürgerschaft ein. Wahrscheinlich handelte es sich dabei um Herrn Meinhart Sinzenperger. Sein Sohn Alram war mit der Tochter Eberharts des Stegers verheiratet. Unter der Zeugenschaft seines Bruders Otto gab er 1334 dem Gotteshaus Garsten ein Gut in der Wartberger Pfarr zu einem Seelgerät. Otto ist darin eindeutig als Steyrer Bürger deklariert.⁴¹⁰ In einer weiteren Seelgerätstiftung erscheint ein Konrad Sinzenperger. Dieser gab gemeinsam mit seinem Schwiegervater Ortolf Kerschberger für Marchart Kerschberger ein Gut in der Pfarre Wolfen nach Gleink.⁴¹¹ Konrad dürfte allerdings nicht in der Linie Meinharts gestanden haben, sondern dessen Neffe gewesen

⁴⁰⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, S. 228, Nr. 237.

⁴⁰⁵ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, 2001, S. 40f.

⁴⁰⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns; Bd. 5, Nr. 462, S. 466f.

⁴⁰⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns; Bd. 8, Nr. 166, S. 170f.

⁴⁰⁸ Anm.: Die Ponhalme des 15. und 16. Jahrhunderts werden zum größten Teil in St. Florian beigelegt; vgl. Valentin Preuenhieber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 43.

⁴⁰⁹ Anm.: Dies trifft zumindest für die Sinzenperger und Steger zu; vgl. . Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 364 und S. 398.; Feldbauer hält die Pless sogar für ehemalige Ministeriale, die sich nach ihren Gütern benannt haben; vgl. Peter Feldbauer, *Herren und Ritter*, 1973, S. 46.

⁴¹⁰ Vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 364.

⁴¹¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns; Bd. 7, Nr. 296, 300f.

sein.⁴¹² Für die restlichen Sinzenpergerstiftungen des 14. Jahrhunderts kann kein Steyrbezug mehr festgestellt werden.

Auch die Steger hatten ihre Wiege nicht in Steyr. Sie waren ursprünglich in der Pfarre Sierning begütert und wahrscheinlich dort auch ansässig. 1292 befindet sich ein Wernhart von Stege in der Zeugenreihe einer Preuhafenurkunde. Mit der oben genannten Tochter des Eberhart Steger hält das Geschlecht Einzug in die für Steyr relevanten Urkunden. Dabei haben wir es höchstwahrscheinlich mit der zweiten Generation der Steger in Steyr zu tun. Friedrich Steger – wahrscheinlich der Onkel bzw. Bruder Ebharts⁴¹³ – stiftet für sich und seinen seligen Bruder Konrad 1336 eine Seelenmesse nach Garsten.⁴¹⁴ 1356 tritt die Familie erneut in den Stiftungsurkunden in Erscheinung. Wernhart Steger, in ihm ist nicht der gleichnamige Erstgenannte zu vermuten, stiftet mit seiner Frau und den beiden Sintzendorfern Niklas und Konrad ein freies Eigen in Sierning nach Stadelkirchen. Es soll dafür eine ewige Seelenmesse für alle Vorfahren gelesen werden.⁴¹⁵ Eine Verwandtschaft dieser beiden Familien ist daher anzunehmen⁴¹⁶.

Eine Familie, die sich mit ihren Stiftungen ebenfalls deutlich von den anderen abhebt, sei es durch die Anzahl oder die Intensität, sind die Teurwanger. Auch für sie muss eine Herkunft aus dem bäuerlichen Milieu angenommen werden. Die erste Erwähnung stammt aus dem späten 13. Jahrhundert. Über die Schiene des Lehensverbands gelingt auch hier einem Mitglied die Erhebung in den Ritterstand. Ein anderer wählt hingegen den Weg in die städtische Oberschicht. Dieser Weymar Teurwanger kaufte sich ab der Mitte des 14. Jahrhunderts regelrecht in die höhere Gesellschaft der Stadt ein. Da Weymar und seine Frau Kunigunde offenbar kinderlos blieben, ging beinahe ihr gesamter Besitz an die Kirche.⁴¹⁷ In fünf großen Stiftungen bedachten die Teurwanger sämtliche geistlichen Institutionen der näheren Umgebung. Die beiden gönnten sich sogar den Luxus einer eigenen Kapelle. 1360 erfolgte als erste Stiftung die Errichtung eines ewigen Jahrtages in Gleink.⁴¹⁸ 1369 wurde in Garsten ein Jahrtag errichtet.⁴¹⁹ Mit dem Gut, welches er von den Rudolpf von Walsee zu Lehen hatte, stiftete er sich

⁴¹² Vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 365.

⁴¹³ Vgl. ebenda, S. 398.

⁴¹⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 213, 218f.

⁴¹⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 441, S. 446f.

⁴¹⁶ Anm.: Starkenfels geht davon aus, dass Wernharts Frau selbst eine Sintzendorferin war; vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 398.

⁴¹⁷ Vgl. ebenda, S. 456.

⁴¹⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 723, S. 727.

⁴¹⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 436, S. 431f.

eine weitere ewige Seelenmesse in Schlierbach⁴²⁰. Aus einem 1379 ausgestellten Revers von Garsten geht hervor, dass auch der Stadtpfarrkirche eine umfangreichere Stiftung zuteil wurde.⁴²¹ Von einem nach Gleink gegebenen Lehen im Jahr 1377 erfahren wir ebenfalls aus einem Revers. Der Bischof von Bamberg, der Aussteller der Urkunde, war zugleich auch der Lehensgeber.⁴²² Auf diese zahlreichen und großen Stiftungen wird an anderer Stelle noch genauer eingegangen.

An solch große Stiftungsfreudigkeit kann in Steyr nur noch Erasmus der Schreiber (mit seinen beiden Frauen) anknüpfen. Leider wissen wir über diesen Erasmus nur sehr wenig. In seiner ersten Ehe war er mit einer Kunigunde verheiratet. Das gemeinsame Haus in Steyr vermachten sie 1368 dem Kloster Gleink. Gleichzeitig sollte dem Stift auch das Gut in Neunkirchen übergeben werden.⁴²³ Im Gegenzug wurde vom Konvent eine gesungene Messe erwartet.⁴²⁴ Deutlich später, 1391, wird die bestehende Stiftung um die Abgaben zweier weiterer Güter und eines Weingarten aufgebessert. Es sollte nun auch die zweite Frau Kathrin in diese Stiftung aufgenommen werden. Sie stammt aus der Ratsbürgerfamilie der Tungossiner. Eine weitere Stiftung wird schließlich noch 1398 errichtet. Diese ist an das Zechamt der Steyrer Stadtpfarrkirche gerichtet und bildet den Höhepunkt der 'Schreiberschen Stiftungstätigkeit'. Das Seelgerät bestand aus zahlreichen gesungenen Messen und verlangte auch die Einsetzung einer Orgel.⁴²⁵ Zu diesem Zeitpunkt war Erasmus allerdings schon in Gleink beerdigt.⁴²⁶

Zu den eifrigsten Stiftern unter den Steyrer Ratsbürgerfamilien sind sicher auch noch die Hinterholtzer zu zählen. Abwechselnd schreiben sie sich auch Ritzenwinkel.⁴²⁷ Diese doppelte Schreibweise geht auf Otto zurück, der sich gelegentlich nach einem in der Nähe von Steyr gelegene Gut nannte. Seine Neffen Otto und Peter machten von dieser Schreibweise ebenfalls

⁴²⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 520, S. 514f.

⁴²¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 496, S. 600f.

⁴²² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 244, S. 308.

⁴²³ Anm.: Dabei dürfte es sich um Waldneukirchen in der Nähe von Sierning handeln.

⁴²⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 406, S. 401.

⁴²⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 823, S. 732f.

⁴²⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 63, S. 60.

⁴²⁷ Anm.: Starkenfels ist jedenfalls davon überzeugt, dass es sich um die gleiche Familie handelt. „*Ob jener Cunradus de Rizenwinchel, der mit Rudolf dem Preuhafen den Bestätigungsbrief Herzogs Friedrichs zu Oesterreich*“ an das Kloster Gleinke im Jahr 1239 bezeugt, eine Vorfahre dieses Geschlechts ist, möchte Starkenfels aber nicht schlussfolgern. Auch bei einem im 14. Jahrhundert auftauchenden Gundel von Rizenwinchel möchte sich Starkenfels nicht auf eine Familienzugehörigkeit festlegen; vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 124.

Gebrauch.⁴²⁸ In den Stiftungen werden die Brüder Dietrich und Otto erstmals 1350 greifbar. Otto stiftet unter Mitsiegelung seines Bruders das Kindlehen am Behamberg dem Kloster Gleink. Es handelt sich bei diesem Gut um ein Lehen der Volkensdorf. Sollte die These Starkenfels zutreffen, muss man in dem 1357 nach Gleink stiftenden Peter Ritzenwinkel den Sohn Dietrichs sehen. Er wollte darin einen Jahrtag für seinen verstorbenen Bruder Otto abgehalten wissen.⁴²⁹ 1398 beurkunden die Gebrüder Peter und Erhart eine Stiftung ihres Vater. Bedauerlicherweise wird der Vater nicht namentlich erwähnt.⁴³⁰ Vermutlich handelt es sich aber um Peter, den Bruder Ottos. Unter den Mitsiegeln befindet sich auch ihr Vetter Heinrich. Die vermachten Güter waren Lehen der Herren von Volkensdorf.

Ebenso zu den Steyrer Ratsbürgern müssen die Kündler gerechnet werden. Sie stehen den Hinterholzern in Sachen Stiften um nichts nach. In seinem Testament hinterließ Jakob Kündler noch eine gewaltige Stiftung. Es sollte jeweils in Gleink, Garsten, Steyr und Kremsmünster eine ewige Seelenmesse für ihn gelesen werden. Des Weiteren wurden die Ellendzeche in Steyr, das Spital, sowie der Pfarrer mit kleineren Beträgen bedacht. 1374 berichtet uns ein Gylg Kündler, dass seine Schwägerin Margarethe, Heinrichs Frau, einen Weingarten für einen ewigen Jahrtag nach Gleink gegeben hat.⁴³¹ Diese Stiftung ist ebenfalls vorhanden und wurde im Jahr 1371 getätigt.⁴³²

Die Venk, zweifellos auch Teil der städtischen Oberschicht, sind urkundlich in zwei Fällen als Stifter belegt. Marchart der Venk stiftet 1360 mit seiner Frau Agnes und seinen Söhnen Simon und Jans sein rechtes Eigen, das Gut „*datz der Aych*“ in Aschach, für ein Seelgerät nach Garsten.⁴³³ Für seinen Sohn Simon, welcher auch das Burggrafenamt und den Herrentitel innehatte, wurden zwei Jahrtage gestiftet. Zum einen geben seine Frau Anna und seine Tochter Agnes den Hof „*gelegen dacz Streblicz in sand Valteins pfarr*“ für sein Seelenheil nach Garsten. Zum anderen stiftet ihm sein Vetter Simon Eytenberger ebenfalls einen Jahrtag dorthin.⁴³⁴ Preuenhueber zufolge, wurde Simon Venk in der Losensteinerkapelle bestattet.

⁴²⁸ Anm.: Es findet sich bei Starkenfels leider kein Beleg für die Aussage. Somit kann auch nicht geklärt werden, ob er seine Meinung einfach nur auf Namensübereinstimmungen schließen. Würde das zutreffen, muss man wohl eher von einer Vermutung als Erkenntnis ausgehen; vgl. ebenda, S. 124.

⁴²⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 492, S. 499.

⁴³⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 851, S. 761f.

⁴³¹ Vgl. Urkundenbuch, Bd. 8, Nr. 708, S. 718f.

⁴³² Vgl. Urkundenbuch, Bd. 8, Nr. 532, S. 526f.

⁴³³ Vgl. Urkundenbuch, Bd. 7, Nr. 701, S. 705.

⁴³⁴ Vgl. Urkundenbuch, Bd. 8, Nr. 657, S. 659.

Das wirkt auf den ersten Blick verwunderlich. Wenn man aber weiß, dass sein Bruder Niklas dem Kloster Garsten 33 Jahre lang als Abt vorstand, wird die Angelegenheit verständlicher.⁴³⁵

Die Forster scheinen bereits Anfang des 14. Jahrhunderts als Ratbürger auf. Für das Jahr 1306 gibt es Hinweise, dass Vater und Sohn gemeinsam im Rat vertreten waren.⁴³⁶ Heinrich Forster, vermutlich der Enkel des 1306 erwähnten gleichnamigen Heinrichs, tritt 1371 zwar nicht als Stifter, dafür aber als Zechmeister der 'Ellendzeche' in Erscheinung. Es geht dabei um eine Fleischbank, die dem Spital geschenkt werden soll. Von diesem Heinrich wird einige Jahre indirekt noch einmal die Rede sein. Seine Witwe vermacht dem Bürgerspital in Steyr 1388 ein größeres Vermögen.⁴³⁷

Die restlichen Ratsbürger (welche noch in den Stiftungen greifbar wurden) können nur noch überblicksweise aufgelistet werden. Eine ähnliche detaillierte Beschreibung würde hier zu weit führen. Für alle übrigen in den Urkunden nachweisbaren Personen, auf die die obengenannten Kriterien der Ratsbürger nicht zutreffen, muss der ganz normale Bürgerstatus angenommen werden. Die nachfolgenden Tabelle dient als übersichtliches Verzeichnis der vorzufindenden Familien.

⁴³⁵ Vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 530.

⁴³⁶ Anm.: Über diese Urkunde ist bereits an anderer Stelle gesprochen worden. Otto der Milchtöpf gibt am 12. März desselben Jahres dem Spital zu Steyr einen Weingarten. Bezeugt wurde dies von 14 Personen inklusive Stadtrichter. Die letzte genannte Person ist Friedrich der jüngere Forster. Danach findet sich die Hinzufügung „die zu denselben zeitten in dem Rath waren“. Wie in Anmerkung 322 bereits besprochen, darf man solche Kollektivbezeichnungen nicht all zu genau nehmen; vgl. auch Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 536., S. 500.

⁴³⁷ Vgl. Urkundenbuch, Bd. 10, Nr. 635, S. 490f.

Bürger	Ratsbürger	Adel
Stier	Lueger	Preuhafen
Pulsinger	Ponhalm	Scheck
Wängel	Pless	Stadler
Habersetin	Sinzenperger	Volkensdorf
Kamerer	Strasser	Husendorf
Muchler	Steger	Kerschberg
Awer	Lertz	
Perbeyn	Kündler	
Techtel	Sintzendorf	
Scherer	Venk	
Gluck	Teurwanger	
Kirchberg	Anganger	
Schmalzer	Perausch	
Hering	Eytenberger	
	Muhlrieder	
	Tungossinger	
	Vorster	
	Pugs/Fuchs	
	Amersperger	
	Schreiber	
	Milchtopf	
	Hinterholzer	
	/Ritzenwinckler	

Eine größere Aussagekraft bekommt diese Tabelle allerdings, wenn man sie gemeinsam mit der folgenden Abbildung liest. Darin wird die Verteilung der untersuchten Stiftungsurkunden auf diese drei Gruppen im Verhältnis zu ihrer Verteilung auf die einzelnen Geschlechter dargestellt. Das klingt jedoch komplizierter als es eigentlich ist. Die Graphik hat als Datenbasis alle zu untersuchenden Stiftungsurkunden, also 100 Prozent. Der Außenkreis gibt nun an wie all diese Urkunden auf die drei Gruppen verteilt sind. Der Innenkreis beschäftigt sich hingegen mit der Verteilung der Urkunden auf die in der Tabelle befindlichen Familien. Die alte Ministerialität stellt mit 6 Familien nur 14 % der Stifter, diese sind allerdings für knapp ein Drittel (29%) der gesamten Stiftungen verantwortlich.

Stiftungshäufigkeiten innerhalb der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Verhältnis zur Anzahl der Stifterfamilien

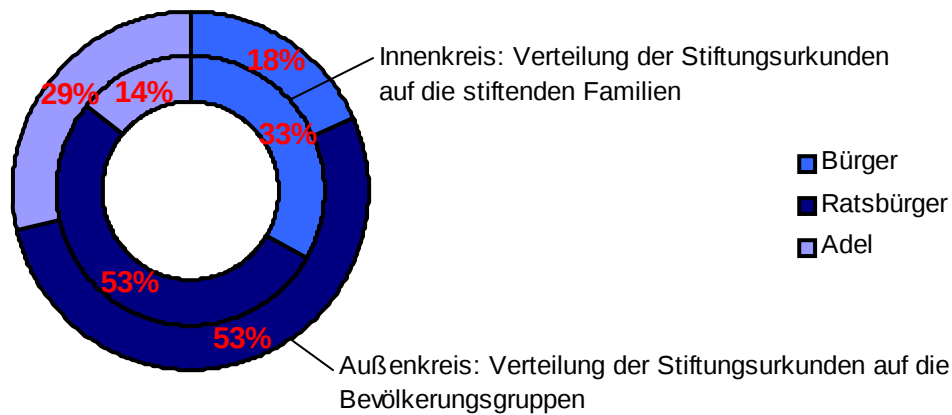


Abb. 1: Stiftungshäufigkeiten innerhalb der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Verhältnis zur Anzahl der Stifterfamilien; eigene Darstellung

Diese Graphik gibt also Aufschluss über die Aktivität der Bevölkerungsgruppen im Stiftungsverhalten. Die adeligen Familien waren demnach sehr stiftungsfreudig. Bei den Bürgern ist es genau umgekehrt. Hier treten die Familien meist mit nur einer Stiftung pro Familie auf. Diese Stiftungen werden dafür aber stets für das Seelenheil der gesamten Familie erstellt. Man bedient sich dabei gerne der Formel „*durich meiner sele haile und meins wiertes Dietmars dem Got genad und durich aller meiner vorvoerden sele haile willen und trost*“⁴³⁸.

Ein sehr ausgeglichenes Verhältnis lässt sich bei den Ratsbürgern erkennen. Ihr Anteil ist in beiden Fällen 53% Prozent. Es gibt hier also eine ausgeglichene Relation zwischen Familien die stiftungsfreudiger waren und jenen, die sich mit nur einer Stiftung zufrieden gaben. Dadurch ergibt sich bereits ein erstes Unterscheidungsmerkmal. Die alten Familien weisen eine sehr viel höhere Stiftungshäufigkeit auf als die restlichen Bevölkerungsgruppen. Diese Abweichung kommt vorwiegend durch die enorme Stiftungsaktivität der Scheck zustande. Sie zählen mit elf Stiftungen zu der großzügigsten Familie, gefolgt von den Kerschberger mit sechs und den Preuhafen mit vier. Die restlichen Familien kommen auf zwei bis drei Stiftungen. Wie man sieht, herrscht innerhalb dieser Gruppe eine auffällige Ungleichverteilung vor. Da die Anzahl der Kerschberger und Preuhafen Stiftungen ebenfalls über dem Durchschnitt liegen, kann die Stiftungshäufigkeit, wenn auch etwas relativiert, dennoch als Unterscheidungskriterium angesehen werden.

⁴³⁸ Vgl. Urkundenbuch ob der Enns, Bd. 8, Nr. 512, S. 505f; Stiftung Hiltegarths Dietmar des Kramer Witwe an das Spital in Steyr.

Diese Abbildung bestätigt aber auch, dass Stiftungen den städtischen Oberschichten vorbehalten blieben. Rechnet man die Werte der Ratsbürger und Adeligen zusammen, kommen sie gemeinsam auf beinahe 80 % der gesamten Stiftungsfälle. Dass dies in der Natur der Sache selbst liegt, muss nicht extra betont werden. Stiften setzt eben Vermögen voraus. Es fällt jedoch auf, dass Zechen und Bruderschaften im 14. Jahrhundert noch eine unbedeutende Rolle im Stiftungswesen der Stadt gespielt haben. Insgesamt werden sie nur in sieben Urkunden erwähnt. Aus diesen Belegen geht hervor, dass es Bruderschaften sowohl in Garsten als auch Gleink gab.⁴³⁹ In der Stadt selbst wissen wir von der Ellend- und Flötzerzeche⁴⁴⁰, wobei für unsere Stiftungen nur die Ellendzeche von Bedeutung ist. Mit nur einer Ausnahme stammen alle an Zechen und Bruderschaften gerichtete Stiftungen aus dem bürgerlichen Milieu. Die Ausnahme stellt Marchart Kerschberger dar, für welchen sein Bruder Ortolf die Aufnahme in die Gleinker Bruderschaft posthum verlangt, damit ihm das Gebet der Mönche zuteil wird. Es wird an dieser Stelle nur von ihrer Bruderschaft gesprochen⁴⁴¹. In zahlreichen Arengen der Garstner Äbte wird diese Bruderschaft ebenfalls genannt.⁴⁴²

Für Garsten lässt sich dieser Hinweis schwieriger finden, doch auch hier gibt es einige Urkundenbelege. Beispielsweise geht aus der Stiftung Jacob Kirchbergs im Jahr 1392 hervor, dass es eine „*Frauenzeche*“ in Garsten gab. Dieser vermachte er sein „*gut dacz Swamarn*“, welches jährlich 12 Schilling dorthin dienen sollte⁴⁴³. Ebenfalls nur sehr rar sind die Hinweise auf die Ellendzeche in Steyr. So wissen wir zwar, dass ihr Zechmeisteramt von dem Ratsbürger Heinrich Vorster ausgeübt wurde, an größeren Stiftungen an diese fehlt es aber auch hier. Sie wird lediglich von Jacob Chündler in dessen Testament mit 1 Pfund Pfennigen reichlich bedacht.⁴⁴⁴ In einem anderen Fall nimmt der Ellendzechmeister eine Stiftung entgegen, wofür er den Armen im Spital Lebensmittel reichen soll. Man kann daher davon ausgehen, dass diese Zeche in einem Nahverhältnis zum Bürgerspital gestanden haben muss. Wie dieses Verhältnis aussah, kann diesen Urkunden allerdings nicht entnommen werden.⁴⁴⁵ Das Stiften in Zechen oder Bruderschaften scheint in dieser Zeit aber eher eine bürgerliche Angelegenheit gewesen zu sein.

⁴³⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 296, S. 300f.; Bd. 11, Nr. 124, S. 105.

⁴⁴⁰ Anm.: Die Fletzer- oder Flötzerzeche begegnet uns nur in einer Stiftung, die von Valentin Preuenhueber überliefert ist. Darin soll 1309 Cunz der Steger der Fletzerzeche die Abhaltung einer ewigen Messe anvertraut haben; vgl. Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 47.

⁴⁴¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 296, S. 300f.

⁴⁴² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 387, S. 383f.

⁴⁴³ Vgl. OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, fasc. 3.

⁴⁴⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 556, S. 551f.

⁴⁴⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 512, S. 505f.

Die Empfänger

Bevor nun über die bestifteten Institutionen gesprochen werden soll, empfiehlt es sich noch die Verteilung der Stiftungen in ihrer zeitlichen Ausdehnung zu betrachten. In der nachstehenden Abbildung wurde die Verteilung graphisch dargestellt, um mögliche signifikante Auffälligkeiten sichtbar zu machen.

Die zeitliche Verteilung der Stiftungen zwischen 1300 und 1399

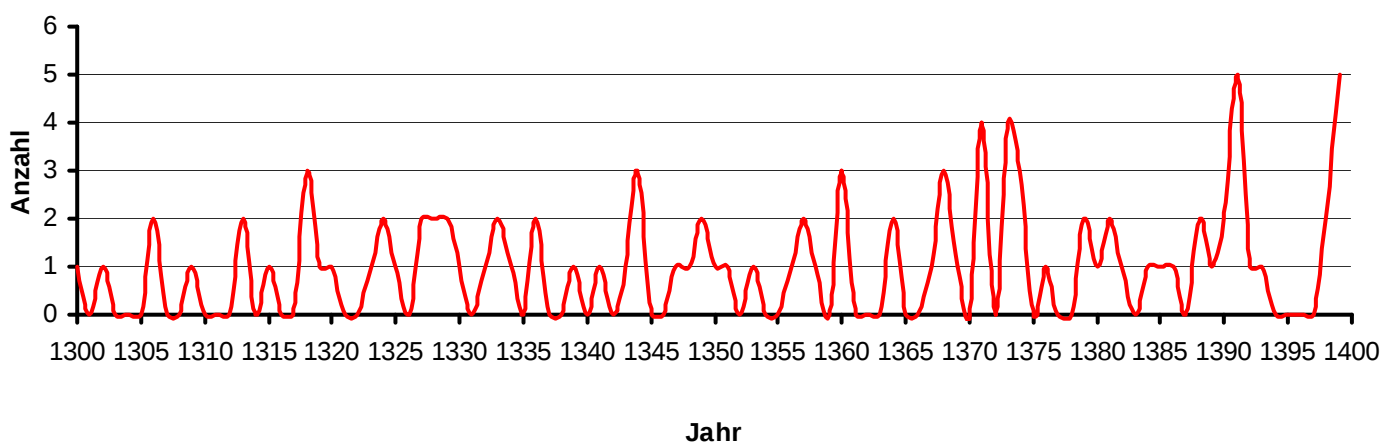


Abb.2: Die zeitliche Verteilung der Stiftungen zwischen 1300 und 1399, eigene Darstellung

Fast schon automatisch fällt bei einer Untersuchung des 14. Jahrhunderts⁴⁴⁶ der Blick auf die Mitte der Zeitskala. Doch die Überraschung ist groß: die Pest scheint an Steyr spurlos vorübergegangen zu sein. Das wäre natürlich eine unzulässige Schlussfolgerung. Denn auch die Eisenstadt blieb von dieser Jahrhundertkatastrophe nicht unverschont. Besonders schlimm wirkte die Seuche um das Jahr 1357.⁴⁴⁷ In den Stiftungen kommt diese Ereignis allerdings nicht zum Ausdruck. Konnte Pohl bei ihrer Arbeit noch ein sprunghaftes Ansteigen der Testamente, deren Inhalt von der Katastrophe jedoch unbeeinflusst blieb, nachweisen, so ergibt sich für Steyr nicht einmal das.⁴⁴⁸ Einzig der Anstieg von Stiftungen im späten 14. Jahrhundert ist auffällig und verhindert eine beinahe Gleichverteilung. Diese Entwicklung kann an dieser Stelle nicht geklärt werden, zumal sich in der Steyrer Stadtgeschichte ebenfalls keine

⁴⁴⁶ Anm.: Da in den meisten der aufgesuchten Archive die Bestände des 14. Jahrhunderts im Jahr 1399 enden und auch die Urkundenbücher das Jahr 1400 nicht mehr berücksichtigt haben, lässt auch diese Arbeit das 14. Jahrhundert ein Jahr früher ausgehen, beginnt aber dafür im Jahr 1300.

⁴⁴⁷ Vgl. Alois Niederstätter, *Die Herrschaft Österreich*, 2004, S. 16.

⁴⁴⁸ Vgl. Brigitte Pohl-Resl, *Rechnen mit der Ewigkeit*, 1996, S. 83f.

eindeutige Erklärung finden lässt.⁴⁴⁹ Am wahrscheinlichsten erscheint hier noch ein Zusammenhang mit dem Bevölkerungswachstum zu sein.

Abbildung 3 fügt der zeitlichen Verteilung eine weitere Thematik hinzu. Hier soll neben der zeitlichen Dimension noch gezeigt werden, welche geistlichen Institutionen bedacht wurden. Im Falle, dass ein Stifter mehrere Einrichtungen bedachte, wurde diese Stiftung geteilt. Deshalb gibt es in der Graphik auch halbe Stiftungen. Kam es zu mehr als zwei Stiftungen wurden die größeren zwei herangezogen bzw. Einrichtungen die mit der Stadt nur sehr wenig zu tun haben aus Repräsentationsgründen weggelassen.

Verteilung der Stiftungen auf Zeit und Institution 1300-1399

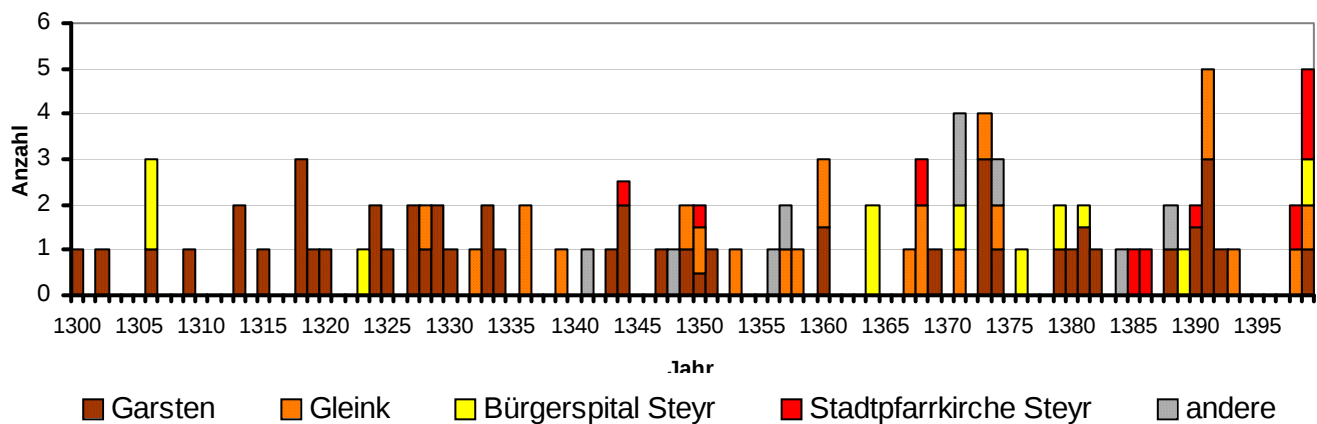


Abb. 3: Verteilung der Stiftungen auf Zeit und Institution 1300-1399, eigene Darstellung

Aus dieser Graphik lassen sich einige Auffälligkeiten herauslesen. Unbestreitbar bildete Garsten die wichtigste geistliche Institution für die Steyrer Bürger. Die Zuwendungen verteilen sich abgesehen von einem kaum wahrnehmbaren Überhang in der ersten Hälfte, sehr gleichmäßig auf das gesamte Jahrhundert. Da Steyr de facto eine Tochterpfarre des Benediktinerstiftes Garsten war und in kirchlicher Hinsicht der Jurisdiktion des Abtes von Garsten unterstand, bekommt dieses Bild sehr viel mehr Klarheit.⁴⁵⁰ Dieses Abhängigkeitsverhältnis kommt auch in zahlreichen Beteuerungen der Steyrer Bürgerschaft, in welchen sie den Abt als 'obersten Pfarrer von Steyr' anerkennen, sehr deutlich zum Ausdruck. Aber auch den Äbten

⁴⁴⁹ Anm.: Es wurde auch kontrolliert, ob es eine Korrelation mit gleichzeitig vergebenen Ablässen gibt wie etwa im Falle von Gleink 1396. Doch auch daraus ergeben sich keine weiteren Ansätze; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 575; S. 521.

⁴⁵⁰ Vgl. Josef Lenzenweger, Die Entwicklung des Pfarrnetzes der Benediktiner-Abtei Garsten. Mit besonderer Berücksichtigung der Stadtpfarre Steyr, Diss., Wien 1939, S. 242f.

von Garsten war oft daran gelegen, immerwieder auf die Inkorporation hinzuweisen. Es ist daher nur verständlich, dass die durch Handel reich gewordene Stadt diese als lästig empfundene kirchliche Abhängigkeit abzustreifen versuchte.⁴⁵¹ Betrachtet man daher die Zeitskala aus diesem Blickwinkel, erscheint die Abbildung 3 in einem völlig neuem Licht, besonders wenn man das Jahr 1345 als imaginäre Grenze zweier Teilabschnitte ansieht. Während im ersten Teilabschnitt die Stiftungen fast ausschließlich nach Garsten gingen, bekommt das Kloster in den folgenden 55 Jahren starke Konkurrenz durch andere geistliche Institutionen. Es sind dies vor allem Einrichtungen die bisher kaum oder noch gar nicht in Erscheinung traten: das Bürgerspital und die Stadtpfarrkirche von Steyr. Beides sind Einrichtungen, die als Symbole der städtischen Selbstverwaltung angesehen werden können.

Damit diese Annahme nicht reine Spekulation bleibt, ist es notwendig einen Blick auf die nach Garsten stiftenden Personen in der Zeit nach 1345 zu werfen. Abzüglich jener Stiftungen die aus Risikominimierungsgründen an mehrere kirchliche Institutionen gleichzeitig gingen und jenen Stiftungen der Familie Venk, aus welcher der langjährige Garstner Abt Nikla bekanntlich entsprang⁴⁵², bleiben nur noch 19 Stiftungen übrig. Diese schlüsseln sich wie folgt auf: je sieben gehen an die Ratsbürger und die alten Familien die restlichen fünf stammen von der einfachen Bürgerschaft. Angesichts der oben gezeigten Familienaufteilung sind die adeligen Familien hier stark überrepräsentiert. Dieser Umstand kann daher wohlgetrost als Indiz für eine Unabhängigkeitsbestrebung der Steyrer Ratsbürgerschaft angesehen werden.

Der gleiche Versuch kann auch für das Bürgerspital und die Stadtpfarrkirche angestellt werden. Hier sollen jedoch die gesamten 100 Jahre berücksichtigt werden, um eine aussagekräftige 'Zielgruppenanalyse' durchführen zu können. Die Untersuchung des Bürgerspitals ist verständlicherweise thematisch besser im Kapitel 'die Armen in den Stiftungen' aufgehoben. Deshalb werden uns hier im Weiteren nur die Stiftungen an die Stadtpfarrkirche interessieren. Überraschenderweise naschte die Stadtpfarrkirche am städtischen Stiftungswesen nur geringfügig mit. Gerade einmal 11 Stiftungen gingen an die den hl. Ägyd und hl. Koloman geweihte Kirche.⁴⁵³ Da genauere Beschreibungen ausblieben, gingen diese Stiftungen vermutlich allesamt an das dortige Zechamt. Geleitet wurde dieses Amt von einem Zechmeister, der meistens selbst aus dem Bürgerstand war. Da sich neben dieser Hauptzeche auch noch andere Ze-

⁴⁵¹ Anm.: Man denke nur an die schon viel zitierte Urkunde aus dem Jahr 1305; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 514, S. 478.

⁴⁵² Vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 530.

⁴⁵³ Anm.: Die betreffenden Urkunden sind mit einer Ausnahme in den Urkundenbüchern zu finden, vgl. Bd. 11: Nr. 970, S. 868f.; Nr. 962, S. 861f.; Nr. 823, S. 732f.; Bd. 10: Nr. 793, S. 609; Nr. 412, S. 308; Nr. 377, S. 283f.; Bd. 9: Nr. 496, S. 600f.; Bd. 7: Nr. 164, S. 163f.; Nr. 718, S. 721f.; Bd. 6: Nr. 462, S. 466f.; OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 42, fasc. 4.

chen⁴⁵⁴ bei der Stadtpfarrkirche herausbildeten (z.B. Messererzeche, Schneiderzeche, usw.), gab es bald mehrere Zechmeister. Um sich von diesen zu unterscheiden, kam es zu einer Titelveränderung. Aus dem Zechmeister wurde der Kirchmeister.⁴⁵⁵

Wer verbirgt sich aber nun hinter den oben genannten Stiftungen? Das Ergebnis ist mehr als bemerkenswert. Unter den Stiftern befindet sich kein einziger aus einem alten Ministerialengeschlecht. Die Stadtpfarrkirche war somit eindeutig bürgerliches Terrain.⁴⁵⁶

Das zeitliche Muster bei den Stiftungen an die Stadtpfarre ist ebenfalls im Zusammenhang mit der bürgerlichen Autonomiebestrebung zu sehen. Auf die Frage, warum die ersten Stiftungen erst in den 40er Jahren des 14. Jahrhunderts einsetzen, kann leider keine Antwort gegeben werden.

Bei den Stiftungen an geistliche Institutionen, die nicht im näheren Umfeld Steyrs liegen (zusammengefasst unter 'andere' in Abbildung 3), könnte man aufgrund des oben beschriebenen Autonomiestrebens der Stadt in Versuchung kommen, dies als ein bewusstes Ausweichen zu interpretieren. Studiert man die Quellenlage aber genauer, zeigt sich ein solcher Schluss als unrichtig. Von den insgesamt neun Stiftungen fallen vier an ministeriale Familien und die restlichen fünf an Steyrer Ratsbürger.

Von adeliger Seite waren es je zwei Stiftungen der Husendorf und Stadler. Ulrich von Husendorf, dessen Familie 1305 eindeutig der Rittergemeinde zugeordnet wurde, vermachte 1341 dem Frauenkloster in Traunkirchen das Gut in der Au. Für dieses in der Pfarre Kirchdorf befindliche Gut wollte er einen Jahrtag für sich, seine Frau und seine in diesem Kloster eingetretene Tochter haben. Endgültig sollte das Gut erst mit dem Tod der Tochter in den Besitz des Konventes kommen.⁴⁵⁷ Seine zweite und letzte Stiftung war für das Spital in Enns bestimmt. Er übergab dem Spital zwei Pfund Pfennige, welche aus einer Ewigrente eines Hauses in der Schmidstraße kamen. Dafür sollte man Hemden und Bettzeug für die 'Bewohner' anschaffen.⁴⁵⁸ Die zweiten adeligen Stifter sind die Stadler. Bei dieser Familie gab es von Anfang an Bedenken über ihre Verbindung zur Stadt bzw. zur städtischen Gemeinschaft. Ihre beiden Stiftungen nach Stadelkirchen dürften Starkenfels Theorie, wonach es sich dabei um eine

⁴⁵⁴ Anm.: Da das Zechamt mehr oder weniger die offizielle Vermögensverwaltung der Stadtpfarre darstellte, wurde sie vorhin nicht bei den Bruderschaften und Zechen erwähnt.

⁴⁵⁵ Vgl. Josef Lenzenweger, Die Entwicklung des Pfarrnetzes, 1939, S. 254f.

⁴⁵⁶ Anm.: Preuenhueber weiß jedoch von einer adeligen Stiftung an die Stadtpfarrkirche zu berichten: „*Gemeldter Heinrich, Hanns und Ulrich seine Söhn haben ein Stifft zur Pfarr=Kirchen zu Steyr gethan, so man unter unser lieben Frauen Amt für Lebend und Todte betet, soll auch für sie und ihr Geschlecht gebetet werden. Es soll auch am nechsten Tag, nach unser lieben Frauen Scheidung zu Abend eine Vigil, und Morgens ein gesungen Seel=Amt, und zwo gesprochene Messen, gehalten, und selbigen Tags der Pfarrer, den armen Leuten ins Spital Brod, Wein, Eyer und Fleisch schicken.*“ Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 25.

⁴⁵⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 364, S. 368.

⁴⁵⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 59, S. 56.

landadelige Familie handelt, bekräftigen. In beiden Fällen 1357 und 1374 werden Seelenmessen in der Kirche zu Stadelkirchen gestiftet. 1374 sollte es sogar eine tägliche Messe für die gesamte Familie sein.⁴⁵⁹ Die ratsbürgerlichen Stiftungen sind auf fünf Personen verteilt. Zwei davon teilen ihr Vermögen auf zahlreiche Institution auf.

Über den Sinn dieses Aufteilens wurde bereits gesprochen. Die Stifter verfolgten die Absicht, ihr Gedächtnis so am besten zu abzusichern. Katharina, Turings des Lertz Witwe, stiftete sich je einen Jahrtag in Garsten und Gleink, möchte ein ewiges Licht in der Kirche zu Tausersheim und Steyr und überlässt den Spitälern in St. Florian und Linz eine Hube bzw. 14 Pfund.⁴⁶⁰

Eine ähnliche Vorgangsweise findet sich im Testament Jakob Kündlers. Für ihn sollten in den Klöstern Garsten, Gleink, Kremsmünster und in der Stadtpfarrkirche ewige Jahrtag gehalten werden. Zusätzlich wollte er auch das Spital in Steyr mit einem Gut ausgestattet sehen. Die Erträge davon sollten auf die Armen aufgeteilt werden.⁴⁶¹

Nach dem gleichen Prinzip der Risikoverteilung handelte auch Weynmar Teurwanger, als er dem Frauenkonvent von Schlierbach ein Gut, das er als Lehen von Rudolf von Wallsee inne hatte, vermachte.⁴⁶² Man sollte ihm dafür ebenfalls einen Jahrtag errichten. Diese Stiftung ist aber nur ein Teil des umfassenden Teurwangerischen Stiftungswerkes, welches außerdem noch Gedächtnisleistungen in Gleink, Garsten und Steyr vorsah.⁴⁶³ Somit bleiben nur noch zwei Stiftungen außerhalb des üblichen Aktionsradius über. Das ist zum einen die Stiftung des Wernhart Steger nach Stadelkirchen im Jahr 1356⁴⁶⁴, und zum anderen eine tägliche Messe des Ratsbürger Perausch in der Johanneskirche in Weyer.⁴⁶⁵ Ob diese tägliche Messe in Weyer vielleicht aufgrund billigerer Preise zustande kam, konnte nicht festgestellt werden, da in vielen Urkunden die Abgabenleistungen der Güter nicht genannt wurden. Die Perausch-Stiftung wurde allerdings mit einer einmaligen Geldzahlung von 150 Pfund Pfennigen beglichen, eine Summe die man nicht gerade einen Spottpreis nennen kann.

⁴⁵⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 696, S. 706.

⁴⁶⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 164, S. 163f.

⁴⁶¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 718, S. 721f.

⁴⁶² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 520, S. 514f.

⁴⁶³ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 723, S. 727.; Bd. 8, Nr. 436, S. 431f.; OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 42, Faszikel 4

⁴⁶⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 441, S. 446f.

⁴⁶⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 547, S. 542f.

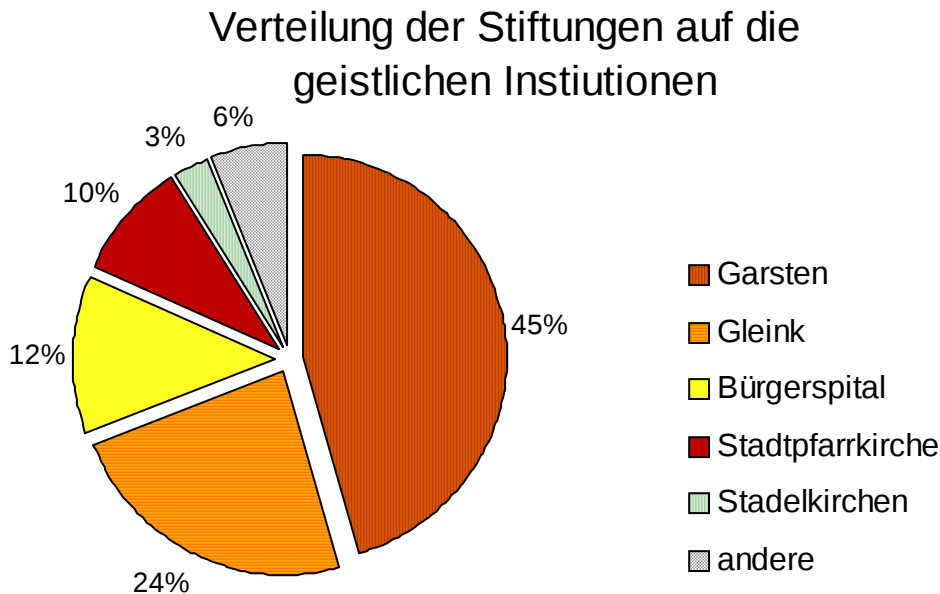


Abb.4: Verteilung der Stiftungen auf die geistlichen Institutionen, eigene Darstellung

Abbildung 4 stellt schließlich eine Zusammenfassung der dritten Graphik dar. Die Verteilung ist hier schön auf einem Blick zu sehen. Die Daten beziehen sich hier allerdings nicht auf die einzelnen Stiftungsurkunden, sondern auf alle nachweisbaren Stiftungsakte selbst. Wurden also in einer Urkunde gleich vier verschiedene Institutionen ausgestattet, finden sich hier auch vier verschiedene Stiftungen. Auch die Dominanz von Garsten kommt hier besser zum Ausdruck. Würde man diese 45 % noch einmal untergliedern auf die Anteile unserer drei Bevölkerungsgruppen, ergebe sich eine Aufschlüsselung von 10 % für die Bürger, 50 % für die Ratsbürger und 31 % für den Adel. Letzterer hat hier wieder einen überdimensionalen Anteil im Vergleich zu seinem allgemeinen Anteil am Stiftungswesen. Dies kommt nicht von Ungefähr, wenn man bedenkt, dass die Stiftungen der Scheck und Preuhafen mit wenigen Ausnahmen alle samt an dieses Gotteshaus gingen.

Auf Gleink⁴⁶⁶ wurde bisher noch gar nicht eingegangen. Dieses Kloster hat im Laufe seiner Geschichte aber nie einen Machtfaktor dargestellt. In einer Urkunde des 14. Jahrhunderts bezeichnete es sich sogar selbst als das kleinste Kloster der Diözese. Aufgrund der kleinen Do-

⁴⁶⁶ Anm.: Über die Gründung dieses Benediktinerstifts ist nur sehr wenig bekannt. Die älteste erhaltene Urkunde stammt aus dem Jahr 1151. Der Stifter war ein Ministerialer namens Anhalm, der sich 1160 erstmals nach Volkensdorf nannte. „Unter den Beweggründen zur Klostergründung dürften die religiösen Motive die wichtigste Rolle gespielt haben, denn im Gegensatz zur Gründung von Eigenkirchen, wo vielfach materielle Erwägungen eine beträchtliche Rolle spielten, war die Fundation eines Klosters stets ein Opfer, weil man hier nicht Gewinn aus 'Zehenten und Sporteln' erwarten konnte.“ Alois Zauner, Das Benediktinerkloster Gleink im Mittelalter, In: Verband Österreichischer Geschichtsvereine, Bericht über den achten österreichischen Historikertag in St. Pölten in der Zeit vom 15. bis 18. September 1964, Wien 1965, S. 107.

tation hatte es auch stets einen Kampf um seine Existenz zu führen.⁴⁶⁷ Den hohen Anteil an Zuwendungen verdankt Gleink daher vorrangig seiner unmittelbaren Nähe zur Stadt. Das ist aber nicht der einzige Grund. Im Zuge der Untersuchung kam zu Tage, dass in einem Viertel der Fälle Güter gestiftet wurden, welche Lehen der hochadeligen Volkensdorf (nicht zu verwechseln mit der Steyrer Linie des Geschlechts) waren. Alle diese Stiftungen erforderten natürlich die Zustimmung der Lehensherren. Dem Anschein nach, handelt es sich dabei um eine gezielte Förderung der eigenen Gründung und die Stifterfamilie agiert hier offensichtlich weiterhin als Schirmmacht des Klosters in beinahe ottonischer Manier. Ansonsten lässt sich an den dorthin getätigten Stiftungen kein auffälliges Muster erkennen. Von adeliger Seite wird Gleink von den Kerschberger begütert. Nur Friedrich Kerschberger wagt sich 1349 neben Gleink auch noch an die Konkurrenz in Garsten zu stiften.⁴⁶⁸ Unter den Lehensempfänger der Volkensdorf befand sich auch Ortolf Kerschberger. Neben einem freien Eigen gab er auch noch das empfangene Lehen zur Ausrichtung eines Jahrtages nach Gleink.⁴⁶⁹

Formale Eigenheiten

Der Gesamteindruck einer rein nach formalen Gesichtspunkten durchgeführten Untersuchung des vorliegenden Quellenbestands konnte keine erwähnenswerten 'schichtspezifischen' Auffälligkeiten zu Tage bringen. Um dieses Ergebnis etwas transparenter zu machen, soll anhand von zwei ausgewählten Beispielen illustriert werden, wie ähnlich die Urkunden in ihrem formalen Äusseren waren. Dazu werden die Stiftung des aus dem alten Geschlecht der Scheck stammenden Otto, jener des Steyrer Bürgers Wernhart Wängel gegenübergestellt. In beiden Fällen zeichnet sich die Arenga, in welcher die Beweggründe für die Ausstellung der Urkunde angeführt werden, durch sehr ähnliche rhetorische Formulierungen aus. Bei Stiftbriefen ist dies in der Regel die Sorge um das Seelenheil des Stifters oder seiner ganzen Familie. In Werhart Wängels Urkunde ist dieses Element zwar nicht zu finden, doch dies muss nichts weiter bedeuten. Ebenso fehlt im bürgerlichen Stiftbrief eine Pönformel (Sanctio), also eine Stafandrohung bei Nichteinhaltung des in der Dispositio Festgelegten. Auch dieser Umstand hat keine weitere Bedeutung, da sich bei der Untersuchung gezeigt hat, dass gerade Stiftungen aus bürgerlichen Kreisen (damit sind auch Ratsbürger gemeint) sich häufiger einer solcher Absicherung vergewisserten. Was in dieser Gegenüberstellung eigentlich veranschaulicht

⁴⁶⁷ Vgl. ebenda, S. 106.

⁴⁶⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 150, S. 148.

⁴⁶⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 296, S. 300f.

werden soll, ist die starke Ähnlichkeit der Urkundensprache, die sich oft aufs Wort genau ähnelt. In diesem Gesellschaftssegment ergeben sich offensichtlich noch keine diplomatischen Unterschiede. dass sich die Urkundenformeln oft zum Teil wortgenau gleichen und soziale Unterschiede innerhalb des untersuchten Gesellschaftssegments noch keine ergeben.

Formularaufbau der Urkunde	Stiftbrief von Otto Scheck (1324) ⁴⁷⁰	Stiftbrief von Wernhart Wängel (1328) ⁴⁷¹
Intitulatio	ICH OTT SCHECH HERN MARCHARTZ SUN	<i>Ich wernhart der waengel Burger tze Steyr</i>
Publicatio	<i>Tvn chunt vnd vergich an disem prif allen, di in sehen, lesent oder horent, mit sampt allen minen er- ben,</i>	<i>vergich offenwar an disem brief vnd tvn chund allen den, di in sechent, lesent oder lesen horent,</i>
Dispositio	<i>Daz ich mit verdachtem mvt vnd mit gutlichem willen aller miner erben, Dem Gotshavs hintz Gersten han gegeben durch miner sel vnd miner baiden hausvrowen alhaiten vnd annen vnd aller vnser vodern sel willen vnd hail auf sant Chol- mans alter zwai Güt, ains in Sierni- cher pharr haizzet an der stelz- hub...</i>	<i>daz ich mit wol bedachtem mvt vnd mit miner havsfrowen Chu- negunden gutlichem willen vnd tzv der tzeit, da ich ez wol getun mocht, gegeben han dem Gotz- havz vnd den erbern herren hintz Glevnich in ir Oblay minen weingarten, der gelegen</i>
Sanctio	<i>Vnd swo man dar an savmich wer, so suln sich min nest erben der vor- genanten gut vnder winden vnd inne haben so lang, daz di mess wern ervollet, di da versavmpt sint.</i>	
Corroboratio	<i>Daz di sach stete vnd vnzerbrochen beleib van mir vnd van allen minen erben, gib ich disen Prif versigelt mit minem insigel vnd mit Hern</i>	<i>Vnd daz das staet hin fyr beleib vnd vntzerbrochen, dar vber gib ich disen offenen brief versigelt mit der stat Insigel tze Steyr, sind</i>

⁴⁷⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 402, S. 385f.

⁴⁷¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 530, S. 527.

	<i>Marchartes insigel des Prevhafens zv einem ewigen vrchvnde.</i>	<i>ich aigens Insigel nicht enhan. Des sind auch getzivg Ott der Chersperger, Heinrich der Mochler, Ott der Grevl, Ott Per- nutzel, Hiltprant der Chromer, Heinrich der welwer mein swe- cher, Ott der Rysel vnd andere bidewer levt genvch.</i>
Datum	<i>Vnd ist der Prif gegeben, da ergan- gen warn nach christes geburde drevzehen hundert Jar vnd vier vnd zwainzich Jar an sant Gorgen tag.</i>	<i>Der brief ist gegeben, da van Christ burd warn ergangen drevtzechen hundert iar, dar nach in dem tzwair min dreiz- zigstem iar an sand Thomas tag.</i>

Da die Untersuchung auf der rein formalen Ebene ergebnislos bleibt, soll ihr Blickwinkel noch um etwaige sprachliche Auffälligkeiten ergänzt werden. Dazu bedurfte es keiner speziellen methodischen Vorgangsweise. Es wurden einfach nach besonderen sprachlichen Formulierungen oder anderen Augenfälligkeiten gesucht. Konnte ein Muster oder ein möglicher Kontext zur Forschungsfrage ausgemacht werden, gewann diese Auffälligkeit für die Untersuchung folglich auch an Bedeutung.

Dazu gehört beispielsweise der Umgang mit den Untertanen. Eine Angelegenheit die in mancher Urkunde unter anderem auch Thema war, denn nicht selten änderte sich bei einem Besitzerwechsel auch der Lehensherr. Gelangte ein von Bauern bewirtschaftetes Gut aufgrund einer Seelgerätstiftung in den Besitz eines Klosters, war dieses zugleich der neue Lehensherr. Als Lehensherr verfügte man selbstverständlich über eine Reihe von Rechten an diesem Gut. Zugleich waren damit aber auch Pflichten verbunden. Typische feudale Schlagwörter lauten in diesem Zusammenhang 'Schutz und Schirm'. Daraus ergibt sich für das Forschungsinteresse dieser Arbeit die Annahme, dass der Schutz der Untertanen besser ins Wertgefüge der alten ministerialen Familien passt, als in jenes der durch Handel reich gewordenen Stadtpatri-
zier.

Um diese Pflichten machten sich auch die Gebrüder Wenzel und Ernst Preuhafen Gedanken, als sie für zwei Güter einen Jahrtag für Eltern in Garsten errichtet haben. Die Herren zu Gars-

ten „sullen auch die vorgenannten güter und läwt darauf getrewlich innehaben versehen und schermen als ander iers gotshaus güter und in den dienst nindert in dhainer wegen höhern wenig noch vil an geuär.“⁴⁷² Die Aufforderung die Untertanen zu schützen findet sich aber auch in bürgerlichen Urkunden wieder. Die Bestätigung der Schreiber-Stiftung durch den Rat der Stadt enthält eine sehr ähnliche Formulierung wie oben. Hier ist es der Zechmeister und „ain igleicher künftiger zehmaister der genanten kirhen [Anm.: Stadtpfarrkirche Steyr] dieselben güter vnd auch die läwt darauf getrewleich innehaben vnd versehen süllen als andrew desselben gotshaws güter vnd auch chain ander vordrung von in nemen noch an sew begeren süllen, dann als vor begriffen ist...“⁴⁷³

Von 'schirmen' ist hier zwar nicht die Rede, doch gemeint ist dasselbe wie oben; der Schutz der Untertanen. Kein bürgerliches Pendant finden dagegen zwei Urkunden aus dem Hause Scheck. In der Urkunde, die vom Rat der Stadt 1323 ausgestellt wurde, wird von drei wöchentlichen Seelenmessen berichtet, die Otto Scheck dorthin gestiftet. Die finanzielle Ausstattung kommt von der Mühle gleich hinter dem Spital. Diese bleibt aber weiterhin im Besitz der Familie. Die Stadt bestätigt darin, „daz her Ott der schech der vorgenant vnd alle sein afterchvnft di mul in solicher gewer haben schullen, daz si ier scherm vnd voit sein, vnd zv einer stetichait der sach schullen si haben zv einer gewer auf der mul alle iar zv weinahten vier huner vnd auch daz di gewer vnd der vorgenant zins di zwai phvnt icht gemeret oder geminert schol werden von im oder von ander iemen...“⁴⁷⁴

Otto sollte demnach auch die militärische Verteidigung des Mühle übernehmen. Aus bürgerlichen Urkunden ist ein solches Bekenntnis zur militärischen Verteidigung nicht bekannt.

Ähnlich verhält sich die Sache bei der Stiftung eines ‚ewigen Lichtes‘ ins Bürgerspital durch Stephan Scheck. Das Gut, von welchem die Kosten dafür bestritten werden sollten, hatte der Stifter an einen Dietrich Wiser als Lehen vergeben. Das Gut war somit mit dieser Abgabe belastet. Hinzu kam noch eine kleine Abgabe an den Lehensherren selbst. „...vns vnd vnsern erben zwen wiener phenning für ain vogthun zu ainem vrchunde vnd wartzaihen...“⁴⁷⁵.

Dass die alten Geschlechter Lehen auch an Steyrer Bürgern verliehen, geht am Beispiel Ulrichs Husendorf hervor, als er Weimar Teurwanger ein Gut anvertraute.⁴⁷⁶ Ein umgekehrter

⁴⁷² OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, fasc. 3.

⁴⁷³ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 823, S. 732.

⁴⁷⁴ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 367, S. 356f.

⁴⁷⁵ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 70, S. 97f.

⁴⁷⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 59, S. 56.

Fall liegt jedoch nicht vor. Wenn der Adel in Steyr Lehen entgegennahm, dann entweder vom Landesfürsten oder anderen Vertretern des höheren Adels⁴⁷⁷.

Abschließend sei noch die Hervorhebung der eigenen Erwerbstätigkeit in einer bürgerlichen Urkunde verwiesen. Ulrich der Hering bezeichnet in seinem Stiftbrief aus dem Jahre 1390 seine gestifteten Güter als „*mein wol derarbayts gut*“.⁴⁷⁸

Außergewöhnliche Stiftungsobjekte

Was die Wahl ausgefallener Stiftungsobjekte anbelangt, zeigten sich die Steyrer nicht besonders kreativ. Zur Auswahl stehen hier nur eine Reihe von Pfründenaufbesserungen für geistliche Gemeinschaften und zwei, für unser Forschungsinteresse sehr überraschende Stiftungsgegenstände. Es soll zunächst mit den Pfründenaufbesserungen begonnen werden.

In 21 Urkunden wurde verfügt, dass an einem bestimmten Tag im Jahr, meist war dies der Jahrtag selbst, dem Konvent Geld oder Vermögen in einer anderen Form bereitgestellt werden sollte. Eine zeitliche oder personelle Verteilungsauffälligkeit ergab sich dabei nicht. Pfründenaufbesserungen zogen sich wie ein roter Faden durch das 14. Jahrhundert aber auch durch alle Gesellschaftsgruppen.⁴⁷⁹ Wie detailliert diese Forderungen im Einzelnen nun bestimmt waren, blieb ganz den Stiftern überlassen. Die häufigste Form war sicher jene, die uns zum Beispiel in der Stiftung von Friedrich Steger begegnet. Darin wollte er für sich und seinen bereits verstorbenen Bruder Konrad einen Jahrtag in Gleink ausgerichtet sehen, welcher am St. Barbara Tag mit einer Vigil und tags darauf mit einem gewöhnlichen Seelamt begangen werden sollte. Für den Jahrtag selbst gab es noch folgende Bestimmung: „*...vnd auch des selben tags sol der Oblayer, der daz vorgeant Guet inne haben sol, den Herren in dem Conuent raichen ein halb phunt phenning wiener mventz an allen aufschub...*“⁴⁸⁰ Sehr ähnlich ist die Formulierung des gleichen Anliegens im Stiftbrief von Margaretha Chündler. Bei ihr heißt es: „*...wer apt des gotzchaws ist daz der den vargenanten sol inn haben sol dem convent jaerlich davan raichen des naechsten suntags nach sand Kathrein tag ein halbs phunt pfennig*

⁴⁷⁷ Anm.: Als Beispiele sind hier zum einen Berthold Scheck, welcher ein Lehen vom Landesherren innehatte, und zum anderen Ortolf Kerschberger und Konrad Sinzenperger genannt. Letztere gaben ein Lehen der Volkensdorf zu einem Seelgerät für Marchart Kerschberger nach Gleink; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 108, S. 106.; sowie Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 296, S. 300f.

⁴⁷⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 793, S. 609.

⁴⁷⁹ Anm.: Die Verteilung auf das gesamte Jahrhundert wirkt sehr gleichmäßig, doch ist ein kleines Übergewicht in der Mitte des Jahrhunderts zu verzeichnen. Verteilt auf die Gesellschaftsgruppen ergibt sich folgendes Verhältnis 6:10:5 (Adel:Ratsbürger:Bürger).

⁴⁸⁰ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 213, S. 218f.

wiener muenzze an alle furezicht, so sol der convent uns und allen unsern varvadern und besonderlich meinen saligen wierten Heinrich den Chündler und Chunrat den Perawsch den Got gnad einen ewigen jartag begen des nachsten suntages abent nach sand Kathrein tag mit einer gemainen gesunger selmess unerczogenleich.“⁴⁸¹

Welche Bestimmung dieses Geld fand, bleibt aber unklar. Es handelt sich aber um ein Vermögen, dass an das gesamte Kollektiv gerichtet war und muss daher als Pitanzstiftung angesehen werden, auch wenn in diesen Beispielen nicht ausdrücklich die Rede davon war. Beide besitzen jedoch die für Pitanzen typische Koppelung an den Jahrtag und an klösterliche Gemeinschaften. Deutlicher als Pitanzstiftungen zu erkennen sind folgende Beispiele, in denen entweder von einer Aufbesserung der Pfründe gesprochen wird, oder die zu vergebenen Speisen genau festgelegt werden. Von Ersterem spricht Otto Scheck in seinem 1318 ausgestellten Stiftbrief: „...sol der oblayer den Herren geben funf schilling phenninge ze pezzern ir phrunt des selben tages...“⁴⁸². Eine festgelegte Speiseregulung findet man hingegen bei Wernhart Wängel 1332: „...und sollen alle Jahr einen Jahrtag begehen mit vigilln und mess also das man irglichen herrn des nachts geb sein semel und ein trunk weins und zway essen und des morgens alsdann zu den mall als da gewohnheit ist...“⁴⁸³

Jaritz These⁴⁸⁴ zufolge, ergibt sich für Steyr damit ein sehr durchschnittliches Ergebnis. Die Stiftungsobjekte zielen nicht mehr, wie etwa noch im 12. Jahrhundert, auf die Absicherung der 'materiellen Grundbedürfnisse' ab – also Gegenstände zum Wohnen und Leben –, besitzen aber auch noch nicht den spätmittelalterlichen Gedanken der 'Gotteszierde'; dienen also nicht der Verschönerung oder Ausstattung von Kirchen. Diese Motive treten im späten 14. Jahrhundert bzw. 15. Jahrhundert auf. Die vorgefundenen Nahrungsmittelstiftungen haben allerdings nichts mit einer Sicherung der existentiellen Grundlage zu tun. Hier geht es nur um deren Verbesserung und die Schaffung einer Atmosphäre des 'Nicht-Alltäglichen'. Dahinter steckt natürlich der Wunsch, die Erinnerung an die eigene Person innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft – also der Fürbitter – zu verfestigen. Die Mönche sollten wissen, dass ihr Jahrtag kein gewöhnlicher Tag war und das wurde ihnen mit Hilfe dieser Pfründenaufbesserung auch in Erinnerung gerufen.

⁴⁸¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 532, S. 526f.

⁴⁸² Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 222, S. 213f.

⁴⁸³ OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 42, fasc. 4.; noch genauer fällt die Beschreibung der Speisen im Falle von Katharina Scherers Stiftung aus. Neben einem Jahrtag erkaufte sich Katharina eine Leibgeding im Ausmaß einer Herrenpfründe. Das bedeutete konkret, dass die Witwe die Erlaubnis erhielt im Kloster ihren Lebensabend zu verbringen und dort die gleichen Speisen bekam wie der Konvent auch; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 123, S. 122f.

⁴⁸⁴ Vgl. Kapitel 'Stiftungen als wichtige Quelle der Gegenstandsgeschichte'

Nun soll noch auf die eingangs erwähnten auffallenden Stiftungsobjekte eingegangen werden. Die Überraschung ist allerdings nicht so groß wie versprochen, doch hätte man sich als Stifter jemand anderen erwartet. Im Originalwortlaut wird der Gegenstand von Peter Ponhalm in seinem Testament⁴⁸⁵ wie folgt beschreiben: „*Darnach han ich geschafft hintz vnser vrogen datz Gersten meinen zeltunden maidm vnd mein gantz harnasch, daz man daz verchauffen schol vnd ein gelt darumb chauffen zu der Custraye doselb vnd domit ein ewigs nachliecht in dem chreutzgang vor vnser vrogen pilde stiften.*“⁴⁸⁶

Es handelt sich dabei um ein Kampffross und einen Harnisch. Stiftungsobjekte also, die man eher von einem Adeligen als von einem Ratsbürger erwarten würde. Weiter oben wurde zwar bereits daraufhingewiesen, dass berittene Ratsbürger auch im Falle von Wien nachgewiesen werden konnten, doch bedarf es für die Verteidigung einer Stadt nicht unbedingt berittener Einheiten.

Damit ergeben sich zwei Deutungsmöglichkeiten. Entweder haben wir es in diesem Beispiel mit einer sehr auffälligen Nachahmung ritterlicher Gewohnheiten zu tun, was die These bestärken würde, wonach die alten von den neuen Familien nicht mehr zu unterscheiden waren, oder bei dem ohnehin schwer zurechenbare Geschlecht der Ponhalme, handelte es sich doch um eine alte Ministerialenfamilie. Ebenfalls von Harnischen erfahren wir aus dem Testament des Ratsbürgers Jakob Kündler. Darin verfügt er insgesamt über fünf *pantzir* und *zwo pekchelhauben*.⁴⁸⁷ Zwar sind diese für Privatpersonen gedacht, doch gibt dieses Testament Einblick in die Wehrfähigkeit des gehobenen Stadtbürgertums. Von adeliger Seite fehlen solche Hinweise zur Gänze.

⁴⁸⁵ Anm.: Ob es sich dabei um den ehemaligen Stadtrichter Peter Ponhalm handelt ist unklar, feststeht, es war jener Peter Ponhalm der eigene Privatkapelle besessen hat.

⁴⁸⁶ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 462, S. 466f.

⁴⁸⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 718, S. 721f.

Die Armen in den Stiftungen

Wenn in den Zuwendungen von 'den Armen' die Rede ist, sind damit stets die Bewohner des Spitals gemeint. Mit 12% an den gesamten Stiftungen (siehe Abbildung 4) stellt das Bürgerspital nach Garsten und Gleink die drittbeliebteste Einrichtung in Bezug auf milde Vergabungen dar und liegt damit noch vor der Stadtpfarrkirche. Die Anzahl der Zuwendungen sagt aber noch nichts über deren Höhe aus. Denn in den meisten Fällen waren die milden Gaben an die Stadtpfarrkirche um einiges höher, als die an das Spital.⁴⁸⁸ Neben den Armen gab es mit den Sondersiechen eine weitere Außenseitergruppe innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft (die für unser Thema von Belang sind), sie bildeten das Schlusslicht der sozialen Hierarchie. Dazu zählten Personen mit ansteckenden Krankheiten, die von der restlichen Bevölkerung stark isoliert waren. Der karitative Dienst an solchen Menschen erhielt daher ein gesellschaftlich außergewöhnlich hohes Ansehen und stellte eine effiziente Maßnahme zur Errettung der eigenen Seele dar. Über das Siechenhaus in Gleink, welches abwechselnd als Spital oder Siechenhaus bezeichnet wurde, konnte nur sehr wenig in Erfahrung gebracht werden. Auf jeden Fall handelte es sich um eine Einrichtung die dem Kloster Garsten inkorporiert war.⁴⁸⁹

Würde man die Stiftungen an dieses Siechenhaus – in Abbildung 4 sind diese dem Kloster Gleink zugerechnet - noch zu jenen des Bürgerspitals hinzurechnen, betrüge der Anteil der Armenspenden an den gesamten Stiftungen 15%. Zu solchen Zuwendungen zählt beispielsweise jene des Steyrer Bürgers Wernhart Wängel. Er gibt 1332 „*den erbaren hintz gleink in ihr abtey*“ seinen Weingarten in Krems, welcher dem dortigen Spital jährlich 60 Pfennig dienen soll.⁴⁹⁰ Wie diese Mittel eingesetzt werden sollen, geht aus der Urkunde nicht hervor. Noch undurchsichtiger ist die Stiftung von Wilhelm Kerschberger im Jahr 1368. Gemeinsam mit seiner Frau und seinen Erben geben sie ihr freies Eigen „*einen halben hof genant der Maulhartz hof gelegen in Hofchircher pharr (...) den erbern geistleichen herren dem .. abt*

⁴⁸⁸ Vgl. Friederike Bodingbauer, Das Bürgerspital in Steyr von seinen Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Diss., Wien 1966, S. 67f.

⁴⁸⁹ Anm.: Dies lässt sich zumindest aus Pritz Ausführungen herauslesen. Aus dieser Passage geht deutlich hervor, dass das Spital über kein eigenes Budget verfügte und somit voll und ganz dem Kloster inkorporiert war. „*Abt Otto macht ferner mit der Zustimmung seines Kapitels die Anordnung, dass die Einkünfte von Dietach oder doch der größte Teil derselben zur besseren Pflege der Kranken im Kloster verwendet wurden; welche Einrichtung nach Ottos Tode 1313 Bischof Bernhard von Passau bestätigte.*“ Franz X. Pritz, Beschreibung und Geschichte der Stadt Steyr und ihrer nächsten Umgebung. Neuauflage, Steyr 1965, S. 462.

⁴⁹⁰ Vgl. OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 42, fasc. 4.; : Diese Urkunde wurde im 'oberderrensischen' Urkundenbuch anders datiert. Demzufolge wurde diese Stiftung bereits 1328 getätigt; vgl. Urdundenbuch, Bd. 5, Nr. 530, S. 527.;

*und dem convent dacz Glunich auf daz siechaws mit allen nuczzen und rechten die darzue gehorent für funftzehen pfunt wiener pfenning zu einem ewigen selgeraet...*⁴⁹¹

Im fortlaufenden Text wird über das Siechenhaus nur noch einmal gesprochen. Es wird jedoch erwähnt, dass der Siechmeister diesen halben Hof inne haben soll. Außerdem soll er am Jahrtag dem Konvent (davon) sechs Schilling aushändigen. Die restlichen Erträge des Gutes waren mit Sicherheit für das Siechenhaus bestimmt. Das gleiche Schema findet sich auch in der Stiftung Ortolfs des Kerschberger. Wie schon zuvor, liegt hier ebenfalls das Hauptaugenmerk auf die Errichtung eines aufwendigen Jahrtags. Bestimmungen bezüglich des Siechenhauses fehlen beinahe gänzlich.⁴⁹²

Einen wesentlich besseren Einblick in karitative Armenfürsorge erhält man hingegen im Stiftsbrief des Ulrich Husendorf. Von einer Ewigrente auf einem Haus in Enns, stiftete er eine einmalige Geldsumme in der Höhe von zwei Pfund Pfennigen an das dortige Siechenhaus. Über die Verwendung des Geldes werden wir sehr genau informiert. *„Von den selben zwain Phuntten geltes schol man den sichen allen chauffen leinens tuech alle jar also daz iglicher vrowen werden funf ellen zu ainer pfait vnd iglichem mann funf ellen vnd vas des vbrigen wirt, da schol man in ire pet von pezzern, daz si in icht zereysen vnd daz si icht deruiesen in dem binter.*“⁴⁹³

Diese Urkunde unterscheidet sich von den vorhergehenden sehr deutlich. Es ist zu erkennen, dass der Stiftung eine intensive Beschäftigung mit den Empfängern vorausgegangen sein muss. Hier steht nicht – zumindest nicht offenkundig – das eigene Seelenheil im Vordergrund, wie bei den ersten Stiftungen, sondern die Verbesserung der Lebensverhältnisse im Siechenhaus. Weiters überrascht der Umstand, dass mit Ausnahme von Wernhart Wängel nur adelige Stifter die Siechenhäuser bedacht haben. Diese Erkenntnis relativieren die Thesen von einer an kirchlichen und gesellschaftlichen Repressionen leidenden Kaufmannsmentalität, wie wir sie im Kapitel 'der Kaufmann und sein Seelenheil' gehört haben, doch sehr stark.

In einem nächsten Schritt wenden wir uns nun dem Steyrer Bürgerspital zu. Im 14. Jahrhundert waren die Spitäler der meisten europäischen Städte in bürgerlicher Hand.⁴⁹⁴ Das bedeutet, die Spitäler waren der städtischen Selbstverwaltung unterstellt. Die Führung des Spitals

⁴⁹¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 353, S. 343.

⁴⁹² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 225, S. 195.; Der gesamte Urkundentext kann aber auf der Internetseite monasterium.org abgerufen werden. Dort besteht seit wenigen Wochen die Möglichkeit die Urkundenbestände der Klöster Garsten und Gleink online abzurufen.

⁴⁹³ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 59, S. 56.

⁴⁹⁴ Vgl. Marie-Luise Windemuth, Das Hospital als Träger der Armenfürsorge, 1995, S. 88.

oblag dem Spitalmeister. Richter und innerer Rat bestellten diesen aus ihrer Mitte und übertrugen ihm die unmittelbare Leitung der Anstalt, behielten sich aber die Oberaufsicht über das Spital vor. Neben dem Amt des Stadtrichters gehört das des Spitalmeisters zu den ältesten⁴⁹⁵ der Stadt und genoss hohes Ansehen. Denn es war ein Ehrenamt, für dessen Ausübung der Spitalmeister keine Bezahlung bekam.⁴⁹⁶

Spitäler waren in dieser Zeit also Zeugnisse der städtischen Selbstverwaltung und Unabhängigkeit. Dass das mittelalterliche Spital aber immer auch eine Einrichtung mit einer sehr engen Bindung zur Kirche war, lässt sich im Fall von Steyr am Beginn des 14. Jahrhunderts deutlich erkennen. Denn bereits die Gründung des Spitals⁴⁹⁷ in Steyr beschwor eine Auseinandersetzung mit dem Abt von Garsten herauf. Stein des Anstoßes war der eigene Friedhof des Spitals. Der Abt fühlte sich dadurch um seine pfarrlichen Rechte betrogen und erhob Einspruch gegen die Konsekrierung durch Bischof Ruger aus Bozen. Erst als die ganze Stadt, angeführt von der berühmten Rittergemeinde, dem Abt seine alten Rechte zusicherte, konnte dieser Konflikt beigelegt werden.⁴⁹⁸

Für Bodingbauer hat das frühe Spital alle Wesenszüge einer herrschaftlichen Anstalt. Es erscheint in den Urkunden und Akten allerdings stets als städtische Institution, deren Träger die städtische Verwaltung war, also Richter und Rat. Man kann daher davon ausgehen, dass Königin Elisabeth „unmittelbar nach Gründung der Anstalt den Stadtrichter und den ihm beigegebenen Rat mit deren Verwaltung betraute“, aber das Spital weiterhin in einer Abhängigkeit zur Burg sehen wollte. Nach Bodingbauer sprechen dafür zwei Gründe: Erstens führt sie die Zinspflichtigkeit gegenüber der Herrschaft (also Burg) an. Und als zweiten Grund nennt sie die Besetzung des Rates, welcher sich nach ihrer Meinung vorwiegend aus Angehörigen der Rittergemeinde zusammensetzte. Damit wäre einer Entfremdung der Anstaltsleitung von der

⁴⁹⁵ Anm.: Wurde 1313 erstmals urkundlich erwähnt, vgl. Friederike Bodingbauer, Das Bürgerspital in Steyr, 1966, S. 91.

⁴⁹⁶ Vgl. ebenda, S. 88-95.

⁴⁹⁷ Anm.: Über die genaue Gründung des Spitals herrscht Uneinigkeit. Zwar hat man mit der Stiftung von Königin Elisabeth (der Gemahlin König Albrechts) 1304 bzw. 1305 ein sehr genaues Gründungsdatum, doch in einer aus dem späten 12. Jahrhundert stammenden Notiz wird auch bereits von einem hospitale gesprochen. Es handelt sich dabei um die Schenkung eines Hauses durch Wezilo an den Johanniterorden; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 1, Nr. 189, S. 179.; Diese Urkundennotiz hat man lange Zeit als Zeugnis eines durch Johanniterorden gegründeten Spitals gelesen. Aus dem Text geht aber nicht hervor, ob das Haus den Johannitern als Gabe für ihr Hauptspital gedacht war, oder ob es zum Zweck der Gründung einer karitativen Anstalt in Steyr hingegeben wurde. Bodingbauer geht davon aus, dass ersteres gemeint war und die Gründung des Bürgerspitals erst mit Königin Elisabeth angesetzt werden muss; vgl. ebenda, S. 7-12.

⁴⁹⁸ Vgl. Josef Lenzenweger, Die Entwicklung des Pfarinetzes, 1939, S. 245.

Herrschaft vorgebeugt worden. Die Vorstellung der Durchsetzung des Rates mit Rittern übernahm sie von Preuenhueber.⁴⁹⁹

Nur zur Erinnerung: In einer nur von ihm überlieferten Urkunden findet sich am Ende der Zeugenliste der Hinweis, wonach Ritter und Bürger gemeinsam im Rat gesessen wären. Dass dieser Vermerk nicht unbedingt für alle Zeugen gelten muss, wurde weiter oben schon geklärt. Werfen wir aber nun einen Blick auf die Stiftungen selbst.

Hier kann aus einer wesentlich größeren Menge an Stiftungen geschöpft werden als im Falle des Siechenhauses in Gleink. Eine sehr umfangreiche Spende gab es für das Spital 1371. Hildegart, die Witwe Dietmar Kramers, schenkt dem Spital eine Fleischbank in Steyr sowie ein Gut in Wolforn. Die Verwaltung der Stiftung soll allerdings nicht durch den Spitalmeister geschehen, sondern durch den Zechmeister der Ellendzeche: *„und schol auch daz alles innehaben paide die fleischpanckh und daz obgenant gut ain zechmaister ze Steyr der ellendzeche innehat durich Gots lieb willen siner sele und aller seiner vorvordern sele ze hilffe und ze trost...“*⁵⁰⁰

Diese Schenkung ist jedoch an eine Bedingung geknüpft. Der Zechmeister hat dafür zu sorgen *„...daz er den armen siechen in dem spital raihen und geben schol alle wochen unvertzogenleich an dem maentag zehen phenning umb fleisch und vier phenning umb ayer und schol daz teilen ze yeder zeit alle verre es gelangen mag. Waer aber daz daz von der obgenanten panckh und auch von dem guet zu dem jar icht uberigs gevielle uber daz und man ymmer in zue der wochen in daz spital raihet, dasselbig schol er der zechmaister under sie die armen siechen nach seinen trewn tailen“*⁵⁰¹

Die Absicht der Stifterin kommt hier deutlich zum Ausdruck. Durch die Aufbesserung der Pfründe soll die Lebensqualität der Bestifteten spürbar erhöht werden. Im Gegenzug zeigen die Armen ihre Dankbarkeit durch Gebete für die Stifter.

*„ain ewigs liecht, daz darinne prinnen sol, tag vnd nacht“*⁵⁰² wünscht sich 1376 Stephan Scheck vom Bürgerspital. Das Gut von welchem die Abgaben in der Höhe von 10 Schillingen und 2 Pfennigen zu leisten sind, muss ihm außerdem jährlich *„zwen phennig fuer ain vogthun“* geben. Denn Stephan Scheck erklärt sich in der gleichen Urkunde zum Vogt des Gutes. Eine solche Formulierung konnte bei den bürgerlichen Stiftungen nicht gefunden werden.

⁴⁹⁹ Vgl. Friederike Bodingbauer, Das Bürgerspital in Steyr, 1966, S. 16f.

⁵⁰⁰ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 512, S. 505f.

⁵⁰¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 512, S. 505f.

⁵⁰² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 107, S. 143f.

Sehr oft kommen die Armen im gesamten Teurwangerschen Stiftungs-Oeuvre vor, allerdings stellen sie hier nur die Kontrollinstanz für die Gewährleistung der Stiftung dar. Kommt es zu einer Versäumung gehen die Güter bzw. eine festgelegte Höhe an Geld direkt an das Spital. Dies ist eine in dieser Zeit durchaus üblich Praxis, wie es auch am Beispiel des Wiener Bürgerspitals von Pohl gezeigt wurde.⁵⁰³ In Steyr vertrauten die Menschen offenbar ihren eigenen Erben mehr als den Spitalmeistern. Ersteren oblag es im Großteil die Aufrechterhaltung der Stiftung zu garantieren. Ein Unikum in Bezug auf Bürgerspital und Arme stellt zweifelslos die von Teurwanger gewünschte Prozession mit 12 Priestern dar, welche von der Stadtpfarrkirche über seine eigene Kapelle ins Bürgerspital führen sollte. Ob dort eine Almosenvergabe vorgesehen war, ist nicht nachweisbar.⁵⁰⁴

Eine Besonderheit stellt auch die Stiftung Elisabeth Glücks aus dem Jahr 1389 dar. Eigentlich handelt es sich hier eher um ein Leibgeding als um eine Stiftung. Da es aber ein schönes Beispiel mittelalterlicher Altersvorsorge ist, sollte es kurz Erwähnung finden. Unter dem Vorbehalt eines lebenslangen Nutzungsrechts möchte die besagte Elisabeth Glück das Recht auf eine jederzeitige Aufnahme ins Spital haben, um dort ihren Lebensabend verbringen zu können. Nach ihrem Tod fällt dafür all ihr Besitz an das Bürgerspital.⁵⁰⁵

Von einer sehr umfangreichen Almosenvergabe wissen wir aus der Stiftung Kathrin Forsters. Darin werden sowohl die Armen im Spital, als auch die 'Sondersiechen', großzügig bedacht. Wie schon bei der Stiftung Ulrich Husendorfs sollen auch hier an die Sondersiechen Leinen verteilt werden. *„Darnach sol in aber ain zechmaister raihen und geben all wochen am Montag zwelf phennig umb fläsch, das man gleich under sew tailn sol, das ainem als vil wird als dem andern. Darnoch sol man aber denselben dürftigen in dem spital zu Steyr raihen und geben ewichleich all wochen am Freytag zwelf phennig umb öl das man auch gleich under sew tailn sol, das ainem als vil werd als dem andern. Darnach so han ich obgenante Kathrey aber geben den sundersiechen armen läwten ze Steyr ain halb phunt wiener phennig ewigs gelts auf dem haws, da die zeit Chünczl Slosser inne ist, das man järleich raihen und dienn sol an sand Görgen tag, darumb ain zechmaister leineins tuch chawffen sol und sol in das iärleich raihen und geben an dem hailigen Auffarttag und sol es gleich under sew tailn, das ainem als lang und vil werd als dem anderen.“*⁵⁰⁶

⁵⁰³ Vgl. Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit, 1996, S. 88f.

⁵⁰⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 496, S. 600f.

⁵⁰⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 736, S. 567f.

⁵⁰⁶ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 635, S. 490f.

Die Einfühlsamkeit in der Formulierung (z.B. damit sie im Winter nicht frieren) ist hier nicht so stark ausgeprägt. In der selben Urkunde lernen wir aber eine andere, sehr beliebte⁵⁰⁷ Form der Armenzuwendung kennen. Es handelt sich dabei um die Verknüpfung von Jahrtag und Almosenvergabe. Damit erwartete man sich von Seite der Stifter eine 'Optimierung' der Gebetsleistung. Im Anschluss an die Seelenmesse, welche wahrscheinlich im Spital selbst begangen wurde, sollten den Armen Brot und Fleisch im Wert von insgesamt 32 Pfennigen gereicht werden. Die Sondersiechen bekamen die gleiche Summe bar ausbezahlt. In beiden Fällen soll ein Zechmeister die Gaben vergeben. Wäre die Stiftung aber direkt an das Spital gegangen, müsste von Spitalmeister die Rede sein. Man kann also davon ausgehen, dass diese Stiftung von einer Zeche ausgerichtet wurde. Die gleiche Stiftung sah noch eine weitere Wohltat für die Armen vor. *„ain lieht mit vnslid in ainem stain, das des nahtes ewichleich inderhalb vor in, da sew ligent, allweg prinnen sol darumb, das sich die armen dürftigen zu irn notdorften pey der nacht dester pas berüren mügen.“*⁵⁰⁸

Auch hier ist wieder dieser neue Stil des Stiftens erkennbar, wo das eigene Seelenheil nicht mehr ganz so stark im Vordergrund steht wie noch am Beginn des Jahrhunderts; man orientiert sich jetzt mehr an den Bedürfnissen der Armen und will ihnen wirklich helfen (auch wenn es nach wie vor in der Form eines Tauschhandels passiert). Deutlicher zum Ausdruck kommt dies beim Vergleich mit der Stiftung Otto des Milchtopf aus dem Jahr 1306, der *„zu Huelfe der armen Gottes-Gefangnen, die in demselben Spittal liegen“*⁵⁰⁹ ohne weitere Bestimmungen seinen Weingarten dem Spital überlässt. In dieser Aussage spiegelt sich der theologische Status, den die Armen in dieser Zeit einnahmen, sehr schön wieder.⁵¹⁰ Inwiefern sich daraus Annahmen über die theologische Bildung ableiten lassen, wird in einem anderen Kapitel behandelt.

Über die erste Messstiftung im Bürgerspital erfahren wir aus einem Revers des Garstner Abtes aus dem Jahr 1323, in welchem er angibt, von den Bürgern der Stadt gebeten worden zu sein, den gewünschten drei Wochenmessen zuzustimmen⁵¹¹. Das bedeutet, dass es erst ab diesem Zeitpunkt Gottesdienste im Bürgerspital gegeben haben kann. Die Bürger sahen die Erlaubnis mit Sicherheit als einen kleinen Schritt zur Unabhängigkeit von Garsten. Die darin

⁵⁰⁷ Anm.: Diese Praxis findet sich beispielsweise auch bei der Jahrtagsstiftung Katrin Amersperger, vgl. Stadtarchiv Steyr, Akten des Stadtpfarrkirchenamtes, Kasten XI, Lade 33, fasc. 1.; und im Stiftbrief von Heinrich Scheck; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 34, S. 27.

⁵⁰⁸ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 635, S. 490f.

⁵⁰⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 536, S. 500.

⁵¹⁰ Vgl. Kapitel 'Armut im Mittelalter'

⁵¹¹ Vgl. Friederike Bodingerbauer, Das Bürgerspital in Steyr, 1966, S. 19f.

zugesicherten jährlichen Abgaben der Mühle⁵¹² gingen allen Anschein nach an Garsten. Erst aus der nächsten Urkunde wissen wir, dass es doch auch eine finanzielle Zuwendung an das Spital gab. Ob es sich um die selbe Stiftung handelt, ist allerdings unklar.

Schon bei Bodingbauer findet sich der Hinweis darauf, dass viele Stifter Angehöriger bedeutender Rittergeschlechter waren. Sie führte dies auf den adeligen Gründungsakt durch Königin Elisabeth zurück. Der prominenteste Stifter war in der Folge sicherlich Herzog Rudolf IV. im Jahr 1364. Ob er bei seiner Stiftung, so wie Bodingbauer meint, vom Burggrafen Niclas Scheck beeinflusst war, ist eher unwahrscheinlich, doch kümmerte sich der Burggraf gewiss um die Durchführung. Aus dem Revers dieser Urkunde geht allerdings klar hervor, dass Niclas Vater Otto Scheck, dem Spital noch 15 Schilling und 19 Pfennig zur Verfügung gestellt hat.

Zusammenfassend betrachtet überwogen in den Stiftungen an die Armen die formlosen Geldgaben. Die Siechen wurden dagegen häufiger mit Naturalien ausgestattet.

Wollen wir zum Abschluss noch einen Blick auf die Stifter werfen.

Verteilung der Armenzuwendungen auf die Bevölkerungsgruppen in absoluten Zahlen

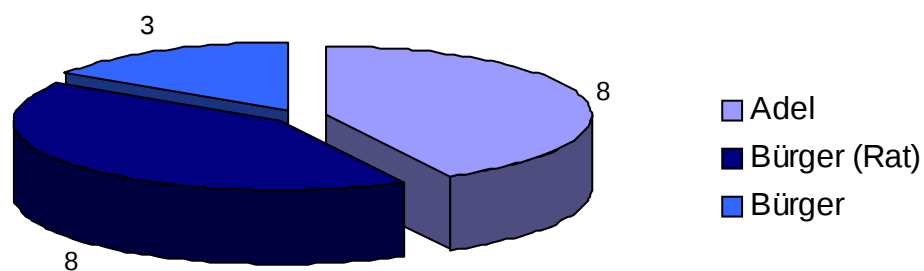


Abb. 5: Verteilung der Armenzuwendungen auf die Bevölkerungsgruppen in absoluten Zahlen, eigene Darstellung

Wie man in Abbildung 5 ganz klar erkennen kann, bestätigt sich für Steyr die These nicht, wonach Armenstiftungen eine Art Ventil für das Gewissen der durch Handel reich geworde-

⁵¹² Anm.: Auch hier blieben die Scheck wieder Vögte über das gestiftete Gut.

nen Bürger gewesen wären.⁵¹³ Auffällig ist vielmehr, dass der Anteil der einfachen Bürger sehr gering ist. Die vermögenden Bevölkerungsgruppen liegen bei der Anzahl der Stiftungen gleich auf. Ein Indiz dafür, dass beide Gruppen unter dem kirchlichen Armutsgebot litten.

Seelenmesse und Jahrtag

Unter dem Titel 'Seelenmesse und Jahrtag' fasst dieses Kapitel alle jene Erkenntnisse zusammen, die anhand einer auf den Ritus hin bezogenen Betrachtungsweise getätigt wurden. Den liturgischen Leistungen sprach man erlösende Kräfte zu. Vor allem dem Messopfer wurde die effektivste und wirksamste Hilfe für die Verstorbenen zugeschrieben. *„Durch jede Messe, meinte man, werde eine Seele aus dem Peinen des Fegefeuers erlöst, und die Seelen, für welche man in der Messe bete, geniessen während derselben Ruhe von den Peinen. Die armen Seelen eilen darum zu den Altären, um an den Früchten der Messe teilzunehmen.“*⁵¹⁴

Die große Unsicherheit der Erlösung ließ ein unendliches Verlangen nach Sicherheit entstehen. Nur so ist dieses unerschütterliche Vertrauen in das Messopfer, durch die von Angst und Sorge getriebenen Hinterbliebenen zu verstehen.

Über die konkrete Verteilung liturgischer Wünsche in den steyrer Stiftsurkunden gibt Abbildung 6 Auskunft. Die Jahrtagsstiftungen nehmen in dieser Graphik den mit Abstand größten Teil ein. Bevor aber die Interpretation der Darstellung erfolgt, bedarf es noch einiger allgemeiner Informationen. In der folgenden Abbildung wurden alle liturgischen Wünsche der zugrundeliegenden 96 Urkunden berücksichtigt. Da in den großen Stiftungen aber oft das Verlangen nach mehreren liturgischen Leistungen vorlag, waren Doppelnennungen nicht zu vermeiden. Wurde beispielsweise in einer Stiftung ein Jahrtag und drei wöchentliche Messen bestellt, kann dies in der untenstehenden Graphik für beide Kategorien nur einmal gezählt werden; also nicht eins und drei. Die Errichtung von täglichen und wöchentlichen Messen waren mit sehr hohen Kosten verbunden. Würde hier eine Zählung nach Gottesdiensten stattfinden, verursachte dies eine Verschiebung der Relationen.

⁵¹³ Anm.: Da nicht klar ist ob es sich um eine oder zwei verschiedene Stiftungen des Otto Scheck handeln könnte die Anzahl beim Adel auch nur 7 Stiftungen betragen.

⁵¹⁴ Adolph Franz. Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Darmstadt 1963, S. 232.

**Verteilung der liturgischen Wünsche 1300-1399
(in absoluten Zahlen)**

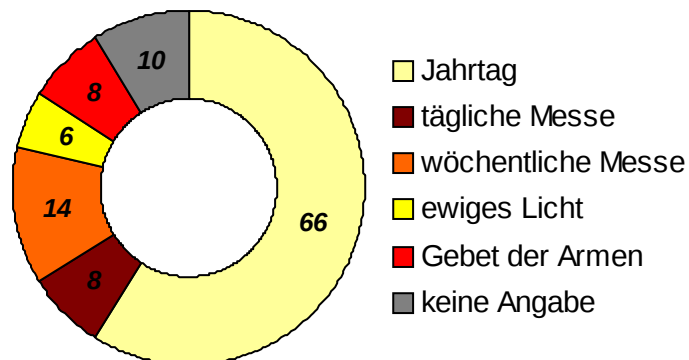


Abb. 6: Verteilung der liturgischen Wünsche 1300-1399; eigene Darstellung

In der Abbildung findet sich die Kategorie 'keine Angabe'. Darunter sind Stiftungen von Gütern gemeint, ohne aber explizite Gegenleistungen zu fordern. Es ist vorstellbar, dass man sich damit einfach nur einen Eintrag in die Gedächtnisbücher der bestifteten Institutionen sichern wollte.⁵¹⁵ Die Graphik zeigt aber deutlich, dass die kostspieligen Liturgiewünsche zusammen gerade einmal ein Viertel aller verlangten Leistungen ausmachen. Eindeutig dominiert wird das Diagramm von den Jahrtagen. Über die Stifter erfahren wir daraus leider nichts. Dazu benötigen wir die Abbildungen 7 und 8.

In den nächsten Graphiken wird gezeigt, wie diese Verteilung auf die Bevölkerungsgruppen aussah, und in welcher Intensität sie vorkam. Im Unterschied zur Abbildung 6 werden hier die liturgischen Leistungen doppelt gezählt. Werden von einer Person drei wöchentliche Messen bestellt, zählen diese in der entsprechenden Kategorie auch als drei und nicht als eine. Dies ist möglich, da hier immer von 100 % ausgegangen wird und Verzehrungen nicht möglich sind. Im ersten Diagramm bilden die einzelnen liturgischen Wünsche 100% und zeigen die Anteile des Adels, Ratsbürgertums und der einfachen Bürger. In der darauf folgenden Graphik bilden die Stiftungen der jeweiligen Bevölkerungsgruppe 100%. Darin kommt zu Vorschein, wie die Stiftungsgewohnheiten der einzelnen Gruppen waren.

⁵¹⁵ Anm.: Das Überprüfen des Garstner Nekrologs muss aber von einer anderen Arbeit übernommen werden. Eine solche Überprüfung würde zwar die umfassendere Informationen über das Stiftungswesen liefern, doch hätte es für die zugrundeliegende Forschungsfrage keinen Einfluss. Mittlerweile ist das Garstner Nekrolog digital verfügbar und kann online abgerufen werden. Für Gleink besteht diese Möglichkeit leider nicht; vgl. Monumenta Germaniae Historica und Bayrische Staatsbibliothek, Monumenta Germaniae Historica digital, www.dmggh.de, (19. 1. 2007).

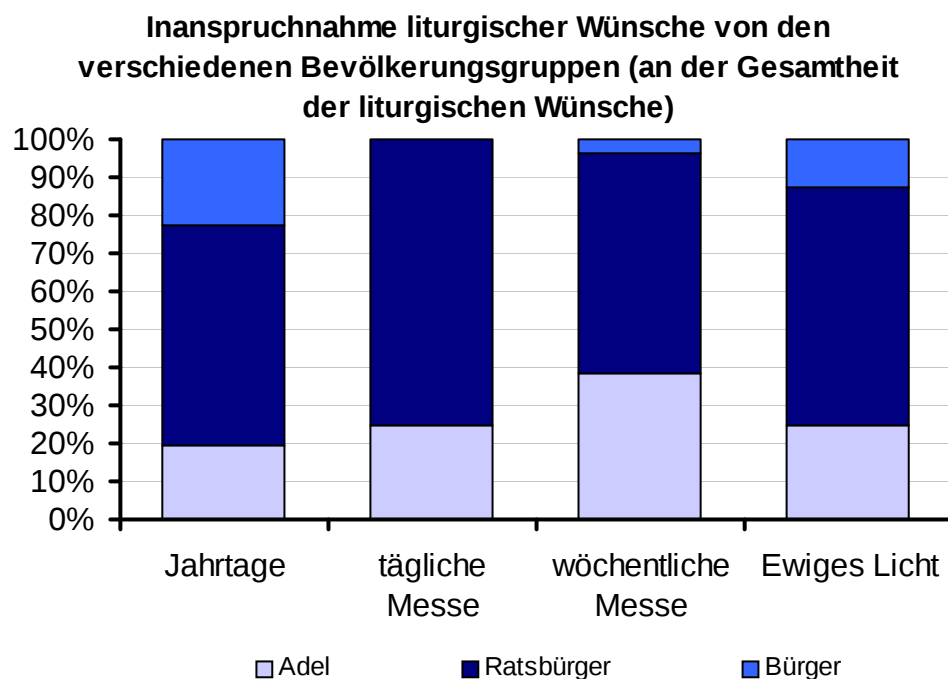


Abb. 7: Inanspruchnahme liturgischer Wünsche von den verschiedenen Bevölkerungsgruppen; eigene Darstellung

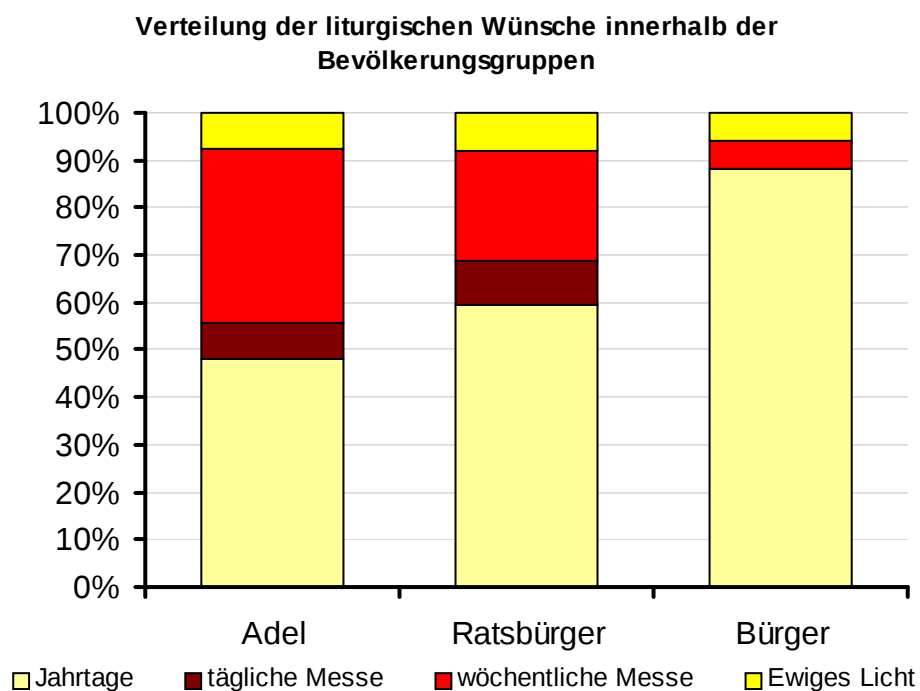


Abb. 8: Verteilung der liturgischen Wünsche innerhalb der Bevölkerungsgruppen, eigene Darstellung

In Abbildung 8 kann man klar erkennen, dass von den kostspieligeren Wünschen vorwiegend Adel und Ratsbürger gebrauch machten. In absoluten Zahlen stammen zwar mehr tägliche Messen (6) und wöchentliche Messen (15) vom Ratsbürgertum als von den alten Familien,

doch im Verhältnis zur Gesamtheit ratsbürgerlicher Stiftungen bilden sie einen geringeren Anteil. Innerhalb der adeligen Stiftungstätigkeiten – hier waren es zwei ewige und zehn wöchentliche Messen - nehmen diese liturgischen Extrawünsche einen größeren Platz ein. Eine Verzehrunen konnten beide Abbildungen allerdings nicht ausschalten; die zeitliche. Der hohe Anteil der adeligen Stiftungen hat seine Basis im frühen 14. Jahrhundert. Zu dieser Zeit war das Stiftungsverhalten des Bürgertums noch sehr viel zurückhaltender und das Stiftungswesen der Stadt war zumindest im ersten Viertel in adeliger Hand. Erst in der Mitte des Jahrhunderts kippte dieser Zustand. Mehr dazu, wird im Kapitel 'materielle Ausstattung' zu lesen sein.

Wie kann man sich nun einen solchen Jahrtag vorstellen? „*Der Normalfall eines finanziell ausreichend dotierten Jahrtags umfasste eine Vigil am Vorabend und mehrere Seelmessen am eigentlichen Jahrtag.*“⁵¹⁶ In Steyr beinhaltete eine ausreichende Dotation die Stiftung eines Gutes, mit einem jährlichen Ertrag von zwei bis zwölf Schillingen. Die Skala war natürlich auch hier nach oben hin offen, doch waren höher ausgestattete Stiftungen meist auch mit irgendwelchen Sonderwünschen versehen. Die 'billigste' Jahrtagsstiftung stammte aus dem Jahr 1328 und war für das Kloster Gleink bestimmt. Wernhart Wängel gab dem Kloster „*dem Gotzhavs vnd den erbern herren hintz Glevnich in ir Oblay minen weingarten, der gelegen ist am alten Gebling tze Chrems vnd dint sechzich pfennind (sic) in daz spital also beschaidenleich, daz den selben Weingarten di vorgeant mein havsfrowe Chunegund tze einem rechten Leibgeding alain tze irn tagen haben sol also, daz si all iar an sand Mychels tag tzwelif pfenning geb dem Oblayer hintz Glevnich tze einem Cins vnd tzv einem rechten vrchund.*“⁵¹⁷

Dieser Weingarten diente nur 60 Pfennige (2 Schillinge) und sollte der Ehefrau noch dazu als Leibgeding dienen. Zwar erhielt das Kloster dafür einen kleinen *Cins*, doch fielen die gesamten Nutzungsrechte de facto erst nach dem Tod der Frau an das Kloster. Das Kloster verpflichtete sich im Gegenzug zur Abhaltung eines Jahrtags bestehend aus Vigil⁵¹⁸ und Seelenmesse. Eine ähnlich geringe Abgabe weist auch das Gut *genant datz Swetegawe* auf, welches von Heinrich Muchler 1339 ebenfalls nach Gleink gestiftet wird. Jährlich soll es dem Kloster „*Sechzig Pfennig wiener munz an vnser frowen tag ze der dinstzeit vnd chlaynen dinst*“

⁵¹⁶ Andreas Zajic, Jahrtag und Grabdenkmal. Spätmittelalterliche Stiftungen und die Realien der Memoria, In: Martin Scheutz (Hg.) u.a., *Freund Hein? Tod und Ritual*. Wien 2007. S. 90.

⁵¹⁷ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 530, S. 527.

⁵¹⁸ Anm.: Vigil ist das Gebet in der Nacht, deren Wurzeln immer eschatologisch gedeutet werden. Sie stellen die Wache für den ankommenden Herren dar. Es gibt dazu aber auch eine schöpfungstheologische Interpretation, die aber für unser Thema von weniger Belange ist; vgl. Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a. 2001, S. 248.

abgeben.⁵¹⁹ Was man sich unter dem kleinen Dienst vorzustellen hat, geht aus der Urkunde nicht hervor. Doch sind diese Urkunden Zeugnisse dafür, dass die an Gleink gerichteten Stiftungen oft geringer dotiert sind, als jene an Garsten.⁵²⁰ Abgeschlossen wird das preisliche Spektrum bei Jahrtagsstiftungen vom Ratsbürger Hermann Muhlrieder 1380. Er möchte in der Stiftskirche zu Garsten eine lange gesungene Vigil mit drei Seelmessen auf dem Altar der 'allerseligsten Jungfrau Maria'. Von diesen Messen sollen zwei gesprochen und eine gesungen werden. Auch sollen beim Tottenoffizium 12 große brennende Kerzen zugegen sein. Von den 12 Schillingen Abgaben, die der gestiftete Hof jährlich abwirft, sind acht für den Jahrtag bestimmt; „dann der üebrieg dienst, der soll geuallen unser frawn auf ieren alter“⁵²¹. Der durchschnittliche 'Preis' einer Jahrtagsstiftung lag ziemlich genau in der Mitte und belief sich auf ca. 6 Schillinge. Als Beispiel sei hier der Jahrtag Ulrich Techtels angeführt, der dem Zechamt dafür eine Ewigrente auf einer Fleischbank überließ⁵²².

Wie im Falle von Hermann Muhlrieders Stiftung erkennbar wird, muss bei Zusatzwünschen auch die materielle Ausstattung deutlich höher sein. In der Regel war es der Wunsch nach Licht und Musik. Wurde das Begehren nach einem von beiden ausgedrückt, enthalten die Stiftbriefe größtenteils auch genauere Bestimmungen über die Finanzierung.

Sehr detailliert fallen diese Anordnungen in der Stiftung von Katrin Schreiber aus. Von den gestifteten Gütern, die einen jährlichen Abgabewert von 765 Pfennigen und noch zusätzliche Einnahmemöglichkeiten durch Sterbhaupt und Ab- und Auffahrtsgeld⁵²³ haben, soll in der Stadtpfarrkirche zu Steyr „in den nachsten aht tagen nach Gotsleichnamstag des abents mit ainr gantzen gesungenn vigili vnd des morgens mit ainem gesungenn selambt ze hilf vnd ze trost der genant frawn Kathrein säligen vnd ierm erern wiert dem Erasem seligen, den got gnad, vnd allen iern voruodern vnd nachkömen vnd allen glawbigen seln vnd auch das man derselben Kathrein vnd des genanten Erasem paider sel all tag teglich gedenkchen schol in dem gemainen gepett vnd darumb schol der zehmaister dem pharrer geben ain halb pfunt

⁵¹⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 287, S. 290f.

⁵²⁰ Anm.: Darüber wird auch noch im Kapitel 'die materielle Ausstattung der Stiftung' die Rede sein.

⁵²¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 676, S. 813f.

⁵²² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 412, S. 308.

⁵²³ Anm.: Hinter diesen Ausdrücken verstecken sich Abgabeformen, welche von den Untertanen zu entrichten waren. Mit Untertanen sind jene Personen gemeint, die die Güter bewirtschaften. Das Sterbehaupt musste an den Grundherren im Todesfall eines Untertanen entrichtet werden. Ab- und Auffahrt waren beim Gutsantritt bzw. abtritt zu zahlen. Dazu bedurfte es allerdings der Zustimmung des Grundherren. All diese Abgaben ergänzten den eigentlichen Grundzins; vgl. Werner Rösener, Abgaben, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München und Zürich 1980, Sp. 32f.

Wiener phenning, dauon schol dann der phfarrer sein herren, den schulmaister vnd auch den mesner ausrichten, also gewöndlich ist zu andern jarlegen.“⁵²⁴

Noch erfahren wir daraus nicht wie hoch diese Entlohnungen war, doch erhält man Einblick, wer aller an dieser Stiftung beteiligt war. Mehr Auskunft über den Jahrtag bietet der nächste Passus. Darin wird der Zechmeister angehalten beim Jahrtag 12 Kerzen zu verwenden, welche dann bei der Vigil am Abend davor und beim Seelenamt am Morgen darauf brennen sollen. Daneben soll es aber noch einen weiteren Jahrtag mit sechs nachfolgenden Seelenmessen geben, die man „singen vnd begen sol mit dem gesang vnd auch mit der orgen, vnd auch dieselben sechs tag all abent ain vesper auch mit dem gesang vnd mit der orgen...Vnd darumb schol der zehmaister dem pharrer jerleich raihen vnd geben zehen schilling phenning, dem schulmaister sechtzik phenning, den schülern, die da helfent ze singen, zwelf phenning, denselben schulern schol der pharrer auch zwelf phenning geben. Aber schol der zehmaister geben den, die auf den palgen zu der orgen plasent, sechs phenning vnd schol all morgen ain mettenliecht geben dem, der auf der orgen singt, das er geseh darumb, das man dannoch vom tag nicht gesehen mag, vnd schol geben dem mesner sechs phenning darumb, das er des morgens zu den ambten läwt.“⁵²⁵

An diesem Beispiel wird der praktische Vollzug von gesungenen Messen gut sichtbar. Deutlich kommt hier zum Vorschein, dass die Kirchenmusik von der an die Stadtpfarrkirche angegliederten Schule organisiert wurde. Das städtische Schulwesen war ursprünglich eng an die Kirche gebunden.⁵²⁶ Insgesamt machen gesungene Messen ein Drittel aller Jahrtagsstiftungen aus. Da vergleichbare Daten fehlen, kann über die Höhe dieser Zahl nur schwer geurteilt werden. Die nachfolgende Grafik beweist aber, dass Musik zu den gehobenen Ansprüchen einer Stiftung zählte.

⁵²⁴ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 823, S. 732f.

⁵²⁵ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 11, Nr. 823, S. 732f.

⁵²⁶ Anm.: Das Aufkommen der städtischen Schulen hängt eng mit dem Aufblühen des dortigen Wirtschaftsleben zusammen, welches auch zu gesteigerten Bildungsbedürfnis des Bürgertums führte. „Schulmeister bzw. Schulen sind seit dem 13. Jahrhundert bezeugt (1242 in Enns, 1273 in Wels, 1306 in Eferding, 1336 in Braunau, 1344 in Steyr, 1355 in Linz, 1371 in Gmunden und Freistadt, 1379 in Vöcklabruck). Aber auch auf dem Lande, vornehmlich in den Pfarrorten, wurde seit dem 14. Jahrhundert ein zumeist einfacher Unterricht erteilt. Die Lehrer waren niedrige Geistliche, die vom Pfarrer angestellt und unterhalten wurden, und stammten nicht selten aus der Vielzahl der fahrenden Schüler (Vaganten), die an einer Universität studiert hatten. Seit dem 14. Jahrhundert unterrichteten auch Laien an den weltlichen und geistlichen Schulen des Landes. Mit dem Schuldienst war die Betreuung der Kirchenmusik verbunden.“ Siegfried Haider, Geschichte Oberösterreichs, Wien 1987, S. 149.

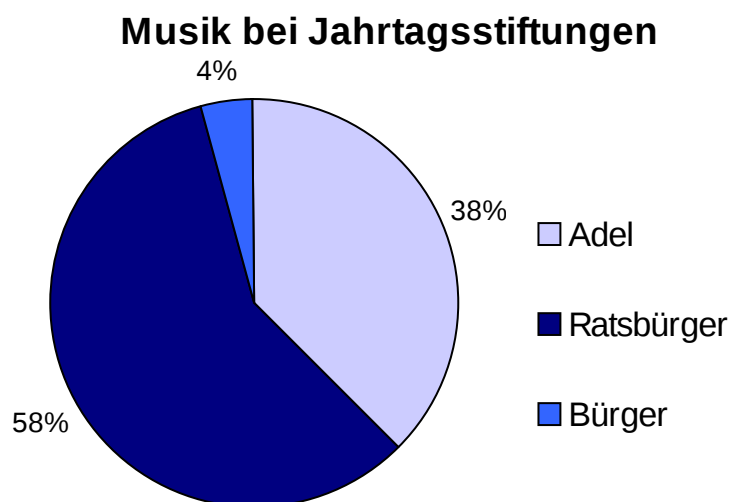


Abb. 9: Musik bei Jahrtagsstiftungen, eigene Darstellung

Der von Kathrin Schreiber errichtete Jahrtag enthält ebenfalls die Forderung nach 12 brennenden Kerzen. Dazu muss man wissen, dass Wachs in dieser Zeit einen besonders wertvollen Rohstoff darstellte. Der durchschnittliche Preis für 12 Kerzen betrug 30 Pfennige. Vereinzelt war auch die Rede von 60 Pfennigen.⁵²⁷ Kerzen und Musik treten beim Totenoffizium in Steyr erstmals 1367 gemeinsam auf. Nach ihrem Tod sollte für Wilhelm und Anna Kerschberger in Gleink *„ein jartag begangen werd mit gelewt mit einer gemainen gesungen vigili dez abencz und mit einer gemainen gesungen selmezz margens und mit zwayn gesprochen messen, doby mit aufgerichter par mit tuech mit zwelf cherzen alz sitleich und gewondleich ist, da van der siechmaister der den vorgeantten halben hof inne hat dem convent raichen und geben sol sechs schilling pfenning, und den priestern die di drey mess habent yedem priester vier pfenning und dem guster van tuech und van chertzen zwen und dreizig pfenning.“*⁵²⁸

Anhand dieser Textstelle kann man sich ein ungefähres Bild davon machen, wie ein solcher Jahrtag ausgesehen hat. Dabei holt uns wieder die bereits besprochene Memoria ein. Memoria und Liturgie standen schon immer in einem ganz besonderen Nahverhältnis zueinander. Die christliche Form der Memoria verlagerte sich im Laufe der Zeit zunehmend auf die Heilige Messe und drückte sich ursprünglich in der Namensnennung der Verstorbenen aus, die symbolisch in Gemeinschaft mit den Verstorbenen an der Eucharistie teilnahmen. Der Wunsch nach der Nennung des eigenen Namens wurde in zahlreichen Stiftbriefen auch explizit gefor-

⁵²⁷ OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, fasc. 3.

⁵²⁸ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 352, S. 343f.

dert⁵²⁹. Durch die Nennung des Namens sollte die Realpräsenz des Toten heraufbeschworen werden, wobei davon auszugehen ist, dass auch die Menschen im Spätmittelalter dies nur in einem „übertragenen, figurativen Sinn“ verstanden haben.⁵³⁰ Beim Jahrtag selbst wurde die Anwesenheit des Toten durch das Aufstellen einer Bahre, auch Tumba genannt, simuliert. Darauf stellte man in den meisten Fällen vier bis zwölf brennende Stehkerzen. Gelegentlich findet sich – wie bei vorgenannten Wilhelm Kerschberger – der Wunsch nach einer Zier mit einem eigenen Bahrentuch⁵³¹ Die Nennung des eigenen Namens war auch Peter Ponhalm besonders wichtig. In seinem 1344 erstellten Testament bestand er ausdrücklich darauf, in jeder Sonntagspredigt namentlich genannt zu werden: „vnser all suntag gedenchen an der predig“⁵³² Der Pfarrer und seine *gesellen* wurden dafür auch ausreichend bedacht.

Noch wichtiger war die eigene Memoria Weymar Teurwanger. Neben seinen ohnehin schon aufwendigen Stiftungen bestehend aus ewigen Jahrtagen und Gottesdiensten in der Privatkapelle, verfolgte er noch einen Spezialwunsch. Im Revers von Garsten wird dieses Anliegen wie folgt ausgedrückt: „...ain pfarrer zu Steir, in gotzleichnam wochen, an welichem tag es im fueglich ist, Gotzleichnams Hochzeit begen sol, mit zwelf priestern, in aller der mass mit dem gang, auff das Haws, in das Spital, vnd herwider durch die Statt, ob es an dem Wetter gesein mag, als an dem Rechten tag, vnd Ordnung begangen wirdet.“⁵³³.

Nach diesen bereits sehr individualistische Züge tragenden Jahrtagen, wirkt das Verlangen von Katrin Amersperger nach einem Gedenken aller Garstner Priester in den sonntäglichen Fürbitten geradezu bescheiden.⁵³⁴

Gebete und Gesänge, „in denen der Tote in der Ich-Form um Beistand und Erlösung bat“, ließen eine tatsächliche Anwesenheit des Toten noch glaubwürdiger erscheinen. Sehr beliebt beim Totenoffizium und der Grabbegehung waren „das 'Absolve' als Traktus der Totenmesse, das 'De profundis' (Ps 130), das 'Placebo' (Ps 114,9), die Antiphon 'Media in vita' oder das Responsorium 'Tenebrae factae sunt'.“⁵³⁵

⁵²⁹ Anm.: In einigen Fällen gab es sogar die Anweisung für den Zelebranten, sich dabei vom Hochaltar zur Gemeinde zu wenden, um dann den Namen vernehmlicher auszusprechen. Für Steyr sind uns solche Bestimmungen nicht bekannt; vgl. Andreas Zajic, Jahrtag und Grabdenkmal. Spätmittelalterliche Stiftungen und die Realien der Memoria, In: Martin Scheutz (Hg.) u.a., Freund Hein? Tod und Ritual. Wien 2007. S. 84.

⁵³⁰ Vgl. Andreas Zajic, Jahrtag und Grabdenkmal, 2007. S. 84.

⁵³¹ Anm.: Diese mittelalterliche Form des Jahrtags ereignet sich jährlich am 11. Dezember im oberösterreichischen Benediktinerstift Kremsmünster. An diesem Tag begeht das Kloster feierlich den Sterbtag seines Stifters Tassilo III.

⁵³² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 462, S. 466f.

⁵³³ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 496, S. 600f.

⁵³⁴ Vgl. Stadtarchiv Steyr, Akten des Stadtpfarrkirchenamtes, Kasten XI, Lade 33, fasc. 1.

⁵³⁵ Vgl. Andreas Zajic, Jahrtag und Grabdenkmal, 2007. S. 91.

Der Gesang des Psalms 'Placebo' lässt sich beispielsweise am Jahrtag von Heinrich und Kathrin Preuhafen 1391 finden. Die Söhne, die für die Errichtung dieser Stiftung verantwortlich waren, ordneten an, „nach der vigil soll man mit den Placebo wider hendt gehen in den Creuzgang auf das Grab da uner Vatter und Muetter seeligen begraben sind, und dasselb Plaecebo da auffsprechen, darnach des morgens soll mans gehehn mit einer gesungenen Seelmess.“⁵³⁶

Was bedeuten diese Erkenntnisse für unsere Untersuchung? An den aufgelisteten Beispielen hat sich doch sehr deutlich gezeigt, dass all diese besonders auf Memoria bedachten Stiftungen aus dem ratsbürgerlichen Milieu stammten. Gemeinsam haben sie eine stärker als bei anderen Stiftungen ausgeprägte Individualisierungstendenz. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass manche Historiker in dieser Memoria den Kristallisationspunkt einer spätmittelalterlichen Individualisierung sehen wollen. Aus dem Blickpunkt der vorausgeschickten Forschungsfrage, legen die gezeigten Ergebnisse den Schluss nahe, dass Memoria für das Bürgertum eine zentralere Rolle gespielt hat als für die alten Familien. Eine solche Sichtweise würde durchaus Sinn machen. Es wäre dies das typische Verhalten einer Bevölkerungsgruppe, die um einen unaufhaltsamen sozialen Aufstieg bemüht ist. Durch die finanziellen Möglichkeiten, welche sie ohne Zweifel hatten, wie noch im Kapitel 'Materielle Ausstattung' zu sehen sein wird, gelang ihnen das auch.

Zum Abschluss soll noch auf die oben erwähnte Theorie Schmitts eingegangen werden, wonach mit der Entstehung des Fegefeuer Glaubens die ewigen Jahrtage abgenommen hätten und an ihre Stelle die 30 aufeinanderfolgenden Seelenmessen getreten wären. Für Steyr lässt sich diese Theorie eindeutig falsifizieren. In lediglich einer Stiftung konnte dieses Verhalten festgestellt werden. Es handelt sich dabei um die Jahrtagsstiftung der Gebrüder Stadler für ihren Vater.⁵³⁷ Anspielungen auf Jenseitsvorstellungen, welche diesen Wunsch begründen würden, fehlen.

⁵³⁶ OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, fasc. 3.

⁵³⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 503, S. 511f.

Wertevorstellungen und religiöse Bildung

Familien mit einer längeren Tradition verbindet auch ein längeres gemeinsames Verhältnis zur Kirche. Eine längere Tradition bedeutet zugleich ein größeres Wissen über die eigene Vergangenheit und Herkunft. Folglich lässt sich auch eine stärkere Vertrautheit in Bezug auf Kirche und deren Wertvorstellungen annehmen. Ein solch reflektierteres Verhältnis der alten Familien zur Kirche war schließlich die Grundannahme der Überprüfung dieses Kriteriums. Unterschiede zwischen den Bevölkerungsgruppen werden im Folgenden aufgrund ihres Nahverhältnisses zur Kirche sichtbar gemacht und sollen als ein Indikator der sozialen Differenzierung gelten. Wie lassen sich solche Wertvorstellungen nun in den Stiftbriefen ablesen?

Die eindeutigsten Hinweise sind Formulierungen, die ein solches Nahverhältnis ansprechen. Dazu zählt beispielsweise jene Urkunde, in der Otto Scheck dem Kloster Garsten und der dortigen Bruderschaft für das Seelenheil der gesamten Familie einen Hof vermacht. Diese sollen den Hof auch dann noch innehaben, wenn der für das Kloster bestimmte Sohn Otto noch im Kindesalter sterben sollte.⁵³⁸ Der Tochter Ulrichs und Diemuts Husendorf war ebenfalls eine geistliche Laufbahn vorherbestimmt. Sie war Nonne im Frauenkloster von Traunkirchen.⁵³⁹ Dort sollte daher auch der ewige Jahrtag für die gesamte Familie vollzogen werden. Auch aus den Reihen der Chersperger gab es familiäre Verbindungen zum Kloster Garsten. Christian der Sohn Friedrichs war dort Mönch.⁵⁴⁰ Dies ist deshalb schon auffällig, da bis auf eine Ausnahme aller in dieser Untersuchung berücksichtigten Kerschberger-Stiftungen nach Gleink gingen. Die eine Ausnahme stammte daher nicht zufällig vom Vater Christians. In einer weiteren Zuwendung Friedrichs wurde aber auch das Kloster Gleink bedacht.⁵⁴¹

Dass sich der lokale Klerus aber auch aus ratsbürgerlichen Familien rekrutierte wissen wir von anderen Beispielen. Auch Peter Ponhalm wickelte seine an Garsten gerichtete Stiftung über seinen Bruder Hermann ab, der dort Konventsmitglied war:

„daz mein prueder her Chunrat doselben den selben weingarten inn schol haben vntz an seinen tod vnd schol von den nutzen alle wochen ein mess sprechen oder haizzen sprechen von sand Ann vnd schul auch di mess gesprochen werden daz Gersten vnd schol auch mein vor-

⁵³⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 100, S. 109f.

⁵³⁹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 364, S. 368f.

⁵⁴⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 150, S. 149.

⁵⁴¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 149, S. 148f.

*genanter prueder alle iar meinen iartag vnd meiner vorgeanten hausvrowen beegen datz Gerstn mit einer gemainn vigiliij vnd einer selmess vnd darvmb schol er alle iar dem conuent doselb ein phunt phening gebn Vnd von den vbrigen nutzen schol er meiner sel helfen mit chirchverten vnd mit mess sprechen, alz ich im dez trawe...*⁵⁴²

Außergewöhnlich ist an dieser Stiftung noch der Wunsch nach einer Wallfahrt. Die stellvertretende Wallfahrt war in dieser Zeit zwar ein übliches Bußemittel⁵⁴³, kommt aber in den restlichen Stiftungsurkunden kein zweites Mal vor.

Ebenfalls verwandtschaftliche Beziehungen zur Kirche gab es im Geschlecht der Teurwanger. Diese gehen zwar nicht aus den Stiftbriefen hervor, können aber anhand anderer Untersuchungen nachgewiesen werden. Bei Preuenhueber erfahren wir von einem Hermann Teurwanger, welcher ab 1312 als Pfarrer von Steyr und Gaflenz in Erscheinung tritt.⁵⁴⁴

Eine wesentlich einflussreichere Beziehung zum Klerus hatte zweifelsohne die ratsbürgerliche Familie Venk. Marchart und Agnes Venk waren die Eltern dreier Söhne. Simon gelang die Aufnahme in den Ritterstand und er amtierte kurzzeitig auch als Burggraf von Steyr. Sein Bruder Nicla brachte es 1365 sogar zum Abt des Benediktinerstiftes Garsten, welchem er immerhin 33 Jahre lang vorstand. Es verwundert somit nicht, wie es Simon Venk zu einer Bestattung in der Losensteiner Kapelle der Garstner Stiftskirche geschafft hat. Der dritte Sohn Hans musste bei solchen Brüdern zwangsläufig in den Hintergrund rücken.⁵⁴⁵

Wie man anhand dieser Beispiele sehen kann, funktionierte die Rekrutierung des lokalen Klerus aus der städtischen Oberschicht sehr gut. Unterschiede zwischen Bürgertum und Adel lassen sich dabei aber nicht feststellen. Denn sowohl in ratsbürgerlichen als auch in adeligen Geschlechtern finden sich verwandtschaftliche Beziehungen zur Geistlichkeit. Es müssen die Urkunden somit noch auf weitere Auffälligkeiten überprüft werden. Dazu lässt sich etwa die religiöse Bildung zählen.

Bei der Überprüfung nach solch sprachlichen Merkmalen⁵⁴⁶ kam es zu keinerlei Erkenntnissen. Erwähnenswert ist an dieser Stelle nur, dass in vier ratsbürgerlichen Stiftbriefen, die Gewähr der Stiftung – diese Kontrolle wird in der Regel einer anderen Institution oder den Erben überlassen - Gott selbst anvertraut wurde. So heißt es etwa in der Stiftung Vinzenz Amersper-

⁵⁴² Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 462, S. 466f.

⁵⁴³ Vgl. Bernhard Schimmelpfennig, Die Regelmäßigkeit mittelalterlicher Wallfahrten, In: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Nr.14, Wien 1992, S. 81f.

⁵⁴⁴ Vgl. Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, 1983, S. 47 und S. 59.

⁵⁴⁵ Vgl. Alois W. Starkenfels, Wappen des Adels, 1984, S. 530.

⁵⁴⁶ Anm.: die theologische Bildung lässt mit Hilfe der Sprache am einfachsten nachweisen und war für die Untersuchung auch eine tragende Stütze.

gers: „Wern aber dass, dass die obgenandten Conventbrüder, die inzunnd seynd, oder hernach künfftig werden darinnen saumig weren, und den Gottsdienst nicht vollfuhren. Als vor, an den brief vorgeschrieben ist, darumb sollen wüir ihn und und all seinen Vorfahrern antworten vor Gottsgericht an den jungsten Tag.“⁵⁴⁷

Die adeligen Stifter vertrauten bei der Aufrechterhaltung ihrer Stiftungen vielmehr auf weltliche Kontrollinstanzen. Ähnliche Formeln fehlen hier zur Gänze.

Eine weitere sprachliche Besonderheit, die man als theologische Bildung auslegen könnte stammt von dem Ratsbürger Otto Milchtopf. Als er im Jahr 1306 dem Spital zu Steyr einen Weingarten zu einem Seelgerät gab, geschah dies mit folgenden Worten: „da ich kam an die Statt, die aller der Welt Koenigreich ist, dass ich lag an meiner Hinfarth, da schuff ich einen Weingarten an dem Kolmuz auf das Spittal, das bey der Brugge zu Steyr leit vnd der Hochgebohrnen Königin von Rom Stiftung ist, zu Huelfe der armen Gottes-Gefangnen, die in demselben Spittal liegen, vnd meiner armen Seel zu Trost...“⁵⁴⁸ In diesem kurzen Abschnitt befinden sich gleich zwei sehr interessante Aussagen. Zum einen wird der Tod mit der Hinfahrt ins himmlische Jerusalem verglichen und zum anderen werden die Armen als Gottesgefangene bezeichnet. Beide Ausdrücke sind Teil des theologischen Vokabulars. Die Aussagekraft dieser Formulierung ist aber aufgrund mangelnder Vergleichsbeispiele äußerst gering.

Als letztes wurde noch überprüft, an welchen Altären die Jahrtage abgehalten werden sollten und ob es dabei unterschiedliche Wünsche bei den drei Bevölkerungsgruppen gab. Diesen Aspekt hätte man auch im vorigen Kapitel gut unterbringen können, da aber hier das Hauptaugenmerk auf das Patrozinium gerichtet ist, spricht nichts gegen eine Behandlung an dieser Stelle.

Insgesamt kamen in den Stiftungsurkunden 22 Altarwünsche vor. Davon fielen sieben an den Adel, nur zwei an die Bürger und dreizehn an die Ratsbürger. Mit Ausnahme der Bürger entspricht dies ziemlich genau einem Viertel der Stiftungen der jeweiligen Bevölkerungsgruppe.⁵⁴⁹ Die städtische Oberschichte hebt sich eindeutig vom einfachen Bürgertum ab. Wirft man einen Blick aufs Patrozinium, ergeben sich erste Unterschiede. Bei den ratsbürgerlichen Stiftungen sind etwas mehr als die Hälfte an den „Unseren Frauen Altar“ in Garsten gerich-

⁵⁴⁷ OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, Faszikel 3

⁵⁴⁸ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 536, S. 500.

⁵⁴⁹ Anm.: Von den 28 adeligen Stiftungen weisen 7 eine Altarangabe auf. Bei den Ratsbürgern waren es 13 von 53.

tet⁵⁵⁰. Die restlichen Altarwünsche verteilen sich auf die Altäre der Heiligen Nikolaus, Anna, Katharina, Andreas oder die eigene Kapelle. Letztere sind uns von Weymar Teurwanger und Peter Ponhalm bekannt.⁵⁵¹ Vom Adel sind uns keine solchen Privatkanellen überliefert. Lediglich in der Stiftung von Stephan und Heinrich Scheck 1381 ist von einer eigenen Kapellen die Rede.⁵⁵² Da die Stiftung an Garsten gerichtet ist, könnte es sich dabei einfach nur um eine Seitenkapelle in der Stiftskirche handeln, die aus alter Tradition immer schon von dieser Familie bevorzugt wurde. Belege für eine eigene Kapelle gibt es allerdings nicht.

Das Muster, eine bestimmte Kapelle zu bevorzugen, finden wir beispielsweise bei den Preuhafen.⁵⁵³ Bevorzugt wurde hier die Laurentiuskapelle. Drei der insgesamt sieben adeligen Altarwünsche gehen dorthin. Interessant ist dieses Detail deswegen, da der hl. Laurentius auch der Schutzpatron vor den Qualen des Fegefeuers ist.⁵⁵⁴ Weitere adelige Seelenmessen sollten auf dem Margarethenaltar, dem Kolomanaltar und dem "*vnser herren leichnamens Alter*"⁵⁵⁵ gelesen werden. Von ratsbürgerlicher Seite wurde Laurentiusaltar niemals aufgesucht. Daraus aber ein fundierteres, theologisches Wissen ableiten zu wollen, wäre mehr Vermutung als Erkenntnis. Eine ausgeprägtere Marienfrömmigkeit im bürgerlichen Milieu lässt sich jedoch einwandlos konstatieren. Ansonsten fällt auf, dass keine einzige der adeligen Seelenmessen auf dem Hochaltar stattfinden sollten. Darauf beschränkt sich allerdings die Erkenntnis nach dieser Kriterienüberprüfung.

Die materielle Ausstattung der Stiftungen

Sollten zwischen den bürgerlichen und adeligen Geschlechtern soziale Unterschiede bestanden haben, würden sie in diesem Kapitel besonders stark hervortreten. Der Vergleich des gestifteten Vermögens stellt ohne Zweifel eines der aussagekräftigsten Kriterien dieser Untersuchung dar. Ein solcher Vergleich birgt allerdings eine Reihe von Schwierigkeiten in sich. So fehlt bei vielen Stiftungen ein Hinweis auf die Höhe des Ertrags bzw. der Dotation. Bei dem größten Teil der Vermächtnisse handelt es sich nämlich um kleinere Grundstücke (Huben,

⁵⁵⁰ Anm.: Über die Altäre der Stiftskirche Garsten und der Stadtpfarrkirche Steyr informiert Lenzenweger umfassend; vgl. Josef Lenzenweger, Die Entwicklung des Pfarrnetzes, 1939.

⁵⁵¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 462, S. 466f.; Bd. 9, Nr. 496, S. 600f.

⁵⁵² Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 10, Nr. 18, S. 15f.

⁵⁵³ Anm.: Heinrich Preuhafen wurde in der Laurentiuskapelle bestattet. Aus diesem Grund gehen auch die Stiftungen seiner Frau und die seines Sohnes an diese Kapelle; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 458, S. 423.; und Bd. 4, Nr. 400, S. 362f.

⁵⁵⁴ Vgl. Ökumenisches Heiligenlexikon, Laurentius, (18. 1. 2007),

<http://www.heiligenlexikon.de/BiographienL/Laurentius.htm>, (18. 1. 2007).

⁵⁵⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 108, S. 106.

Güter und Gärten), welche den bestifteten Institutionen mitsamt ihren Rechten übergeben werden. Findet sich in einer Stiftung nun kein Hinweis auf die Höhe der jährlichen Abgabe wird ein Vergleich geradezu unmöglich.⁵⁵⁶ Ein zweites Problem stellen die Naturalienabgaben dar. Sind die Abgaben eines Gutes nur in Form von Naturalien zu leisten, lässt sich ein Vergleich mit einem monetären Abgabendienst ebenfalls nur schwer anstellen. Zudem sind die Stiftungen auf einem Zeitraum von 100 Jahren verteilt. Damit sind wir auch schon direkt bei der dritten Schwierigkeit: der Geldentwertung. Um allzu großen Ungenauigkeiten vorzubeugen, werden die 100 Jahre des Untersuchungszeitraums auf vier Gruppen mit je 25 Jahren aufgeteilt. Gleichzeitig soll aber versucht werden alle Stiftungen in ihrer Gesamtheit wahrzunehmen. Denn eine zu enge Fixierung auf Gruppen verhindert ein mögliches Erkennen von Trends oder Entwicklungen. All diese Umstände machen daher eine quantitative Untersuchung kaum möglich. Die konkrete Vorgangsweise bestand zunächst aus einer Gesamtbetrachtung aller Stiftungen, anhand derer dann Auffälligkeiten bzw. Normen formuliert wurden, welche schließlich in den einzelnen Gruppen mithilfe von Beispielen demonstriert werden sollten. Alles was daher in diesem Kapitel unternommen werden kann, ist ein Vergleich von bürgerlichen und adeligen Stiftungen mit annähernd ähnlichen gewünschten Gegenleistungen. Die Gegenüberstellung einer Jahrtagsstiftung und einer täglichen Seelenmesse wäre somit völlig unnütz. Ebenso sollte darauf geachtet werden, dass die Stiftungen an die gleiche geistliche Institution gerichtet sind, da die Möglichkeit unterschiedlicher 'Tarife' bestehen könnte. Werden all diese Aspekte berücksichtigt, kann auch eine reine Gegenüberstellung der Stiftungen zu aussagekräftigen Ergebnissen führen.

Aufgrund der Gesamtbetrachtung aller Stiftungen konnten folgende Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden:

- a) Die Stiftungen der alten Geschlechter sind in der Regel nicht so großzügig ausgestattet wie jene der Ratsbürger.
- b) Innerhalb der alten, ministerialen Familien wird zahlenmäßig häufiger gestiftet als in den bürgerlichen Familien.
- c) Die großen Stiftungen stammen fast ausschließlich vom Ratsbürgertum.
- d) Die räumliche Verteilung der gestifteten Grundstücke zeigt keine Unterschiede zwischen den alten und neuen Familien.

⁵⁵⁶ Anm.: Mit Hilfe von alten Herrschaftsurbaren ließe sich dies sicher in Erfahrung bringen, muss aber aus arbeitsökonomischen Gründen einer anderen Arbeit überlassen werden.

Ad a) Die Stiftungen der alten Geschlechter sind in der Regel nicht so großzügig ausgestattet wie jene der Ratsbürger

Diese Beobachtung gilt besonders für das erste Viertel des 14. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit legten die Stiftungen der Ritterlichen sehr viel mehr Wert auf liturgische Memorialleistungen, als jene des Bürgertums. Es waren vor allem wöchentliche Messen⁵⁵⁷ die vom Adel verlangt wurden, während bei den wenigen bürgerlichen Stiftungen der Wunsch nach einem gewöhnlichen Jahrtag dominierte. Die Dotationen der adeligen Stiftungen sind in den meisten Fällen aber nur knapp höher als die des gehobenen Bürgertums. Das bedeutet, im Verhältnis zur Gegenleistung werden von seiten des Ratsbürgertums höhere Vermögenswerte gestiftet.

Marquart Preuhafen stiftete im Jahr 1302 für seinen Vater Heinrich einen Jahrtag und möchte für dessen Seele auch noch jeden Sonntag eine Messe in der Lorenzkapelle gelesen wissen. Dafür gibt er dem Kloster seine „*hube dazze ze swammaren*“ von welcher der Abt dem Konvent am Jahrtag immer ein halbes Pfund Pfennige (4 Schillinge) reichen soll.⁵⁵⁸ Der Zweck dieser Geldreichung ist die Aufrechterhaltung der Memoria. Der gesamte Konvent soll diesen Tag im Jahr nicht vergessen. Ebenfalls zu finden ist diese Form der Gedächtnisbewahrung in den Stiftungen der Bürger Heinrich Pugs (Fuchs) und Hugo Ponhalm. Beide wünschen sich vom Konvent die Abhaltung eines einfachen Jahrtages. Heinrich Pugs vermacht dem Kloster dafür zwei Güter. Das Erste dient jährlich eine halbes Pfund Pfennige, das Zweite drei Schillinge, vier Hühner, eine Gans, 40 Eier und vier Käse im Wert von 8 Pfennigen.⁵⁵⁹ Angegeben ist dies allerdings nicht wie üblich in Wiener Münzen, sondern (in) Marie.⁵⁶⁰

Die gestifteten Güter des Hugo Ponhalm haben einen jährlichen Ertrag von „*nouem solidos denariorum wiennensis monete*“; also neun Schillingen.⁵⁶¹ Für nur 30 Pfennige mehr (insgesamt 10 Schillinge), möchte Otto Scheck neben einem ewigen Jahrtag noch eine wöchentlich gehaltene Seelenmesse. Man muss sich daher fragen, ob die Scheck und Preuhafen einen 'Sondertarif' in Garsten hatten, oder die Bürger zu diesem Zeitpunkt einfach schon finanzkräftiger als die alten Ministerialen waren.

In den nächsten 25 Jahren lässt sich ein Vergleich nur schwer anstellen, da von adeliger Seite sehr viele Schenkungen erfolgten oder in den Urkunden die Abgabenhöhe verschwiegen wur-

⁵⁵⁷ Anm.: Wöchentliche Messen konnten bei fünf von sieben Stiftungen festgestellt werden; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 400, S. 362f.; Bd. 4, Nr. 458, S. 423f.; Bd. 5, Nr. 222, S. 213f.; Bd. 5, Nr. 367, S. 356f., Bd. 5, Nr. 403, S. 385f.

⁵⁵⁸ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4., Nr. 458, S. 423f.

⁵⁵⁹ Vgl. OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, fasc. 3.

⁵⁶⁰ Anm.: Um welche Geldeinheit es sich hier handelt konnte leider nicht festgestellt werden.

⁵⁶¹ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 116, S. 112f.

de. Bei den Bürgerlichen zeigt sich allerdings eine leichte Veränderung im Stiftungsverhalten. In fünf Fällen wurden bereits wöchentliche Messen bestellt; auch eine tägliche Messe kam bereits vor.

Auffällig sind zunächst aber zwei Jahrtagsstiftungen nach Gleink. 1328 vermachte Wernhart Wängel dem Kloster einen Weingarten, welcher jährlich 60 Pfennige (2 Schillinge) diene. Die Erträge sind für das dortige Spital bestimmt. Der Jahrtag sollte aber in der Stiftskirche abgehalten werden.⁵⁶² Für ebenfalls „*Sechtzig Pfennig wiener munz an vnser frowen tag ze der dinstzeit vnd chlaynen dinst*“ wollte auch der Bürger Heinrich Muchler sein ewiges Gedächtnis in Gleink gesichert wissen. Im Unterschied zum vorgenannten soll dieser allerdings gesungen werden. In beiden Fällen lagen die jährlichen Erträge bei gerademal 60 Pfennigen.⁵⁶³

Zum Vergleich soll nun ein Blick auf Garsten geworfen werden. Unmittelbar zur gleichen Zeit, 1333, wurde hier für Konrad Kamerer ein einfacher Jahrtag in Garsten errichtet.⁵⁶⁴ Die Abgaben des vermachten Hofes betrugen ein halbes Pfund Pfennige (4 Schillinge) und sind damit doppelt so hoch, wie die der beiden vorgenannten Güter. Ebenso lieferte das Gut „*genant datz dem geneist ober halbes des dorfes in Molnta*“⁵⁶⁵ ein halbes Pfund Pfennige nach Garsten. Die Gegenleistung war auch hier ein einfacher Jahrtag. Allem Anschein nach dürfte es tatsächlich so etwas ähnliches wie ein inoffizielles Preisniveau gegeben haben.

Im Zeitraum von 1351 bis 1375 lassen sich bei den bürgerlichen Stiftungen bereits vier tägliche und vier wöchentliche Messen finden. In den adeligen Stiftungen finden sich solche Wünsche jeweils nur einmal. Leider fehlen auch hier sehr viele Ertrags- und Wertangaben. Doch die wenigen möglichen Beispiele zeigen ein sehr ähnliches Bild wie schon zuvor: adelige Stiftungen glänzen nicht gerade durch Großzügigkeit. Im Jahr 1357 legten Reicher, Hartneid, Konrad, Heinrich und Otto Stadler zusammen und stifteten ihren Vätern Heinrich und Otto und allen ihren Vorvordern einen Jahrtag mit vier Seelenmessen in Stadelkirchen. Im Anschluss sollten 30 Messen gelesen werden.⁵⁶⁵ Das gegebene Gut, *genant dacz dem Waemplein in der Reutt*, diene dem Pfarrer von Dietach zweimal jährlich ein halbes Pfund Pfennige inklusive einem Vogthuhn. Von bürgerlicher Seite liegt eine Jahrtagsstiftung Gottfried Sinczenpergers vor. 1357 wollte er für sich und alle sein Vorfahren einen Jahrtag mit zwei Seelenmessen in Gleink gesprochen sehen. Das Gut, welches ein Lehen der Herren von Volkens-

⁵⁶² Anm.: Ein Zeichen dafür, dass dieses Spital völlig dem Kloster unterstellt war; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 5, Nr. 530, S. 527.

⁵⁶³ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6., Nr. 287, S. 290f.

⁵⁶⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr. 102, S. 111f.

⁵⁶⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 503, S. 511f.

dorf war, diente jährlich ein Pfund Pfennige, davon sollte man am Jahrtag 7 Schillinge in den Konvent reichen.⁵⁶⁶ Weymar Teurwanger ließ sich seinen Jahrtag in Garsten noch etwas mehr kosten. Er übergab dem Kloster sein „*guet genant datz Od do Jans zden zeiten aufgesezzen ist in Chemnater pfarr gelegen und ist newn schilling wiener pfening geltz zway faschanghuener und ein gans...*“.⁵⁶⁷ Damit bestätigt sich auch an diesen Beispiel wieder, dass die Stiftungen der Bürger, bei annähernd identen Forderungen, wertmäßig über jenen des Adels liegen. Dieses Muster lässt sich auch in der letzten Gruppe (Stiftungen zwischen 1376-1399) wieder nachweisen. Es setzt sich zudem der Trend fort, dass das Bürgertum in den Stiftungen immer selbstbewusster auftritt. So stammen von den elf wöchentlichen Messen zehn von Seite der Bürger. Bei den täglichen Messen sieht es ähnlich aus. Drei von vier solcher Gottesdienste werden von Bürgern bestellt.

Ad b) Innerhalb der alten, ministerialen Familien wird zahlenmäßig häufiger gestiftet als in den bürgerlichen Familien.

In diesem Punkt gibt es auffällige Unterschiede zwischen Bürgertum und Adel. Bereits im Kapitel 'die Stifter' wurde daraufhin gewiesen, dass die Stiftungsaktivität innerhalb des adeligen Milieus eindeutig höher ist (siehe Abb. 1). Damit ist gemeint, wie viele unterschiedliche Personen sich innerhalb einer Familie als Stifter hervor taten.⁵⁶⁸ Sieht man sich aber das Spitzenfeld etwas genauer an, wird die oben postulierte Annahme doch etwas relativiert. Die Scheck führen diese Liste mit sechs Personen an. Auf dem zweiten Platz finden sich überraschend die Ponhalm mit 5 verschiedenen Stiftern wieder.⁵⁶⁹ Den dritten Rang teilen sich mit je vier Stiftungen die Preuhafen und Hinterholzer/Ritzenwinkler. Und mit drei verschiedenen Personen schaffen es die Kerschberger auf den dritten Platz. Würde man nur diese Familien für die Auswertung heranziehen, wären die Unterschiede doch sehr gering. Auch hier gilt wieder: Es muss die Gesamtheit der Stiftungen im Auge behalten werden. Und an dieser gemessen stellen die beiden Familien, Ponhalm und Hinterholzer, Ausnahmen dar. Beim Adel liegt diese Häufigkeit bei mindestens zwei.

Man kann also festhalten, dass häufigeres Stiften eher in adeligen Kreisen stattfand. Da die Stiftungen materiell in der Regel nicht so umfangreich ausgestattet waren wie jene des Bürgertums, kann bereits auf eine schwindende finanzielle Potenz des Adels geschlossen werden.

⁵⁶⁶ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. Nr. 647, S. 646f.

⁵⁶⁷ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 520, S. 514f.

⁵⁶⁸ Anm.: Ehepartner werden dabei nicht gezählt.

⁵⁶⁹ Anm.: Es wurde dabei zwischen zwei verschiedenen Peter Ponhalm unterschieden. Einziger Anhaltspunkt dafür war die Größe der zeitliche Distanz zwischen den Stiftungen.

Es wäre aber auch möglich, dass die geringere Dotation auf eine gleichmäßigere Vermögensaufteilung im ministerialen Umfeld zurückzuführen ist. Diese interessante Fragestellung kann diese Arbeit aber leider nur anschneiden.

Ad c) Die großen Stiftungen stammen fast ausschließlich von ratsbürgerlichen Familien.

Diese These bestätigt die bereits vorhin getroffene Annahme, wonach die Ratsbürger finanziell potenter wären als die alten Adelsgeschlechter. Bei einem Blick auf die Dotation der Stiftungen wird offensichtlich, dass sich das Bürgertum hier deutlich vom alten Adel abhebt. Ein Detail am Rande ist, dass sich unter den folgenden Urkunden drei Bürgertestamente befinden. Dass diese natürlich reichlicher ausgestattet sind, da sie Verfügungen über das gesamte Vermögen vornehmen, versteht sich von selbst. Diese Testamente finden leider kein adeliges Pendant. Entweder machten diese Familien davon keinen Gebrauch, oder es sind einfach keine Testamente mehr erhalten. Zu der Kategorie 'große Stiftung' zählen neben auffällig hohen Dotationen in einfachen Stiftsurkunden auch zahlreiche kleiner Stiftungen einzelner Personen.

Die erste große Stiftung stammt aus dem Jahr 1344. Es handelt sich dabei um das Testament Peter Ponhalms. In seiner letzten Verfügung finden sich folgende Bestimmungen: Eine wöchentlich von seinem Bruder Konrad gelesene Messe auf dem Altar der hl. Anna in der Stiftskirche zu Garsten. In der selben Kirche sollte ebenfalls von seinem Bruder ein Jahrtag begangen werden. Am gleichen Tag war dem Konvent ein Pfund Pfennige zu reichen. Einen weiteren Jahrtag sollte es in der Stadtpfarrkirche Steyr geben. Dorte wollte er auch in jeder Sonntagspredigt namentlich erwähnt werden. Schließlich ordnete er noch zwei ewige Lichter an. Sowohl sollte in seiner Hauskapelle als auch im Kreuzgang von Garsten ein ständiges Licht brennen. Dieser spirituellen Leistung steht ein materieller Gegenwert von einem Weingarten, einem Burgrecht in der Höhe von 6 Schillingen, ein Lus (Bauernstelle), einen Acker misamt der Hofstatt, 13 Pfund Pfennige und ein Harnisch mit Ross gegenüber. Die 13 Pfund stammten von einer Badestube in der Stadt, welche ihm jährlich 1 Pfund Pfennige einbrachte.⁵⁷⁰

Reichlich ausgestattet wird das Kloster Garsten im Testaments Jacob Kündlers. „so schaff ich von erst dem gotshaus ze Gaersten in Termperger pharr gelegen auf dem guet in der chienaw ain phunt pfening geltz ain huen, auf dem guet datz den Felbern ain halb phunt phening geltz vier huener vier ches vnd dreizzich ayer, vnd auf Faenchleins rewt, sechtzig pfening geltz ain

⁵⁷⁰ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 6, Nr 462, S. 466f.

*huen, auf dem Permicz ain guet sechtzig phening geltz ain gans drev huener dreizzich ayer, vnd ain sagmuel gelegen in dem Vogelsang vnd waz darzue gehoert...*⁵⁷¹ Diese Güter soll der Abt selbst innehaben. Wie schon oben, sollte auch hier der Konvent am Jahrtag in der Höhe von einem Pfund bedacht werden. Ein weiteres Pfund muss der Abt jährlich dem Sohn Jacobs als Pfründe geben. Weiters soll in den Besitz des Klosters *daz guet in dem graben im Mulpach* gehen. Dieses Gut dient jährlich „*viertzig phenning geltz zwen metzen chorns ain schaf habern segchs huener zwen ches dreizzig ayer*“, davon sollte der Pfarrer von Steyr 70 Pfennige erhalten. Im Gegenzug musste sich dieser zur Abhaltung eines Jahrtags in der Stadtpfarrkirche verpflichten. Ein dritter Jahrtag sollte im Benediktinerkloster Gleink vollführt werden. Auch hier wurde der gestiftete Hof direkt dem Abt (und nicht der dafür zuständigen Oblay) unterstellt. Der Ertrag des Hofes lag bei 3 Schillingen. Der vierte und letzte Jahrtag war im Kloster Kremsmünster vorgesehen. Die Gegenleistung war ein *guetel genant der Drischelperch*. Das Zechamt St. Gilgen; also das 'offizielle Zechamt' der Stadtpfarrkirche wurde zudem noch mit einem weiteren Gut beschenkt. Die Abgaben betrugen „*achtzich phening zehen metzen habern, zwen metzen chorns ain lamp acht huener vier ches sechzich ayer*“. Dazu gab es noch seinen Silbergürtel und ein Messer für den Zechmeister. Auch das Spital in Steyr bekam einen Teil des Vermögens ab. Diesem vermachte er ein Gut, welches 30 Pfennig und ein Schaff Hafer⁵⁷² diente. Zusätzlich sollten auch noch 4 Betten mit Bettzeug an das Spital gehen. Für die Ellendzeche gab es eine einmalige Summe von einem halben Pfund. Danach zählte er noch zahlreiche Personen auf, die ebenfalls noch von ihm bedacht wurden. Zu den auffälligsten Dingen gehörten vier Harnische und ein teurer blauer Mantel.⁵⁷³

In einem Revers des Abtes von Garsten wird das gesamte an Garsten gerichtete Stiftungsopus Weymar Teurwangers zusammengefasst. Demnach sollte täglich eine Messe zur frühesten Tageszeit und eine Vesper am Abend in der Stadtpfarrkirche gesungen werden. Eine weitere Vesper sollte immer am Pfingsttag in seiner Kapelle gesungen werden. Für diese Messen erhielt Garsten insgesamt einen ganzen Hof mit 11 kleineren Gütern. Das Verlangen nach Memoria ging bei Weymar sogar so weit, dass er in die Gestaltung der Fronleichnamsprozession eingriff. Für zwei weitere Güter sollte die besagte Prozession immer mit zwölf Priestern vollzogen werden. Auch die Route wurde genau festgelegt. Sie sollte von der Stadtpfarrkirche zu

⁵⁷¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 718, S. 721f.

⁵⁷² Anm.: Unter Schaff ist ein mittelalterliches Getreidemaß zu verstehen; vgl. Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/lexer/wbgui?lemd=LA00001>, (18. 1. 2007).

⁵⁷³ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 718, S. 721f.

seiner Kapelle und von dort weiter zum Bürgerspital und wieder zurück gehen. Ob die Prozession mit einer Armenspeisung verbunden war lässt sich nicht feststellen. In seiner privaten Kapelle sollten wöchentlich noch drei Messen ausgerichtet werden, dafür bekam Garsten das Gut „*genant der Truchsenhof in Sierninger pfarr*“.⁵⁷⁴

Weiters sollte seiner Seele in der Stiftskirche in Garsten ebenfalls mit einem Jahrtag gedacht werden. Dafür erhielt das Kloster ein Gut in Kematen, welches jährlich 9 Schillinge 4 Faschingshühner und eine Gans diente. Zwei weitere Jahrtage ließ Teurwanger noch in Schlierbach und Gleink errichten. Der Frauenkonvent von Schlierbach erhielt dafür das „*guet dacz dem Senften genant an der Gesnaytt in Stainpecher pharr gelgen daz unser rechcz lehen ist von unserm genadigen heren hern Rudolffen von Walse von Ens*“.⁵⁷⁵

Aber auch Gleink profitierte von der Großzügigkeit Weymar Teurwangers, welcher wahrscheinlich zeitlebens kinderlos blieb. Dort sollte für ihn und seine Frau ein Jahrtag und eine tägliche Messe auf unterschiedlichen Atlären gelesen werden. Das Kloster erhielt dafür den „*hoff dacz den Swaeben, ain hofstet dapei gelgen und zwo hofstet in dem Newmraeut, di ain da Heinreich auf siczt, di ander da der Smyd auf siczt, und daz guetel in dem Snekenslag die all in Hager pharr gelegen sind und zway gueter auf dem Helmprechtod gelegen in Wolfspacher pharr, di unser recht lehen sind van unserm genaedigen erwirdigen herren dem pischolf von Babenberch*“.⁵⁷⁶

Eine ähnlich umfassende Stiftung bzw. Stiftungen findet sich in Steyr keine zweites Mal.

Die größte Stiftung von adeliger Seite tätigten 1374 Otto, Marchart, Konrad, Perthold und Wilhelm Stadler. Allein der Umstand, dass hier mehrere Personen an einer einzigen Stiftung mitwirken mussten, sagt schon einiges über die nur noch beschränkten finanziellen Möglichkeiten dieser Gruppe aus. Insgesamt soll der *vicari ze Tudich*, der Verweser des Kloster Gleink, 2 Weingärten und 10 Güter von den Brüdern Stadel bekommen⁵⁷⁷. Es handelt sich dabei aber lediglich um eine Aufbesserung einer bestehenden täglichen Messe, welche zusätzliche Messen zu Weihnachten vorsah.

Ad d) Die räumliche Verteilung der gestifteten Grundstücke zeigt keine Unterschiede zwischen den alten und neuen Familien.

⁵⁷⁴ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 9, Nr. 496, S. 600f.

⁵⁷⁵ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 520, S. 514f.

⁵⁷⁶ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 7, Nr. 723, S. 727f.

⁵⁷⁷ Vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 8, Nr. 696, S. 706f.

In einem nächsten Schritt wollen wir uns nun die räumliche Verteilung der Güter ansehen.⁵⁷⁸ Der einzige räumlicher Hinweis war die pfarrliche Zuordnung. Diese birgt natürlich eine gewisse Ungenauigkeit, da die Pfarren zu dieser Zeit noch sehr groß waren und mit den heutigen Pfarrgrenzen nicht mehr ident sind. Tendenzen konnten aber dennoch festgestellt werden. So hat es den Anschein, als wären die Güter der ehemaligen Ministerialienfamilien näher um Steyr herum verteilt gewesen. Die ratsbürgerlichen Familien haben hingegen eine größere Streuung, die sich vor allem stärker in den heute niederösterreichischen Raum hineinzieht. Bei den einfachen Bürgern verteilen sich die Güter nur auf 5 Pfarren, wobei sich die Garstner und Wolfener Pfarre deutlich von den anderen abheben. In nachstehenden Abbildung sehen wir diese Verteilung graphisch dargestellt. Die genannten Pfarren sind nach ihrer Entfernung zu Steyr aufgelistet. Da Steyr zu dieser Zeit eine Tochterpfarre von Garsten war, sind die beide Ergebnisse auch zusammengefasst.

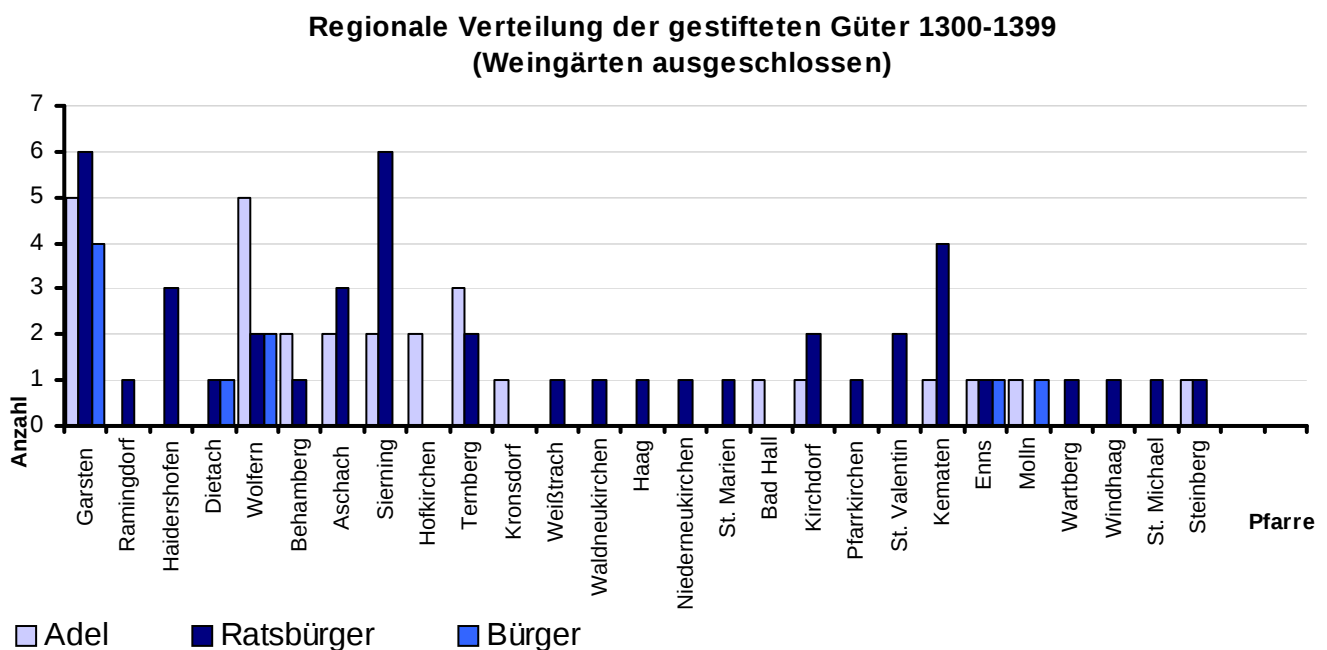


Abb. 10: Regionale Verteilung der gestifteten Güter 1300-1399; eigene Darstellung

Man sieht in dieser Darstellung sehr schön, dass sich der größte Teil der adeligen Stiftungen innerhalb eines Radius von ca. 12 km befindet (das entspricht der ungefähren Luftlinie zwischen Steyr und Kronsdorf) Innerhalb dieser Linie befindet sich auch der größte Teil der bür-

⁵⁷⁸ Anm.: Es wurde dabei so vorgegangen, dass alle Güter, deren Pfarrzugehörigkeit eindeutig festgestellt werden konnte, sei es durch explizite Nennung oder aufgrund der näheren Ortsbestimmung, in einer Tabelle erfasst wurden und dann nach dem Status (Adel, Bürger, Ratsbürger) ihrer Stifter sortiert wurden.

gerlichen Stiftungen und ungefähr die Hälfte der ratsbürgerlichen Güter. Es ist also die Tendenz einer größeren Streuung bei ratsbürgerlichen Stiftungen zu erkennen.

Begräbnisregelungen

Die Untersuchung der Urkunden nach Bestimmungen über das Begräbnis hätten auch im Kapitel der Wertvorstellungen behandelt werden können, zumal der Grabstein an sich bzw. auch der Ort des Grabes Aufschluss über das soziale und religiöse Gepräge eines Menschen geben. Diesem Aspekt wäre damit aber nicht gebührend Rechnung getragen. Welche entscheidende Funktion dem Grab innerhalb der Memoria zukam, wird besonders in den Arbeiten von Andreas Zajic deutlich.⁵⁷⁹

„Kennzeichnend für die meisten Stiftungen ist das Bestreben, die liturgische und nach Möglichkeit auch die soziale Memoria durch die Medien symbolischer Kommunikation am Ort des Begräbnisses selbst zu verknüpfen. Jahrtagsverbindlichkeiten, Objekte des Stiftergedenkens und Grabdenkmäler waren daher fast immer in komplexer Weise aufeinander bezogen.

Es entwickelten sich auch zahlreiche Strategien, das Grab selbst mit dem Ort der liturgischen Memoria übereinzustimmen, d. h. das Grab bzw. das Grabdenkmal in die Verrichtung memorativer Handlungen zum Gedächtnis des/der Toten einzubeziehen. Von vorneherein eng war die räumliche und funktionale Verbindung von Grab und Memoria dort, wo die Grabstelle vor, neben oder in der Nähe eines vom Verstorbenen bestifteten Altars eingerichtet worden war. Der Zelebrant der Totenmesse bzw. der Offizien des Jahrtags stand dann nicht selten tatsächlich auf der Grabplatte des Stifters und stellte sodurchaus „handgreiflich“ die Verbindung her.“⁵⁸⁰

Da die vorliegende Arbeit mit der Auswertung der Urkunden voll und ganz beschäftigt war, konnte eine Behandlung der Grabsteine daher nur rudimentär ausfallen. Die Untersuchung basiert ausschließlich auf den Erkenntnissen der Stadtchronik Preuenhuebers. Diese zeichnet eine große Detailfreudigkeit aus, beschränkt sich aber auf die bloße Erwähnung von Grabinschriften. Daraus ergibt sich aber der Vorteil, aus einer verkürzten Distanz auf die Dinge zu blicken. Preuenhueber verfasste seine Stadtgeschichte im frühen 17. Jahrhundert und erlebte

⁵⁷⁹ Vgl. Andreas Zajic, „Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 45, Wien 2004.; Ein ähnlich umfassendes Werk liegt in jüngerer Zeit für den österreichischen Raum nicht vor.

⁵⁸⁰ Vgl. Andreas Zajic, Jahrtag und Grabdenkmal, 2007. S. 85.

die Kirchen noch in einem 'unverfälschteren' Zustand. Wie andersorts auch, entledigte man sich hier im Zuge der Barockisierung sämtlichen mittelalterlich erscheinenden Interieurs. Berücksichtigt wurden bei der Untersuchung nur jene Grabdenkmäler, welche in den Stiftungsurkunden auch erwähnt werden, oder bei Preuenhueber Bemerkung fanden.

Aus den Quellen erfahren wir lediglich von fünf Begräbnis- bzw. Grabhinweisen. Drei davon stammen aus Stiftbriefen der adeligen Preuhafen. Allerdings ist in zweien davon vom gleichen Grab die Rede. 1300 bestätigt Abt Ulrich eine von Gaisel Preuhafen -auf Wunsch ihres Mannes Heinrich - durchgeführte Jahrtagsstiftung in Garsten. Neben dem Jahrtag, welcher Glockengeläut und eine Vigil vorsah, sollte noch zusätzlich einmal wöchentlich eine weitere Messe für Heinrich gelesen werden: „...*daz vnsere herren ainer ein priester, swer der si, alle wochen ze einem tage alain heren Hainriches des vorbenanten priwehavens sele in sand Laurenzen chappel, da er bestattet ist, mit einer selmesse gedenchen sol....*“⁵⁸¹

Zwei Jahre später gibt Marchart Preuhafen, der Sohn Heinrichs, diese Hube endgültig in die Hand des Klosters, da sie bis dahin noch in dessen Gewährung stand.⁵⁸² Die jüngere Urkunde ist länger und genauer. Der Stiftungswunsch lautet hier: „...*daz die gemain des Conuentes da selben mines vater iartachk, dem got genade, alle iar begen schvlen vnd sin gehvge haben vor sand kateraens tag einen tachk oder des naechsten dar nah mit gelaevt mit vigillie, mit gemainer messe aller der waeise reht sam sin lichnam da enkagen ste vnd ovch nah sittlicher vnd gewonlicher andaht(...)*Dar vber schol man ovch mines vater sele svnder alle wochen ein prister vz der samnvng in sand Laurentzzen Chappel ewichlichen ein messe sprechen, da er da bestatet ist vnd des iungsten da erbeiten will, vmb sotan andaht mir vnd im ze behalten...“⁵⁸³

Am Ende des Jahrhunderts findet sich eine weitere Erwähnung eines Preuhafen-Grabes. Die Gebrüder Wenzel und Ernst ließen ihren Eltern einen Jahrtag in Garsten errichten. Am gleichen Tag sollte es auch eine Aufbesserung der Pfründe für den ganzen Konvent geben. Aus der Beschreibung der Jahrtagsfeierlichkeiten erfahren wir zugleich vom Grab der Eltern: „...*alle Jahr einen ewigen Jahrtag am engsten freytag nach der Quatember von St. Michels Tag dass Abents mit einer ganzen gesungenen vigilli und mit neune Kherzen und nach der vigil soll man mit den Placebo wider hendt gehen in den Creuzgang auf das Grab da uner*

⁵⁸¹ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 400, S. 362f.

⁵⁸² Anm.: „...*han gegeben dem Goteshovse ze Gaersten ze rehtem aigen min hube dazze swammaren, der ich des Goteshovses rehter gewer bin, die waeil ich leb vnd nah mir sein svlen min naehste erben, ze rehtem saelgeraeit...*“; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 458, S. 423f.

⁵⁸³ Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 458, S. 423f.

*Vatter und Muetter seeligen begraben sind, und dasselb Plaecebo da auffsprechen, darnach des morgens soll mans gegeh mit einer gesungenen Seelmess. Und darzue unter derselben Mess mit zwey gesprochenen Seellmessen und darnach soll man den herrn des Convents dasselbst von den obgenannten dienst raichen und geben in ihr obley 6 Schilling Wiener Pfening und dem Custer sechzig Wiener Pfening und darumb soll er jährlich leichen zwölf Kerzen die man des Abents zu der vigilli und des morgens zu dem Seelambt und bey derselben gottsdienst brennen und aufsteckhen soll und dem obleyer sollen die 5 herbst hünner für sein Mühn gefahlen sie sollen auch all Sontag in der gemainen bitt und wn man umb andere seel bitt, umb was, und umb unser obgenannt Vatter und Muetter und unser vorfordern und nachkomen Seellhayl bitten...*⁵⁸⁴

Preuhafen fügt dem noch lapidar hinzu, dass etliche dieses Geschlechts in Garsten begraben liegen. „Allda in der Kirchen ein Grabstein, darauf stehet, Heinrich Preyhaffen, und im Creuzgang, Georgen Preyhaffen Grabstein und Wappen, beyde ohne Jahr Zahl.“⁵⁸⁵ Man kann also davon ausgehen, dass es in der Familientradition der Preuhafen lag im Kloster Garsten begraben zu werden.

Auch eine Urkunde von Dietrich Volkendorf gibt Auskunft über die Grablege seines Vaters. Mehr als ein Vermerk, dass der Vater „do begraben ist“ lässt sich aber auch hier nicht finden.⁵⁸⁶

Die letzte Begräbnisnotiz enthält eine ratsbürgerliche Stiftung aus dem Jahr 1391. Aber auch hier geht aus der Urkunde nicht mehr hervor als der Ort des Grabes. In diesem Falle sollte es die St. Katharina Kapelle in Gleink sein, wo Erasmus Schreiber seine letzte Ruhestätte finden sollte.⁵⁸⁷ Damit ergibt sich zwischen Adel und Ratsbürger, nach einer rein die Stiftungsurkunden berücksichtigenden Untersuchung, ein Ergebnis von 3:1. Lässt man dieses Resultat so stehen, kann man daraus natürlich - mangels zu geringer Aussagekraft – keine sinnvollen Aussagen treffen. Deshalb werfen wir im Anschluss noch einen kurzen Blick auf die Ergebnisse Preuenhuebers. Dieser stellte seine Nachforschungen zwar nur für die seiner Meinung nach bedeutendsten Steyrer Familien an, doch ist das für unsere Forschungsfrage kein Nachteil. Man hat so die städtische Elite gut im Blick und kann Unterschiede möglicherweise noch besser erkennen.

⁵⁸⁴ OÖ. Landesarchiv, Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37, fasc. 3.

⁵⁸⁵ Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983. S. 24.

⁵⁸⁶ Vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 5, Nr. 19, S. 18f.

⁵⁸⁷ Vgl. *Urkundenbuch des Landes ob der Enns*, Bd. 11, Nr. 62, S. 59.

Wie bei den Preuhafen, gab es wohl auch bei den Scheck die Tradition sich in Garsten bestatten zu lassen. Die ersten in Garsten begrabenen Scheck dürften Berthold und Kunigunde gewesen zu sein⁵⁸⁸. Nach Preuenhueber ist Berthold im Jahr 1313 verstorben. Von seinem Bruder Otto, ebenfalls Ritter und auch Burggraf zu Steyr, war Preuenhueber sogar die Grabschrift bekannt: „*An. MCCCXLVI in inventione St. Stephani Protomartyris + Reverendus Miles, Dn. Otto Scheck Adelheidis, Uxor Ottonis Schek + An. ...*“⁵⁸⁹

Ebenfalls als Reverendus Miles wird der Sohn Ottos Johannes bezeichnet.⁵⁹⁰ Auch er liegt in Garsten begraben. Damit aber nicht genug. Weitere Scheck des 14. Jahrhunderts deren menschliche Überreste in der Stiftskirche zu Garsten liegen sollen sind Niclas, sein Sohn Stephan, dessen Vetter Heinrich und Heinrichs Sohn Ulrich.⁵⁹¹

Wo die Ponhalm beerdigt wurden konnte auch Preuenhueber nicht herausfinden. Im 15. Jahrhundert wurde jedenfalls ein Teil der Familie in St. Florian bestattet. Dass es sich dabei allerdings noch um in Steyr ansässige Personen handelt, ist unwahrscheinlich.⁵⁹²

Wie schon bei ihren Stiftungen gibt es auch bei den Bestattungen der Kerschberger eine sichtbare Tendenz nach Gleink. Heinrich Kerschbergerger, auf dessen Grabstein sich die Bezeichnung *nobilis vir* befindet, wurde dort im Jahr 1340 beigesetzt. Auch als *nobilis vir* bezeichnet, liegt Georg gemeinsam mit seiner Frau Elisabeth als zweiter Kerschberger des 14. Jahrhunderts in Gleink begraben.⁵⁹³

Eine besondere Ehre wurde dem Ritter Simon Venk zuteil. Sein Grabstein befindet sich in der berühmten Losensteiner Kapelle in Garsten. Er verdankt diesen ruhmreichen Umstand der Verwandtschaft zum dem dortigen Abt Nikla.⁵⁹⁴

⁵⁸⁸ Anm.: „*Berchtoldus de Shecke, Miles de Styria, Uxor, Kunigunde, er sit An. 1313. gestorben, sepult. Zu Garsten.*“; Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 25.; Dabei könnte es sich aber auch einfach nur um den Friedhof in Garsten handeln. Steyr unterstand Garsten seelsorgerisch bis ins 18. Jahrhundert und die Wahl des Begräbnisortes konnte vom Abt bzw. dessen Vikar festgelegt werden; vgl. Rudolf Koch, *Stadtpfarrkirche Steyr. Baugeschichte und Kunstgeschichte*, Steyr 1993, S. 95.

⁵⁸⁹ Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, Neuauflage, Steyr 1983, S. 25.

⁵⁹⁰ Vgl. Alois W. Starkenfels, *Wappen des Adels*, 1984, S. 328.

⁵⁹¹ Vgl. Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, Neuauflage, Steyr 1983, S. 25.; sowie Johann Siebmacher, *Die Wappen des Adels in Oberösterreich*, Nachdruck, Neustadt an der Aisch 1984, S. 328 (Starkenfels)

⁵⁹² Vgl. Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 42.

⁵⁹³ Vgl. ebenda., S. 51.

⁵⁹⁴ Vgl. Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, 1983, S. 57.

So deutlich wie bei keinem anderen Untersuchungskriterium zuvor, sind die Unterschiede zwischen Ministeriale und Bürgerliche offensichtlich nur beim Ort der Grabstätte. Eine Grabstätte in einen der beiden stadtnahen Klöster wird von den alten Familien wesentlich stärker präferiert, als vom Bürgertum. Dies trifft vor allem auf die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts und auf Garsten zu. Zwar reisst diese Tradition nie ab, doch machen gegen Ende des Jahrhunderts auch ratsbürgerliche Familien davon Gebrauch. Für den Rest der Ratsbürger (aber auch einfachen Bürger) muss daher eine Bestattung in der Stadtpfarrkirche angenommen werden. Darauf lässt auch das Stiftungsverhalten schließen, in welchem die Stadtpfarre immer schon eine größere Rolle gespielt hat. Diese Erkenntnisse stützen neuerlich die bereits angestellte Annahme einer engeren Beziehung der alten Geschlechter zur Kirche.

Zusammenfassung

Im ersten Teil der Arbeit wurde die theoretische Grundlage für die darauffolgende Untersuchung gelegt. Es sollte darin versucht werden, die Komplexität des spätmittelalterlichen Stiftungswesen in zusammenfassender Form darzustellen. Dabei handelte es sich um weit mehr als ein käufliches System, welches allein von der Angst der Menschen um Erlösung aufrechterhalten wurde. Eine solche Betrachtungsweise greift zweifelslos zu kurz und wird der Thematik längst nicht gerecht. Denn nur die Auswüchse dieses Systems voreilig abzuurteilen, würde die dahinterliegenden Ursachen und somit auch den Kern der Sache verkennen.

Zwar ist es richtig, dass die Eschatologie des Mittelalters sehr viel pessimistischer war als die des Urchristentums, und die Wiederkunft Christi nicht mehr als Freudentag, sondern als *dies irae* (Tag des Zorns) angesehen wurde, doch vermag alleine die Angst vor dem Tod noch nicht die Praxis des Stiftens zu erklären. Dieser Wandel in der eschatologischen Perspektive lässt sich auf die Infernalisierung der Jenseitsvorstellungen zurückführen, welche zu einer Zeit geschah, als im Abendland jede höhere Bildung zurückging und viele heidnischen Glaubenselemente diese Lücken rasch auffüllten.⁵⁹⁵ Die theologische Ausbildung der Fegefeuerlehre trug schließlich ihr Übriges zu dieser Entwicklung bei. Dass das *purgatorium* aber zugleich ein Ort der Hoffnung war, kommt bei den meisten Abhandlungen zu diesem Thema zu kurz.

Die Todesangst dieser Tage lässt sich daher nur schwer mit jener aus unserer Zeit vergleichen. Hinzu kommt, dass der Mensch des Mittelalters in einer von Religion vollkommen durchdrungenen Welt lebte. Sämtliche Lebensbereiche wurden in Kategorien des Glaubens gedacht, weil andere Kategorien nicht vorhanden waren. Mit der Legitimation der Angst vor dem Tod durch das einzige holistische Erklärungsmodell der Zeit, der Religion, führte dies zu einer uns heute völlig fremden Todesvorstellung. Gleichzeitig vollzog sich das Ganze in einer Zeit, der es aufgrund der vorhandenen zivilisatorischen Fähigkeiten mangelte das Diesseits technisch zu beherrschen. Das gilt besonders für die medizinische Versorgung, welche zum Teil noch mit religiösen Bräuchen und Praktiken verschmolzen war. Der Tod stand ihr als unbezwingbarer Widersacher gegenüber. Angesichts dieser Hilflosigkeit stieg die Sehnsucht

⁵⁹⁵ Anm.: Angenendt sah darin den Versuch Gregors den geistig Führenden eine christliche Antwort auf die in der Spätantike weitverbreitete Sehnsucht nach dem Ewigen zu geben und vermeintliche Zweifel aus dem Weg zu räumen. Seine *dialogi* waren gezielt für den Klerus als Unterstützung für die Seelsorge gedacht. Es galt zu beweisen, dass Gott noch heute wirkt. Dass jedoch gerade der letzte der vier großen Lateinischen Kirchenväter, solchen Fabeln, wie sie Augustinus noch nannte, zum Durchbruch verhalf, brachte ihm in der Moderne heftige Vorwürfe ein, vgl. Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie*, 1984, S. 87.

nach Sicherheit. Und wenn man sie nicht in diesem Leben haben konnte, dann doch wenigstens im darauf folgenden.

Die naiv erscheinende Vorstellung mit Gott in einen Tauschvertrag treten zu können, fand seinen Höhepunkt nicht zufällig in jener Zeit, in der sich die Handelsmethoden deutlich verbesserten. Man denke nur an das Entstehen von Kreditgeschäft, Wechsels, Buchführung und Versicherung im späten Mittelalter. Wirtschaftliches Denken verbreitete sich so über die Kaufleute auch auf alle Bevölkerungsgruppen, die mit ihnen zu tun hatten. Dieses merkantile Denken etablierte schließlich ein 'do ut des'-Verständnis (ich gebe, damit du gibst) in der spätmittelalterlichen Stiftungspraxis.

Eine entscheidende Rolle bei all diesen Entwicklungen nahm natürlich auch die Haltung der Kirche ein. Wie konnte eine Institution, die sich in der Nachfolge Jesu Christi sieht, die Hoffnung verbreiten, die eigene Erlösung mit finanziellen Mitteln kontrollieren zu können? Die Ursachen dafür lagen unter anderem im sozialen Ellend, welches die im Hochmittelalter einsetzende Verstädterung mit sich brachte. In den Ballungsräumen wurden die Kontraste zwischen arm und reich besonders dramatisch sichtbar. Die städtische Armut nahm Dimensionen an, welche von der kirchlichen Armenfürsorge nicht mehr bewältigt werden konnten. Die Legitimation gute Werke mit Geld zu erkaufen, war der Versuch soziale Unausgewogenheiten zu reduzieren. Als sich dies aber zu einem lukrativen Geschäft für die Kirche herausstellte, verabsäumte man rechtzeitig die Notbremse zu ziehen. Dieser Missstand steuerte unweigerlich auf eine gewaltige Kollision zu, deren Auswirkungen weit in die Reformation hineinreichten.

Im Weiteren soll hier aber nicht der Theorieteil zusammengefasst werden, darüber kann man sich in zahlreichen anderen Arbeiten detaillierter informieren. Im Vordergrund sollen nun die Ergebnisse der eigenen Untersuchung stehen. Ziel dieser Untersuchung war anhand von Stiftungen des 14. Jahrhunderts einen spezifischeren Einblick in die Sozialstruktur der städtischen Oberschichte am Beispiel der Stadt Steyr zu gewinnen. Steyr stellt dabei gewissermaßen einen Sonderfall dar. Die Stadtelite scheint in zwei Lager gespalten zu sein. Am 17. März 1305 wird in einer Urkunde, die dem Abt des nahegelegenen Benediktinerklosters Garsten all seine kirchlichen Rechte bestätigt, von einer *gemain der Ritter ze Steyr* gesprochen.⁵⁹⁶ Diese einzige Urkundenstelle führte schließlich bei zahlreichen Historikern zu der unumstößlichen An-

⁵⁹⁶ Anm.: Abt Ulrich war besorgt, durch die im Auftrag Königin Elisabeths durchgeführte Weihung des Bürgerspitalfriedhofs, um seine Begräbnis- und Pfarrechte betrogen zu werden. Daraufhin erfolgte die Ausstellung des Reverses der Stadt Steyr, welcher vom Stadtrichter Peter Ponhalm und der obengenannten Gemeinschaft der Ritter besiegelt wurde; vgl. Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. 4, Nr. 514, S. 478f.; Bodingbauer, S. 13f.

nahme, dass es in Steyr neben einer Bürgergemeinde auch eine eigene Rittergemeinschaft gegeben hat.⁵⁹⁷ Bei dieser Rittergemeinde handelte es sich um Mitglieder ehemaliger Ministerialenfamilien, die zum Herrschaftsverband der Otakare gehörten. In Steyr befand sich immerhin jene Burg, die namensgebend für deren gesamte Mark wurde. Als Steyr den Rang als Hauptsitz des Geschlechts an Graz abgeben musste, verloren diese Familien ihre Nähe zum Hof und damit langfristig auch an Bedeutung. Die Stadt verkraftete diesen Verlust verhältnismäßig gut und kam durch Eisenhandel zu sehr großem Wohlstand. Vor allem Händler und Verleger profitierten vom einsetzenden wirtschaftlichen Aufschwung. Es entstand dadurch ein bürgerliches 'Patriziat', welches allmählich sozial als auch finanziell in Konkurrenz zum grundbesitzenden Adel trat. Es wird in diesem Zusammenhang daher auch vom 'adelsfähigen Bürgertum' gesprochen. Im Laufe des 14. Jahrhunderts wird die Annäherung so stark, dass eine Unterscheidung beider Gruppen nur noch dem Namen nach getroffen werden kann. Da es keine allgemein gültigen Adelskriterien gibt, treffen aus unserer heutigen Sicht beide Gruppen in einem Graubereich aufeinander.

Mit der Untersuchung des Stiftungsverhaltens von Steyrer Bürgern nahm sich die vorliegende Arbeit zum Ziel, ein neues Instrument zur sozialen Differenzierung zu erproben. Fromme Stiftungen boten sich dafür besonders gut an, da der eigene Reichtum mit ihrer Hilfe deutlich im öffentlichen Raum präsentiert werden konnte. Die Quellengrundlage bildete dafür eine umfangreiche Stichprobe an Stiftungen des 14. Jahrhunderts, welche sich aus den Beständen der Urkundenbücher des Landes ob der Enns, des Steyrer Stadtarchives und des Oberösterreichischen Landesarchives zusammensetzte. Die Urkunden wurden nach sieben Kriterien hin untersucht, welche so ausgewählt sind, dass sie die Bestimmung des sozialen Status einer Person erlauben. Dieses überaus quantitative Vorgehen steht in bewusstem Gegensatz zu den bisherigen Methoden und zielt darauf ab, eine größere Genauigkeit in dieses sehr unscharfe Forschungsproblem zu bringen. Außerdem ermöglicht ein solches Vorgehen auch eine bessere Visualisierung von Trends und Tendenzen.

Die Ergebnisse der Untersuchung fielen unter Berücksichtigung des bisherigen Forschungsstandes nicht sehr überraschend aus. Bei keinem einzigen Kriterium unterschieden sich die Ergebnisse von Adel und Bürgertum eindeutig. Zwar konnten Tendenzen festgestellt werden, doch gab es keinen einzigen Untersuchungspunkt, dem nicht auch Ausnahmen inhärent gewesen wären. Im Gegensatz zu einem quantitativen Erklärungsmodell darf es in der Geschichts-

⁵⁹⁷ Vgl. Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtöpf, 2001, S.26.

wissenschaft aber keine 'statistischen Ausreißer' geben. Denn hier sind es oft die Ausnahmen, die die Regeln bestimmen. Das bedeutet, ein Umgang mit Tendenzen muss daher im Folgenden sehr kritisch ausfallen. Zu solchen erkennbaren Tendenzen gehörte die Zuwendung zu bestimmten geistlichen Institutionen. Es ziegte sich, dass die alten Familien die Steyrer Stadtpfarrkirche kein einziges Mal bestifteten. Ein gegenteiliges Vorgehen ist nur aus der Stadtchronik Valentin Preuenhuebers überliefert, lässt sich in den Quellen aber nicht nachweisen. Darin zeigt sich eindeutig, dass die alten Geschlechter die stadtnahen Klöster der Stadtpfarre klar vorzogen. Nicht selten waren diese Familien dort auch bestattet. Dies geht allerdings nicht so sehr aus den Stiftbriefen, als aus Preuenhuebers Stadtgeschichte hervor. Bürger schienen den städtischen Friedhof oder die Pfarrkirche bevorzugt haben. Dieses Verhalten spricht für eine Distanzierung der ritterlichen Familien vom Bürgertum, zeugt aber auch von einer engeren Bindung an die Kirche. Die neuen städtischen Eliten wurden von adeliger Seite offenbar als spürbare Konkurrenz wahrgenommen.

Unterschiede zwischen beiden Gruppe zeigten sich auch bei den Memorialleistungen. In den Stiftungen der Ratsbürger nehmen spezielle liturgische Wünsche oft einen wichtigen Platz ein. Es wird dem Streben nach anhaltender Memoria darin deutlich mehr Ausdruck verliehen, als dies beim stadsässigen Adels der Fall zu sein scheint. Auch die Höhe der Dotation fällt bei den großen bürgerlichen Stiftungen sichtbar höher aus als bei jenen des Adels. Hingegen scheinen Letztere häufiger, dafür aber in kleinerem Umfang zu stiften. Von adeliger Seite sind uns mehr Stifter aus der gleichen Familie bekannt. Diese Vorgehensweise findet bei den Ratsbürgern nur unter den Ponhalm.

Betrachtet man die Stiftungen in ihrer zeitlichen Verteilung, also auf das gesamte Jahrhundert bezogen, dann lässt sich ein immer selbstbewussteres Stiftungsverhalten der Bürger erkennen. Die Stiftungen werden immer umfangreicher und individueller. Beim Adel ist diese Entwicklung beinahe umgekehrt. Im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts sind dessen Stiftungen umfangreicher und treten auch zahlenmäßig häufiger in Erscheinung. In diesen Ergebnissen spiegelt sich die bereits vorhandenen Erkenntnisse, wonach der niedere Adel im 14. Jahrhundert in einer existentiellen Krise steckt und finanziell vom Bürgertum überholt wird. Gleichzeitig kommt in den Ergebnissen auch das im 14. Jahrhundert einsetzende Autonomiestreben der Stadt von der kirchlichen Oberhoheit des Kloster Garstens zum Ausdruck. Der wirtschaftliche Aufschwung ließ auch das Selbstbewusstsein der Stadt und seiner Bürger wachsen. In den Stiftungen schlägt sich dies in Form von steigenden Unterstützungen der städtischen Einrichtungen nieder.

Eine eindeutige Distinktion zwischen Bürgertum und Adel kann aufgrund der gesammelten Erkenntnisse nicht klar durchgeführt werden. Dennoch lassen sich Tendenzen erkennen, die auf eine mögliche soziale Distanz zwischen den beiden Gruppen hinweisen, aber zur Betätigung allgemeingültiger Aussagen nur unzureichend geeignet sind. Mit anderen Worten: der Verdacht auf eine soziale Differenzierung hat sich im Zuge der Untersuchung verhärtet, ließ sich aber mit der angewandten Methode nicht eindeutig nachweisen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellenverzeichnis

Ungedruckte Quellen:

OÖ. Landesarchiv
Kirchliche Stiftbriefe, Schachtel 37
Schachtel 42

Stadtarchiv Steyr
Akten des Stadtpfarrkirchenamtes, Kasten XI, Lade 33, 34

Gedruckte Quellen:

Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, Neuauflage, Steyr 1983.

Urkundenbuch des Landes ob der Enns, Bd. IV-XI (1867-1983)

Literaturverzeichnis

Jan A. Aertsen, Einleitung. Die Entdeckung des Individuums, In: Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Hg.), Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin und New York 1996.

Hans-Dietrich Altendorf, Die Entstehung des theologischen Höllenbildes in der Alten Kirche, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 27-32.

Kurt Andermann, Zwischen Zunft und Patriziat. Beobachtungen zur sozialen Mobilität in oberdeutschen Städten des späten Mittelalters, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, Zwischen Nicht-Adel und Adel, Stuttgart 2001, S. 361-383.

Arnold Angenendt, Frömmigkeit im Spätmittelalter In: Marco Abate (Hg.), Circa 1500. Leonhard und Paola "Ein ungleiches Paar", An der Grenze des Reiches. Landesausstellung 2000, Mailand 2000, S. 231-236.

Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 2.Aufl., Darmstadt 2000.

Arnold Angenendt, Stiftung und Fürbitte, In: Gudrun Litz, Heidrun Munzert und Roland Liebenberg (Hg.), Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History, Festschrift Berndt Hamm, Leiden 2005, S. 2-15.

Arnold Angenendt, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, In: Karl Schmid, Hans-Josef Wollasch (Hg.), "Memoria". Der geschichtliche Zeugniswert, München 1984, S. 79-199.

Philippe Aries, Geschichte des Todes, München und Wien 1980.

Philippe Aries, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1982

Christoph Auffarth, Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002.

Jürgen Bärsch, Totengedächtnis, In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Freiburg 1998, Sp. 126.

Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz. Sigmaringen 1989.

Klaus Bergdolt, Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters, 5. Aufl., München 2003.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

Friederike Bodingbauer, Das Bürgerspital in Steyr von seinen Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Diss., Wien 1966.

Michael Borgolte, Stiftung. Abendländischer Westen, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, München und Zürich 1997, Sp. 178.

Michael Borgolte, Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft. In: Dieter Geuenich und Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111, Göttingen 1994, S. 267-285.

Michael Borgolte, Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt., Bd. 74, Wien u.a. 1988, S. 71-94.

Michael Borgolte, Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung, In: Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters = Memoria: ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo, Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Bologna 2005, S. 21-28.

Ahasver Brandt, Mittelalterliche Bürgertestamente. Neuerschlossene Quellen zur Geschichte der materiellen und geistigen Kultur, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1973.

Otto Brunner, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 3. Aufl., Göttingen 1980.

Neithart Bulst, Der "Schwarze Tod" im 14. Jahrhundert, In: Mischa Meier (Hg.), Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas, Stuttgart 2005, S. 142-161.

Jacques Chiffolleau, La comptabilite de l'au-delà. Les hommes, la mort e la religion dans la region d'Avignon à la fin du Moyen Age, Rom 1980.

Deutsche Bischofskonferenz, Katechismus der katholischen Kirche. Kompendium, München 2005.

Peter Dinzelbacher, Volksfrömmigkeit; In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 8, München und Zürich 1997, Sp. 1826.

Peter Dinzelbacher, Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie; In: Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer (Hg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn u.a.1990, S. 9-27.

Hubert Drüppel, Fahrhabe, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, München 1989, Sp.232.

Josef Ehmer, Bevölkerungsgeschichte und Historische Demographie 1800-2000, München 2004.

Gina Fasoli, Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, In: Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Berlin 1991. S. 11-30.

Peter Feldbauer, Herren und Ritter, Herrschaftsstruktur und Ständebildung, Bd. 1, Wien 1973.

Fabian Fischer, Ritter, Tod und Teufel. Die Deutschen im späten Mittelalter, Wien 2005.

Josef Fleckenstein, Die Entstehung des niederen Adels und das Rittertum, In: Josef Fleckenstein (Hg.) Herrschaft und Stand, Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert, Göttingen 1977, 17-39.

Gerhard Fouquet, Stadt-Adel. Chancen und Risiken sozialer Mobilität im späten Mittelalter, In: Günther Schulz (Hg.), Sozialer Aufstieg. Funktionseleiten im Spätmittelalter, München 2002, S.171-192.

Gerhard Fouquet, Zwischen Nicht-Adel und Adel eine Zusammenfassung, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, Zwischen Adel und Nicht-Adel, Stuttgart 2001, S. 417-435.

Adolph Franz. Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Darmstadt 1963.

Hans-Jörg Gilomen, Rente, -nkauf, -nmarkt, In: Lexikon des Mittelalters, , Bd. 8, München 1995, Sp. 735-737.

Hans-Jörg Gilomen, Renten und Grundbesitz in der toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 135-148.

Joachim Gnirke, Die biblische Botschaft von Himmel und Hölle – Befreiung oder Versklavung? In: Gisbert Greshake (Hg.), Ungewisses Jenseits? Himmel Hölle Fegefeuer, Düsseldorf 1986, S. 16-31.

Christine Göttler, Jede Messe erlöst eine Seele aus dem Fegefeuer. Der privilegierte Altar und die Anfänge des barocken Fegefeuerbildes in Bologna, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 149-164.

Johannes Grabmayer, Volksglauben und Volksfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Kärnten, Wien 1994.

Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994

Siegfried Haider, Zu den Anfängen von Pfarre und Kloster Garsten. In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 113, Wien 2005, S.293-329.

Siegfried Haider, Geschichte Oberösterreichs, Wien 1987.

Martina Hartmann, Mittelalterliche Geschichte studieren, Konstanz 2004.

Werner Hechberger, Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 72, München 2004

Georg Heilingsetzer, Adel in der Stadt. Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, In: Peter Csendes und Johannes Seidl (Hg.), Stadt und Prosopographie. Zur quellenmäßigen Erforschung von Personen und sozialen Gruppen in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit., Linz 2002, S. 53-67.

Klaus Herbers, Eine Epoche ohne Erinnerungstage? Memoria und ihre Formen im Mittelalter; In: Eckart Conze und Thomas Nicklas, Tage deutscher Geschichte, München 2004, S. 41-54.

Bernd-Ulrich Hergemöller, Bruderschaften und Stadt, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 2, München 1983, Sp. 739f.

Ludwig Hödl, Individuum, -ation, -alität; In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5, München und Zürich 1991, Sp. 407.

Martin Illi, Begräbnis, Verdammung und Erlösung: Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungsriten In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 59-68.

Franz Irsigler und Arnold Lassotta, Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Außenseiter in einer mittelalterlichen Stadt. Köln 1300 – 1600, 8. Aufl., München 1998.

Franz Irsigler, Kaufmannsmentalität im Mittelalter, In: Cord Meckseper und Elisabeth Schraut (Hg.), Mentalität und Alltag im Spätmittelalter, 2. Aufl., Göttingen 1991, S. 52-75.

Erhard Isenmann, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter, Stuttgart 1988

Gerhard Jaritz, Seelgerätstiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Nr. 12, Wien 1990, S. 13-37.

Peter Jezler, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 13-26.

Hans Jorissen, Messopfer, In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg 1996, Sp. 357.

Rolf Kießling, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt, Augsburg 1971.

Rudolf Koch, Stadtpfarrkirche Steyr. Baugeschichte und Kunstgeschichte, Steyr 1993.

Hans-Henning Kortüm, Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters, Berlin 1996.

Ulrich Knefelkamp, Materielle Kultur und religiöse Stiftung in Spätmittelalter und Reformationszeit. Das Beispiel des Spitals, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Materielle Kultur und Religiöse Stiftung im Spätmittelalter, Wien 1990, S. 95-108.

Herbert Knittler, Zu den Führungsschichten in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten Österreichs, In: Peter Csendes und Johannes Seidl, Stadt und Prosopographie. Zur quellenmäßigen Erforschung von Personen und sozialen Gruppen in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, Linz 2002, S.29-42.

Herbert Knittler, Die österreichische Stadt im Spätmittelalter. Verfassung und Sozialstruktur. Unter besonderer Berücksichtigung des Problemkreises "Stadtadel und Bürgertum", In: Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Berlin 1991, S. 183-205.

Rudolf Koch, Stadtpfarrkirche Steyr, Baugeschichte und Kunstgeschichte, Steyr 1993.

Harry Kühnel, Sinn und Motivation mittelalterlicher Stiftungen, In: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Materielle Kultur und Religiöse Stiftung im Spätmittelalter, Wien 1990, S. 5-11.

Erwin Kupfer, Stadt und Adel im babenbergischen Österreich, In: Willibald Rosner und Reinelde Motz-Linhart (Hg.), Die Städte und Märkte Niederösterreichs im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Vorträge des 20. Symposions des Niederösterreichischen Instituts für Landeskunde Zwettl, St.Pölten 2005, S. 11-23.

Jacques LeGoff (Hg), Der Mensch im Mittelalter, Frankfurt und New York 1989.

Jacques LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, Stuttgart 1984.

Jacques LeGoff, Kaufleute und Bankiers im Mittelalter. Frankfurt/Main und New York 1993.

Jacques LeGoff, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 1988.

Hans Lentze, Die Erblasstiftung im mittelalterlichen Wien, In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 68, Wien 1960, S. 445-456.

Josef Lenzenweger, Die Entwicklung des Pfarrnetzes der Benediktiner-Abtei Garsten. Mit besonderer Berücksichtigung der Stadtpfarre Steyr, Diss., Wien 1939.

Hans Liermann, Handbuch des Stiftungsrechts, Bd. 1, Tübingen 1963.

Uta Lindgren, Armut und Armenfürsorge, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München 1980, Sp. 984f.

Ralf Lusiardi, Die Lebenden und die Toten: Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergewärtigung und Vergessen; In: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Bd. 27, Bologna 2002, S. 671-690.

Ralf Lusiardi, Fegefeuer und Weltengericht: Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund, In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 97-109.

Erich Maschke, Städte und Menschen. Beiträge zur Geschichte der Stadt, der Wirtschaft und Gesellschaft 1959-1977, In: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 68, Wiesbaden 1980.

Frank Meier, Gaukler, Dirnen, Rattenfänger. Außenseiter im Mittelalter, Ostfildern 2005.

Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u.a. 2001

Peter Metcalf und Richard Huntigton, Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual, Cambridge u.a. 1995.

Erich Meuthen, Das 15. Jahrhundert, 4. Aufl., München 2006, S. 128f.

Hans B. Meyer, Messe, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München und Zürich 1993, Sp. 555-558.

Michael Mitterauer, Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers, Wien 2000.

Michael Mitterauer, Ständegliederung und Ländertypen, Herrschaftsstrukturen und Ständebildung, Bd. 3, Wien 1973, S. 115-203.

Meta Niederkorn-Bruck, Das Leben stirbt, wo es beginnt, und aufersteht, wo es zerrint. Der Tod und das Leben im Mittelalter, In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte. Wien u.a. 2007, S. 60-82.

Alois Niederstätter, Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Österreichische Geschichte (1400-1522), Wien 2004.

Alois Niederstätter, Die Herrschaft Österreich. Fürst und Land im Spätmittelalter, Österreichische Geschichte (1278-1411), Wien 2004.

Birgit Noodt, Religion und Familie in der Hansestadt Lübeck anhand der Bürgertestamente des 14. Jahrhunderts, Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck, Bd 33, Hamburg 2000.

Jörg Oberste, Macht und Memoria. Religiöses Leben und soziale Netzwerke des Regensburger Patriziates im späteren Mittelalter, In: Peter Schmid (Hg.), Regensburg im Spätmittelalter. Bestandsaufnahme und Impulse, Regensburg 2007, S. 25-48.

Christa Oechslin, Der Himmel der Seligen, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 41-46.

Otto G. Oexle, Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters. In: Winfried Schulze (Hg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988, S. 19-51.

Otto G. Oexle, Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa – und heute, In: Alexandre Escudier (Hg.), Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns, Göttingen 2001, S. 9-32.

Otto G. Oexle, Memoria als Kultur, In: Otto G. Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995, S. 9-78.

Otto G. Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München und Zürich 1993, S. 512.

Otto G. Oexle, Memoria und Memorialbild, In: Karl Schmid und Joachim Wollasch (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, S. 384-440.

Otto G. Oexle, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, In: Joachim Heinzle (Hg.), Modernes Mittelalter, 1. Aufl., Leipzig 1994, S. 297-323.

Norbert Ohler, Sterben und Tod im Mittelalter, München 1990.

Mireille Othenin-Girard, Der Dank der Toten. Zur Vorstellung von wechselseitigen Hilfeleistungen zwischen Lebenden und Verstorbenen im Spätmittelalter, In: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclesiastique suisse, Bd. 92, Fribourg 1998, S.165-190.

Werner Paravicini, Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 32, München 1994.

Othmar Pickl (Hg.), Österreichisches Städtebuch. Die Städte Oberösterreichs, Wien 1968.

Hans Planitz, Zur Geschichte des städtischen Meliorats. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt., Bd. 67, Wien 1950, S. 141-175.

Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 33, Wien und München 1996.

Fritz Popelka, Die Judenburger Ritterstadt und das karolingische Wehrsystem in Karantanien, In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 62, Wien 1954, S. 299-316.

Valentin Preuenhueber, Annales Styrenses, Neuauflage, Steyr 1983.

Franz X. Pritz, Beschreibung und Geschichte der Stadt Steyr und ihrer nächsten Umgebung. Neuauflage, Steyr 1965.

Richard Puza, Messstipendium, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München und Zürich 1993, Sp. 564-565.

Siegfried Reicke, Stiftungsbegriff und Stiftungsrecht im Mittelalter, In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung, Bd. 53, Weimar 1933, S. 247-276.

Volker Reinhardt, Individualisierungsprozesse? Programme und Propaganda Florentiner Quattrocento-Kapellen. In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000, S. 113-145.

Frank Rexroth, Armut und Memoria im spätmittelalterlichen London. In: Dieter Geuenich und Otto Gerhard Oexle (Hg.), Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111, Göttingen 1994, S. 336-360.

Anton Rolleder, Heimatkunde von Steyr, Neuauflage, Steyr 1975.

Werner Rösener, Ministerialität, Vasallität und niederadelige Ritterschaft im Herrschaftsbereich der Markgrafen von Baden vom 11. bis zum 14. Jahrhundert, In: Josef Fleckenstein (Hg.), Herrschaft und Stand. Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 51, 2. Aufl., Göttingen 1979, S. 40-91.

Werner Rösener, Abgaben, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München und Zürich 1980, Sp. 32f.

Brigitta Rotach, Der Durst der Toten, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 33-40.

Leo Scheffczyk, Himmel und Hölle: Kontinuität und Wandel in der Lehrentwicklung, In: Gisbert Greshake (Hg.), Ungewisses Jenseits? Himmel Hölle Fegefeuer, Düsseldorf 1986, S. 32-54.

Benjamin Scheller, Damit dannocht etwas umb das gelt und des stifters willen beschech....Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlischen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543), In: Michael Borgolte (Hg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2000.

Benjamin Scheller, Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555), Berlin 2004, S. 257-279.

Martin Scheutz, Ein unbequemer Gast? Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit, In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte. Wien u.a. 2007, S. 100-135.

Bernhard Schimmelpfennig, Die Regelmäßigkeit mittelalterlicher Wallfahrten, In: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Nr.14, Wien 1992, S. 81-94.

Johannes Schlageter, Armut und Armenfürsorge. Theologie, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, München und Zürich 1980, Sp. 987.

Wolfgang P. Schmid, Zwischen Tod und Auferstehung: Zur Selbstdarstellung städtischer Eliten des ausgehenden Mittelalters im Spiegel von Stifterbildern, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 101-116.

Sebastian Schmidt, Religiöse Dimensionen der Armenfürsorge vom Mittelalter in das 20. Jahrhundert, In: Andreas Gestrich und Lutz Raphael (Hg.), Inklusion-Eklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004., S. 385-396.

Jean-Claude Schmitt, Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale, Paris 1994

Bernhard Schneider, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit; In: Hansgeorg Molitor und Heribert Smolinsky (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994, S. 65-87.

Knut Schulz; Ministerialität, In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München und Zürich 1993, Sp. 636-639.

Knut Schulz, Ministerialität und Bürgertum in Trier. Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Gliederung der Trierer Bürgerschaft vom ausgehenden 11. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, Veröffentlichungen des Instituts für Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn, Bonn 1968.

Walter Schuster, Beiträge zur Abgrenzung von Bürgertum und Adel in Österreich ob der Enns im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Stadt, Diss., Wien 1993.

Klaus Schreiner, Laienfrömmigkeit. Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? In: Klaus Schreiner (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter, München 1992, S. 1-78.

Johannes Seidl, Die Bürger in österreichischen Städten des Spätmittelalters. Ein Überblick über Literatur und Quellen, In: Peter Csendes und Johannes Seidl (Hg.), Stadt und Prosopographie. Zur quellenmäßigen Erforschung von Personen und sozialen Gruppen in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, Linz 2002, S.43-52

Roger Seiler, Mittelalterliche Medizin und Probleme der Jenseitsvorsorge, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S. 117-124.

Alois W. Starkenfels, Die Wappen des Adels in Oberösterreich, Johann Siebmacher's Wappenbuch, Bd. 4, Abt. 5, Nachdruck, Neustadt an der Aisch 1984.

Helga Skvarics, Volksfrömmigkeit und Alltagskultur. Zum Stiftungsgeschehen Wiener Neustädter Bürger im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (14.Jh.-16.Jh), zugl. Diss., Wien 1998.

Karl-Heinz Spieß, Aufstieg in den Adel und Kriterien der Adelszugehörigkeit, In: Kurt Andermann und Peter Johanek, Zwischen Adel und Nicht-Adel, Stuttgart 2001, S. 1-27.

Seraphine Stolz, Das Stiftungswesen in der landesfürstlichen Stadt St. Pölten und ihrer Umgebung im 16. Jahrhundert. Von der Hochblütezeit spätmittelalterlicher Stiftungstätigkeit bis zur beginnenden Gegenreformation im Spiegel der Bürgertestamente, Diss., Wien 1939.

Jürgen Strothmann, Der "Schwarze Tod". Politische Folgen und die "Krise" des Spätmittelalters, In: Mischa Meier (Hg.), Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas, Stuttgart 2005, S. 79-200.

Elisabeth Vavra, Herren der Zeit, In: Historische Sozialkunde. Geschichte – Fachdidaktik – Politische Bildung. Zeitschrift für Lehrerfortbildung. Heft 4, Wien 2006, S. 11-17.

Wolfgang E. Wagner, Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive. Über neuere deutsche Forschungen, In: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento = Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient, Bd. 27, Bologna 2001, S. 639-655.

Martina Wehrli-Johns, Tuo daz guote und lâ daz übele": Das Fegefeuer als Sozialidee, In: Peter Jezler (Hg.), Himmel Hölle Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Veröffentlichung des Schweizer Landesmuseums, Zürich 1994, S.47-58.

Rudolf Weigand, Bruderschaften, In: Lexikon des Mittelalters, Bd 2, München 1983, Sp. 738.

Andreas Weigl, Tod und (Über-)Leben. Krankheit und Lebenserwartung in Wien, In: Karl Brunner und Petra Schneider (Hg.), Umwelt Stadt. Geschichte des Natur und Lebensraumes Wien. Wien u.a. 2005, S. 250f.

Herwig Weigl, Städte und Adel im spätmittelalterlichen Österreich. In: Joachim Jahn (Hg.), Oberdeutsche Städte im Vergleich. Mittelalter und Frühe Neuzeit, Sigmaringendorf 1989.

Herwig Weigl, Preuhafen und Milchtopf. Die Ritter von Steyr und die Bürgergemeinde. In: Pro civitate Austriae. Heft 6, Wien 2001, S. 28-66.

Maximilian Weltin, Die "Laaer Briefsammlung". Eine Quelle zur inneren Geschichte Österreichs unter Ottokar II. Premysl; In: Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 21, Wien 1975.

Maximilian Weltin, Landesfürst und Adel – Österreichs Werden, In: Folker Reichert und Winfried Stelzer (Hg.), Das Land und sein Recht. Ausgewählte Beiträge zur Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 49, Wien und München 2006, S. 509-565.

Maximilian Weltin, Kammergut und Territorium, Die Herrschaft Steyr als Beispiel landesfürstlicher Verwaltungsorganisation im 13. und 14. Jahrhundert, In: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchives, Bd. 26, Wien 1973, S. 1-55.

Marie-Luise Windemuth, Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter, Stuttgart 1995.

Wiener Stadt- und Landesarchiv, Ludwig Boltzmann Institut für Stadtgeschichtsforschung und Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung (Hgg.), Österreichischer Städteatlas, Steyr, Wien 2002.

Claudia Wiesemann, Individuelle Leiden. Sterben – Tod, In: Richard Dülmen, van (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Darmstadt 2001 S. 541-556.

Siegfried Wollgast, Zum Tod im Späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Bd. 132, Heft 1, Berlin 1992.

Joachim Wollasch, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung. In: Karl Schmid (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, München 1984, S. 215-232.

Urs Martin Zahnd, Spätmittelalterliche Bürgertestamente als Quellen zu Realienkunde und Sozialgeschichte, In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Bd. 96, Wien 1988, S. 55-78.

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, Ergänzungsband 45, Wien 2004.

Andreas Zajic, Jahrtag und Grabdenkmal. Spätmittelalterliche Stiftungen und die Realien der Memoria, In: Wolfgang Hameter, Meta Niederkorn-Bruck und Martin Scheutz (Hg.), Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte. Wien u.a. 2007, S. 82-100.

Alois Zauner, Das Benediktinerkloster Gleink im Mittelalter, In: Verband Österreichischer Geschichtsvereine, Bericht über den achten österreichischen Historikertag in St. Pölten in der Zeit vom 15. bis 18. September 1964, Wien 1965, S. 106-115.

Internet-Quellen:

Gemeinsame Homepage der Benediktiner im deutschsprachigen Raum, Regel des hl. Benedikt, Kapitel 36, (18. 1. 2007), <http://www.benediktiner.de>, (18. 1. 2007).

Michael Borgolte, Kommentar zur Vorlesung Entdeckung der Individualität im Mittelalter, <http://www.geschichte.hu-berlin.de/vorlesng/ws0001/data/ws000151172.htm>, 12. November 2007.

Thomas Ertl, Rezension von: Gert Melville und Markus Schüre (Hg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, Münster 2002, In: H-Soz-u-Kult, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2003-2-139>, (18. 1. 2007).

Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Deutsches Rechtswörterbuch (DRW), <http://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drw/>, (18. 1. 2007).

Institut zur Erschließung und Erforschung kirchlicher Quellen, Virtuelles Archiv mitteleuropäische Klöster und Bistümer, <http://www.monasterium.net/at/index.html>, (18. 1. 2008).

Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer, <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/lexer/wbgui?lemid=LA00001>, (18. 1. 2007).

Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GA00001>, (18. 1. 2007).

Dirk Müller, Gesellschaft und Individuum um 1300 in volkssprachlich franziskanischer Prosa, Diss., Köln 2003, deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=975578456&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=975578456.pdf, (18. 1. 2007).

Ökumenisches Heiligenlexikon, Laurentius, (18. 1. 2007), <http://www.heiligenlexikon.de/BiographienL/Laurentius.htm>, (18. 1. 2007).

Monumenta Germaniae Historica und Bayrische Staatsbibliothek, Monumenta Germaniae Historica digital, www.dmgh.de, (19. 1. 2007).

Andreas Zajic, Rezension von: Benjamin Scheller: Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555), Berlin 2004, In: *sehepunkte* 6 (2006), Nr. 6, (Stand Oktober 2007), <http://www.sehepunkte.de/2006/06/6783.html>, (18. 1. 2007).

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:	Stiftungshäufigkeiten innerhalb der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Verhältnis zur Anzahl der Stifterfamilien	S. 117
Abb. 2:	Die zeitliche Verteilung der Stiftungen zwischen 1300 und 1399	S. 119
Abb. 3:	Verteilung der Stiftungen auf Zeit und Institution 1300-1399	S. 120
Abb. 4:	Verteilung der Stiftungen auf die geistlichen Institutionen	S. 124
Abb. 5:	Verteilung der Armenzuwendungen auf die Bevölkerungsgruppen in absoluten Zahlen	S. 138
Abb. 6:	Verteilung der liturgischen Wünsche 1300-1399	S. 140
Abb. 7:	Inanspruchnahme liturgischer Wünsche von den verschiedenen Bevölkerungsgruppen	S. 141
Abb. 8:	Verteilung der liturgischen Wünsche innerhalb der Bevölkerungsgruppen	S. 141
Abb. 9:	Musik bei Jahrtagsstiftungen	S. 145
Abb. 10:	Regionale Verteilung der gestifteten Güter 1300-1399	S. 159

Lebenslauf des Verfassers

Geboren am 13. 06. 1982 in Steyr

Besuch der Volksschule I Ennsleite in Steyr von 1988 bis 1992

Besuch der Kopernikus Hauptschule in Steyr von 1992 bis 1996

Absolvierung der Handelsakademie Steyr, einschließlich Matura im Jahr 2001

Erfüllung des Präsenzdienstes in der Panzerpionierkompanie in Linz Ebelsberg von Jänner bis September 2002

Inskription des Lehramtstudiums aus Geschichte, Sozialkunde und Pol. Bild./ Geographie und Wirtschaftskunde an der Universität Wien im Wintersemester 2002.

Seit dem Wintersemester 2004 zusätzliches Studium des Unterrichtsfaches Katholische Theologie