

Monastica Historia  
Band 1

Heidemarie Specht u. Tomáš Černušák  
(Hgg.)

**Leben und Alltag in böhmisch-mährischen  
und niederösterreichischen**

# **Klöstern**

**in Spätmittelalter und Neuzeit**

Referate der gleichnamigen Tagung in Brno  
vom 28. bis 29. Oktober 2008

St. Pölten – Brno 2011

 **Diözesanarchiv  
St. Pölten**

Heidmarie Specht u. Tomáš Černušák (Hgg.)  
 Leben und Alltag in böhmisch-mährischen und nieder-  
 österreichischen Klöstern in Spätmittelalter und Neuzeit.  
 Referate der gleichnamigen Tagung in Brno vom 28. bis  
 29. Oktober 2008 = Monastica Historia 1  
 (St. Pölten – Brno 2011)

B.M.W.F<sup>a</sup>

KULTUR  
 NIEDERÖSTERREICH 

Für den Inhalt der Beiträge ist grundsätzlich der jeweilige  
 Autor/die jeweilige Autorin verantwortlich.

Alle Rechte vorbehalten.

Medieninhaber (Verleger): Bischöfliches Ordinariat St. Pölten,  
 Diözesanarchiv, A-3100 St. Pölten, Klostersgasse 10.

Redaktion: Mag. Heidmarie Specht  
 ISBN 978-3-901863-35-6

© Thomas Aigner, Michael Bohr, Veronika Čápská, Tomáš Černušák,  
 Aleš Filip, Andreas Gamerith, Petr Hlaváček, Markéta Holubová, Jan  
 Kilián, Rudolf Malli, Jiří Mihola, Karel Mlateček, Meta Niederkorn-  
 Bruck, Walpurga Oppeker, Christine Oppitz, Zdeněk Orlita, Alkuin  
 Schachenmayr, Christine Schneider, Thomas Stockinger, Kateřina  
 Bobková-Valentová, Marek Vařeka, Jan Zdichynec, Jakub Zouhar.



Für das bischöfliche Ordinariat St. Pölten vorbereitet von  
 Lynx Publishing – Jindřich Pachta  
 Provazníková 21, 613 00 Brno, CZ  
[www.volny.cz/nakladatelynx](http://www.volny.cz/nakladatelynx)

ISBN 978-80-86787-48-0

## Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	<b>8</b>
Meta Niederkorn-Bruck <b>Worte hören, Texte lesen, Bilder sehen, Bilder    verstehen. Predigt als Spiegel für die Mobilität    von Texten im Hinblick auf Weltengericht    und Artes moriendi</b> .....	<b>11</b>
Tomáš Černušák <b>Neue Erkenntnisse zum Alltagsleben    in den mährischen Dominikanerinnenklöstern    in der Neuzeit</b> .....	<b>30</b>
Jiří Mihola <b>Zur Prediger-, Literatur- und    Wissenschaftstätigkeit des Paulanerordens    in Mitteleuropa im 17. und 18. Jahrhundert</b> .....	<b>36</b>
Walpurga Oppeker <b>Überlegungen zur Marienfrömmigkeit der    Augustiner Barfüßer der deutsch-böhmischen    Provinz</b> .....	<b>49</b>
Andreas Gamerith <b>Rund um die Baustelle. Voraussetzungen und    Alltag einer barocken Klosterbaustelle am    Beispiel des Stiftes Altenburg</b> .....	<b>86</b>
Jan Kilián <b>Die Melniker Kapuziner von der Gründung    des Hospizes bis zu den Josephinischen    Reformen</b> .....	<b>101</b>
Marek Vařeka <b>Auseinandersetzungen der Liechtensteiner mit    dem Kloster Niederkaunitz</b> .....	<b>113</b>

6	Veronika Čapská <b>Das Kloster als Hinterbühne? Die Problematik der Selbstrepräsentation eines Mendikantenordens am Beispiel der Serviten</b> .....	125
	Petr Hlaváček <b>Eberhard Ablauff de Rheno († 1528) im Geistesleben der böhmischen Franziskaner am Anfang der Frühen Neuzeit</b> .....	136
	Jakub Zouhar <b>Das Alltagsleben der böhmischen Dominikanerprovinz vom 15. bis zum 18. Jahrhundert – eine knappe Zusammenfassung</b> .....	147
	Christine Oppitz <b>Stifte und Klöster als Impulsgeber für das Wallfahrtswesen im 17. und 18. Jahrhundert am Beispiel von Sallapulka</b> .....	155
	Markéta Holubová <b>Maria Hilf – Stolz und Schutzschild auf dem Chlumek bei Luže. Zu den Beziehungen zwischen Jesuitenresidenz und marianischem Wallfahrtsort im Barock</b> .....	178
	Kateřina Bobková-Valentová <b>Kodifizierung der Vorschriften für das Alltagsleben in der böhmischen Jesuitenprovinz</b> .....	198
	Christine Schneider <b>Vom Leben und Sterben im Kloster. Biographische Notizen in der Konventchronik und im Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters</b> .....	212
	Zdeněk Orlita <b>Zwischen Bruderschaften und Dritten Orden: Marianische Kongregationen bei mährischen Jesuitenkollegien in der frühen Neuzeit</b> .....	231

Thomas Stockinger <b><i>Stabilitas loci und vita activa. Die Mobilität der Konventualen des barocken Benediktinerstiftes Melk anhand der Prioratsephemeriden</i></b> .....	245
Karel Mlateček <b>Einige Bemerkungen zum Niedergang des Benediktinerinnenklosters Pustiměř</b> .....	266
Thomas Aigner <b>Überlegungen zu Herkunft, Leben und sozialer Vernetzung der Aggsbacher Kartäuser 1639-1782</b> .....	276
Jan Zdichynec <b><i>Sie hat ein üble stimm, und keine rechte lußt. Zur Personengeschichte der Frauenklöster im böhmisch-mährisch-lausitzischen Zisterzienservikariat in der frühen Neuzeit</i></b> .....	298
Alkuin Schachenmayr <b>Der klösterliche Totenkult im Barock: ein Forschungsansatz</b> .....	322
Michael Bohr <b>Stift Göttweig: Tischlerarbeiten und Handwerkeraläre in der Barockzeit</b> .....	337
Rudolf Mali <b>Kloster und Wein</b> .....	358
Aleš Filip <b>Die Jesuiten am Wallfahrtsberg Svatý Hostýn (Hl. Hostein): ihre künstlerische Repräsentation</b> .....	392
<b>Autorenverzeichnis</b> .....	402

## Der klösterliche Totenkult im Barock: ein Forschungsansatz

Von Alkuin Schachenmayr

### Einführung

Der Begriff Totenkult umfasst im Allgemeinen das Handeln an und für Verstorbene. Der rituelle bzw. liturgische Anteil des Totenkults fällt unter die Überschrift Exequien: Darin sind die Sterbesakramente (Krankensalbung, letzte Beichte, Absolution, Kommunionempfang), die Sterbegebete des Sterbenden, die *commendatio animae* durch Beistehende, die Waschung, der Leichenschmuck, die Überführung des Leichnams in die Leichenhalle, das Stundengebet im Vor- und Nachfeld der Bestattung (Officium Defunctorum), die Seelenmesse bzw. das Requiem, die Prozession zum Grab und die Bestattung eingeschlossen. Darüber hinaus umfasst der Totenkult ebenso die Memorialkultur, die sich über viele Jahre erstrecken kann, aber mindestens am dritten, siebenten und 30. Tag nach dem Tod begangen wird.<sup>1</sup>

Im klösterlichen Bereich ist der Totenkult wenig erforscht, aber viel versprechend, weil der klösterliche Rahmen geschlossen, genormt und theologisch reflektiert ist. Nach barocker Auffassung kann das ganze klösterliche Leben als Vorbereitung auf einen guten Tod verstanden werden. Das Forschungsfeld erweitert sich hier erheblich: Einkleidungsriten, Professversprechen, geistliche Anleitungen zum täglichen „Sterben“, rituelle Zugänge zur Todesstunde, der Friedhof (oft in der Klausur), ausgeprägtes Totengedenken, Totenofficia, (geistliche) Testamente der Ordensleute, Trauerzeiten im Konvent, Todesanzeigen, Gebetsverbrüderungen unter Klostergemeinschaften. Dazu kommt die Tatsache, dass Ordenspriester in besonderer Weise damit beauftragt waren, den Totenkult für andere zu verrichten; der Kult entwickelte sich daher innerhalb der Klöster zu einer Hochkultur.

<sup>1</sup> Friedemann MERKEL, Bestattung IV. In: TRE 5 (1980) 743-746.

Bislang wurden überwiegend Herrscherbegräbnisse erforscht. Diese waren sicher prächtig, doch waren die klösterlichen Trauerrituale häufiger und geistlich vertiefter. Daher dürfte ihre wissenschaftliche Auswertung ergebnisreicher sein. Nicht zuletzt haben weltliche Bruderschaften enge Beziehungen zu Klöstern gepflegt und im monastischen Totenkult eine Norm gesucht.

Die bisherige Forschung wurde angeregt durch Aries' berühmte, aber breit angelegte Arbeiten.<sup>2</sup> Im deutschen Raum sind John McManners' ausgezeichnete Monographien über den kirchlichen Alltag im aufgeklärten Frankreich zu wenig bekannt – allerdings konzentriert er sich eben auf die französische Aufklärung, nicht den Barock.<sup>3</sup> Deutschsprachige Forschung zum barocken Totenkult gibt es vor allem aus der Feder von Kunst<sup>4</sup> und Literaturwissenschaftlern.<sup>5</sup> Die Kunsthistoriker interessieren sich für die Totengerüste und Gedenkbilder, die Germanisten für die Leichenpredigt. Die deutsche Zeitschrift „Friedhof und Denkmal“ ist dem Totenkult gewidmet, freilich aus der Sicht des Bestattungsgewerbes, aber sie ist durchaus auch für Historiker interessant. Hinsichtlich des klösterlichen Totenkults sind Abhandlungen über Necrologia, Gebetsverbrüderungen und Memorialkultur vorhanden. Besonders über klösterliche Necrologia arbeiten Forscher seit mehr als hundert Jahren, doch wird dabei kaum der Totenkult behandelt, sondern vielmehr die Prosopographie oder Topographie der Klosterbauten. Detaillierte quellenbezogene Forschungen über das religiöse Brauchtum um den Tod sind bisher auf Diözesanritualia, jedoch nicht auf den klösterlichen Alltag bezogen.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Philippe ARIES, Geschichte des Todes (München – Wien 1980).

<sup>3</sup> John MCMANNERS, Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France (Oxford 1981).

<sup>4</sup> Liselotte POPELKA, Castrum Doloris oder „Trauriger Schauplatz“. Untersuchungen zu Entstehung und Wesen ephemerer Architektur (Wien 1994); Barbara ROTHBRUST, Pro defuncto Archiepiscopo. Zur barocken Inszenierung des Herrschertodes des Trierer Erzbischofs und Kurfürsten Franz Georg von Schönborn († 1756). In: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 28 (2002) 187-235.

<sup>5</sup> Birgit BOGE u. Ralf Georg BOGNER (Hgg.), Oratio funebris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien. Mit einem Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken 1576 bis 1799 aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg und der Universitätsbibliothek Eichstätt (=Chloe. Beihefte zum Daphnis 30, Amsterdam – Atlanta 1999).

<sup>6</sup> Martin SCHEUTZ, Ein unbequemer Gast? Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit. In: Wolfgang HAMETER, Meta NIEDERKORN-BRUCK u. Martin SCHEUTZ (Hgg.), Freund Hein? Tod und Ritual in der Geschichte (Innsbruck 2007) 100-134; Placidus BERGER, Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (Münster 1966).



## Grundzüge des Trauerituals

### Die Ars bene moriendi

Aus der Benediktsregel geht der monastische Grundimpuls hervor, den Tod täglich vor Augen zu halten.<sup>7</sup> Im Laufe des Mittelalters und in die Frühe Neuzeit hinein entwickelte sich aus diesem Prinzip die Ars bene moriendi, eine Frömmigkeitsform, die wesentliche Bereiche der Volksfrömmigkeit geprägt hat.<sup>8</sup> Für Robert Bellarmin<sup>9</sup> ist das Thema bereits ein klassischer Bestandteil der geistlichen Übungen; aus diesem Zusammenhang ist sein Werk „De arte bene moriendi“ (1620) hervorgegangen. In der barocken Volksfrömmigkeit ist der Gedanke an die Toten dominant. Eine im Jahr 1737 gefertigte Glockeninschrift in Eggenburg (Niederösterreich) erinnert daran, dass das Glockengeläut bald mit dem Totenritual in Verbindung gebracht wurde. Der Inschriftenverfasser denkt nicht an die Wandlungsglocke während der Hl. Messe, nicht an die Eheschließung, sondern an die Beerdigungsglocke: „*Laudo Deum verum, plebem voco, colligo clerum, defunctos ploro, fulgura saeva fugo.*“<sup>10</sup>

Die Teilnahme an einem Begräbnis ist ein gutes Werk, das zur Ars moriendi gehört: Indem ich einem Toten die Ehre erweise, bereite ich mich auf meinen eigenen Tod vor. Der Ablass, der dem Teilnehmer an einer Beerdigung gewährt wird, ist die Konkretisierung dieses Gedankens, ebenso die Mitgliedschaft in einer Konfraternität.<sup>11</sup> Dies ergibt sich aus der Trauerordnung im römischen Ritus seit dem Konzil von Trient (1545-1563): Die Sequenz *Dies irae* vor dem Evangelium ist eine mahnende Vision des letzten Gerichts. Nach der Hl. Messe, während des Auszugs zum Bestattungsort, wird das *In Paradisum* gesungen, bei der *Depositio Sume terra, quod tuum est*; beim Erdaufwurf erfolgt das

<sup>7</sup> Regula Benedicti 4,47.

<sup>8</sup> Harald WAGNER (Hg.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens (= Quaestiones disputatae 118, Freiburg im Breisgau u.a. 1989).*

<sup>9</sup> Erzbischof Kardinal Robert Bellarmin SJ (1542-1621) lehrte in Löwen und war von 1576 bis 1589 in Rom als Professor der Kontroverstheologie tätig. Er gilt als großer Rhetoriker und Apologet. Er wurde 1930 heiliggesprochen und 1931 zum Kirchenlehrer erhoben. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Robert Bellarmin. In: BBKL 1 (1990) Sp. 473-474.

<sup>10</sup> „Ich lobe den wahren Gott, rufe das Volk, versammle den Klerus, beweine die Toten, vertreibe das wütende Unwetter.“ Haus-, Hof- und Staatsarchiv [HHSStA] Wien, Handschrift R190, Protokoll 1712, pag. 11 u. 13.

<sup>11</sup> Ludwig REMLING, Bruderschaften als Forschungsgegenstand. In: Jahrbuch für Volkskunde 3 (1980) 89-112.

*Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.* Danach, als theologischer Höhepunkt, wird das *Benedictus* (Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels) als Dankeshymnus angestimmt.<sup>12</sup>

Die Entwicklung der Ars bene moriendi zeigt die Wende weg vom Fürbittgebet für Verstorbene, die auf die geistliche Hilfe der Hinterbliebenen angewiesen sind, hin zu einem Totengedenken, das den noch lebenden Beter auf seinen bevorstehenden Tod vorbereiten soll. Diese kulturelle Einstellung spiegelt sich in klösterlichen Devotionalien wieder, etwa in den Betrachtungssärglein, die Klosterfrauen aus Holz geschnitzt haben und mit Puppen füllten; die Puppen trugen in einigen Fällen das Ordensgewand, denn im Kloster – so hieß es – konnte man am besten sterben. Man betrachtete die Särglein u.a. im Speisesaal, wo sie am Sitzplatz aufgestellt wurden.<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang kennen wir auch den Totenschädel, der im Refektorium vor jedem Mönch platziert wurde.

### Die Entwicklung des Officium Defunctorum bis 1568

Aus der Ars moriendi geht hervor, dass man den Totenkult ausführlich feiert. Die Sorge um das Seelenheil der Verstorbenen war selbstverständlich. Für die Toten wurde sehr viel gebetet. In der Frühkirche betete man alle 150 Psalmen für einen Verstorbenen, doch hat sich dieses Pensum nicht gehalten. Alkuin nennt sechs Psalmen für die Toten – das bezeugt, dass sich das Officium bis zum 8. Jahrhundert entwickelt hat. Erst die posttridentinische Brevierausgabe des hl. Pius V. im Jahr 1568 gab dem Officium die Form, die es bis ins 20. Jahrhundert beibehielt. Wichtiger jedoch als die Psalmenauswahl ist die Frage, wann und wie das Officium gebetet wurde. Mancherorts wurde das Totenofficium vom Augenblick des Todes bis zum Begräbnis gesprochen; bei verzögertem Begräbnis war es daher möglich, dass man mehrere Tage lang ausschließlich das Totenofficium betete. Nach dem Begräbnis, in der festgelegten Trauerzeit, wurde es in regelmäßigen Abständen gehalten, etwa am dritten, siebenten und dreißigsten Tag nach dem Tod, ebenso am Jahrestag des Todes. Im Hoch- und Spätmittelalter wurde die Frequenz erhöht. Am Anfang des Monats, der Woche, ja sogar täglich wurde das Officium

<sup>12</sup> *Rituale Romanum* (1608) 145-209.

<sup>13</sup> *Mementosärge, Betrachtungssärglein.* In: Sigrid METKEN (Hg.), *Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern* (München 1984) 28-29.



Defunctorum gebetet. Einzelne Stifter verlangten ein tägliches Gedenken. Es entstand eine Doppelung der Gebetszeiten, um das Totenofficium auch während anders geprägter liturgischer Zeiten verrichten zu können: In diesem Fall betete man zuerst das von der aktuellen liturgischen Jahreszeit vorgeschriebene Officium, dann wurde das Totenofficium angehängt. Die tridentinische Brevierreform strich diesen Brauch und legte das Officium für den ersten „freien“ Tag im Monat fest, an dem kein anderes Gedenken vorgeschrieben war.<sup>14</sup>

Abgesehen von dem Breviergebet der Kleriker sind normative Texte in den Rubriken von Missalia, Ritualia und Processionalia zu finden. Diese liturgischen Bücher schildern den Ablauf des Totengedenkens zu diversen Anlässen. Am weitesten verbreitet war das *Rituale Romanum* von 1614, doch haben die meisten Orden eigene Ritualia veröffentlicht, so etwa die 1542 und 1689 erschienenen cisterciensischen Ritualia.

Auch nach der Vereinheitlichung großer Teile des römischen Ritus nach dem Konzil von Trient kommt es im Totenkult zu erheblichen Variationen. Der kirchliche Alltag spiegelt sich in Tagebüchern, Chroniken und Rechnungsbüchern, die sich von Fall zu Fall unterscheiden. Die Patres der Gesellschaft Jesu spielten eine große Rolle im Trauerritual, verfassten sie doch fast alle Inschriften der hochadeligen *Castra doloris* in Italien, Spanien, Frankreich und im deutschen Sprachraum. P. Claude Ménestrier SJ (1631-1705) fertigte ein systematisches Verzeichnis der Trauerfeiern in Form eines Handbuches, „Des décorations funébres“.<sup>15</sup> Die von Jesuiten konzipierten „Trauerakademien“ liegen zwischen Schauspiel, Trauerdekoration und Rezitation. Sie fallen somit in den Bereich des jesuitischen Schultheaters, weil Schüler bei den „akademischen Funeralien“ mitspielten.<sup>16</sup>

Während dieser Epoche war der Alltag vieler Ordenspriester, nicht nur der Jesuiten, vom Totengedenken dominiert. Das Wirken der Franziskaner in Eggenburg (Niederösterreich) zum Beispiel

<sup>14</sup> Ludwig RULAND, *Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier* (Regensburg 1901) 189-199; T. S. R. BOASE, *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgment and Remembrance* (New York 1972).

<sup>15</sup> Paris 1683.

<sup>16</sup> Liselotte POPELKA, *Quasi per umbram objicimus: Jesuiten als Erfinder ephemerer Strukturen*. In: Herbert KARNER u. Werner TELESKO (Hgg.), *Die Jesuiten in Wien: zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert* (=Veröffentlichungen der Kommission für Kunstgeschichte 5, Wien 2003) 147-156, hier 147.

bestand häufig aus Messfeiern für Verstorbene. Von den acht Entscheidungen der Ritenkongregation aus den Jahren 1603-1620, die ein Pater in die Chronik der Pfarre kopiert hat, betreffen vier die Feier von Requiemessen. Die Regulierung ist typisch für die Zeit, in der der Totenkult blühte, aber auch von Wildwuchs bedroht war. Das *Rituale Romanum* 1614 wollte dies verhindern und stellt dementsprechend eine bereits reduzierte Form des mittelalterlichen Totenkults dar.

### Gesellschaftliche Schichtung des Kultes

In der Frühen Neuzeit können wir die ökonomische Schichtung des Totenkults vorläufig auf vier oder fünf Ebenen aufteilen. Es gab Abstufungen der Feierlichkeit, die am Eindeutigsten durch die Anzahl der Kerzen bestimmt wurde. Das Schema reichte von einer schlichten Bestattungsliturgie bis hin zur feierlichen Messe mit Messdienern als Assistenz, einer vorausgehenden Vigilfeier und eventuell mit mehr als einem Priester.<sup>17</sup> Hochadelige Bestattungen haben diesen Rahmen gesprengt, sie waren nicht zu überbieten, spektakulär, eine Besonderheit.<sup>18</sup> Beerdigungen von Mönchen waren in vieler Hinsicht normativ, sind jedoch wenig erforscht.

Diese Forschungslücke zu füllen ist zunächst deswegen wichtig, weil die klösterliche Beerdigung als Vorbild für die Bruderschaften diente; in manchen Bruderschaften wurden die Toten sogar mit einem Ordensgewand bekleidet, bevor man sie in den Sarg legte. Die Verbundenheit der Bruderschaft mit dem Kloster hat ihre Attraktivität ausgemacht.<sup>19</sup> Weil die Ordensleute ihre religiöse Berufung als lebenslanges Einüben des Sterbens verstanden, hat der klösterliche Totenkult Vorbildfunktion.

Ordenshistoriker dürfen im Bereich des Totenkults eine gute Quellenlage erwarten, wenn auch die Bestatteten nicht berühmt oder einflussreich waren. Erkenntnisse zum klösterlichen Totenkult ließen sich aus den Todesanzeigen, die zwischen den Klöstern kursierten, gewinnen, ebenso aus den quasi-

<sup>17</sup> John MCMANNERS, *Church and Society in Eighteenth-Century France* (Oxford 1998) I 339.

<sup>18</sup> Lothar KOLMER (Hg.), *Der Tod des Mächtigen. Kult und Kultur des Todes spätmittelalterlicher Herrscher* (Paderborn u.a. 1997); Isabel VON PAPEN, *Rezension von Steffen Krämer, Herrschaftliche Grablege und lokaler Heiligenkult* (Berlin 2007). In: *Friedhof und Denkmal* 53/2 (2008) 34-35, hier 34.

<sup>19</sup> Rupert KLIEBER, *Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient: ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg (1600-1950)* (Wien 1997).



hagiographischen Schilderungen der Sterbestunde in Nachrufen, aus den Aufzeichnungen der Kantoren und Zeremoniäre, aus Tagebüchern und nicht zuletzt aus der Belletristik.

### Der klösterliche Totenkult im engeren Sinne

Obwohl die meisten Orden eine einheitliche Regelung der Bestattungspraktiken anstrebten, war dies in Mitteleuropa nicht streng durchzusetzen, denn klösterliche, regionale und diözesane Einflüsse lassen sich in einem religiös hoch entwickelten Milieu nicht klar trennen.<sup>20</sup>

### Einkleidung

Die Einkleidung in einem Klausurkloster findet bereits im Hinblick auf die Sterbestunde statt. Indem der Mönch<sup>21</sup> sein Gewand empfängt, stirbt er der Welt, was er durch mehrere Bibelstellen belegen kann. Bibelstellen ermutigen jeden Christen bei seiner Bekehrung, den alten Menschen abzulegen, alles Bisherige in seinem Leben als abgetan zu betrachten und das Ziel seines Lebens in einer Christusförmigkeit – auch im Kreuz<sup>22</sup> – zu sehen. In der geistlichen Vorbereitung auf die Einkleidung sollte der Kandidat Bibelstellen betrachtet haben, in denen er dazu ermutigt wird, den alten Menschen abzulegen und den neuen „anzuziehen“.<sup>23</sup> Er wird darüber meditiert haben, dass sein früheres Leben in vielerlei Hinsicht als Unrat galt, weil er dem Werk der Sünde verfallen war.<sup>24</sup> Im klösterlichen Leben – und dazu ist die Einkleidung der Eingangsritus – will er Christus erkennen. Christi Tod soll ihn prägen. Aus diesem theologischen Zusammenhang können wir erst den Sinn der Anselmischen Fragen verstehen. Die „Fragen“ sind ein dialogisches Sterbegebet, das vom 12. bis zum 16. Jahrhundert

<sup>20</sup> Jan ZDICHYNEC u. Hedvíka KUCHARŔOVÁ, Poznámky k pohřbním rituálům u cisterciáků v raném novověku ve srovnání s rituály premonstrátského řádu [Notizen über die frühneuzeitlichen Bestattungsriten der Cistercienser verglichen mit denen der Prämonstratenser]. In: Martin HOLÝ u. Jiří MIKULEC (Hgg.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (Prag 2007) 209-228, englisch 227-228.

<sup>21</sup> Aus theologischer Sicht trifft dasselbe für Mönche und Nonnen zu, daher ist der Einfachheit halber im Folgenden immer die Rede vom Mönch.

<sup>22</sup> „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen.“ Philipper 3,10-11.

<sup>23</sup> „Legt den alten Menschen ab, der in Verblendung und Begierde zugrunde geht, ändert euer früheres Leben und erneuert euren Geist und Sinn! Zieht den neuen Menschen an.“ Epheser 4,22-24.

<sup>24</sup> „Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen.“ Philipper 3,7.

sehr weit verbreitet war. Am Anfang steht die Frage nach der Mönchskleidung: „*Gaudes, quia moreris in habitu monachico?*“<sup>25</sup> – „Freust du dich darüber, dass du im Mönchshabit stirbst?“ Der Habit drückt im Idealfall aus, dass die Person, die ihn trägt, sich von der Sünde abgewandt hat und dem Evangelium und seiner Ordensregel treu geblieben ist. In der Sterbestunde wird jene *Ars moriendi* zur Vollendung geführt, die bei der Einkleidung begonnen hat.

Von der Einkleidung bis zum leiblichen Tod bildet die *Memento-mori*-Frömmigkeit einen Aspekt der klösterlichen Lebensführung. Nicht verinnerlicht, verleitete der funerale Aspekt der Einkleidung zur beklemmenden Ausmalung, vor allem wenn ein Elternteil gegen den Eintritt war oder – noch schlimmer – der Kandidat dazu gezwungen wurde. Das Beispiel einer Cistercienserinnen-einkleidung deckt *ex negativo* viele Themen auf. Eine belletristische Quelle beschreibt eine Einkleidung in Abbaye-aux-Bois<sup>26</sup> in Paris um 1775. Die Kandidatin „schritt bis zur Mitte des Chors, wo man ihr half, sich zu Boden zu werfen. Sie bedeckten sie mit einem Leichentuch und sangen das Miserere [...]. Wir stimmten mit ein, und auch beim nachfolgenden Gesang von *Dies irae* und der *Libera* [...]. Die ganze Zeremonie dauerte anderthalb Stunden, weil man die Gebete für die Toten über sie hersagte, um sie daran zu erinnern, dass sie für die Welt tot sei.“<sup>27</sup> Dieses Beispiel aus der Aufklärung zeigt, dass der theologische Aspekt der klösterlichen Berufung verschwunden war. Die liturgischen Elemente der vier letzten Dinge (Tod, Gericht, Himmel, Hölle) sind noch präsent, aber ohne einen ehrlichen Nachvollzug von den Beteiligten.

### Der leibliche Tod im Kloster

Wir haben den asketischen, täglichen Tod beschrieben. Der nächste kritische Punkt des Totenkults erfolgt mit dem leiblichen Tod. Im Idealfall sollte der Sterbende so lange bei Bewusstsein bleiben, um auf einen Gebetsdialog mit einem Priester eingehen zu können.<sup>28</sup> Der oben genannte Dialog Anselms (die älteste deutsche

<sup>25</sup> Balthasar FISCHER, *Ars moriendi*. Der Anselm von Canterbury zugeschriebene Dialog mit einem Sterbenden. Ein untergegangenes Element der Sterbeliturgie und der Sterbebücher des Mittelalters. In: Hansjakob BECKER, Bernhard EINIG u. Peter-Otto ULLRICH (Hgg.), *Im Angesicht des Todes (=Pietas Liturgica 3 und 4, St. Ottilien 1987) 1363-1370, hier 1365.*

<sup>26</sup> Brigitte PIPON, *Un monastere de moniales cisterciennes: L'Abbaye-aux-Bois (1202-1906)*. In: *Cîteaux commentarii cistercienses* 45 (1994) 109-110.

<sup>27</sup> Derek BEALES, *Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution 1650-1815* (Wien 2008) 108.

<sup>28</sup> FISCHER, *Ars moriendi* (wie Anm. 25) passim.



Fassung aus der Mitte des 13. Jahrhunderts entstammt einem Cistercienser-Codex aus Hohenfurth)<sup>29</sup> ist ein Beispiel dafür. Die Antworten des Sterbenden besiegeln seinen Glauben und vollenden sein monastisches Lebensprogramm. Danach – in einem vereinfachten Schema wäre das also der Moment der Ohnmacht des Sterbenden – betet der Priester allein: „Zieh hin, christliche Seele, aus dieser Welt [...]“. Der Weg des Sterbenden vom Sterbebett in die Totenkapelle ist als dieses „Hinziehen“ zu verstehen. Die Totenkapelle mancher Klöster kann also nach dieser These als Sterbeort verstanden werden, nicht nur als Aufbewahrungsort der Leiche.<sup>30</sup>

Der liturgische Aspekt der Sterbestunde war barocken Mönchen durchaus bewusst. Der Abschied vom Irdischen sollte mit Elementen des Stundengebetes durchsetzt sein. Die *ultima verba* eines heiligmäßigen Mönches sollten am besten Psalmenzitate sein.<sup>31</sup>

### Die Exequien im Kloster

In diesem Bereich ist die Forschungslage weitgehend auf Äbte beschränkt: Sie erhielten in einigen Fällen ein *Castrum doloris* und eine chronistische Schilderung der Exequien. Die Quellen sagen jedoch wenig über den Totenkult für durchschnittliche Konventualen. Freilich ist die liturgische Abfolge der Riten in ordenseigenen Zeremonienbüchern genormt, die relevante Gebete, rituelle Handlungen (der Laie wird mit den Füßen zum Altar aufgebahrt, der Priester mit dem Kopf zum Altar) und Bibelstellen angeben. So hat zum Beispiel die Schweizer Benediktinerkongregation im Jahre 1639 ein *Directorium* eigens für Exequien herausgegeben.<sup>32</sup>

Dieser Forschungsbereich ist streng genommen der Liturgiewissenschaft anvertraut, hat jedoch in den letzten 50 Jahren wenig Engagement hervorgerufen.<sup>33</sup> Vorhanden sind

<sup>29</sup> Ambrosius SCHNEIDER, Lexikale Übersicht über die Männerklöster. In: Ambrosius SCHNEIDER u.a. (Hg.), *Die Cistercienser. Geschichte – Geist – Kunst* (Köln 1974) 555-610, hier 578.

<sup>30</sup> *Ordo Exequiarum, Directorium seu Cantus et responsoria in processionibus. Pro uniformitate Helveto-Benedictinae Congregationis* (St. Gallen 1692) 110-126.

<sup>31</sup> Martinus CAWLEY, *The Psalms on the deathbed at la Trappe*. In: *Cistercian Studies Quarterly* 35 (2000) 297-316.

<sup>32</sup> *Ordo Exequiarum* (wie Anm. 30) passim.

<sup>33</sup> Folgender Beitrag ist eine willkommene Seltenheit: Elzbieta DABROWSKA, *Le rite funéraire propre à l'Ordre de Cîteaux: son développement, sa réception, ses filiations*. In: *Unanimité et diversité cisterciennes: filiations, réseaux, relectures du XIIe au XVIIe siècle* (Saint-Étienne 2000) 223-231. In den 1950er Jahren sind Beiträge häufiger, etwa Henri René PHILIPPEAU, *Textes et rubriques des Agenda mortuorum*. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4 (1955) 52-72.

Beschreibungen von feierlichen Trauerakademien (sowohl auf dem Land als auch in den Städten) und der *Castra doloris*.<sup>34</sup> Doch wäre hier nicht nur die liturgische Handlung zu untersuchen, sondern auch der Vor- und Nachspann: Wie lange war die Trauerzeit, wann und wie oft hat man das Totenofficium für den Verstorbenen gebetet, welche paraliturgischen Bräuche in der Mönchsgemeinschaft haben die Exequien erweitert?

### Predigt: Charakteristika der Leichenpredigt im Kloster

Die Leichenpredigt in Klöstern hat in der Forschung sehr viel Aufmerksamkeit genossen. Germanisten haben sie häufig untersucht.<sup>35</sup> Die rhetorische Analyse dieser Textgattung weist Spezifika auf, wie etwa die symbolische Bezugnahme zum Ordensnamen des Verstorbenen (*Placidus* oder *Innocens*), zu biblischen bzw. liturgischen Texten und zur Klosterregel.<sup>36</sup> In allen Bereichen hinterlässt die Spiritualität der *Ars bene moriendi* ihre Spuren.

Die Jesuiten hatten einen rhetorischen Stil gefördert und erfolgreich auf klösterliche Prediger übertragen: die theologische Auslegung visueller Gegenstände. Das Gesamtkunstwerk wird von der Kanzel her ausgelegt, von den Deckenfresken bis zur Orgel.<sup>37</sup> Daher enthielten Leichenpredigten oft ausführliche Castrumbeschreibungen, die symbolisch-allegorisch interpretiert wurden.<sup>38</sup> Die allegorische Auslegung konnte ein Katalog von Forderungen und Bedingungen an den Nachfolger abt sein, weil die Exequien meist einige Wochen nach dem Tod des Vorgängerabtes stattgefunden haben.<sup>39</sup> Ein typisches Beispiel dieser Allegorese ist die „Leich-Besingnuß“ für den Heiligen

<sup>34</sup> POPELKA, *Quasi per umbram* (wie Anm. 16) 156.

<sup>35</sup> Georg SCHROTT, *Trauer- und Festdekorationen in den bayerischen Klöstern des 17. und 18. Jahrhunderts*. Einige kunstgeschichtliche Hinweise aus der Personalschriftenforschung. In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 109 (1998) 275-290, hier 277, Anm. 8.

<sup>36</sup> Ralf BOGNER, *Mord unter Ordensbrüdern*. Die Leichenpredigt von Wolfgang Haas auf den vergifteten Lambacher Abt Placidus Hieber aus dem Jahr 1678. In: BOGE u. BOGNER, *Oratio Funeris* (wie Anm. 5) 171-185, hier 179.

<sup>37</sup> Peter KALCHTHALER, *Maria in Neu-Birnau: eine spätbarocke Wallfahrtskirche und ihre Ausstattung im Spiegel ihrer Kirchweihpredigten*. Die zeitgenössische Auslegung eines barocken Gesamtkunstwerkes. In: Dieter BREUER (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock* (=Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25, Wiesbaden 1995) 285-295, hier 293-295.

<sup>38</sup> SCHROTT, *Trauer- und Festdekorationen* (wie Anm. 35) 283-286.

<sup>39</sup> Robert HÖRGER, *Heiligenkreuzer Äbte des 17. und 18. Jahrhunderts im Spiegel ihrer Personalschriften*. In: *Sancta Crux* 49 (1988) 37-49, hier 49.



kreuzer Abt Clemens Schäfer († 1693), der vom Prediger als Schäfer des Konvents besungen wurde.<sup>40</sup>

Allerdings erschließen Leichenpredigten nur einen begrenzten Teil des klösterlichen Totenkults im Barock, weil sie den Würdenträgern reserviert waren; am Begräbnis gewöhnlicher Kapitulare wurde nicht gepredigt. Sie sagen auch deswegen wenig über den klösterlichen Alltag aus, weil der Prediger nicht immer aus dem eigenen Konvent oder gar Orden kam. Wirkliche ausgiebige Exequien waren ohnehin selten; selten war auch ein Kloster, das häufiger als alle 20 Jahre ein *Castrum doloris* errichten ließ.<sup>41</sup>

### Nachhaltige Memorialkultur

Der Tod bildete lange nicht den Endpunkt des klösterlichen Totenkults. Auf den Tod folgt die Memorialkultur. Die Höchstform der theologischen Memorialkultur bezieht sich auf den Heiligenkult kanonisierter Ordensangehöriger.<sup>42</sup> Allerdings gibt es auch Hagiographien über nicht Heiliggesprochene, die zur Erbauung des Konvents geschrieben wurden, vielleicht sogar mit einem humoristischen Aspekt. Im Barock war diese Textgattung bekannt, möglicherweise wurde während der Mahlzeiten daraus gelesen.<sup>43</sup>

Danach kommen die Todesanzeigen. Sie sind wenig genormt, aber definitiv ein Teil der Memorialkultur. Sie kursierten in den Klöstern einer gewissen Region oder im Ordensverband. Wir haben legislative Texte aus dem Cistercienserorden, die diese Textgattung regeln. Sie werden in den mittelalterlichen *Consuetudines* von Cîteaux, im *Rituale* von 1689, in den *Réglements* von 1794 und in wiederholten Äußerungen des Generalkapitels erwähnt.<sup>44</sup> Sie finden eine sehr vorübergehende Form im *Breve*, einem Papierstreifen mit Namen, Todesdatum und wenigen biographischen Angaben über den Verstorbenen. Diese wurden von Kloster zu Kloster geschickt oder an der Pforte des Klosters an Besucher verteilt. Aus der Todesanzeige ist im

<sup>40</sup>Ebd. 43-45. Für weitere cisterciensische Beispiele siehe Edgar KRAUSEN, *Das Castrum Doloris* für Abt Alexander von Waldsassen. In: Cîteaux 12 (1961) 242-245.

<sup>41</sup>SCHROTT, *Trauer- und Festdekorationen* (wie Anm. 35) 279-281.

<sup>42</sup>Chrysostomus HENRIQUEZ, *Menologium Cisterciense notationibus illustratum* (Antwerpen 1630).

<sup>43</sup>Pierre LE CLERC, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et des plusieurs personnes qui leur étoient attachées* ([s.l.] 1750).

<sup>44</sup>Martinus CAWLEY, *Death Notices: Their Neglected Potential*. In: *Liturgy OCSO* 22 (1988) 17-64.

18. Jahrhundert das Sterbebild hervorgegangen.<sup>45</sup> Es gibt gedruckte Bilder, die als Andenken verteilt wurden; sie schildern Herrscherbeerdigungen, zum Beispiel deren Aufbahrungen und Leichenzüge.<sup>46</sup>

Die Hauptsäule der klösterlichen Memorialkultur bleibt wohl das *Necrologium*. Dieses verzeichnet – nach dem Sterbedatum geordnet – die Namen der Personen, die mit dem Kloster verbunden sind. Das *Necrologium* ist nicht eine Liste von Heiligen, wird aber täglich als Gebet für die Verstorbenen laut verlesen. Das Fürbittgebet wurde auch durch einen unbesetzten Sitzplatz im Refektorium angeregt; der Platz eines verstorbenen Konventualen blieb während der Trauerzeit frei.

### Wohltätigkeit als Memoria

Werke der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe wurden stellvertretend von der Klostersgemeinschaft für das verstorbene Mitglied verrichtet. Abt Petrus III. Nivelles von Cîteaux (Abbatat 1625-1635) erntete herbe Kritik von seinen Mitbrüdern, als er die Anzahl der Kerzen für Exequien reduzierte und den Brauch abschaffte, nach dem Tod eines Mitbruders einen Monat lang einen Armen zu speisen.<sup>47</sup>

### Ein auf den Totenkult spezialisiertes Kloster

Das Chorherrenstift St. Dorothea<sup>48</sup> in Wien spielte am Anfang des 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im adeligen Trauerkult Wiens. Der Totenkult gehörte zu den Hauptaufgaben dieses Klosters im Barockzeitalter. Der Kantor hat in den 1740er Jahren eine ausführliche Chronik geführt, in der tägliche Einträge den liturgischen Verlauf diverser Exequien verzeichnen.<sup>49</sup> Darin werden drei Arten der Exequien beschrieben: für Verstorbene aus dem Hochadel, für Chorherren aus dem Konvent von St. Dorothea und für Mitglieder einer mit dem Stift verbundenen Bruderschaft. Manche Einträge in der Chronik schildern auch die Exequien in anderen Wiener Klöstern, vor allem bei den Kapuzinern.

<sup>45</sup>Adolf SPAMER, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert* (München 21980) 243; Mario R. ZECK, „Erschüttert geben wir bekannt...“. Zur Illokution standardisierter Trauersprache in Todesanzeigen. In: Markwart HERZOG (Hg.), *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen* (Stuttgart 2001) 181-197.

<sup>46</sup>SPAMER, *Das kleine Andachtsbild* (wie Anm. 45) 243.

<sup>47</sup>Louis J. LEKAI (Hg.), *Nicolas Cocheret's Annals of Cîteaux* (Kalamazoo 1982) 85.

<sup>48</sup>Floridus RÖHRIG, *Wien-St. Dorothea 1414-1786*. In: Floridus RÖHRIG (Hg.), *Die ehemaligen Stifte der Augustiner-Chorherren in Österreich und Südtirol* (Klosterneuburg 2005) 661-688.

<sup>49</sup>Stiftsarchiv Klosterneuburg, HS D65, pag. 246, 324, 325, 377.

Die Liturgien wurden im Fall des Hochadels und des Ordensklerus über mehrere Tage gefeiert. Für Erzherzogin Maria Elisabeth, die im Jahr 1741 in Brüssel verstarb, wurde in Wien an vier aufeinander folgenden Tagen die Totenmesse gefeiert, am ersten Tag um 12 Uhr und an den folgenden Tagen um 9 Uhr, und zwar unter Glockengeläut, das eine Stunde lang durchgehend erklingen ist.

Die Chronik verzeichnet auch einige *Castra doloris*, wie im Fall der verstorbenen Erzherzogin Maria Magdalena, für die am 24. Mai 1743 in der Augustinerkirche am Hof gebetet wurde. Dabei ist der Aspekt der adeligen Mitfeier durchaus von Belang, um die Würde der Feier zu betonen: An Maria Magdalenas Exequien nahm Erzherzogin Maria Anna teil. Männliche Adelige werden nicht erwähnt.<sup>50</sup>

Für den Chorherrn Aquilinus Mehringer wurde zwar kein *Castrum doloris* errichtet, aber dafür wurde die in schwarz gehüllte Tumba vor dem in schwarz gekleideten Altar aufgestellt, auf dem priesterliche Symbole (vermutlich Kelch, Patene und Stola) standen. Das Totengedenken erweiterte sich in diesem Fall auf das Stundengebet der Gemeinschaft: Drei Tage lang wurde das *Officium Defunctorum* gebetet, darauf folgte täglich die Requiemmesse. Das *Ordinarium Missae* wurde jeden Tag von einem Kantor gesungen, die Glocken läuteten. Die Chronik vermerkt, dass das Allerheiligste Altarsakrament während dieser drei Messen – entgegen dem gängigen Brauch – nicht ausgesetzt werden durfte, vermutlich wegen der Anwesenheit einer Leiche. Während des *Triduums* hat der Propst von St. Dorothea die auswärtigen Priester aus dem Konvent gebeten, insgesamt zehn Messen für den Verstorbenen zu feiern.<sup>51</sup>

Für eine Witwe, die in der Bruderschaft von St. Dorothea eingetragene war, wurde in St. Dorothea ebenfalls eine Messe gefeiert.

### Ein Verbrüderungsbeispiel: Das Königskloster in Wien

Das älteste und bedeutendste Wiener Frauenkloster unter den Klostergründungen der Gegenreformation war ein ausgesprochenes Adelskloster. Das Königskloster war zwar ein

<sup>50</sup> Stiftsarchiv Klosterneuburg, HS D65, pag. 377.

<sup>51</sup> Stiftsarchiv Klosterneuburg, HS D65, pag. 246.

Klarissenkloster, aber vom zuständigen Provinzial weitgehend exempt. Seine Finanzkraft ging auf die Ländereien zweier aufgelassener Frauenklöster zurück: Erla (Benediktinerinnen) und Ybbs (Cistercienserinnen).<sup>52</sup> Im Königskloster entstand im Jahr 1672 eine unsystematische Gebetsverbrüderung, die gerade wegen ihrer Unregelmäßigkeit von Interesse ist. Ganze Konvente sind der Verbrüderung beigetreten, aber die Listen wurden in vielen Fällen nicht aktualisiert. Neueintritte der verbrüdereten Gemeinschaften wurden selten verzeichnet. Beim Tod eines Mitglieds wurde neben seinem Namen ein Kreuz gezeichnet.<sup>53</sup> Zusätzlich zu den Konventlisten kommen vereinzelt die Beichtväter und Prediger der Schwesternkonvente vor und in manchen Fällen auch hohe Verwaltungskräfte des Königsklosters. Ebenso erscheinen Kleriker, die am Dom tätig waren, und Laienbrüder, die dem Frauenkloster etwa als Sakristan oder Diener angeschlossen waren. Die Mitgliedschaft war nicht vom Geschlecht abhängig und erstreckte sich über verschiedene Orden, von Chorherren über Dominikaner bis zu Cisterciensern.

Diese Bruderschaft war theologisch durchaus auf die Letzten Dinge ausgerichtet, aber nicht in Hinblick auf die Bestattung, wie es typisch für das Barock ist.<sup>54</sup> In seinem Approbationsschreiben unterstrich der Wiener Bischof den Zweck der Bruderschaft als eschatologisch, aber Bestattungen können im Umfeld des Königsklosters nicht stattgefunden haben, da die meisten Mitglieder Professnonnen in anderen Klausurklöstern waren – teilweise von Wien weit entfernt.

Die Gebetsverbrüderung des Königsklosters zeigt, dass die gesellschaftliche Herkunft der Verstorbenen für die Memoria nicht sehr wichtig war. Menschliche Begegnungen bestimmten die Gebetsverbrüderung nachhaltiger als Namenslisten und es wird sichtbar, dass die Beziehungen zwischen manchen Klöstern recht schwach waren, auch wenn theoretisch eine Verbindung innerhalb institutioneller Körperschaften bestand. Die Konvente, die ursprünglich in das Gebetsverbrüderungsbuch des Königsklosters aufgenommen wurden, wichen bald dem Kreis jener Menschen, mit denen die Schwestern Kontakt hatten.

<sup>52</sup> Walther LATZKE, Die Klosterarchive. In: Gesamtinventar des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs 3 (Wien 1938) 551-552.

<sup>53</sup> HHStA Wien, Handschrift B447, Bruderschaftsbuch, Klarissinnen Wien 1672-1782.

<sup>54</sup> Rupert KLIEBER, Bruderschaften und Liebesbünde (wie Anm. 19).



Die Gebetsverbrüderungen der Chorherren in St. Dorothea zeigen ganz andere Absichten. Um ihr Selbstverständnis als ausgesprochenes Reformkloster zu unterstreichen, ließen sich die Chorherren zu Anfang des 15. Jahrhunderts mit Kartäuserklöstern verbrüdern, 1456 sogar mit der Grande Chartreuse, 1738 mit Cluny.<sup>55</sup> Das klösterlich-asketische Profil wird also auch dadurch profiliert: Nicht nur, dass man für Verstorbene betet, sondern für gewisse Gruppen von Verstorbenen.

### Schluss

Die klösterliche Bestattung nimmt mit der Stoltaxordnung Josephs II. von 1782 ein Ende. Ab diesem Jahr mussten Ordensleute in den so genannten Kommunalfriedhöfen bestattet werden. Der aufgeklärte Kaiser sah für die neuen Friedhöfe ursprünglich keine Einzelgräber vor. Über dem Massengrab sollte ein einzelnes Kreuz hervorragen.<sup>56</sup> Damit findet der barocke Totenkult in den Klöstern ein Ende.

Der klösterliche Aspekt des Totenkults im Barock nimmt – obwohl wenig erforscht – eine zentrale Stellung ein, weil der Totenkult immer wieder zum Kloster Bezug nimmt, sei es durch die erwünschte Anwesenheit von Äbten bei hochadeligen Beerdigungen oder die Entstehung von Bruderschaften um Klöster, deren Mitglieder sich dadurch eine würdige Bestattung und ein Fürbittgebet über lange Zeit nach ihrem Tod sicherten. Die theologisch reichlich entfaltete Spiritualität der *Ars bene moriendi* war geradezu auf Klosterinsassen spezialisiert. Um den Totenkult im Barock besser zu verstehen, sollten wir mehr darüber wissen, wie die Mönche ihre eigenen Toten verabschiedet haben.

<sup>55</sup> RÖHRIG, St. Dorothea (wie Anm. 48) 671.

<sup>56</sup> Wolfgang BIEDERMANN, Friedhofskulturen in Wien im 19. Jahrhundert. Das Bestattungswesen vom Josefinismus bis zur Gründerzeit (Diss. Wien 1978) 38. In Frankreich war es schon 1776 soweit; vgl. MCMANNERS, *Church and Society* (wie Anm. 17) II 38.

## Stift Göttweig: Tischlerarbeiten und Handwerkersaläre in der Barockzeit

Von Michael Bohr

Der Beitrag über Möbel und Handwerkersaläre im Kloster Göttweig entstand im Zusammenhang mit einer Untersuchung über barocke Tischlerausstattungen in österreichischen Stiftskirchen. Ziel der Studie ist es, stilistische Charakteristika von Barockmöbeln auf dem heutigen österreichischen Staatsgebiet herauszuarbeiten, um Mobiliar des 17. und 18. Jahrhunderts in Zukunft chronologisch und regional exakt einordnen zu können. Mangels gesicherter Vergleichsbeispiele ist das bislang nur bedingt möglich. Da zur Bearbeitung der große Bestand an erhaltenen Möbeln eingegrenzt werden muss, bietet es sich an, die Einrichtung von Klosterkirchen zu erforschen. Die großen Stifte barockisierten ihre Kirchen und statteten sie mit neuen Sakristeischränken, Chorgestühlen, Beichtstühlen und Kirchenbänken aus. Häufig finden sich schriftliche Nachrichten über diese Vorgänge in den Klosterarchiven, Entstehungsdaten sind genannt und zusammen mit ihnen die Namen der verantwortlichen Tischler und Bildschnitzer. Interessantes Anschauungsmaterial bieten verschiedentlich auch Ausstattungsstücke in den Klöstern selbst. Wie in den beiden ersten Abschnitten des folgenden Beitrages deutlich werden wird, trifft all das auf Stift Göttweig zu. Außerdem spricht noch ein weiterer Punkt für eine eingehendere Beschäftigung mit dem dortigen Denkmälerbestand: Schon öfter wurde auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass neben theologischen und kunsthistorischen Untersuchungen über Klosteranlagen sozial- und wirtschaftshistorische Forschungen in den Hintergrund gerieten. In Göttweig erhaltene Archivalien bieten auch hierzu wichtige Hinweise. Im letzten Teil des Aufsatzes soll deshalb der Versuch einer Annäherung an entsprechende Fragestellungen gewagt werden. Allerdings lässt die Dichte der erhaltenen Schriftquellen