



Uwe W. Dörk

TOTENKULT UND
GESCHICHTSSCHREIBUNG
EINE KONSTELLATIONSGESCHICHTE
ZWISCHEN MITTELALTER UND MODERNE

konstanz|university press

UWE W. DÖRK, geboren 1967, ist Mitarbeiter im Projekt »Die Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Soziologie als Organisationsgeschichte« am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen.

Uwe W. Dörk

Totenkult und Geschichtsschreibung

Eine Konstellationsgeschichte
zwischen Mittelalter und Moderne
(Bern und Ulm)

Konstanz University Press

Diese Arbeit ist im Rahmen des kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs SFB 485 »Norm und Symbol. Die kulturelle Dimension sozialer und politischer Integration« der Universität Konstanz entstanden und wurde auf seine Veranlassung unter Verwendung der ihm von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Verfügung gestellten Mittel gedruckt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Konstanz University Press, Konstanz
Ein Imprint der Wallstein Verlag GmbH, Göttingen

www.k-up.de | www.wallstein-verlag.de

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz

ISBN (Print) 978-3-8353-9048-5
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-9713-2

Inhalt

I. EINLEITUNG 9

1. Problem und Fragestellung 11
2. Totenkult und Geschichtsschreibung: Einführung 14
3. Konstellationsbegriff, Untersuchungsfokus und Aufbau des Buchs 20
4. Epistemologische Präliminarien 22
5. Das Untersuchungsfeld: Bern und Ulm 28

II. DIE ENTFALTUNG DER GESCHICHTSSCHREIBUNG IM TOTENKULT DES MITTELALTERS UND DER ANGRIFF AUF DEN KLERIKALISIERTEN TOD IN DER REFORMATION 33

1. Beginn die Emanzipation der Geschichtsschreibung vom Totenkult in der Antike oder im Spätmittelalter? 35
2. Totenkult und Geschichtsschreibung am Vorabend der Reformation 45
 - 2.1 Die Chronik Ludwig von Diesbachs 46
 - 2.2 Das Epitaph Niklaus von Diesbachs 69
 - 2.3 Macht der Toten und Strategien der Lebenden: Testamente 84
 - 2.4 Der Totenkult als Kampfzone der beginnenden Reformation 109
 - 2.4.1 Der Allerseelenaltar Thüring Frickers und der Jetzerhandel 111
 - 2.4.2 Niklaus Manuels Blick auf das Frickertestament 116
 - 2.5 Die Zirkulationskrise im Gabentausch von Toten und Lebenden – Bildersturm und Abschaffung des klerikalisierten Totenkultes 155
3. Um »das es allen Bernern und ire ewigen nachkomen ein ewig memorial und angedenknuße sie«: Berner Geschichtsschreibung 165
 - 3.1 Cronica de Berno 165
 - 3.2 Conrad Justinger: Berner Chronik 166
 - 3.3 Thüring Fricker: Twingherrenstreit 170
 - 3.4 Dittlinger/Tschachtlan: Berner Chronik 1424–1470 173
 - 3.5 Diebold Schilling: Berner Chronik und »Spiezer Schilling« 178
 - 3.6 Ludwig Schwinkhart: Chronica 184
 - 3.7 Valerius Anshelm: Berner-Chronik 192

6 Inhalt

4. »ich muß aber den menschen, dem diß Buch nach meim todt zuhandd kumpt solichs zulyeb schreyben«: Ulmer Chroniken 205
 - 4.1 Anonyme Chronik 207
 - 4.2 Felix Fabri 215
 - 4.3 Sebastian Fischer 227
5. Kontrastfälle: Chroniken anderer Städte 239
6. Resümeec 251
7. Die Reformation des Todes 255
 - 7.1 Luther 256
 - 7.2 Zwingli und Calvin 265

III. TOTENKULT UND GESCHICHTSSCHREIBUNG: VON GENERALISIRTER EHRE ZU KRITIK 271

1. Funeralkultur zwischen Proliferation und Purifizierung 273
 - 1.1 Ehre und Entehrung: Vorfälle 273
 - 1.2 Ordnung der Rituale: Die ehrenhafte Beisetzung 280
 - 1.2.1 Ritus und Vergemeinschaftung 285
 - 1.2.2 Stratifikation und Ehre 288
 - 1.2.3 Konfessionsspezifische Gabentauschökonomie und Konjunktur der Zeichen 298
 - 1.2.4 Inflation der Zeichen und konfessionsspezifische Sanktionspraxis 306
 - 1.3 »Gräntz = Scheidungen [...] erfreuten vergnügens«: Leichenreden 321
 - 1.4 Beisetzung und Translation Niklaus Friedrich von Steigers im Jahr 1805 340
2. Sepulkalkultur: zwischen Distinktion und Aneignung 353
 - 2.1 Vorreformatorsche Totengedächtnismale im Ulmer und Berner Münster 353
 - 2.2 Epithetakonjunktur und Monumentaldynamik 359
 - 2.3 Denkmalstypen der Frühen Neuzeit 373
 - 2.3.1 Ulm 373
 - 2.3.2 Bern 392
 - 2.3.3 Resümeec: frühneuzeitliche Sepulkalkultur 415
 - 2.4 Ästhetisierung und Rationalisierung: Bruch zwischen Toten und Lebenden 418

3. Geschichtsschreibung im Zeichen symbolisch generalisierter Ehre 431
 - 3.1 Geschichtsschreibung im nachreformatorischen Ulm 431
 - 3.1.1 Die Martyrologien von Ludwig Rabus 432
 - 3.1.2 Genealogie und Topographie: Marchthalerchroniken und Zeiller 434
 - 3.2 Geschichtsschreibung in Bern 458
 - 3.2.1 Michael Stettler 461

4. Kritische Geschichtsschreibung und Verdrängung der Toten in der Aufklärung 469
 - 4.1 Bern 469
 - 4.1.1 Johann Jakob Lauffer 470
 - 4.1.2 Kritische Orthodoxie und aufklärerische Dekonstruktion: Gruner und Walther 475
 - 4.1.3 Ausblick auf das 19. Jahrhundert 487
 - 4.2 Ulm 489
 - 4.2.1 Kampf der Konfessionen und Kritikkommunikation: Die Historiographie der Reformationsfeiern von 1617 und 1717/31 490
 - 4.2.2 Quellenkritik und Exklusion der Toten 504
 - 4.2.3 Die Auflösung von Tradition und die Durchsetzung einer gegenwartszentrierten Zeitstruktur an der Epochenschwelle: Das Beispiel Veesenmeyers 523

5. Von der Geschichte der Toten zur toten Geschichte: Ausblick auf Geschichtsphilosophie und Historismus 549

IV. SCHLUSS 559

1. Zusammenfassung 561
 2. Glossar: Verfassungsentwicklung und Ämter 567
- Dank 577
 Siglen 579
 Abbildungen 581
 Literatur und gedruckte Quellen 583

I. EINLEITUNG

1. Problem und Fragestellung

Nach einem geflügelten Wort Friedrich Schlegels ist Historie rückwärtsgewandte Prophetie. Manchmal besitzt sie dennoch prognostische Kraft. »L'homme devant la mort«, das große Werk von Philippe Ariès, mag ein solches Beispiel sein. Von besonderer Signifikanz ist der deutsche Titel »Geschichte des Todes«, der nicht an das Original, sondern an die 1975 erschienenen »Essais sur l'histoire de la mort en occident«¹ angeschlossen. Obgleich es sich als die Geschichte des abendländischen Umgangs mit Tod und Sterblichkeit bzw. als eine historisch-anthropologische Studie über das Verhalten des Menschen in Konfrontation mit dem Tod versteht, wie auch der französische Originaltitel präzise anzeigt, wurde die radikalere Variante gewählt.

Ist der Tod geschichtlich? Die Frage mag verwundern, da die Tragweite der konstruktivistischen Pointe kaum noch auffällt, seitdem Konstruktivismen auch die historiographische »Alltagssprache« prägen. Trotzdem führt die nahe liegende Lesart, dass der Tod als ein historisch variables Konstrukt ausgewiesen werden soll, dessen Erzählung einem Autor namens Ariès zuzuschreiben ist, insofern in die Irre, als keine Zeile ein solches epistemologisches Selbstverständnis verrät. Doch selbst wenn die Redeweise erkenntnistheoretisch gerechtfertigt wäre, drängt sich die scheinbar antiquierte Frage auf, ob es angemessen ist, den Tod, Inbegriff des Unverfügbaren und Endgültigen, als ein Konstrukt zu bezeichnen, als ob er der Welt als Wille und Vorstellung unterworfen sei.

Ein wichtiges Motiv der konstruktivistischen Pointierung lag sicher im Versuch, die medizinische Hegemonialisierung des Todes aufzubrechen, indem die historischen Alternativen zum medizinischen Umgang mit dieser vermeintlichen anthropologischen Konstante zur Sprache gebracht werden. Doch ist damit die Frage nach der Historizität des Todes noch nicht beantwortet, da das Buch lediglich den Wandel der Praktiken und Vorstellungen im Kontext von Tod und Sterblichkeit historisch beschreibt und nicht das, was der Begriff selbst bezeichnet: das Datum des Grenzübertretts zwischen Sein und Gewesensein eines Menschen, das auch heute noch, zumindest im westlichen Kulturraum, medizinisch festgestellt wird. Hierzu könnte die Geschichtsschreibung, so zumindest die naheliegende Annahme, allenfalls eine Begriffs- oder Wissensgeschichte liefern. Andernfalls müsste sie, sofern sie sich als eine narrative Reflexion vergangener Handlungen und Kommunikationen versteht, auch den Tod als deren Folge darstellen, wie sie sonst nur bei Mord, Totschlag, Hinrichtung und Krieg (Tode, die bei Ariès keine Rolle spielen) verfährt, und dürfte ihn nicht wie gewöhnlich außersozialen Faktoren, etwa chemisch-biologischen, zuschreiben.

Dennoch besitzt der Titel eine eigentümliche Evidenz. Denn das, was unter Tod verstanden wird, ist keineswegs nur eine Frage von Begriffen und Vorstellungen,

¹ Ariès, *Geschichte des Todes*. Der englische Titel lautet *The Hour of Our Death*. Die *Essais sur l'histoire de la mort* erschienen 1975 in Paris, 1976 auf Deutsch.

sondern auch von Praktiken: Ob der Tod aufgrund von Ritualen, Herzfunktion, Hirnströmen oder über gesamtorganismisches Funktionieren bestimmt wird, ist nicht nur eine terminologische Angelegenheit, da mit ihr auch Handlungen verbunden sind, die wortsinnig über Tod und Leben entscheiden. Seitdem darüber hinaus medizinisch beobachtet werden kann, dass der Tod ein Prozess und kein Zeitpunkt ist,² weiß man, dass das Abbrechen lebenserhaltender Maßnahmen eine Frage von praxeologischen Standards und begrifflichen Konventionen ist, die sich implizit an der eingeschätzten Therapiewahrscheinlichkeit bemessen. Deshalb ist auch der Tod dem Reich der »res gestae« zugefallen – und darum lässt sich auch eine »Geschichte des Todes« erzählen.

Diese aber hatte Ariès nicht erzählt, auch wenn sie der Titel seines Werks keineswegs zufällig vorwegnahm: In der Zeit, in der er sein Werk verfasst hatte (1975), verabschiedete sich die Medizin von der Idee der Todestherapie und begann zur Bestimmung des Todeszeitpunktes – auch im Interesse der Transplantationsmedizin – das Hirntodkriterium heranzuziehen.³ So endet diese Geschichte mit der Medikalisierung des Todes und dem Alptraum der unendlichen Behandlung. Der Mensch erleidet das Paradox seiner Gefährdbarkeit durch »lebenserhaltende Maßnahmen.«

Den Beginn dieser negativen Fortschrittsgeschichte hatte Ariès mit der Neuzeit identifiziert. Der schöne Tod, die *Ars moriendi*, wie sie etwa im Chanson de Roland besungen wird, war also schon längst verblichen, als jene Kunst auftrat, die den künstlich am Leben gehaltenen Moribunden an die Institution des Krankenhauses band und ihn im »Bild des mit Schläuchen und Röhren gespickten Sterbenden« ikonisch werden ließ.⁴ Es scheint die heimliche Hoffnung von Ariès gewesen zu sein, den schönen Tod mithilfe der Geschichte wiederzuerwecken; zumindest wollte er dem Menschen den Tod wiedergeben, um den er in der Moderne systematisch betrogen wird. Was ist daraus geworden? Als das Buch 1975 erschien, wurde es im Diskurs über Medikalisierung, Palliativmedizin und -pflege, Hospizwesen und Sterbebegleitung erstaunlich breit rezipiert. Trotzdem vermochte es nicht die »Geschichte des Todes« umzuschreiben. Die Empfehlung des mittelalterlichen Idealtodes traf zwar das Sentiment seiner Zeit, erwies sich aber letztlich als naiv. Der Wunsch nach sozialer Gestaltbarkeit des Todes brachte keine neue *Ars Moriendi* hervor, sondern wurde durch einen differenzierten Pflegemarkt beantwortet. Dieser reagierte zwar auf das Schreckensbild des im Krankenhaus isolierten »Moribunden«, doch verhalf er nicht zu seiner Überwindung. Vielmehr ermöglichte er dessen Verlegung ins Private – nicht zuletzt zur Verringerung der Pflegekosten. Zugleich lieferte die Empörung über den modernen Schreckenstod jenen das entscheidende Motiv, die in Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht »Sterbehilfe« legalisieren wollen. Darüber hinaus machten statt der Sterbekunst vor allem dieje-

² Lindemann, *Beunruhigende Sicherheiten*, S. 61 f.

³ Ebd., S. 49–164.

⁴ Ariès, *Geschichte des Todes*, S. 730, 747 f.

nigen medizinischen Künste weiter Fortschritte, die den Übergang des Lebens in den Tod entschleunigen.⁵

»Ein Buch hat ein Eigenleben«, hatte Ariès im Vorwort seiner »Geschichte der Kindheit« geschrieben: »rasch entgleitet es seinem Autor, um einem Publikum anzugehören, das nicht immer mit dem identisch ist, welches der Autor im Auge hatte.«⁶ Die »Geschichte des Todes« verdankt sich einem dezidiert antimodernistischen Impuls und war Teil der Antimedikalisierungsbewegung. Doch in der rechtlichen und palliativmedizinischen Rezeption wurde die Kritik am medikalisierten Tod als ein Problem aufgefasst, dem mit modernen Mitteln und einer typisch modernen Strategie zu entgegnen ist: Wie jede Gefahr, die sich als unvermeidlich wie unberechenbar darstellt (Unfälle, Raub, Diebstahl, Arbeitslosigkeit, Alter etc.) und sich in ihren Folgen nur durch ihre Transformation in absehbare Risiken (etwa durch Versicherungen) begrenzen lässt, müsste auch, so die Annahme, das Sterben institutionell gezähmt werden. Dass mit dieser Strategie neue Gefahren verbunden sind, blieb nicht unbemerkt. So führt die permanente Erweiterung der medizinisch-technischen Kompetenz, welche die Gefährdbarkeit des Lebens durch Krankheit, Unfall, Frühgeburt etc. reduzieren soll, zwar zu einer immer weiterreichenden Transformation von unabwendbaren Gefahren in absehbare Lebensrisiken.⁷ Doch resultiert daraus die Gefahr, dass das »nackte« Leben zwar bewahrt, aber bis zu seinem Ende an komplexe soziale und medizinisch-technische Versorgungsleistungen gebunden und zu einer Existenz an der Grenze zum Tod gezwungen wird. Im Fall von extremer Frühgeburtlichkeit wird auf diese Weise sogar ein Leben unter solchen Bedingungen überhaupt erst »produziert.«⁸ Diese Problematik wurde zwar von der Antimedikalisierungsbewegung als Gefährdung Todkranker durch die »Apparatemedizin« begriffen und durch ihr Eintreten für deren Rechte insofern in absehbare Risiken verwandelt, als diese seither über den Abbruch intensivmedizinischer Maßnahmen verfügen dürfen. In der Konsequenz verschwammen aber je nach Kondition und Situation der Sterbenden die Grenzen zwischen Belassen eines natürlichen Sterbeprozesses, unterlassener Hilfeleistung und Tötung, so dass – nicht zuletzt vor dem Hintergrund des demographisch bedingten Pflegekostenanstiegs – die Gefahr der Euthanasie entstand. Um ihr zu entgegnen und das medizinisch-pflegerische Personal vor der Gefahr der Strafverfolgung zu schützen, mussten die Grenzen des Handelns an der Schwelle zum Tod rechtlich neu definiert werden. Hierzu bedurfte es wiederum eines politischen Diskurses, der etwa die Unterschei-

⁵ Schaeffer, Ewers, »Versorgung am Ende des Lebens – Einführung«, S. 7–14. Tolmein, *Keiner stirbt für sich allein*.

⁶ Ariès, *Geschichte der Kindheit*, S. 49.

⁷ Ich greife hier auf die risikosoziologischen Überlegungen zurück von: Evers, Nowotny, *Über den Umgang mit Unsicherheit*.

⁸ Je früher der Zeitpunkt des Überlebens, desto größer und irreversibler die Schäden an Lunge und Hirn. Das Leben bleibt dann auch später an komplexe medizinisch-pflegerische Versorgungsleistungen gebunden.

derung von legitimer »passiver« und illegitimer »aktiver Sterbehilfe« bzw. erlaubtem »Sterbenlassen« und unerlaubter »Beihilfe zur Selbsttötung« festzuschreiben versuchte.⁹ Doch ließ sich so die Gefahr der Euthanasie keineswegs aus der Welt schaffen, da das Abbrechen lebenserhaltender Maßnahmen am Ende aller Transformationen von Gefahren in Risiken irreversibel eine Frage sozialer Konventionen und Praktiken geworden ist, die mit jedem medizinischen »Fortschritt«, jedem neuen Diskurs und politischem Entscheiden neu geregelt werden.

Die Geschichtswissenschaft gehört (wie alle Kulturwissenschaften), sobald sie sich mit dem Tod beschäftigt, zwangsläufig zu den Semantiklieferanten dieses Feldes. Über dessen Eigentümlichkeit und die eigene Rolle darin nachzudenken, ist darum auch für Geschichtsforschende angebracht. Die Fehler von Ariès müssen nicht wiederholt werden. Und diese bestanden nicht nur darin, dass er sich der Eigendynamik des Medizinsystems und damit der Gefahr, die Wiederkehr des schönen Todes zu postulieren und Euthanasie zu provozieren, nicht bewusst war. Vielmehr wusste er auch nicht, dass das historisch-kritische Instrumentarium, das er virtuos gegen den medikalisierten Tod zu wenden wusste, schon einmal seinen Dienst auf diesem Feld geleistet hatte. Deshalb soll hier die Frage nach dem Umgang mit dem Tod in der Geschichte selbstreflexiv gestellt werden: Wie hatten »die Alten« das Verhältnis von Tod und Geschichte gebildet und wie wurden sie selbst durch die Konstellation von Totenkult und Geschichtsschreibung gestaltet?

2. Totenkult und Geschichtsschreibung: Einführung

»Wie die Alten den Tod gebildet« war der Titel eines Aufsatzes von Lessing aus dem Jahr 1769, der im Rückgriff auf die Antike die überkommene Imaginationspraktik, die den Tod aus mißverständener Religiosität als ein »scheußliches Gerippe« verbildlicht habe, zu diskreditieren versuchte. Stattdessen sollte der Tod, wie einst von den »Alten« praktiziert, als Schlafes Bruder, Amor ähnlich, vorgestellt werden.¹⁰ Sowohl die Auflehnung gegen die mittelalterliche Tradition der Todesikonographie als auch die Empfehlung der antiken Todesästhetik bediente sich derselben historischen Argumentationsweise wie Ariès: Der gegenwärtige Umgang mit dem Tod wird nicht nur im Licht einer historischen Alternative als insuffizient ausgewiesen, sondern seine Veränderbarkeit durch den Hinweis auf eine bessere, einstmalige ge-

⁹ So die Empfehlung des deutschen Nationalen Ethikrates: Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme vom 13.7.2006, S. 29. Im deutschen Strafgesetzbuch wird Sterbehilfe unter »Tötung auf Verlangen« (§ 216) und »Totschlag« (§ 112) verhandelt. Ersteres wird mit Freiheitsentzug zwischen 6 Monaten und 5 Jahren, letzteres mit mindestens 5 Jahren geahndet. Im österreichischen (§ 77) und im schweizerischen (Art. 114) Strafgesetzbuch werden ebenfalls diejenigen milder beurteilt, die einen Menschen auf dessen ernsthaftes Verlangen hin töten.

¹⁰ Lessing, »Wie die Alten den Tod gebildet«, S. 194–200, 233. Mit einem Aufsatz unter demselben Titel schloss Herder 1786 an Lessings Überlegungen an.

lebte: Praktik in Aussicht gestellt und entsprechend gefordert. In beiden Fällen dient die historische Argumentation als kritisches Korrektiv etablierter Praktiken und überkommener Vorstellungen, obwohl das jeweilige Ergebnis denkbar unterschiedlich war: Lessing wollte – letztlich in protestantischer Tradition – das scheußliche Gerippe mittelalterlicher Tradition durch den schönen Tod der Antike, Ariès aber den furchterregenden modernen Moribunden zugunsten des mittelalterlichen Todes nach dem Bilde der »Romans de la table ronde« überwinden wissen; Lessing forderte die Trennung von Lebenden und Toten nach seinem Bild der antiken Sepulkraltopographie, Ariès wollte den Lebenden den Tod nach dem Muster seines mittelalterlichen Menschens wieder geben.

Die Separation der Toten von den Lebenden war eines der großen Projekte der Aufklärung, mit der sie – ex post betrachtet – die Moderne einleitete. Zur Illustration sei als eine Stimme der Aufklärung unter vielen die Krünitzsche Enzyklopädie zitiert: »Was aber die ehrlichen Leichenbegängnisse betrifft, so ist [...] anzuführen, dass bey Absonderung der Todten von den Lebendigen, und theils vor, theils bey dem eigentlichen Begängnisse viele Umstände vorkommen, die fast allgemein als gefährlich bemerkt werden, und welche auf das physische Wohl der ganzen menschlichen Gesellschaft einen mächtigen Einfluss haben können, die dem ersten Zwecke des Staates, der Bevölkerung wirklich nachtheilig sind.«¹¹ Reduktion der Pompes funèbres und topographische Absonderung der Toten wurde daher auch von Krünitz gefordert – nicht zuletzt im Rekurs auf historische Exempel und Argumente. Wie von der Historiographie verlangt wurde, Vergangenes nicht nur zu vermitteln, sondern auch von der Gegenwart zu separieren, es kritisch-methodisch und ästhetisch zu kontrollieren, wurde nun auch vom Sepulkralcult gefordert, die Toten nicht nur zu repräsentieren, sondern ästhetisch und hygienisch von den Lebenden zu scheiden.

Darf aber aufgrund der Tatsache, dass die Semantik historischer Kritik eine nicht unwesentliche Rolle in diesem Trennungsprozess spielte, auf eine Kausalität geschlossen werden? War also die kritisch-historische Diskurspraxis für diesen Vorgang (mit-)ursächlich? Oder war umgekehrt die Emanzipation der Lebenden von den Toten und damit die Erosion der totenkultischen Integration von Gesellschaft eine wesentliche Voraussetzung für die Etablierung einer kritischen Historiographie? Wurde Vergangenheit nicht erst dadurch ein historiographisch frei aneignbarer Raum, dass er von der Macht der Toten gelöst wurde? Bildete die Antipathie gegen die allgegenwärtige Macht des Todes und der Toten nicht das eigentliche emotions- und mentalitätsgeschichtliche Milieu, in dem sich die kritische Geschichtsschreibung entfalten konnte und ihre Urteilskraft über Vergangenes im Namen der Gegenwart und des Lebens im Hier und Jetzt stellte?

¹¹ Krünitz, *Ökonomisch-technologische Enzyklopädie*, S. 476.

Für Schiller war das Wissen um die Universalgeschichte jedenfalls ein Akt der Emanzipation des Lebens von seiner engen Todesumschlossenheit,¹² gegen die sich in der Aufklärung alle Sinne sträubten. So steigerte sich im 18. Jahrhundert die Abscheu beim Anblick unverwester Überreste eines Menschen, die der Erdaushub eines Grabes während einer Beisetzung oder die ungenügende Tiefe der Grube nach einem Regenguss unerwartet offenbarte, und verlangte, um nicht mehr hingenommen werden zu müssen, nach übersichtlichen Reihengräbern mit genormter Tiefe und exakt berechneter Verwesungsdauer. Während die einst so trubeligen Friedhöfe – wenige Jahre zuvor hießen sie noch Gottesäcker oder Kirchhöfe – immer mehr zu Orten der Ruhe wurden, meinte man mit großem Unbehagen dort im Untergrund das Schmatzen, Saugen oder gar Schreien der Verstorbenen zu vernehmen. Hatte man sie bis ins 17. Jahrhundert¹³ noch eher selten registriert und dem Unwesen unerlöster Toter zugeschrieben, verbreitete sich im 18. Jahrhundert der ungeheuerliche Verdacht, sie entstammten Lebenden. In dem Maß, wie die Furcht vor der Rückkehr der Toten in ihre ehemalige Lebenswelt abnahm, scheint sich die horrible Vorstellung verbreitet zu haben, es handle sich um erwachte Scheintote: In zahlreichen Variationen wurden Geschichten von bewegten Särgen und bewegenden Rufen aus dem Grab sowie von Wiederauferstehungen während und nach der Beisetzung kolportiert, in denen das Lebendbegrabenwerden als eine der größten rituellen Gefährdungen des Menschen verklärt wurde.¹⁴ Ebenso fürchtete man sich zunehmend vor Dingen, die einst mit den Toten körperlich verbunden waren. Man glaubte, der Kontakt verursache tödliche Krankheiten – eine Ansicht, die keinesfalls magisch, sondern wissenschaftlich, etwa mit der Phlogistontheorie, erklärt wurde: Ein Phlogistonfluss bzw. die »(homogenen) Dünste und Ausdünstungen« des verwesenden Körpers, suche den Weg zu den Dingen, die etwa durch den Schweiß Verstorbener kontaminiert waren und sich nun am Leib von Lebenden befanden, so dass dieser aufgrund seiner Verbindung zur Leiche mitverwese. Selbst die Zeichen von Lebendigkeit an einem Leichnam erschienen als unheimlich: »Wenn der Tote weich bleibt oder rothe Lippen behält, so holt er jemand aus der Familie nach«. Der Mangel an Hygiene, so wusste man, befördere die Übertragung von allerlei »epidemischen Krankheiten, ja sogar Hundswuth, Luftseuche, Krätze«.¹⁵

Obleich Anciennität, die honorable Summe vorweisbarer Ahnen, auch im 18. Jahrhundert noch Stand und Ehre garantierten, erschien die summierte kollektive Vergangenheit zunehmend als gefährlicher Ballast. Zu wissen, dass die Toten

¹² Schiller, »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?«, S. 968.

¹³ Schmitt, »Macht der Toten – Macht der Menschen«, S. 143–167. Siehe auch Kap. II. 2.4.1 (Jetzerhandel).

¹⁴ Die angeführten Argumente entstammen dem Gutachten des Berner Sanitätsrates von 1782 (StA Bern BXI 161, S. 195–206) und dem Artikel »Leiche« in: Krünitz, *Ökonomisch-technologische Enzyklopädie*, S. 127 f., 152–168, 177–180, 352–364, 586–590, 622–633. Vgl. Corbin, *Pesthauch und Blütenduft*, Berlin 1984.

¹⁵ Krünitz, *Ökonomisch-technologische Enzyklopädie*, S. 140, 623–632, vgl.: 337 f., 439–449, 727 f.

das Erdreich, auf dem man lebte, durchsetzen, erzeugte nicht nur bei den Aufklärern ein tiefgründiges Unbehagen an der Traditionalität: Das Fundament der ›bürgerlichen‹ Gesellschaft erschien als morsch. Weil die »animalische Natur« des Menschen nach seinem Ableben, so hieß es in einem Gutachten, generell Ausdünstungen mit sich bringe, bedeute eine 500-jährige Stadtgeschichte, dass ihr Grund nahezu vollständig mit faulenden animalischen Körpern durchsetzt sei,¹⁶ die den Lebenden die Luft nähmen: Bei der Öffnung eines Kirchengrabes in Toulouse etwa seien augenblicklich 200 Menschen erkrankt oder gestorben.¹⁷

Ein Blick zurück: Noch bis ins 17. Jahrhundert wurde die Gegenwart des Todes nicht nur hingenommen, sondern beschworen und drastisch in Szene gesetzt. Schon die Sprache zeugt von einer Anschaulichkeit, die zwar Furcht, aber keine Berührungängste verrät. Der Ulmer Chronist Sebastian Fischer etwa beschrieb in der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht nur äußerst detailliert Hinrichtungen und Hingerichtete, sondern wünschte auch dem unbekanntem künftigen Leser, dem er das Buch »zu leyb« schreibe, dass es ihn »erfrewet wen ich erfaulet bin«.¹⁸ Begräbnisse waren für ihn so alltäglich, dass er sie für ein Grundmerkmal städtischen Lebens hielt, da er über die vorurbane Zeit Ulms schrieb: »Anno sechshundert [...] war In der statt Ulm gar kein kirch, geläut, gesang, begrebtus, noch unriewig Hantwerk«.¹⁹ Auf der Grabplatte von Bernhart May, der Mitglied des Großen Rats zu Bern sowie Twingherr und Schultheiß zu Murten gewesen war, heißt es »IM 1632 JAHR MAN IHN BESTATTET MIT HAUT UND HAAR«.²⁰ Umso heller wurde das Licht ewiger Erlösung erwartet, wenn der Leib erst vom Fleisch befreit ist.

Nicht nur Friedhöfe offenbarten Einblicke in das Wesen des Todes, sondern auch jene bildliche Simulation, auf die sich Lessings Kritik bezog. So veranschaulichte noch die 1516/17 entstandene Totentanzdarstellung von Niklaus Manuel eindrücklich die Gegenwart des Todes, welche sich an der Klostermauer der späteren Predigerkirche in Bern befand. In einer lebensgroßen Bildfolge, die zum Ruhm der Stadt beitrug, wurde der skelettierte oder halbverweste Tod öffentlich gezeigt,²¹ wie er die unterschiedlichen Vertreter der Stände, für die stadtbekannteste Persönlichkeiten Portrait gestanden hatten, zum Tanz in den Tod aufforderte. Zugleich führ-

¹⁶ StA Bern BXI 161, S. 239 ff. Schreiben zum Gutachten des Medizinalrats 20.8.1785, ebenso S. 255 (6.3.1786).

¹⁷ Bezugnahme StA Bern BXI 161, S. 11 ff. Happe, *Gottesäcker gegen Mitnacht und freyer Durchzug der Winde*, S. 213.

¹⁸ Sebastian Fischer, *Chronik. Besonders von Ulmischen Sachen* [1554], Bl. 183.

¹⁹ Ebd., Bl. 416 unten.

²⁰ Der Stein befindet sich heute an der südlichen Außenwand der reformierten Kirche in der Murtenner Innenstadt.

²¹ Im Katholischen wurde das Genre Totentanz besonders in ländlichen Gebieten bis ins 17. Jahrhundert gepflegt.

te der Kontrast der Portraits mit den im Verlauf der Zeit alternden Portraitierten das Sein zum Tode alltäglich vor Augen.²²

Wie etwa das große Endgericht mit dem Racheengel am Hauptportal am Berner Münster, das die unterquerenden Kirchgänger bedrohte, boten auch der Anblick der Hinrichtungsstätten und die regelmäßigen Inszenierungen grausamer Strafzeremonien ein Bild eines solchen Sündentodes, der begangenes Unrecht zu »bessern«²³ und der Öffentlichkeit Exempel sein sollte. Der Hinrichtung diametral gegenüber stand die »ehrenhafte Beisetzung.« Sie vollzog sich als ein um den Toten herum arrangiertes Ritual, das sämtliche Sinne der Lebenden ansprach und von ihnen enorme materielle Ressourcen und performative Leistungen abverlangte.²⁴ Ein Zeichen besonderer Ehre war die Präsentation einer Leiche im offenen Sarg, gar in einem öffentlichen Gebäude auf einem *Castrum dolores*. Den sterblichen Überresten Ehrenhafter wurde schließlich eine heiligenähnliche Aura zugesprochen.

Die Nähe des Todes und der Toten war somit alltäglich und spielte im öffentlichen Leben und kollektiven Gedächtnis keine geringe Rolle – auch in Chroniken, die ihre Aufgabe vornehmlich in der Sicherung des Wissens in Form von exemplarischen Geschichten sahen, so dass Hinrichtungen, Martyrien, plötzliche Tode, Morde, ehrenvolle und zuversichtliche Abgänge beliebte Themen waren und als *Magistra vitae* genutzt wurden.²⁵ Gerade die Sterblichkeit des Menschen und die »Zergänglichkeit« der Zeit wurde bis ins 16. Jahrhundert als das zentrale Problem des Wissens begriffen, auf das die Chroniken antworteten.²⁶ Entsprechend wiesen sie eine gänzlich andere Zeitstruktur auf als die späteren kritischen, philosophisch-methodisch reflektierten Geschichtswerke, die sich in den Dienst des Lebens und der Gegenwart stellten.

Die Kontrastierung von früher Früher Neuzeit und ausgehendem 18. Jahrhundert lässt die unterschiedliche Bedeutung des Totenkults und der Geschichtsschreibung deutlich hervortreten. Doch drängt sich die nahezu klassische Frage auf, ob nicht schon die Reformation das Verhältnis zwischen Toten und Lebenden in einer Weise verändert hatte, die auf jenen sattelzeitlichen Wandel vorausweisen? Da die Macht der Kirche im Kern in ihrer Mittlerfunktion zwischen den Seelen der Gläubigen und dem richtenden Gott begründet lag, bekämpften die Reformatoren vor allem jene Praktiken und Dogmen, die diese Funktion lebensweltlich verankerten:

²² Hofer, Mojon, *Die Stadt Bern. Die Kirchen*, S. 70–83. Manuels Totentanz ist nicht mehr erhalten, da er 1660 dem Abbruch der Klostermauer zum Opfer fiel. Hierzu: Kap. II. 2.4.2.

²³ Zunächst hieß Bessern nach dem Talionsprinzip Ausgleich der Tatfolgen nach dem mosaischen Grundsatz »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. In der Aufklärung erfuhr der Begriff eine Umwandlung ins Moralisch-Religiöse.

²⁴ Die Aufwände unterlagen unterschiedlichen Konjunkturen und Limitierungen. Hierzu Kap. III. 1.2 f.

²⁵ Koselleck, *Vergangene Zukunft*, S. 38–66.

²⁶ Kap. II. 2 / II. 3 / II. 4.

die Absolution, den Ablasshandel, die Seelenmesse, die Grabweihe, die Besprengung und Beräucherung des Sarges, die Sterbesakramente. Ferner versuchten sie die Beisetzungen *apud sanctos* im Kirchenraum und die Beinhäuser abzuschaffen, die sepulkralen und funeralen Aufwände zu beschneiden und Verehrung der Reliquien und Bilder außer Kraft zu setzen. Daher rangierten die Reformen der Reformatoren zwangsläufig die Macht der Toten. Schließlich hatten diese in der Regel selbst die Kleriker bezahlt und beauftragt, um ihre rituelle Verehrung sicherzustellen. Ebenso signalisieren die Öffnung des sepulkralen Raums für medizinische Argumente und das Eintreten der Reformatoren für eine Ausbürgerung der Toten aus der Stadt – die in einer ersten Verlegungswelle mündete – ihren symbolischen Bedeutungsverlust.²⁷ Dennoch spielten die Toten, wie die oben angeführten Beispiele zeigen, auch nach der Reformation noch eine wichtige Rolle in der Gesellschaft. Nur wie lässt sie sich beschreiben und wie jene Diskrepanz erklären?

Die reformatorischen Eingriffe in den Totenkult vollzogen sich, ähnlich wie in der Aufklärung, im Kontext eines medialen Wandels: Die Abwertung der rituellen und monumentalen Kultformen, gingen mit dem Aufkommen einer literalen Laienschaft und einer starken Aufwertung von Schriftlichkeit einher. Dass der Bruch mit kirchlichen Autoritäten und Traditionen durch den reformatorischen Rekurs auf die frühchristliche biblische Überlieferung erfolgte, ist der direkte Ausdruck dieser sozial-medialen Konstellation.²⁸ Zugleich ging dieser offenbare Bedeutungsanstieg literal-historischen Wissens gegenüber gelebten religiösen Traditionen mit einem erhöhten Wahrheitsanspruch einher, der durch die nun entstehende konfessionelle Konkurrenzsituation zusätzlich befördert wurde.²⁹ Nicht zuletzt deshalb bedurfte historisches Wissen nun einer methodologischen Absicherung. Vor diesem Hintergrund wird der christlichen Religion im Allgemeinen,³⁰ der protestantischen Konfession³¹ aber im Besonderen eine Affinität zur modernen Geschichtskultur zugeschrieben. Gerade in dem der humanistischen Literalität entborgten protestantischen Grundsatz *sola scriptura* glaubt man das quellenkritische Urprinzip der modernen Historiographie zu erkennen: Wenn etwa Ranke in seiner Reformationsgeschichte schrieb, dass die »von Volk zu Volk fortschreitende Überlieferung« dem wiederholten »Bezweifeln und Überzeugtwerden, Bejahen und Verneinen, Suchen und Finden« durch den Rekurs auf Quellen unterworfen werden müsse, damit Religion »von der dumpfen Wiederholung unbegriffener Lehren

²⁷ Koslofsky, *The Reformation of the Dead*. Ders., »Die Trennung der Lebenden von den Toten«, S. 335–386. Happe, *Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870*, S. 177–216. Hauser, *Von den letzten Dingen*, S. 56–71.

²⁸ Vgl. Koslofsky, *The Reformation of the Dead*, S. 158 f.

²⁹ Gross, *Von der Antike bis zur Postmoderne*, S. 76.

³⁰ Etwa Bloch, Duby, Lardreau. Hierzu: Gross, *Von der Antike bis zur Postmoderne*, S. 40. Vgl. Rau, *Geschichte und Konfession*, S. 18. Benz, *Zwischen Tradition und Kritik*, S. 12.

³¹ Sandl, »Nicht Lehrer, sondern Erinnerungser«, S. 192–194. Rau, *Geschichte und Konfession*, S. 523. Roock, *Lebenswelt und Kultur des Bürgertums in der Frühen Neuzeit*, S. 74.

und Dienste«³² bewahrt werde, dann verweist diese historistische Maxime auf Melanchthons Forderung, Religion durch die Rückversicherung der Heiligen Schrift von der Tradition zu reinigen. Schließlich sei das, was die Schrift vorschreibe, weit- aus zuverlässiger als das, was in den Kommentaren stünde.³³

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass der Einbruch der Reformation die Geschichtsschreibung nur anfänglich stimuliert hatte. Nachdem sich die konfessionellen Orthodoxien formiert hatten, setzten sie der historischen Literaturproduktion enge Grenzen, um nicht zuletzt die Ehre der Toten zu wahren. Darüber hinaus hatte die Chronistik schon vor der Reformation eine außerordentliche Konjunktur – besonders in den Städten. Auch dieses zeitnahe Kulminieren von Totenkult und Historiographie im Spätmittelalter verweist also auf einen inneren Zusammenhang, den die häufige Bezugnahme der Geschichtsschreibung auf den Tod überdies zu bestätigen scheint. Da die Intensivierung des Totenkultes der historiographischen Konjunktur aber vorausging, liegt sogar der Schluss nahe, dass diese Intensität – zumindest im Städtischen – die laikale Aneignung historiographischer Praktiken stimuliert hatte.

3. *Konstellationsbegriff, Untersuchungsfokus und Aufbau des Buchs*

Der Umgang mit den Toten in der Gesellschaft und die historiographische Praxis stehen also in einem variablen, teils sich stabilisierenden oder befördernden, teils sich reibenden oder gar bekämpfenden, kurzum nicht ganz einfach zu fassenden Zusammenhang, zumal sich im Verlauf der Zeit auch die Einflussfaktoren veränderten. Um ein solches dynamisches und vielgestaltiges Phänomen erfassen zu können, bedarf es mithin eines flexiblen Konzeptes. Aus diesem Grund fiel die Wahl auf das der Konstellation, dessen metaphorische Prägung schon verrät, dass es der Interpretation dynamischer Erscheinungen diene: Im 16. Jahrhundert noch zur Erklärung der schicksalhaften Wirkung wechselnder Stellungen der Gestirne auf den Menschen gebraucht, bezeichnete Konstellation seit dem 18. Jahrhundert in einem zunehmend bewusst metaphorischen Sinne das unwahrscheinliche Zusammentreffen von Umständen.³⁴ In der wissenschaftlichen Aneignung wurde daraus ein Konzept, das soziale und kulturelle Erscheinungen (Ereignisse, Strukturen, Funktionen, Entwicklungen etc.) durch das kontingente Aufeinanderwirken etwa durch die dynamische Relation von Kollektiven, Personen, Ereignissen oder Praktiken, Ideen, Theorien, Problemen oder Dokumenten beschreiben

³² Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, S. 4 f.

³³ »Quanto certius enim est, quod scripturae praescribitur, quam quod e comentariis decerpitur.« Melanchthon, *Loci Communes* [1521], S. 14 f.

³⁴ Emminghaus, »Konstellation«, Sp. 988–992.

und erklären will.³⁵ Diese Vorstellung ist auch die Grundlage für die Beschreibung und Analyse des Verhältnisses von Totenkult und Geschichtsschreibung, und zwar auf zweierlei Ebenen: Einerseits im Hinblick auf ihre jeweilige Ausprägung durch den Einfluss bestimmter historisch-dynamischer Faktoren wie klerikales Machtstreben, laikale Literalität, Standesrepräsentation, Erinnerungskultur, philologisches Repertoire etc.; andererseits mit Blick auf die sich dadurch verändernden Beziehungen von Totenkult und Geschichtsschreibung selbst, von denen vier prägnante historische Konstellationen, gleichsam als Momentaufnahme, herausgearbeitet werden:

1. Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Gravitationsfeld des spätmittelalterlichen Totenkultes und ihre beginnende Auseinanderentwicklung;
2. die Kontraktionsbewegung beider Phänomene und die Reduktion des Totenkultes in der Reformation;
3. der anschließende Wiederaufstieg des Kultes und die Abwertung der Historiographie;
4. der radikale Bedeutungszuwachs der Geschichtsschreibung in der Aufklärung und der Untergang des traditionellen Totenkultes durch die Emanzipation der Lebenden und des Lebens vom Tod und den Toten.

Obgleich das Buch keinem apriori festgelegten Plot folgt, sondern das Resultat eines nomadologischen Durchquerens von Quellenbeständen und darauffolgenden Analyseschritten ist, entspricht die Abfolge dieser Konstellationen im Groben der Gliederung dieses Buchs. So pendelt der Text zunächst in synchroner Hinsicht zwischen Totenkult und Geschichtsschreibung, und zwar auch dann, wenn sich die Differenz zwischen diesen beiden Phänomenen – vom Spätmittelalter bis ins 16. Jahrhundert – nur künstlich ziehen lässt. Denn nur so werden Überschneidungs- und Differenzierungsvorgänge, Widersprüche und Interpenetrationsphänomene deutlich und ein ethnologischer Blick auf die Historiographie sowie ein medial-literaler auf den Totenkult möglich. Sodann verfährt die Untersuchung diachron vom Mittelalter zur Moderne. In ihrer Feinstruktur aber bewegt sie sich entsprechend dem methodischen Vorgehen stets vom Einzelfall zum Einzelergebnis sowie von der Serie zur Gesamtthese. Auf diese Weise erfolgt nicht nur ein permanenter synchroner, sondern auch diachroner Abgleich zwischen den jeweiligen Einzelfällen bzw. ihren Analysen. Dadurch wird nicht nur eine historische Entwicklung sichtbar gemacht, sondern jeder Epoche und jedem Fall seine »Unmittelbarkeit zu Gott« zugestanden.

Nun ist jedoch noch ein weiteres synchrones Gliederungsprinzip zu nennen, das aus dem Abschreiten der beiden bisher verschwiegenen Untersuchungsfelder resultiert. Denn um ethnologisch (und anekdotisch) hinreichend »geerdet« zu sein, wird sich die Untersuchung – dem Pendeln zwischen Totenkult und Ge-

³⁵ Mulso, »Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung«, S. 74; Henrich, »Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie«, S. 15–30.

schichte folgend – zwischen den Lebenswelten der Städte Ulm und Bern bewegen. Nur wenn es die Verallgemeinerung einer Erkenntnis oder die Beantwortung der Fragestellung verlangt, werden auch Beispiele aus anderen Städten und Kontexten herangezogen. Die leuchtenden Pfade philosophischer und theologischer ›Höhenkämme‹ werden hingegen nachrangig behandelt. Ihr Einfluss auf die Konstellation von Totenkult und Geschichtsschreibung wird zwar nicht verschwiegen. Doch wird nicht die platonische Schattenexistenz von Ideen und Diskursen, sondern ihre Aneignung und Umformung unter den historisch- und lokalspezifischen Strukturbedingungen im Zentrum stehen. Die Perspektive der Arbeit ist daher mikrologisch begrenzt. Im Katholischen oder im höfischen Kontext, im außerdeutschen Sprachraum oder aus einer transkulturellen Perspektive lässt sich vermutlich anderes beobachten. Das mag eine Schwäche sein. Gegenüber einem »Makroblick« aber hat sie den Vorteil, dass sie sich nicht vom symbolischen Kredit der Klassiker blenden lässt und in ihrem Glanz nicht die ganze Geschichte repräsentiert sieht, sondern nur die Sinnprovinz kanonisierter Literatur.

4. *Epistemologische Präliminarien*

Unschärferelation bezeichnet das in der Quantentheorie formulierte Problem, dass »kanonisch konjugierte Größen« wie Ort, Geschwindigkeit und Energie eines Quantenobjekts »simultan nur mit einer charakteristischen Ungenauigkeit bestimmt werden können«. ³⁶ Der Versuch, etwa den Ort eines Elektrons zu bestimmen, hat – zumindest nach Werner Heisenberg – Einfluss auf seine Geschwindigkeit. Die »Observablen« erweisen sich als inkommensurabel. Ein ähnliches Problem stellt sich der historischen Vermessung von Totenkult und Geschichtskultur. Da sich das moderne Geschichtsverständnis der einstigen Durchsetzung gegenüber ihren Vorläufern und Konkurrenten verdankt, erfasst es diese nicht neutral, sondern demonstriert zugleich seine eigene Deutungshoheit. Die Observablen heißen in diesem Fall Macht, Zeit und Wissen. Da sie sich nicht wie in der Physik durch einen pragmatischen Umgang über Erfahrungswert und Wahrscheinlichkeit herausrechnen, bedarf es einer historisch-theoretischen Sensibilisierung im Vorfeld der Untersuchung.

Jede Beobachtung setzt einen Standpunkt voraus. Dieser hier zeichnet sich nicht zuletzt durch eine wissenschaftliche Systemreferenz aus und darin liegt ein entscheidendes Problem: Wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung ist aktualitätsverpflichtet. Sie legitimiert sich durch den Verweis auf die Interessen oder Thematiken

³⁶ Heisenberg, »Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik«, S. 1. Neuere Erkenntnisse legen andere Schlüsse aus Heisenbergs Unschärferelation nahe: Nicht die Messung, sondern die Natur erscheint als das Problem der Bestimmbarkeit.

der Gegenwart (Anschlussfähigkeit), beurteilt die Güte und Gültigkeit eines Wissens nach Maßgabe ihrer eigenen methodischen Standards und setzt ihr künftiges Verhalten voraus.³⁷ Wissenschaftliches Wissen zeichnet sich deshalb durch eine grundsätzlich präsentische Zeitstruktur aus. Dadurch unterscheidet es sich von der vormodernen Memorial- und Geschichtskultur grundlegend, die sich, wie zu zeigen sein wird, weniger an die Gegenwart als viel mehr an die nachkommenden Generationen richtete und zugleich den Vorfahren verpflichtet war.³⁸ Im Kern ging es zumeist darum, Wissen zum Zweck der Überlieferung für die Nachwelt zu kumulieren, vor Sterblichkeit und Vergessen zu schützen. Vor allem aber ging man davon aus, dass mit dem Wissen auch die Fortexistenz der Toten verbunden sei. Wissen blieb nur dann erhalten und war nur dann gültig und relevant, wenn es sich der durch die Toten verbürgten Tradition fügte und sich an diese anschloss.³⁹ Deshalb müssen bei der Diskussion vormoderner Texte und Praktiken die Beziehungen zwischen Toten und Lebenden stets mitbedacht werden. Erst seit dem Anbruch der Moderne kann mit vermeintlich anthropologischer Gewissheit gesagt werden, dass die »Toten vollständig abhängig von unserer Treue« seien, wie auch »die Geschichte« nur durch die Lebenden vor ihrer Inexistenz bewahrt werde.⁴⁰

Wie das geschichtliche Erscheinen der präsentischen Kultur mit der Auflösung von Tradition einherging, entzieht sich auch die vormoderne epistemologische Ordnung der Historiographie und die wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen des Totenkultes durch den wissenschaftlichen Zugriff. Dafür verantwortlich ist nicht nur die vielleicht mangelnde Sensibilität eines solchen Zugriffs oder seine mangelnde Bereitschaft, sich in Fremdverstehen zu üben. Vielmehr sorgt schon seine distanzierte analytisch-methodologische Erkenntnishaltung dafür, dass Verstehen einem Emanzipationsakt von der Autorität der Texte, der Toten und ihrer sozialtemporalen Hierarchien gleichkommt und damit auf das Gegenteil des einst von ihnen Erwarteten hinausläuft.

Schon im 17. Jahrhundert begann sich die Präferenz von Präsenz gegenüber tradierten Autoritäten in den naturphilosophischen Diskursen durchzusetzen: Seither entscheidet die Konvergenz von Performanz und Wahrnehmung, von Vorführung und Beobachtung im Experiment⁴¹ – bzw. die protokollierte Momentaufnahme ihres Ergebnisses und die Dignität des bezeugenden Publikums – über die Gültigkeit

³⁷ Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 129, 200 f., 532 f.; Kromrey, *Empirische Sozialforschung*, S. 20 f. Dagegen: Soeffner, *Auslegung des Alltags – Alltag der Auslegung*, S. 106 ff.

³⁸ Vgl. Grundmann, »Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen«, S. 418.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel war sich dieser Eigentümlichkeit traditionaler Geschichtsschreibung noch bewusst: Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1830], S. 40.

⁴⁰ Oexle, »Die Gegenwart der Toten«, S. 19–77. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*. Zum Problem des Grenzregimes zwischen Toten und Lebenden: Lindemann, *Beunruhigende Sicherheiten*, S. 14 f.; Jankélévitch, »Das Unverjähbare«, S. 279.

⁴¹ Bacon, »Novum Organum«, S. 53. Was hier noch Idee war, institutionalisierte sich später in der »Royal Society«.

eines Wissens und vermag jede noch so bedeutende Tradition außer Kraft zu setzen. Gerade die narrative Inszenierung dieser Außerkraftsetzung als Entdecker- oder Erfindermithos lässt das neue Wissen in »die Geschichte« eingehen und signalisiert einen Paradigmenwechsel. Deshalb gehören das Experiment und seine Mythologisierung zu jenen Praktiken, mit denen die Gegenwart ihre Differenz zur Vergangenheit markiert und triumphal legitimiert.

Die Formel vom Eingehen in die Geschichte indiziert, dass dieses Muster kulturelle Implikate hat. Sein Aufkommen wird ideengeschichtlich dem folgenreichen Rezeptionsphänomen einer ethisch begründeten Lebenskunst der antiken Diätik in der Frühaufklärung zugeschrieben, die eine rationalistische Erkenntnishaltung mit sich brachte. Der sich abzeichnende Präsentismus richtete sich auch gegen die Leidenschaft, in vergangenen oder künftigen Zeiten zu schwelgen und die Gegenwart aus dem Blick zu verlieren.⁴² Geschichtswissen geriet daher in den Verdacht des Illusionären, Träumerischen, Verstiegene oder Ungewissen. Die epistemologische Verpflichtung auf die Gegenwart, wie sie von Descartes, Malebranche, Wolff und Locke gefordert wurde, hatte somit die Funktion einer mentalen Disziplinierung, die das Erkenntnisvermögen gegen die »Verführbarkeit der Gemüter durch den Sog der Zeit«⁴³ schützen sollte. Letztlich aber zielte der Diskurs im 17. Jahrhundert noch nicht auf eine Überhöhung der Gegenwart auf Kosten der Überlieferung. Vielmehr reagierte er auf die Verunsicherung einer Wissenskultur, die sich nicht mehr fraglos über Tradition reproduzieren konnte, da diese in den Konfessionskämpfen ihre Dignität verloren hatte. So kannte etwa Descartes durchaus die Überlegung (und dies war keine Bescheidenheitsgeste), ob er seine Schriften nicht erst der Nachwelt überlassen sollte, um sich Einwände und Streit zu ersparen und genug Zeit für die Gewinnung von Erkenntnissen zu haben. Zudem ging auch er noch vom überkommenen Selbstverständnis aus, dass die Beförderung des Wissens und des gemeinen Wohls vor allem den »Nachgeborenen« zugute kommen müsse.⁴⁴

Wie noch zu zeigen sein wird, fand die Durchsetzung der gegenwartszentrierten Erkenntnishaltung letztlich erst im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert statt. Im deutschsprachigen Raum wurde sie ideengeschichtlich mit unterschiedlicher Radikalität und Akzentsetzung etwa von Goethe, Kant, Hegel, Marx, Droysen, Nietzsche und anderen ausformuliert.⁴⁵ In der Konsequenz schreibt der Präsentismus Wissen um Vergangenes stets dem Kommunikationsverband der Lebenden zu und erkennt es den Toten ab, obgleich es ihnen entstammt. In der Geschichtsschrei-

⁴² Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, § 57 f.

⁴³ Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, S. 110 f.

⁴⁴ »Toutefois il est vrai aussi que nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent, et qu'il est bon d'omettre les choses qui apporteraient peut-être quelque profit à ceux qui vivent, lorsque c'est à dessein d'en faire d'autres qui en apportent davantage à nos neveux«, in: Descartes, *Discours de la Méthode*, S. 66.

⁴⁵ Kap. III. 5.

bung hat sich der Präsentismus sogar schon im 17. Jahrhundert in die Methodologie eingeschrieben: Selbst wenn sie sich der Traditionsstiftung verpflichtet,⁴⁶ gar die vorausgegangenen Tradierungsleistungen positiv bewertet, sorgt seither ihre methodische Bindung an Quelle und Kritik faktisch für die Diskriminierung überlieferter Wissensbestände.

Am radikalsten scheint der erkenntnistheoretische Präsentismus, wenn auch keinesfalls durchgängig und unwidersprochen,⁴⁷ erst unter dem Paradigma der kollektiven Erinnerung formuliert worden zu sein, indem die Lesart von Erinnerung als »Gegenwart des Vergangenen«⁴⁸ auf die Geschichtsschreibung übertragen wurde. Im Ergebnis fand sich die eigenartige Formel von der »Geschichte als Gegenwart«, weil man glaubte, nur der »erkenntnislogische Präsentismus«⁴⁹ biete eine Lösung für jene seit Aristoteles⁵⁰ reflektierte Paradoxie, die Heidegger pointiert als »Dasein der Gewesenheit«⁵¹ bezeichnet hatte: Das Vergangene sei eben vergangen und deshalb nur noch als Konstruktion (bzw. Fiktion oder Projektion) in der Gegenwart existent.

Versteht man unter Ethnozentrismus nicht nur ein ethnisch-räumliches, sondern auch ein zeitliches Phänomen kultureller Selbstverabsolutierung, dann verbirgt sich hinter dem Schleier vorgegeblicher Logik unschwer erkennbar ein rational verbrämter Absolutismus der eigenen Gegenwart. Doch nicht auf den Vorwurf kommt es an, sondern auf die Analyse. Denn sie weist auf eine Möglichkeit, das Inkommensurabilitätsproblem zu umgehen: Wenn die Untersuchung die zeitlichen Modi,⁵² wie sie hier als historische Bedingung der eigenen Erkenntnis kritisch reflektiert wurden, als Fokus auf die Konstellation von Totenkult und Geschichtsschreibung ausdehnt, macht sie sich auch selbst zum Teil des Gegenstandes und zum Objekt des eigenen kritischen Instrumentariums und setzt sich selbst mit der Relation von Macht, Zeit und Wissen in Bezug. Die eigene epistemologische Ordnung wird so mit der ›fremden‹ vormodernen in eine (nicht-hierarchische) histori-

⁴⁶ Besonders deutlich wird die Spannung zwischen erstrebter Kontinuität und faktischem, methodisch bedingtem Bruch bei Droysen, *Vorlesung über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, S. 27–29, 92–148.

⁴⁷ Liebsch, »Vorwort«, in: Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, S. 15 f.

⁴⁸ Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, S. 25–28. Den Begriff der kollektiven Erinnerung hatte Halbwachs geprägt und dabei Geschichte und Erinnerung unterschieden. Auch Nora betonte diese Differenz, beklagte aber die Zersetzung der Erinnerung durch die moderne Historie. Siehe hierzu: Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, bes. S. 66–71. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, bes. S. 11–31.

⁴⁹ Buck, »Vergangenheit als Gegenwart«, bes. S. 171–176; Burger, *Im Namen der Geschichte*, bes. S. 7–21.

⁵⁰ Nach Aristoteles ist das Gedächtnis aber noch »der Vergangenheit teilhaftig«. Vgl. Aristoteles, »Über Gedächtnis und Erinnerung«, S. 87.

⁵¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 386.

⁵² Begriff: Vgl. Luhmann, »Weltzeit und Systemgeschichte, S. 112–114.

sche Beziehung gebracht, historisch relativiert und nicht ›erkenntnislogisch‹ verabsolutiert. Deshalb wird dieser Fokus die Untersuchung bestimmen.

Wie aber lässt sich überhaupt die Relation von Macht – Wissen – Zeit verstehen? Wenn von der »Macht des Vergangenen« oder der »Macht der Toten« die Rede ist, dann in der Regel auf eine topische oder metaphorische Weise. Wie aber lassen sich solche Phänomene in einem soziologisch präzisen Sinne begreifen? Oder bedient sich eine solche Redeweise nur aus poetischen Gründen bzw. Mangel an Alternativen einer alten magischen Denkfigur?

Wenn Macht mit Weber »als Chance« definiert wird, »innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen«,⁵³ dann richtet sich die Frage auf Handlungsstrategien, mit der eine ›Zeit‹ ihren Willen der Nachwelt aufzwingt. Die Antwort setzt jedoch voraus, dass sich die Durchsetzung eines Willens in einer Situation vollzieht, in der eine Person einer anderen – warum auch immer – handelnd überlegen ist. Und da die Toten nicht handeln (sich infolge subjektiv gemeinten Sinnes verhalten), mithin nicht ihren Willen der Nachwelt aufzwingen können, überschreitet die Rede von der Macht der Vergangenheit bzw. der Toten die präsentisch begrenzte Reichweite von Handlungstheorien.

Greift man aber auf semiotische und kommunikationstheoretische Überlegungen zurück, lässt sich das Phänomen eher beschreiben. Wenn die Macht der Toten mit der verpflichtenden Kraft von Zeichen in Verbindung gebracht wird, dann muss nach einer Kommunikationsstruktur gefragt werden, mit der Zeichen eine zeitenübergreifende Wirkung entfalten konnten. Der Fokus muss sich dann auf kulturelle Praktiken richten, mit denen Kommunizierende sowohl im Hinblick auf ihre postmortale Zukunft bindende Zeichen hervorbringen, als auch die der Vergangenheit als bindend anerkennen. Dieses Als-bindend-anerkennen meint also die Chance, dass die in der Vergangenheit formulierten Handlungsprämissen später Geltung haben und sich trotz Alternativen durchsetzen. Für die Wirkmacht des Vergangenen ist daher eine bestimmte ›transtemporale‹ Zeichenproduktions- und Deutungskultur entscheidend: Sie muss die Produzenten motivieren, mit ihren kulturellen Leistungen eine über das eigene Leben hinausreichende und sich auf ihre Nachfahren erstreckende Wirksamkeit anzustreben. Ein solches Motiv ist nur dann wahrscheinlich, wenn die Produzenten zugleich eine Interpretationskultur voraussetzen können, in der spätere Zeiten dem Überkommenen Autorität zusprechen und es unter dieser Prämisse weitertradieren. Ohne diese »Wirkkraft des Vergangenen« kommt im Übrigen auch kein Futurismus aus, da dieser ein bestimmtes, im Verlauf der Zeit kanonisiertes (insofern der Vergangenheit zugehörendes) Zukunftskonzept verabsolutiert und einer Gegenwart und Zukunft aufnötigt.

Idealtypisch lassen sich drei Typen an Wissenskulturen anhand ihrer divergierenden Zeitmodalitäten unterscheiden, von denen aber nur zwei in den engeren Untersuchungsbereich fallen:

⁵³ Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, S. 89.

1. der gegenwartszentrierte Typus zeichnet sich durch jene beschriebenen Praktiken wie Experiment, Quellenkritik, Historisierung, Musealisierung und Ausrufen von Paradigmenwechseln aus, mit denen die Deutungsmacht der Gegenwart gesichert wird.
2. Für den futuristisch-eschatologischen Typ ist wiederum die Durchsetzung eines visionären Wissens durch die Vernichtung traditionaler Bindungen charakteristisch, das sich auf eine künftige bessere Welt richtet, für die sämtliche Ressourcen der Gegenwart geopfert werden sollen (etwa im millenaristischen oder marxistisch-sozialistischen Sinne).
3. Diesen beiden gegenüber steht dann die traditionale Gesellschaft, die über ein breites Repertoire an Tradierungs- und Memorierpraktiken verfügt, auf deren Grundlage die Macht der Toten bzw. der Vergangenheit beruht, so dass auch drastische Tilgungsriten gegen Devianz und für die Sicherung von überkommenen Normen praktiziert werden müssen. Diesem Typus steht der futuristische insofern näher als der präsentische, als dieser sich auch in seiner modernen Fassung in der Regel aus einer traditionellen Eschatologie speist und seinen zukunftsgerichteten Entwurf späteren Generationen aufzwingen muss, so dass er zu einer dogmatischen Orthodoxie erstarrt. So nähert sich der futuristische Typus im Verlauf seiner Realisierung dem traditionellen wieder an.⁵⁴

Das Phänomen Macht der Toten bzw. der Vergangenheit beruhte jedoch noch auf einer weiteren Eigenart: Bis weit in das 17. Jahrhundert hinein war der Zugang zur Vergangenheit hochgradig personalisierter Natur. Historisches Wissen erfolgte über das Erinnern der Namen der Vorfahren bzw. der maßgeblichen (etwa familialen, politischen oder wissenschaftlichen) Autoritäten und verlangte, sie zu verehren und ihnen nachzufolgen. Der Totenkult war daher dasselbe wie Historiographie mit anderen Mitteln – und umgekehrt. So blieben die Toten nicht nur gegenwärtig, sondern besaßen überdies einen höheren Status als die Lebenden. Nur in Ausnahmefällen, als wortsinnig Außeralltägliches, Numinoses konnte Vergangenes – im Sinne des von der Gegenwart temporal Ausgeschlossenen und als solches Appräsentierten – eine Wirkung entfalten, die einen Bruch mit der Tradition bedeutete und Epoche machte, mithin eine neue Tradition stiftete, einem Kollektiv oder einer Wissensordnung einen neuen Namen gab.

Das Verhältnis von Toten und Lebenden bzw. von Vergangenheit und Gegenwart wies eine asymmetrische Form auf: zum einen, weil die Toten in der Gegenwart nur noch durch Zeichen präsent waren (und deshalb weder Informationen verarbeiten konnten, noch ihr zuhören und sie verstehen mussten), als Mitteilende aber die Nachwelt dennoch zu einem bestimmten Verhalten auffordern und Adres-

⁵⁴ Siehe Personenkult, Mausoleen, Märtyrervergengen, in heiligen Schriften, Orthodoxiebildungen etc.

sat ihrer Handlungen sein konnten.⁵⁵ Zum anderen stellte sich dieses Verhältnis dadurch asymmetrisch ein, dass die von den Toten hinterlassenen Zeichen im Sinne der Realpräsenz (d. h. Symbole im strengen Sinne) aufgefasst und als Imperativ bzw. als exemplarisches Vorbild interpretiert wurden. In beiderlei Hinsicht blieb die Nachwelt durch bestimmte Praktiken (Testamente, Rituale, Erzählungen, Ehrenmäler etc.) zeitenübergreifend an die Toten gebunden.

Macht realisiert sich in solchen Fällen nicht im Sinne eines Handlungsvermögens, das »Gewalt in Zeichen« verwandelt, so dass von ihr nur noch mittelbar Notiz genommen werden muss, um geglaubt zu werden.⁵⁶ Vielmehr verwirklicht sie sich von vorneherein als »Spur«, als Modus der »Anwesenheit des Ausgeschlossenen.« Wie bei Machtprozessen unter Lebenden liegt hier eine »komplexe Struktur wechselseitiger Präferenzen«⁵⁷ vor, in der die »machthabende« Seite (die Toten) die »machtunterlegene« (die Lebenden) zum Handeln in ihrem Sinne veranlasst, indem sie mit Konsequenzen zwar droht, aber mit dem Interesse rechnet, diese zu vermeiden. Sanktionen indes, die der einstmalige Lebende im Vorgriff auf seine postmortale Zukunft (etwa im Testament) auch explizieren konnte, bleiben den Lebenden überlassen. Gerade darin erweist sich die Macht der Toten, die im Fall fest etablierter Anreiz- und Sanktionsmuster sowie einer gewohnheitlich manifestierten Hierarchie sogar Herrschaftscharakter hatte. Demgegenüber wurde den Toten dadurch die Macht entzogen, dass sich seit dem 18. Jahrhundert zwischen den Zeichen und ihren einstigen Produzenten unterschieden wird: Den Zeichen wurde eine eigenständige Existenz zugesprochen, ihre Bindung an die Toten gelöst, das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem arbiträr; die Selektions-, Zirkulations- und Autorisierungsprozesse wurden hingegen den Lebenden zugeschrieben, wohingegen der Totenkult die Aufgabe erhielt, die Lebenden zu trösten und den Übergang der Verstorbenen ins Nichts mit Bedeutung zu füllen.

5. *Das Untersuchungsfeld: Bern und Ulm*

Für die Untersuchung der Konstellation von Geschichtsschreibung und Totenkult wurde der Sozialraum Stadt gewählt. Zwingend war diese Entscheidung nicht, da auch der Hof oder die Gelehrtenrepublik alternative Felder bieten. Ausschlaggebend war zunächst die Tatsache, dass die Arbeit in einem größeren Forschungszusammenhang zur frühneuzeitlichen Stadt entstanden ist, der sich auch die Städte-

⁵⁵ Die Formulierung mag zunächst esoterisch klingen, da heute den Toten die Fähigkeit, zuzuhören und Informationen zu verarbeiten per se abgesprochen wird. Der textbefragende Hermeneut schreibt die Antworten seiner eigenen Auseinandersetzung mit dem Text zu. In der Vormoderne hätte er die Antworten der Persönlichkeit zugeschrieben, die im Text fortlebt, da er sie befragt und die ihm daher Antwort gibt – eventuell mit verpflichtendem Charakter.

⁵⁶ Louis Marin, *Das Porträt des Königs*, S. 13.

⁵⁷ Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, S. 47.

auswahl verdankt.⁵⁸ Diese aber korrespondierte selbstverständlich mit inhaltlichen Kriterien. Da die Frage nach der Bedeutung des Protestantismus für die hier zu verhandelnde Konstellation gestellt wurde, bot sich mit dem lutherischen Ulm und reformierten Bern ein Kontrast der beiden großen protestantischer Filiationen an: Wie unterschieden sich diese Städte in der Arbeit an Tradition nach dem reformatorischen Bruch?

Doch bestimmen weitere Gründe diese Wahl. So ermöglicht die Konzentration auf ›die‹ Stadt das Beobachten jener Konstellation an zwei überschaubaren ›Ethnien‹ über einen langen Zeitraum, so dass ein breites Spektrum an Semantiken, Praktiken und Strukturen in den Blick genommen werden kann. Zudem handelt es sich um Kollektive, die sich durch eine hohe Bevölkerungsdichte, hinreichend literale Bildung, relative politische Autonomie und komplexe soziale Differenzierung auszeichnete. Die Stadt war keineswegs zufällig jener Raum, in dem zahlreiche einst exklusive monastische, fürstliche und gelehrte Kultivierungsformen des Vergangenen wie Leichenreden, Funeralpraktiken, Grabmäler, gehobene sprachliche Codes in Rhetorik, Epigraphik, Lyrik etc. zunächst bürgerlich-elitär angeeignet und dann schrittweise popularisiert wurden.⁵⁹ Aus der Stadt ging auch jene universitär geschulte Elite⁶⁰ hervor, die nicht zuletzt aufgrund ihrer oft nahen und doch distanzierten, weil untergeordneten Stellung (Beamte, Page, Erzieher etc.) in der städtischen oder höfischen Politik, das professionelle, kritisch-historiographische Raisonement⁶¹ entwickelte. Und aus dem stadtbürgerlichen Milieu stammten im Wesentlichen die Produzenten und Rezipienten⁶² der Geschichtsschreibung. Zudem entschied sich in ihr durch die Verlegung und Neuplanung der Friedhöfe an der Epochenschwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert die Auflösung der traditionellen Bestattungskultur.⁶³ Zwar kann die urbanistische Avantgardethese, nach der die

⁵⁸ Forschungszusammenhang Stadt (B4), im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 485 unter der Leitung Rudolf Schlögl. Die vorliegende Städteauswahl erfolgte auf der Grundlage einer hier entwickelten komplexen Städtematrix: Rudolf Schlögl, »Politische Kultur und Soziale Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt«.

⁵⁹ Vgl. Roeck, *Lebenswelt und Kultur des Bürgertums in der Frühen Neuzeit*, S. 54–59, 94 f.

⁶⁰ Und dies nicht nur in Residenzstädten, in der das »neue« Bürgertum lokalisiert wird. Vgl. ebd., S. 60 f.

⁶¹ Es waren durchgängig Juristen und Theologen städtischer, zumeist protestantischer Provenienz, die zur Etablierung der quellenkritischen Geschichtsschreibung beitrugen. Üblicherweise unterscheidet man zwischen traditionalem Stadt- und neuem Bürgertum (und teilweise auch Bildungsbürgertum), das vor allem in den Residenzstädten lokalisiert wird. Hier aber wurden bewusst Städte gewählt, in denen sich die entstehende Spannung zwischen Traditionsbeharrung und Rezeption moderner Formen sehr genau beobachten lassen. Vgl.: Hardtwig, *Geschichtskultur und Wissenschaft*, S. 15; Fisch, »Auf dem Weg zur Aufklärungshistorie«, S. 115–133. Siehe Kap. III. 4.2.3/ III. 5.

⁶² Hierzu ausführlich: Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung*, S. 45–124, bes. S. 97.

⁶³ Vgl. Fischer, *Vom Gottesacker zum Krematorium*, S. 8, 15–23. Ariès, *Geschichte des Todes*, bes. S. 625–629.

Stadt die »Spitze der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung« darstellt und in der sich paradigmatisch das vollzieht, was später generell üblich wird,⁶⁴ allein schon aufgrund ihres ausgeprägten Konservativismus kaum ernsthaft in Anspruch genommen werden. Für die Konstellation von Totenkult und Geschichtskultur aber war sie aus den genannten Gründen das geeignetste⁶⁵ Soziotop.

Mit Ulm und Bern wurden darüber hinaus zwei Städte favorisiert, die durch ihre territoriale Größe überregionale Machtfaktoren und relativ selbstständige politische Entitäten waren: Bern war mit einem Gebiet von 8500 Quadratkilometern die größte städtische Territorialmacht nördlich der Alpen und beanspruchte in der politischen Selbstbeschreibung seit dem 17. Jahrhundert sogar den Begriff der politischen Souveränität. Ulm beherbergte als Stadt zwar zu Beginn der Frühen Neuzeit mehr als doppelt soviel Einwohner wie Bern, beherrschte aber mit 830 Quadratkilometern ein wesentlich bescheideneres Umland, auch wenn dies eines der größten Stadtterritorien im Reich war. Trotzdem blieb die Donaustadt seit ihrer Unterwerfung durch Karl V. im Jahr 1548 infolge der Reformation vom Reich abhängiger als Bern von der Eidgenossenschaft. Doch von dieser Differenz abgesehen, war das Faktum Territorialherrschaft für beide Städte bedeutsam, da mit ihm ein Wissens- und Repräsentationsbedarf verbunden war, der durch die Aneignung kirchlicher, höfischer und universitärer Zeichen- bzw. Symbolformen gedeckt wurde – so auch in Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine weitere Einflussgröße, die hier zumindest genannt werden sollte, da sie jede Beisetzung und jede Historie mitstrukturierte, betrifft das, was klassischer Weise unter dem Terminus Verfassung abgehandelt wird: die politischen Ämter, die bestimmenden sozialen Gruppen und die Sozialstruktur (siehe hierzu ausführlich das Glossar im Anhang). Beide Städte wiesen in der Frühen Neuzeit einen ausgeprägt aristokratischen Charakter auf. Ulm hatte seit dem 14. Jahrhundert zwar eine zünftische Verfassung, doch wurde sie durch den Eingriff Karls V. im Jahr 1548 von einer patrizischen Ordnung abgelöst. In Bern setzte sich die Patriziatsherrschaft hingegen schon sehr früh durch, da die politische Zunftbildung im 14. Jahrhundert unterbunden und die alternativen Einflussmöglichkeiten der »Burgerschaft« sukzessiv eingeschränkt wurden.

⁶⁴ Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, S. 184.

⁶⁵ Vermutlich dominiert das Bild des frühneuzeitlichen städtischen Verfalls nach der mittelalterlichen Blüte und das oft pejorativ gebrauchte Attribut »bürgerlich« die Forschungsperspektive, so dass die historische Nachwirkung der stadtbürgerlichen Kultur zumeist übersehen wird. Dagegen: Blickle, *Kommunalismus*, S. 374 f.; Krockow, »Urbanität als Lebensform«, S. 9–16.