



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

**Öffentliche Frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Stiftung, Memoria und
Repräsentation auf Denkmälern**

Scholz, Sebastian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-4305>
Book Section

Originally published at:

Scholz, Sebastian (2008). Öffentliche Frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Stiftung, Memoria und Repräsentation auf Denkmälern. In: Rogge, J. Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter. Korb: Didymos-Verlag, 115-134.

Sonderdruck aus:

Jörg Rogge (Hg.)

Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter

**Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte
des Mittelalters**

Herausgegeben von
Mechthild Dreyer, Cordula Nolte und Jörg Rogge

BAND 2

Didymos-Verlag

Gedruckt mit Unterstützung

der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

des Ministeriums für Bildung, Wissenschaft,
Jugend und Kultur des Landes Rheinland-Pfalz

des Vereins der Freunde der Geschichtswissenschaften
an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

© 2008 by Didymos-Verlag, Korb
www.didymos-verlag.de · info@didymos-verlag.de

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlages unzulässig. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte, auch auszugsweise, für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Speicherungen in elektronische Systeme sowie jegliche Formen der tontechnischen und photo-mechanischen Wiedergabe.

Der Titel »Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis
im Hoch- und Spätmittelalter« ist unter der
ISBN 978-3-939020-22-6 zu beziehen.

Inhalt

Vorwort	6
<i>Jörg Rogge</i>	
Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter. Eine Einleitung	7
<i>Stefan Weinfurter</i>	
Die Macht der Reformidee. Ihre Wirkkraft in Ritualen, Politik und Moral der spätsalischen Zeit	13
<i>Christina Lutter</i>	
»Wunderbare Geschichten«. Frömmigkeitsvorstellungen und -praxis in <i>miracula</i> des 12. Jahrhunderts	41
<i>Mechthild Dreyer</i>	
Demut aus Selbsterkenntnis. Lehren und Leiten als Dienst an der Kirche nach Bernhard von Clairvaux	63
<i>Gert Melville</i>	
Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden	77
<i>Uta Störmer-Caysa</i>	
Die Ordnung der Engel. Mystische Denkfiguren im deutschen Predigtwerk Meister Eckharts	99
<i>Sebastian Scholz</i>	
Öffentliche Frömmigkeit im 15. Jahrhundert. Stiftung, Memoria und Repräsentation auf Denkmälern	115
<i>Johannes Meier</i>	
Reformbestrebungen im Prämonstratenserorden während des 15. Jahrhunderts und deren Nachwirkung im Zeitalter der Reformation	135

Öffentliche Frömmigkeit im 15. Jahrhundert

Stiftung, Memoria und Repräsentation auf Denkmälern

Frömmigkeit ist ein privates, aber auch ein in verschiedener Hinsicht öffentliches Phänomen, denn die Menschen machten ihre Frömmigkeit durch den Besuch der Messe, bei einer Wallfahrt oder durch Spenden öffentlich sichtbar. Diejenigen, die über ein ausreichendes Vermögen verfügten, sorgten zudem dafür, daß ihre Frömmigkeit auch nach dem Tode in Erinnerung blieb, indem sie etwa in ihren Seelgerätstiftungen die Feier ihres Jahrtages mit einer Armenspeisung verbanden.¹ Gerade im Hinblick auf den Tod und die Schrecken des Fegefeuers war es wichtig, seine Frömmigkeit unter Beweis zu stellen, denn schon Augustinus hatte erklärt, die Meßfeiern und Almosen für die Verstorbenen brächten nur denen Nutzen, die durch ihre Lebensweise selbst dafür gesorgt hatten, daß sie ihnen nützten,² und Honorius von Autun³ und viele andere hatten diese Aussage wiederholt. Frommes Verhalten und Handeln waren also die Grundlagen dafür, daß die Messen und Gebete der Lebenden einem Menschen nach seinem Tode zur Hilfe kommen und seine Seele aus dem Fegefeuer erlösen konnten. In diesem Zusammenhang kommt den Denkmälern für die Verewigung der Frömmigkeit eine grundsätzliche Bedeutung zu. Denn sowohl das religiöse Handeln zu Lebzeiten als auch die Almosenspendungen, die mit den Meßstiftungen für das eigene Seelenheil verbunden waren, wurden von der Öffentlichkeit nur bei ihrer Ausführung wahrgenommen und waren nicht dauernd präsent. Die Denkmäler mit ihren Bildern und Inschriften hingegen führten dem Betrachter die Frömmigkeit der auf ihnen verewigten Personen ständig vor Augen und bewahrten ihre frommen Taten auch für die Nachwelt. Damit wurde zugleich deutlich, daß die betreffenden Menschen die Gebete der Lebenden verdient hatten und sie keinem Unwürdigen zuteil wurden. Die Verewigung eines Menschen auf einem Denkmal hing also eng mit der Stiftungspraxis und dem Wunsch nach Memoria zusammen, aber auch das Verlangen nach Repräsentation konnte eine wich-

¹ Die Frage nach Frömmigkeitsformen des späten Mittelalters kann hier nicht ausführlich behandelt werden, vgl. dazu etwa HUIZINGA, Herbst des Mittelalters, S. 213–229; HAMM, Frömmigkeit S. 464–497; BOOCKMANN, Wort und Bild, S. 9–40; vgl. auch den Überblick bei ANGENENDT, Religiosität, S. 71–75, mit weiterer Literatur.

² Augustinus, De cura pro mortuis gerenda 22, S. 658: *Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, pervenire, nisi quod pro eis sive altaris sive orationum sive elemosynarum sacrificiis sollemniter supplicamus, quamvis non pro quibus fiunt omnibus prosint, sed eis tantum quibus dum vivunt comparatur, ut prosint. sed quia non discernimus, qui sint oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire.*

tige Rolle spielen. Bei den verschiedenen Denkmaltypen sind diese drei Aspekte natürlich unterschiedlich stark ausgeprägt.

1. Die Stiftungsinschrift der Elisabeth Pfof

Bei der großen Masse der Stiftungen im Spätmittelalter handelt es sich um Meßstiftungen für das eigene Seelenheil, die zwar in der Regel mit Almosenspendungen verbunden waren, in deren Mittelpunkt aber eindeutig die eigene Person stand.⁴ Entsprechend war auch die öffentliche Präsentation solcher Stiftungen gestaltet. Das wesentliche Element der Denkmäler war in diesen Fällen die Inschrift, die nicht nur an die Stiftung erinnerte, sondern auch festhielt, was der Stifter dafür zu erwarten hatte. Ein Beispiel hierfür ist die Stiftungsinschrift der Elisabeth Pfof aus dem Jahr 1480, die für sich im Kloster Heiligenberg bei Jugenheim an der Bergstraße ein ewiges Licht und zwei Jahresgedächtnisse gestiftet hatte (Abb. 1). Die Inschrift lautet in Übersetzung:

»Im Jahre des Herrn 1480 ist diese Lampe durch die demütige Elisabeth Pfof zu Ehren der höchsten und unteilbaren Dreieinigkeit und zum Heil aller, die an Christus glauben, errichtet und gestiftet worden. Und zwei Jahresgedächtnisse sind durch dieselbe hier gestiftet worden, die jährlich beide ohne Unterschied mit vier Priestern zu halten sind: das erste am Tag vor dem Fest des heiligen Apostels Jakobus (24. Juli), das zweite am Tag der Erhöhung des heiligen Kreuzes (14. September), und sie werden in Ewigkeit fort dauern.«⁵

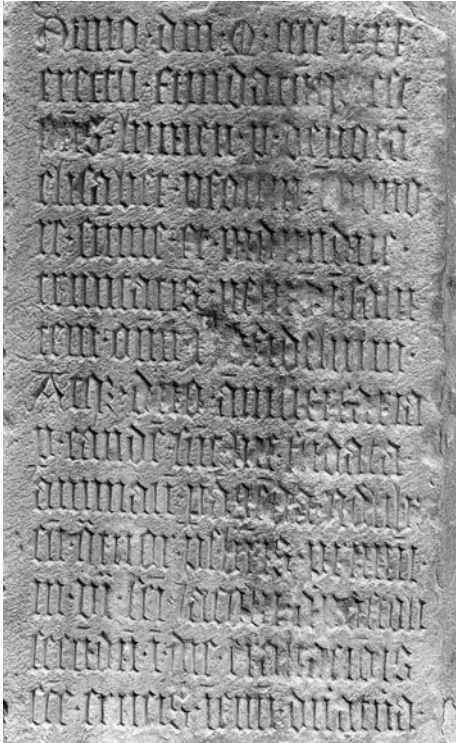
Zwar erscheint die Stiftung der Lampe als Ausweis der Frömmigkeit Elisabeths, da sie ausdrücklich auch zum Heil aller, die an Christus glauben, gestiftet wurde, doch der Schwerpunkt liegt auf dem rechtlichen Aspekt der Jahresgedächtnisse und auf der Erinnerung an die Stiftung der Lampe. Mit der Inschrift sollte verhindert werden, daß die durch sie fixierten Gedenkmessen unterblieben, denn das Erlöschen von Stiftungen war ein im Mittelalter weitverbreitetes Problem.⁶ Die Inschrift sollte deshalb permanent an die Stiftung und die damit verknüpften Verpflichtungen erinnern, was vor allem in der Schlußformel »sie werden in Ewigkeit fort dauern« (*in euum duratura*) zum Ausdruck kommt. Denn wenn die Gedenkmessen nicht ausgeführt und somit nicht für die Seele der Verstorbenen gebetet wurde, war zu befürchten, daß die Seele deutlich länger im Fegefeuer verweilen mußte. Die

3 Honorius Augustodunensis, Sp. 1084–1085.

4 Vgl. zu diesem Komplex etwa die Arbeiten von MACHILEK, Frömmigkeitsformen, S. 168–169 und S. 177; KAMP, Memoria, S. 276–295; SCHOLZ, Totengedenken, S. 47–50; SPIESS, Liturgische Memoria, S. 97–123; FEY, Adelsbegräbnisse, S. 91–94.

5 Inschriften Darmstadt, Nr. 75 mit Abb. 36: *Anno d(omi)ni M cccc lxxx / erectu(m) fundatu(m)q(ue) est / p(raese)ns lumen p(er) deuota(m) / elisabet pfoffin i(n) hono=re su(m)me et indiuidue / trinitatis neco(n) i(n) salu=tem om(n)i(um) ch[r(ist)i] fidelium / Atq(ue) duo a(n)niuersaria / p(er) eande(m) su(n)t hic fu(n)data / annuati(m) p(er)age(n)da q(uo)dlibe(t) / cu(m) q(ua)tuor p(re)sb(yte)ris primu(m) / in vi(gilia) s(an)c(t)i iacobi apostoli / secu(n)du(m) i(n) die exaltacio(n)is / s(an)c(t)e crucis i(n) euu(m) du(r)atu(r)a.*

6 LIERMANN, Stiftungsrecht S. 124 und bes. S. 128–129.



1 Stiftungsinschrift der Elisabeth Pfof, 1480, Jugenheim, Klosterruine Heiligenberg

Theologie jener Zeit lehrte nämlich, daß über die Aufnahme der Seele in den Himmel oder ihre Verstoßung in die Hölle unmittelbar nach dem Tode und nicht erst beim Jüngsten Gericht entschieden wurde. Hatte ein Mensch allerdings Sünden begangen, die nicht so schwer waren, daß sie zur sofortigen Verdammnis führten, konnte seine Seele erst nach der Läuterung von den Sünden im Fegefeuer in den Himmel aufgenommen werden.⁷ Was den Verstorbenen im Fegefeuer bevorstand, hat der Mönch Honorius von Autun um 1130 anschaulich beschrieben: »Wenn sie sterben, werden die Gerechten von den Engeln wie eine Braut aufgenommen und unter himmlischen Klängen in die Freude des Herrn geführt. Die aber, die weniger fehlerfrei sind, werden durch etliche Strafen gereinigt, von denen die kleinsten die größten Strafen dieser Welt übertreffen, wie man sagt. Einige werden durch allzu große Hitze gepeinigt, andere durch sehr starken Frost und wieder andere durch großen Gestank. Einige werden aber auch durch den Schrecken der Schatten bestraft. Und genau so, wie sie sich hier verschiedenen Sünden hingaben, werden ihnen dort verschiedene Strafen zugefügt. Und aus dem Maß der Sünden ergibt sich das Maß der Strafen. Alle diese Menschen werden durch Gebete, Nachtwachen, Fasten und Almosen der Gerechten befreit

⁷ ANGENENDT, *Heilige*, S. 104–106; WEHRLI-JOHNS, *Fegefeuer*, S. 47–48; ANGENENDT, *Religiosität*, S. 496–498; SCHOLZ, *Totengedenken*, S. 47–48.

und in die Freude (des Herrn) aufgenommen. Diese Dinge nützen aber nur denen, die als Lebende dasselbe für andere getan haben.«⁸

Alle Gläubigen, außer den Gerechten, mußten also damit rechnen, von den kleineren und größeren Sünden des Alltags zunächst im Fegefeuer gereinigt zu werden.⁹ Doch die Lebenden konnten diese Zeit der Martern der Seele des Verstorbenen im Fegefeuer durch die Tilgung der Sündenstrafen des Toten mit Messen und Gebeten erheblich verkürzen. Gebete und Messen wurden so zum Sühnemittel für begangene Sünden. Nur durch die Tilgung der Sündenstrafen war eine Läuterung und damit eine Verkürzung der Leiden im Fegefeuer und die Gewinnung des ewigen Lebens möglich.¹⁰ Die zahlreichen Stiftungen für das Seelenheil in mittelalterlichen Privaturkunden belegen, wie sehr man sich um das Seelenheil sorgte. Der Umfang der Meßstiftungen war dabei allerdings sehr unterschiedlich. Während die genannte Elisabeth Pfof nur zwei Messen pro Jahr gestiftet hatte, stiftete beispielsweise Ott der Weiße im Jahr 1427 in Wien 4000 Messen, die für sein Seelenheil gelesen werden sollten.¹¹ Ob diese verhältnismäßig hohe Zahl von Messen von einem deutlichen Sündenbewußtsein des Stifters zeugt oder nur der Ausdruck einer übergroßen Angst vor dem Fegefeuer ist, mag hier dahin gestellt bleiben. Festzuhalten bleibt, daß eine Grundvoraussetzung mittelalterlicher Stiftungstätigkeit die Hoffnung auf Erlösung von den Sündenstrafen und die Furcht vor den Strafen im Jenseits war.

Aber die Sicherung des Seelenheils erschöpfte sich keineswegs in der Stiftung von Gedenkmessen zum eigenen Seelenheil. So schuf man Einrichtungen für Arme, stiftete Altäre, beteiligte sich an der Ausstattung für Kirchen oder baute sogar ganze Kirchen neu.¹² All diese Handlungen waren natürlich dem eigenen Seelenheil förderlich, doch sie nützten auch den Mitchristen. Denn diese wurden etwa durch die Heiligengeschichten auf Kirchenwänden, Lehrtafeln und Altarretabeln belehrt, zu ihrem Heil dienten die neuen Altäre, an denen sie die Messe hören konnten und wo für sie gebetet wurde, und zur Verbesserung ihres Gottesdienstes dienten die neuen Kirchenbauten. Frommes Verhalten und Handeln gegenüber

8 Honorius Augustodunensis, Sp. 1084–1085: *Iusti morientes ab angelis velut sponsa suscipiuntur et cum coelesti armonia in gaudium Domini deducuntur; quidam autem minus emendati quibusdam poenis purgabantur, quarum minimae maximas huius mundi poenas vincere traduntur. Quidam nimio calore, quidam maximo cruciantur algore; quidam magno fetore, quidam autem puniuntur tenebrarum horrore. Et sicut hic diversis peccatis subduntur, ita ibi diversis poenis afficiuntur. Et secundum modum peccati extenditur modus supplicii. Hii omnes orationibus, vigiliis, ieiuniis, elemosinis iustorum liberabuntur et sanctis in gaudio associabuntur. Haec vero his tantum proderunt, qui viventes haec pro aliis fecerunt.*

9 HAMM, *Ars moriendi*, S. 185–221 hat darauf hingewiesen, daß das ausgehende Mittelalter nicht nur die Angst vor den Qualen im Fegefeuer, sondern auch die Erwartung der unendlichen Gnade Gottes kannte, die dem Sterbenden zuteil werden und ihn retten konnte, wenn er bereute. Ganz verschiedene Vorstellungswelten haben sich also im 15. Jahrhundert überlagert. Das wird besonders deutlich bei der Analyse des Schürstab Epitaphs (um 1475, Nürnberg, Dominikanerinnenkloster St. Katharina, heute Germanisches Nationalmuseum) bei HAMM a. a. O. S. 197–214, das die Gnadenpräsenz Christi mit einer Ablassinschrift verbindet und damit sowohl der Hoffnung auf Gnade als auch der Furcht vor den Strafen im Jenseits Ausdruck gibt, aber ebenso an die Wirksamkeit des Gebets für die Verstorbenen erinnert.

10 Zur Entwicklung dieser Vorstellung vgl. ANGENENDT, *Missa specialis*, S. 158–159, S. 167–171 und S. 195–203; ANGENENDT, *Toten-Memoria*, S. 159f.; SCHOLZ, *Grab in der Kirche*, S. 275–285.

11 Vgl. LENTZE, *Begräbnis*, S. 346 mit Anm. 91.

12 Zur Stiftungstätigkeit des Adels vgl. etwa MACHILEK, *Frömmigkeitsformen* sowie SPIESS, *Liturgische Memoria* und SCHMITT, *Sakralkultur*, S. 11–43; zur Stiftungstätigkeit von Bürgern vgl. etwa die bei SCHOLZ, *Totengedenken*, S. 49–50 zusammengestellten inschriftlichen Belege sowie die weiteren in der Reihe *Die Deutschen Inschriften* gesammelten Texte.

den Mitmenschen galt, wie gesagt, nach Augustinus¹³ als Grundlage für die Sicherung des eigenen Seelenheils, und die genannten Stiftungstätigkeiten betrachtete man durchaus als Werke der Frömmigkeit. Den Stiftern lag es deshalb oft am Herzen, ihre Frömmigkeit und ihre Leistung den Mitmenschen und den späteren Generationen zu vermitteln. Allgemein bekannt sind etwa die zahlreichen Stifterbilder in der Wand- oder Tafelmalerei. Aber auch Grabdenkmäler konnten dazu dienen, die eigene Frömmigkeit oder die eines nahen Verwandten für die Nachwelt zu dokumentieren. Wie unterschiedlich die Frömmigkeit auf Denkmälern vermittelt werden konnte, soll hier anhand der folgenden drei Beispiele vorgeführt werden.

2. Die Lehrtafel mit den Zeichen der 15 Tage in Oberwesel

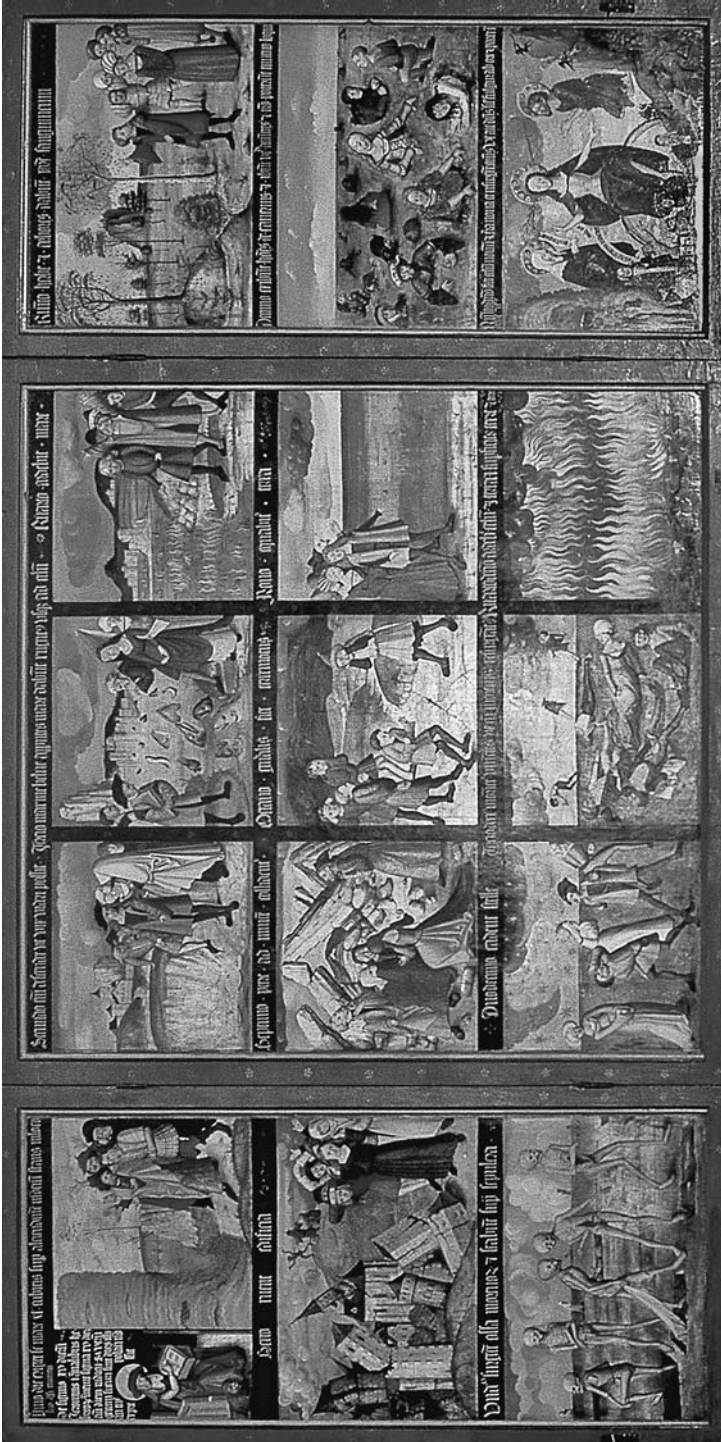
In der katholischen Pfarrkirche Unserer Lieben Frau in Oberwesel befindet sich an der Wand des nördlichen Seitenschiffs eine zwischen 1475 und 1515 entstandene dreiteilige Lehrtafel. Auf ihren Außenseiten sind der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies und auf den Innenseiten die Zeichen der 15 Tage vor dem Jüngsten Gericht dargestellt (Abb. 2). Die Malerei der Zeichen umfaßt 15 in drei Reihen übereinander angeordnete Einzelbilder, deren Inhalt durch die darüber gesetzten Inschriften erklärt wird. In den einzelnen Bildfeldern werden die zeichenhaften Ereignisse der einzelnen Tage vorgeführt und durch die Beschriften kommentiert. Auf vielen Bildern sieht man Menschen in bürgerlicher Kleidung, welche die jeweilige Katastrophe mit Erstaunen oder Entsetzen verfolgen oder sogar selbst die Folgen zu spüren bekommen. Das Schlußbild auf dem rechten Flügel unten zeigt den 15. Tag mit dem Jüngsten Gericht. In der Mitte thront Christus als Weltenrichter flankiert von Maria und Johannes dem Täufer, die für die Menschen Fürbitte leisten. Unterhalb dieser Gruppe entsteigen die Auferstehenden ihren Gräbern und werden nach links in den Himmel, nach rechts in die Hölle gewiesen. Auf der Seite der Erlösten kniet der durch sein Wappen identifizierbare Stifter Petrus Lutern in Kanonikertracht. Ihm beigegeben ist ein Spruchband mit einer Fürbittinschrift »Wenn Du kommen wirst zu richten, verdamme mich nicht«.¹⁴

Die Inschriften über den zeilenweise angeordneten Bildern lauten in Übersetzung: »Über die Zeichen der 15 Tage. Hieronymus hat in den Büchern der Juden die Zeichen der 15 Tage vor dem Jüngsten Gericht gefunden. Ob aber jene Tage aufeinander folgen oder mit Unterbrechungen eintreten werden, hat er nicht gesagt.¹⁵ Am ersten Tag wird sich das Meer 40

¹³ Vgl. oben Anm. 2.

¹⁴ *Dum veneris iudicare / noli me / condemnare*; vgl. die Beschreibung und die Edition der Texte Inschriften Rhein-Hunsrück-Kreis I, Nr. 157.

¹⁵ Vgl. ebd.: *De signis xv dieru(m) / Ieronims i(n) an(n)alibus he=Ibreor(um) i(n)uenit signa xv dier(um) / an(te) diem iudicii S(ed) vtru(m) / (con)tinui futuri sint dies illi / an int(er)polati(m) no(n) / exprel/ssit.*



2 Lehnrtafel mit der Darstellung der Zeichen der letzten 15 Tage, vor 1515, Oberwesel, Katholische Pfarrkirche Unserer Lieben Frau

Ellen hoch über die Höhe der Berge erheben und auf seinem Platze stehen wie eine Mauer.¹⁶ Am zweiten (Tag) wird es so sehr sinken, daß man es kaum noch sehen kann.¹⁷ Am dritten (Tag) werden aus dem Meer Seeungeheuer erscheinen und ein Gebrüll erheben bis zum Himmel hin.¹⁸ Am vierten (Tag) wird das Meer brennen.¹⁹ Am fünften (Tag) werden Kräuter und Bäume blutigen Tau (von sich) geben.²⁰ Am sechsten (Tag) werden die Gebäude einstürzen.²¹ Am siebten (Tag) werden die Felsen gegeneinander stoßen.²² Am achten (Tag) wird es ein allgemeines Erdbeben geben.²³ Am neunten (Tag) wird die Erde eingeebnet werden.²⁴ Am zehnten (Tag) werden die Menschen aus Höhlen herauskommen und wie Wahnsinnige herumgehen und nicht miteinander sprechen können.²⁵ Am elften (Tag) werden die Gebeine der Toten auferstehen und über den Gräbern stehen.²⁶ Am zwölften (Tag) werden die Sterne niederfallen.²⁷ Am dreizehnten (Tag) werden die Lebenden sterben, um mit den Toten aufzuerstehen.²⁸ Am vierzehnten (Tag) werden Himmel und Erde brennen an der Oberfläche von Erde und Luft.²⁹ Am fünfzehnten (Tag) wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden und alle werden auferstehen; wie der Herr sagt: Gleich wie ein Blitz (ausgeht) vom Aufgang und leuchtet bis zum Niedergang (usw.)³⁰

Die Tafel gibt die Legende von den Zeichen der 15 Tage in der Fassung des Pariser Theologen Petrus Comestor wieder, der sie in sein 1173 vollendetes Werk »Historia Scholastica« aufgenommen hatte.³¹ Legende wie Tafel waren belehrend und dienten zur Warnung. In einer deutschsprachigen und illustrierten Nürnberger Druckfassung der Legende aus dem Jahr 1472 wird erklärt, warum Gott den Menschen das Jüngste Gericht durch 15 Vorzeichen ankündigt. Die Zeichen dienten den Menschen zur Warnung, damit sie »pillich vorcht haben sullen« und »sunnd und missetat püssen« sowie Reue und Leid darüber empfinden. Denn es sei doch leider zu fürchten, daß die meisten Menschen aus Furcht vor der Pein oder des schrecklichen Gerichts oder den Menschen mehr täten, als durch Gottes Willen oder ihm zu Lob und Ehre.³²

Die Furcht vor Strafen war es also, die viele Menschen zu frommem Handeln veranlaßte. Erst mit dem Bild der drohenden Strafen vor Augen waren sie zu Reue und Umkehr bereit. So schrieb Johannes Gerson (1363–1429) sein Buch *De meditatione mortis*, das sich an

16 *P(ri)mo die eriget se mare xl cubitis sup(er) altitudine(m) mo(n)tiu(m) stans in loco / suo q(ua)si murus.*

17 *Secundo t(antu)m descendet vt vix videri possit.*

18 *Tercio marine belue app(are)ntes mare dabu(n)t rugit(us) vsq(ue) ad celu(m).*

19 *Quarto ardebit mare.*

20 *Qui(n)to herbe (et) arbores dabu(n)t rore(m) sanguineum.*

21 *Sexto ruent edificia.*

22 *Septimo petre ad inuice(m) collident(ur).*

23 *Octauo g(e)n(e)ralis fiet terremotus.*

24 *Nono equabit(ur) terra.*

25 *Decimo exhibu(n)t ho(min)es de cauernis (et) ibu(n)t ve(lu)dam(e)ntes (et) no(n) poteru(n)t mutuo loqui.*

26 *Unde(cim)o surge(n)t ossa mortuor(um) (et) stabu(n)t sup(er) sepulcra.*

27 *Duodecimo cadent stelle.*

28 *Tercideci(m)o morie(n)t(ur) viue(n)tes vt cu(m) mortuis resurga(n)t.*

29 *Quartodeci(m)o ardeb(i)t celu(m) (et) terra i(n) sup(er)ficies terre (et) aeris.*

30 *Qui(n)todeci(m)o fiet celu(m) nouu(m) (et) t(e)rra noua et resurge(n)t om(ne)s Vt ait d(omi)n(u)s sic(ut) fulgur ab ori(ente) (et) paret i(n) / occid(ent)em (et)c(etera).*

31 SLENCZKA, *Lehrhafte Bildtafeln*, S. 61; zur Überlieferung der Legende und zu ihren verschiedenen Fassungen vgl. GERHARDT/PALMER, *Gedicht von den fünfzehn Zeichen*. S. 60–67.

32 SLENCZKA, *Lehrhafte Bildtafeln*, S. 61.

Geistliche richtete, um den durch Faulheit erschlafften und des Gottesdienstes überdrüssigen Leser zu frommem Handeln anzuspornen. Gerson mahnte den Leser, daß im Angesicht des Todes keine Zeit mehr für Reue und Buße sei, um seine Seele zu läutern.³³ Auch Thomas von Kempen hat in seinem kurz vor 1427 entstandenen Werk *De imitatione Christi* in anderem Zusammenhang auf die Trägheit des Menschen hingewiesen, seine Sünden zu bereuen und sich zu bessern: »Dächtest du öfter an deinen Tod als an die Länge des Lebens: kein Zweifel, du würdest dich eifriger bessern. Würdest du dir auch die künftigen Strafen der Hölle und des Fegefeuers zu Herzen nehmen, dann würdest du, glaube ich, gerne Mühe und Schmerz ertragen und vor keiner Strenge erschrecken. Aber weil uns das nicht zu Herzen geht und wir noch das lieben, was uns schmeichelt, darum bleiben wir kalt und sehr träge«.³⁴

In seinem Einleitungstext zu den Zeichen der 15 Tage hatte Petrus Comestor erklärt, man wisse nicht, ob jene Tage aufeinander folgten oder mit Unterbrechungen einträten. Die Betrachter der Tafel sollten aber mit ihrer Umkehr nicht bis zum Eintreten der Zeichen warten. Die Außenseiten des Triptychons mit der Darstellung des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies sowie das letzte Bild der Innenseite mit der Darstellung des Jüngsten Gerichts machten deutlich, daß jeder Mensch sündig war und sich vor dem Gericht Gottes verantworten mußte. Die Zeichen der 15 Tage verdeutlichten nur, wie ernst es Gott mit seinem Strafgericht und mit seiner Forderung nach Buße und Reue war. Das Ziel der Tafel war damit klar: ihre Bilder sollten den Betrachter erschrecken und ihn zur Umkehr und zu frommem Handeln bewegen. Denn sonst mußte er damit rechnen, am Tag des Jüngsten Gerichts nicht zu jenen zu gehören, die zur Rechten Christi in das Paradies eingingen, wie es auf dem 15. Bild dargestellt ist.³⁵

Der Stifter des Bildes, Petrus Lutern, der seit 1475 als Kanoniker an der Liebfrauenkirche nachweisbar ist,³⁶ hat sich kniend in Gebetshaltung ebenfalls zur Rechten Christi darstellen lassen. Die ihm beigegebene Inschrift »Wenn Du kommen wirst zu richten, verdamme mich nicht« läßt erkennen, daß auch Lutern das Jüngste Gericht fürchtete. Seine Stiftung durfte allerdings als Ausweis wirklicher Frömmigkeit gelten, hatte er sich doch darum bemüht, seine Mitbürger zu einem frommen Lebenswandel zu ermahnen, wie man es von einem guten Priester erwartete. Und tatsächlich konnten sich die Oberweseler Bürger in den Bildern der Tafel wiedererkennen, denn die dort dargestellten Menschen tragen stets zeitübliche bürgerliche Kleidung. Ruth Slenczka sah zudem in den gemalten Landschaften und Städten Anklänge an die Landschaft des Mittelrheintals und an Oberwesel und machte darin eine weitere Assoziationsbrücke zwischen dem Betrachter und dem Bildprogramm aus.³⁷ Die lateinischen Beischriften seien zwar für das Zielpublikum nicht lesbar gewesen, doch sei der Inhalt der Legende vor allem über die Bilder vermittelt worden.³⁸ Slenczka greift damit indirekt die Äußerung Papst Gregors des Großen (590–604) auf, daß die Bilder

33 Johannes Gerson, S. 94–125.

34 Thomas von Kempen, S. 96–97.

35 SLENCZKA, *Lehrhafte Bildtafeln*, S. 62.

36 PAULY, *Erzbistum Trier* 2, S. 389; vgl. auch *Inschriften Rhein-Hunsrück-Kreis I*, Nr. 159.

37 SLENCZKA, *Lehrhafte Bildtafeln*, S. 61–62.

38 SLENCZKA, *Lehrhafte Bildtafeln*, S. 62–63.

für die Leseunkundigen das seien, was die Schrift für die Lesekundigen sei. Aus den Bildern könnten die Ungebildeten etwas über die Heilsgeschichte lernen.³⁹

Vor einiger Zeit hat sich Michael Curschmann kritisch mit dieser Äußerung Gregors und ihrer Rezeption auseinandergesetzt. Die mittelalterlichen Theologen hätten aus den Worten Gregors die Vorstellung entwickelt, das Bild habe gegenüber der Schrift nur eine Ersatzfunktion für die Ungebildeten,⁴⁰ und die moderne Forschung habe diese Ansicht vielfach kritiklos übernommen. Dabei stehe diese Vorstellung im offensichtlichen Widerspruch zur Wirklichkeit mittelalterlicher Bildprogramme mit ihren oft komplexen und schwierigen Programmen, die nur von hochgebildeten Menschen verstanden werden konnten.⁴¹ Die Kritik Curschmanns greift in ihrer Zuspitzung allerdings zu kurz. Denn obwohl die Aussage Gregors über die Funktion der Bilder für die Ungebildeten im Mittelalter allgemein bekannt war und immer wieder zitiert wurde,⁴² billigte man den Bildern eben nicht nur eine Ersatzfunktion gegenüber der Schrift zu, sondern war sich der besonderen und eigenständigen Bedeutung der Bilder durchaus bewußt. Thomas von Aquin (1225–1274) nannte ausdrücklich drei Funktionen der Bilder in den Kirchen. Zunächst hätten die Bilder die Aufgabe, die Ungebildeten zu belehren. Zweitens sollten das Mysterium der Fleischwerdung und die vorbildhaften Beispiele der Heiligen stärker in Erinnerung gebracht werden, indem sie den Menschen täglich vor Augen ständen und drittens sollten die Bilder die Frömmigkeit fördern, die durch die Betrachtung stärker als durch das Hören geweckt werde.⁴³ Ähnlich äußerte sich Wilhelm Durandus, Bischof von Mende, in seinem um 1286 verfaßten, weit verbreiteten *Rationale divinorum officiorum*,⁴⁴ nachdem er Eingangs das bekannte Gregorzitat wiederholt hatte: *Aber Gregor sagt, daß die Bilder nicht deshalb zerstört werden sollen, weil sie nicht verehrt werden dürfen. Denn die Bilder scheinen den Sinn mehr zu bewegen als die Schrift. Durch das Bild nämlich wird die Tat den Augen präsentiert und erscheint gleichsam gegenwärtig, aber durch die Schrift wird die Tat gleichsam nur durch das Hören in Erinnerung gerufen, das den Sinn weniger bewegt. Deshalb erweisen wir in der Kirche den Büchern nicht so große Verehrung wie den Bildern und Gemälden.*⁴⁵ Damit weisen sowohl Thomas von Aquin als auch Durandus den Bildern aber eine ganz eigenständige Funktion bei der Vermittlung

39 Gregor I., *Registrum epistolarum* IX,208, (MHG Epp. 2), S. 195: ... *pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent*; vgl. auch *Registrum epistolarum* XI,10 (a. a. O. S. 270): *Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est*; zu den Aussagen Gregors über die Bilder vgl. FAUPEL-DREVS, *Gebrauch der Bilder*, S. 255–258.

40 CURSCHMANN, *Pictura laicorum litteratura?*, S. 212–214, wiederabgedruckt in CURSCHMANN, *Wort-Bild-Text*, Bd. 1, S. 253–281; vgl. auch TRIPPS, *Bildwerk*, S. 226–229; zur Unterscheidung von Volks- und Elitefrömmigkeit vgl. SCHREINER, *Laienfrömmigkeit*, S. 13–26.

41 CURSCHMANN, *Pictura laicorum litteratura?*, S. 213.

42 Vgl. die Zusammenstellung bei DUGGAN, 'Book of Illiterate', S. 227–251.

43 Thomas von Aquin, *Sententiae dsy qui ar2b*, S. 294: *Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum, qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditu.*

44 Vgl. FAUPEL-DREVS, *Gebrauch der Bilder*, S. 38–39 zur Abfassungszeit und S. 36–37 zur Verbreitung des Werkes.

45 Guillelmi Duranti, S. 36: ... *sed Gregorius dicit, quod picturas non licet frangere ea occasione, quod adorari non debent. Pictura namque plus videtur movere animum quam scriptura. Per picturam quidem res gesta ante oculos ponitur quasi in presenti generi videatur, sed per scripturam res gesta quasi per auditum, qui minus animum movet,*

von Glaubensinhalten und für die Förderung der Frömmigkeit zu, die deutlich über eine Ersatzfunktion für die Ungebildeten hinausgeht.⁴⁶

Schon Paulinus von Nola (355–431) hat die Faszinationskraft der Bilder erwähnt, zugleich aber die Verbindung von Schrift und Bild betont. Es sei nützlich, so Paulinus, die dem heiligen Felix geweihten Kirchengebäuden mit heiligen Bildern zu schmücken, damit die faszinierende Wirkung der farbigen Malereien in der Kirche den Sinn der Ungebildeten ergriffe, doch machten die unter den Bildern angebrachten Inschriften deutlich, worum es in den Bildern gehe. Und alle Betrachter sollten sich die Bilder gegenseitig zeigen und sie immer wieder lesen.⁴⁷ Den entscheidenden Zweck der bildlichen Darstellungen und auch der Inschriften sah Paulinus darin, die Betrachter zum Gebet anzuhalten.⁴⁸ Paulinus von Nola hat damit die Beziehung zwischen bildlicher Darstellung, Text und Betrachter präzise erfaßt: die Bilder sollen die Aufmerksamkeit der Kirchenbesucher auf sich ziehen, die Inschriften sollen die Bilder erläutern und die Betrachter sollen sich gegenseitig den Sinn der Darstellungen erklären, um ihn besser zu verstehen. Eigentliches Ziel der Bilder aber ist die Aufforderung zum Gebet und damit die Förderung der Frömmigkeit.

Der anregenden Wirkung der Bilder zum Gebet und zu frommem Handeln war man sich auch im Spätmittelalter durchaus bewußt.⁴⁹ Und genau aus diesem Bewußtsein heraus dürfte auch Petrus Lutern seine Tafel über die Zeichen der 15 Tage gestiftet haben, wobei das Gebet vor allem ihm als dem Stifter der Tafel gelten sollte. Aber natürlich mußten die Bilder seiner Tafel ebenfalls erklärt werden, denn von dem durchschnittlichen mittelalterlichen Kirchenbesucher dürften sie kaum verstanden worden sein. Die Legende über die Zeichen der 15 Tage war zwar in einer erweiterten Fassung in die um 1270 entstandene Sammlung »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine aufgenommen worden, doch scheint sie in bildlichen Darstellungen des Mittelalters nicht übermäßig weit verbreitet gewesen zu sein.⁵⁰ Die Kenntnis der Legende läßt sich also bei den Gottesdienstbesuchern nicht ohne

ad memoriam revocatur. Hinc etiam est, quod in ecclesia non tantam reverentiam exhibemus libris quantam ymaginibus et picturis; auf diese Stelle geht CURSCHMANN nicht ein; auch TRIPPS, Bildwerk, S. 226–227 läßt sie bei seiner Zusammenstellung von mittelalterlichen Zeugnissen zur Funktion der Bilder außer Acht.

⁴⁶ Vgl. auch FAUPEL-DREVS, Gebrauch der Bilder, S. 269; vgl. dort auch S. 249–255 zur Tradition der bei Durandus aufgegriffenen Vorstellung.

⁴⁷ Paulinus von Nola, Carmen 27 (HARTEL S. 288): *Propterea visum nobis opus utile totis / Felicis domibus pictura ludere sancta, / si forte adtonitas haec per spectacula mentes / agrestum caperet fucata coloribus umbra, / quae super exprimitur titulis, ut litera monstrat / quod manus explicuit, dum que omnes picta vicissim / ostendunt relegunt que sibi ...;* CURSCHMANN, *Pictura laicorum litteratura?*, S. 214f. bezieht *omnes* auf die *agrestes* und meint, Paulinus mute dem Landvolk der Campagna zu, auch die Inschriften zu verstehen. Da sich Paulinus etwas weiter unten in den Versen 596–597 *quod superest ex his, quae facta et picta videmus / materiam orandi pro me tibi suggero ...* aber selbst in die Schar der Betrachter einreihet, dürfte *omnes* sich tatsächlich auf *alle* Betrachter beziehen. Gebildete und ungebildete Kirchenbesucher sollten sich nach der Vorstellung des Paulinus offenbar gemeinsam mit der Interpretation der Bilder befassen.

⁴⁸ Paulinus von Nola, Carmen 27 (HARTEL S. 288): *quod superest ex his, quae facta et picta videmus / materiam orandi pro me tibi suggero poscens / rem Felicis agens, ut pro me sedulus ores.*

⁴⁹ Vgl. SCHREINER, Maria, S. 253–256 mit den entsprechenden Quellenbelegen.

⁵⁰ Vgl. dazu den Überblick bei SCHMID, *Werden-Futur*, S. 9–10; GERHARDT/PALMER, Gedicht von den fünfzehn Zeichen, S. 50, machen eine stärkere Rezeption der Legende im 14. Jahrhundert bei frommen und gebildeten Laien wahrscheinlich, die aber offenbar nicht zu einer weiteren Verbreitung des Themas in der Tafel- oder Wandmalerei geführt hat.

weiteres voraussetzen.⁵¹ Hartmut Boockmann vermerkte bei seiner Untersuchung spätmittelalterlicher Tafelbilder, »moderne Betrachter neigten nicht selten zu der Annahme, im Kopf eines spätmittelalterlichen Kirchenbesuchers sei ein kurzgefaßtes ikonographisches Lexikon gespeichert gewesen«. Angesichts der zeitgenössischen Kritik an der Unbildung vieler Kirchenbesucher sei diese Annahme jedoch realitätsfern.⁵²

Für die Erklärung der Bilder hat Lutern in seiner Eigenschaft als Kanoniker vermutlich selbst gesorgt.⁵³ In seinen Predigten konnte er immer wieder auf die gut sichtbar aufgehängte Tafel zurückkommen, ihre Texte vorlesen und übersetzen und die Bildinhalte erläutern. Das ist schon deshalb naheliegend, weil das Jüngste Gericht und seine Schrecken neben den zehn Geboten, den sieben Todsünden, den sieben Sakramenten und einigen weiteren Motiven zu jenen Themen gehörte, auf die spätmittelalterliche Predigten häufig ausdrücklich Bezug nahmen.⁵⁴ Die Stiftung der Tafel verfolgte demnach drei Ziele: sie sollte die Frömmigkeit der Gemeinde fördern, als frommes Werk für das Seelenheil des Stifters dienen und durch dessen Darstellung mit seinem Wappen seine Memoria sichern.

3. Die Grabplatte der Lukardis Schenkin von Erbach

In einen anderen Kontext führt die Grabplatte der 1477 verstorbenen Lukardis Schenkin von Erbach, die sich früher in der Stadtkirche zu Michelstadt im Odenwald befand und heute im Schloß Erbach steht (Abb. 3). Lukardis entstammte der Ehe Eberhards II. von Eppstein mit Anna von Kronberg und heiratete Philipp Schenk von Erbach, der in Mainzer Diensten stand, und dabei im Laufe der Zeit zum Rat des Mainzer Erzbischofs Dietrich Schenk von Erbach und zum Hofmeister des Erzstifts (1458–1459) aufstieg.⁵⁵ Im Jahr 1452 ließen sich Lukardis und Philipp in die Bruderschaft des heiligen Franziskus und der heiligen Clara aufnehmen, und 1454 stifteten sie einen Marienaltar für die Michelstädter Kirche, der mit einer ewigen Kaplanei verbunden war. Der Priester, der diese Stelle innehatte, sollte jeden Montag und jeden Samstag eine Seelenmesse für die Stifter sowie für alle Christen

51 Zum Problem des Wiedererkennens einzelner Szenen und Darstellungen durch den Betrachter vgl. GIERSE-PEN, Reliquienschreine, S. 137–138.

52 BOOCKMANN, Tafelbilder, S. 5; daran dürfte sich auch kaum etwas durch die deutlich zunehmende Bildung der Laien im Spätmittelalter geändert haben, denn selbst für lesekundige Laien war aufgrund der restriktiven Haltung der Kirche eine theologische Bildung schwer zu erwerben; komplizierte und wenig bekannte Darstellungen wie die Zeichen der 15 Tage haben wohl auch theologisch interessierte Laien nur in Ausnahmefällen gekannt. Zur Laienbildung vgl. SCHREINER, Laienfrömmigkeit S. 27–56 und den kurzen Überblick bei TRIPPS, Bildwerk, S. 164–166.

53 Nach den Statuten von 1339 waren die Kanoniker des Liebfrauentifts in Oberwesel verpflichtet, im Wechsel mit den Vikaren je eine Woche das Hochamt am Hochaltar der Kirche und eine Woche den Pfarrgottesdienst zu halten; den Pfarrgottesdienst übertrug man jedoch 1400 einem Pleban, vgl. PAULY, Erzbistum Trier 2, S. 303 und S. 306.

54 MARTIN, Prédicateur, S. 585–597; vgl. SIGNORI, Andachtsformen, S. 38.

55 Vgl. Inschriften Odenwaldkreis, Nr. 37, mit weiterer Literatur.



3 Grabplatte der Lukardis Schenkin von Erbach, 1477, Erbach (Odw.), Schloß

lesen. Zudem sollte er an den vier Marienfesten jeweils eine Marienmesse⁵⁶ feiern. Bei Papst Pius II. erbaten Philipp und seine Frau 1459 einen Tragaltar, und 1460 richteten sie in der Burg Fürstenau eine Kapelle ein.⁵⁷ Auch den Neubau der Michelstädter Kirche scheinen sie geplant zu haben, doch starb Philipp 1461, noch bevor er den Plan umsetzen konnte. Sein Sohn Adalar legte aber noch im gleichen Jahr den Grundstein für den Chorneubau.⁵⁸ Alle diese Handlungen ließen die Frömmigkeit des Ehepaars auch nach Außen hin sichtbar werden.

Als Lukardis 1477 starb, scheint es den Auftraggebern ihrer Grabplatte, bei denen es sich wohl um ihre Söhne handelte, ein Anliegen gewesen zu sein, an die besondere Frömmigkeit der Lukardis zu erinnern. Allerdings ist es ein schwieriges Unterfangen, die besondere Frömmigkeit einer Person auf einer Grabplatte einzufangen, die flach im Kirchenboden liegt und

⁵⁶ Zur der im Adel verbreiteten Marienverehrung im 15. Jahrhundert vgl. SCHREINER, Maria, S. 326–330.

⁵⁷ Inschriften Odenwaldkreis, Nr. 47.

⁵⁸ Inschriften Odenwaldkreis, Nr. 39.

das Grab deckt. Denn diese Platten dienten mit ihren Figuren und ihren Wappen neben der Memoria vor allem der adeligen Repräsentation. Natürlich konnte man die Verstorbene auf der Platte betend mit einem Rosenkranz darstellen, und diese Darstellungsform wurde für Lukardis auch gewählt, doch war sie in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts weit verbreitet und entbehrte der Besonderheit. Die Inschriften der Grabplatten folgten in dieser Zeit zumeist einem starren Formular, dem sogenannten Anno domini-Formular, das in der Regel das Todesjahr, den Todestag, den Namen des Verstorbenen und eine Fürbitteformel umfaßte und kaum besondere Formulierungen zuließ. Grabgedichte in Hexametern oder Distichen, die ein besonderes Totenlob vermitteln konnten,⁵⁹ sind zu dieser Zeit in Adelsgrablegen kaum nachzuweisen.⁶⁰ Zudem stand durch die Figur, die sich im Plattenfeld befand, nur relativ wenig Platz für die Inschrift zur Verfügung. In Michelstadt löste man das Problem auf ungewöhnliche Weise, indem man sich vom Anno domini-Formular löste und die Inschrift auf der linken Seite der Platte in zwei Zeilen ausführte. Dadurch konnte man einen für die Zeit durchaus ungewöhnlichen Text auf der Platte unterbringen. Die Inschrift lautet in Übersetzung:

*Im 1477 Jahr seit der Geburt Christi an den Kalenden des Juni (1. Juni) schied die wohlgeborene Frau Lukardis, die aus der Familie von Eppstein stammte, als Witwe des einstigen Schenken Philipp, Freiherrn von Erbach, aus dem Leben. Sie war überaus gütig gegenüber ihren Untergebenen und war der Pflege des Glaubens ganz besonders ergeben. Ihre Seele möge in den himmlischen Gefilden Ruhe finden, Amen.*⁶¹

Bei dem Text fallen die ungewöhnliche Datumsangabe, die Würdigung der Frömmigkeit sowie die besondere Form der Fürbitte auf. Die Formulierung *Sie war überaus gütig gegenüber ihren Untergebenen (in subditos plurimum pia)* spielt offenbar auf mildtätige Maßnahmen der Lukardis an, für die allerdings Belege aus anderen Quellen fehlen. Die Aussage ist aber für eine Grabinschrift in dieser Zeit und in diesem Umfeld so ungewöhnlich, daß man nicht an einem realen Hintergrund zweifeln kann. Mit der Wendung *Sie war der Pflege des Glaubens ganz besonders ergeben (religionis obseruantissima)* wird die Frömmigkeit der Lukardis noch einmal hervorgehoben, bevor durch die Fürbitte *cuius anima celestibus sedibus conquiescat amen*, die das übliche *cuius anima requiescat in pace* ersetzt, einer besonderen Heilserwartung Ausdruck gegeben wird. Die Inschrift hatte also in diesem Falle die Aufgabe, die Erinnerung an die Frömmigkeit der Lukardis wach zu halten. Erfüllen konnte sie dies deshalb, weil die Grabplatten eine konkrete Bedeutung innerhalb der Liturgie der Totengedenkmessen hatten. Schon im 13. Jahrhundert kam der Brauch auf, während der Messen zum Gedenken an die Verstorbenen deren Gräber zu besuchen, dort Kerzen aufzustellen und Gebete zu sprechen.⁶² Die Inschriften hatten in diesem Zusammenhang die Funktion, das Auffinden des richtigen Grabes zu ermöglichen und den Tag festzuhalten,

⁵⁹ Zum Totenlob FUCHS, Totenlob, S. 99–100.

⁶⁰ Vgl. SCHOLZ, Totengedenken, S. 52.

⁶¹ Inschriften Odenwaldkreis, Nr. 47: *A chr(ist)i natiuitate 1477 k(a)l(endas) / i unas Gene(r)osa d(omi)na luckarda nata ex fa(m)ilia epp(e)n(stel)y(n) relicta / quo(n)d(am) Schenck philippi baro(nis) / de e(r)pach hu(m)a(n)is cessit i(n) subdito(s) pl[u(r)]imu(m) [p]ia (et) r(e)ligio(n)is obs(er)uan(ti)ssi(ma) // Cui(us) a(n)i(m)a celestib(us) sedib(us) conq(ui)escat amen.*

⁶² KROOS, Grabbräuche, S. 310–328; ILLI, Begräbnis, S. 88–91 und S. 93, Abb. 61.

an dem die Anniversarfeiern stattzufinden hatten.⁶³ Man konnte also sicher sein, daß ihr Text und damit auch die Erinnerung an die Frömmigkeit der Lukardis wahrgenommen wurden.

4. Die ewigen Anbetungen des Philipp von Hanau-Lichtenberg und seiner Familie

Eine ganz andere Art, seine persönliche Frömmigkeit zu demonstrieren, wählte Graf Philipp I. von Hanau-Lichtenberg, als er im Jahr 1475 für sich und seine Familie in der Kirche zu Babenhausen im heutigen Landkreis Darmstadt-Dieburg vier Grabdenkmäler errichten ließ. Im Chor der Babenhausener Kirche ließ er vier sogenannte »Ewige Anbetungen« aufstellen, die Graf Philipp von Hanau selbst, seine Frau Anna von Lichtenberg sowie ihre Söhne Johannes und Diether zeigen (Abb. 4).⁶⁴ Die vier Denkmäler sind in der Südwand des Chors eingemauert und befinden sich offenbar noch an ihrem ursprünglichen Platz. Vom Altar aus gesehen bildet das Epitaph Philipps den Anfang, dann folgen das seiner Frau Anna und die beiden Epitaphien für ihre Söhne Johannes und Diether. Die Figuren knien nach links gewendet in ihren Betstühlen, doch ihre Oberkörper sind leicht nach rechts gedreht, so daß die Blicke in Richtung des ehemaligen Sakramentshäuschens und des Altars gerichtet sind.

Philipp trägt einen knielangen Mantel mit weiten Ärmeln und auf dem Kopf eine Mütze. In den Händen hält er einen Rosenkranz. Die in gotischer Minuskel gehauene Inschrift lautet:

*In dem Iar nach der / gepvrt cristi vnsere hern da man zalt m cccc / < lxxx > starp ich philipps
gr=lave zu hanawwe der elter got min schepper bis gnedig mir // nach der minner zale In dem
lxxv / Iar zu mit fasten vnd bi minem / leben sint / gehaven vnd ge=/sacs.⁶⁵*

Aus der Inschrift ergibt sich, daß die vier Epitaphien auf Veranlassung Philipps entstanden und noch zu seinen Lebzeiten zusammen am 5. März 1475 aufgestellt wurden. Der Anlaß für die Herstellung der Denkmäler dürfte somit der Tod Annas am 21. Februar 1474 gewesen sein.

Die übrigen drei Denkmäler tragen Inschriften, welche die Namen der Verstorbenen, ihr Todesjahr und bei Johannes und Dieter auch den Todestag nennen.⁶⁶ Auffällig ist die recht einfache Kleidung aller Dargestellten. Philipps Frau Anna von Lichtenberg hält zudem mit der linken Hand ein Gebetbuch vor sich und weist mit der Rechten auf die in die Seiten

⁶³ SCHOLZ, Totengedenken, S. 51–52.

⁶⁴ Vgl. dazu auch SCHOLZ, »Ewige Anbetungen«, S. 19–30.

⁶⁵ Inschriften Darmstadt, Nr. 64; das Todesjahr Philipps, der 1480 starb, wurde nach seinem Tode nachgetragen.

⁶⁶ Vgl. Inschriften Darmstadt, Nr. 65 zu Anna, Nr. 66 zu Johannes und Nr. 67 zu Diether.



4 Epitaphien Graf Philipps I. von Hanau-Lichtenberg und seiner Familie, 1475, Babenhausen, Evangelische Kirche

eingehauenen Anfangsworte des Mariengrußes *ave maria / gra(tia)* hin. Ihr Sohn Johannes hält wie sein Vater einen Rosenkranz in den Händen.

Der Gebetsgestus der Figuren sowie die beigefügten Attribute Rosenkranz und Gebetbuch verbildlichen die Frömmigkeit der gräflichen Familie und weisen auf die weiteren Funktionen der Denkmäler hin. Um diese zu erfassen, muß man sich noch einmal den Aufstellungsort der Denkmäler vergegenwärtigen. Sie stehen im Chor, also in jenem Teil der Kirche, der der Geistlichkeit vorbehalten war. Außerdem befinden sie sich in der Nähe des Hauptaltars, des Sakramentshauses und der Grabplatten der Grafenfamilie.⁶⁷ Die Bestattung im Chor der Kirche war herausragenden Personen vorbehalten und wurde von Philipp und seiner Familie wohl nicht nur aufgrund des Patronats über die Babenhausener Kirche beansprucht, sondern auch wegen der Stiftung und Errichtung des neuen Langhauses der Kirche im Jahr 1472.⁶⁸ Die Bestattung im Chor hob die Grafenfamilie von den übrigen Adelsfamilien in Babenhausen ab, denen nur eine Bestattung im Langhaus zugestanden wurde. Außerdem lagen die Gräber der gräflichen Familie in unmittelbarer Nähe des Hochaltars und damit auch in der Nähe des Vollzugs des Meßopfers und der täglichen Stundengebete. Hiervon erhoffte man sich eine positive Wirkung für das Seelenheil. Um dies zu erlangen, setzten die Grafen von Hanau-Lichtenberg ganz auf die Gebetsleistung der Priester, und in diesem Zusammenhang sind die vier Epitaphien von Bedeutung, obwohl sie keine direkte Funktion für das Totenoffizium besaßen. Diese hatten, wie erwähnt, nur

⁶⁷ Zu den Grabplatten vgl. Inschriften Darmstadt, Nr. 59, Nr. 61, Nr. 62 und Nr. 72.

⁶⁸ Inschriften Darmstadt, S. XV.

die Grabplatten, die bei der Totengedenkmesse besucht wurden. Die figürliche Darstellung der Verstorbenen in unmittelbarer Nähe ihres Grabes ließ Philipp und seine Familie jedoch nicht nur in der Namensnennung der Gebete, sondern auch bildlich präsent werden und verstärkte dadurch ihre Vergegenwärtigung.⁶⁹

Das Bildprogramm der Epitaphien zeigt hier also eine unmittelbare Verbindung zum liturgischen Totengedenken, die sich auch noch in einem anderen Punkt festmachen läßt. Für die Ausführung der Gedenkfeiern und anderer liturgischer Dienste der Totenmemoria waren eben jene Stiftungen notwendig, die bereits oben erwähnt wurden. Doch die mit den Stiftungen verbundenen Auflagen hinsichtlich der Zahl und der Art der Messen und Gebete wurden oft schon bald nach dem Tod der Stifter nicht mehr berücksichtigt. Eine durchaus verbreitete Maßnahme gegen diesen Verfall der Stiftungen war es, die Priester, Kanoniker oder Mönche mit Hilfe von Inschriften wie etwa im Falle der Elisabeth Pfot oder aber mit Bildern an ihre Gedenkverpflichtungen zu erinnern. Genau dies war auch eine Funktion der im Chor der Babenhausener Kirche aufgestellten Bilder des Stifters und seiner Familie: Die Priester sollten permanent an die ihnen aufgetragenen Gebetsleistungen erinnert werden.⁷⁰ Die Nähe der Denkmäler zum Hochaltar und zu den Gräbern der Familie war also durchaus beabsichtigt.

Die vier Epitaphien hatten aber auch noch eine andere Funktion. Es ist auffällig, daß sowohl Philipp als auch Johannes den Rosenkranz beten und Anna das aufgeschlagene Gebetbuch mit dem *Ave Maria* vor sich hält.⁷¹ Beide Gebete gehören nicht zu den eigentlichen Meßgebeten. Der Rosenkranz ist ein außerliturgisches Gebet,⁷² und das *Ave Maria* gehörte offenbar zu jenen Gebeten, die üblicherweise bei der Verehrung des Allerheiligsten gesprochen wurden.⁷³ Die Figuren versinnbildlichen also auch die stille Anbetung des verschlossenen Allerheiligsten, die gerade in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts immer mehr zur Entfaltung kam, und bringen darin die Frömmigkeit Philipps und seiner Familie zum Ausdruck.

Wir können also mehrere Funktionen der Denkmalgruppe festhalten: Sie vergegenwärtigte in Haltung und Attributen die Frömmigkeit der dargestellten Personen, ließ sie bei den für sie vollzogenen Messen und Gebeten gegenwärtig werden und machte die Verstorbenen auf diese Weise nicht nur durch die Namensnennung im Gebet präsent, sondern auch durch ihr Bild und durch die Namensnennung in der Inschrift. Zudem mahnte das dauernd präsente Bild die Priester an den Vollzug der ihnen aufgetragenen Gebetsleistungen und versinnbildlichte die ständige Verehrung des im Tabernakel verschlossenen Leibes des Herrn durch die dargestellten Personen.

Auffällig ist, daß die Figur Philipps im Gegensatz zu den sonst im 15. Jahrhundert üblichen Darstellungsformen bei Adelligen keine Ritterrüstung oder andere Attribute seines Standes trägt. Den Gepflogenheiten der Zeit hätte bei Philipp eine Darstellung in Ritterrüstung mit

69 Vgl. dazu OEXLE, Gegenwart, S. 81–85 zur Bedeutung der Namensnennung der Verstorbenen und S. 85–99 zur Bedeutung der Bilder für die Memoria; vgl. auch SPIESS, Liturgische Memoria, S. 108, mit Anm. 50 und 51.

70 Vgl. zu diesem Phänomen KROOS, Grabbräuche, S. 353; vgl. dazu auch SPIESS, Liturgische Memoria, S. 105.

71 Ein Anhaltspunkt für eine besondere Marienverehrung durch Philipp und seine Frau, auf die der Hinweis auf das *Ave Maria* hindeuten könnte, ließ sich nicht gewinnen.

72 WALZ, Rosenkranz, Sp. 46–47; HARTINGER, Religion, S. 122–124.

73 BROWE, Eucharistie, S. 25.

Waffen entsprochen, durch die dem Betrachter sofort der Stand des Verstorbenen sichtbar gemacht worden wäre. Philipps Frau Anna ist ebenfalls im Gegensatz zu den Darstellungsgewohnheiten der Zeit in recht einfache Gewänder gekleidet wiedergegeben, und die beiden Söhne Johannes und Diether erscheinen nicht als kleine Erwachsene in Ritterrüstung, wie es sonst im 15. Jahrhundert üblich ist,⁷⁴ sondern auch sie tragen Alltagskleidung. So kommt bei den vier Denkmälern den Inschriften in Verbindung mit den Wappen eine besondere Bedeutung zu, weil nur durch sie eine Identifizierung der Figuren möglich ist.

Philipp hat sich mit dieser Darstellung eindeutig über die Schranken der damaligen Konventionen hinweggesetzt. Was ihn dazu bewogen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Ein möglicher Grund für diese ungewöhnliche Ausführung könnte aber darin gelegen haben, daß Philipp sich und seine Familie ganz real in der Rolle der demütigen Beter in der Kirche erscheinen lassen wollte. Dazu paßt, daß Philipp und Johannes einen Rosenkranz in den Händen halten, was in dieser Zeit selten ist.

Diese Beobachtungen lenken den Blick zum Schluß auf einen anderen Aspekt der Denkmalgruppe. Obwohl der auf Memoria für das Seelenheil zielende Charakter der Denkmäler überaus deutlich ist und obwohl Philipp die vier Epitaphien an einer Stelle errichten ließ, die für die Allgemeinheit praktisch nicht zugänglich war, stellt sich dennoch die Frage, ob sie nicht auch der Repräsentation im Diesseits dienen sollten. Denn die Denkmäler wurden ja schon fünf Jahre vor dem Tod ihres Stifters aufgestellt und dokumentierten so schon zu Lebzeiten Philipps Bemühen um das Seelenheil und seine demütige Andacht. Möglicherweise war es die Absicht Philipps, sich seinen Zeitgenossen als ein Mensch zu zeigen, der wirklich christlich lebte und der das Gebet der Priester verdient hatte. Unter diesem Blickwinkel hätten die Denkmäler auch eine repräsentative Funktion gehabt.

Auch wenn hier nur ein sehr kleiner Ausschnitt der in Frage kommenden Denkmäler vorgestellt werden konnte, wird doch deutlich, daß die Darstellung ihrer Frömmigkeit den Menschen im 15. Jahrhundert ein wichtiges Anliegen war. Die neuere Forschung hat die besondere Frömmigkeit und Religiosität des 15. Jahrhunderts ausdrücklich betont.⁷⁵ Diese läßt sich auch in zahlreichen Denkmälern greifen. Nicht nur das weitverbreitete Stifterbild oder Inschriften mit entsprechendem Totenlob hielten die Frömmigkeit der Menschen fest, sondern man suchte im Spannungsfeld zwischen Stiftung, Memoria und Repräsentation nach individuellen Lösungen, um die eigene Frömmigkeit den Zeitgenossen und der Nachwelt vor Augen zu führen, aber auch, um ihre Frömmigkeit zu fördern.

Quellen

Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, hrsg. von ZYCHA, Joseph, CSEL 41, Prag, Wien, Leipzig 1900.

Die Inschriften der Stadt Darmstadt und der Landkreise Darmstadt-Dieburg und Groß-Gerau (Die Deutschen Inschriften 49), gesammelt und bearbeitet von SCHOLZ, Sebastian, Wiesbaden 1999.

⁷⁴ Vgl. SEELIGER-ZEISS, Grabmal, S. 255–274.

⁷⁵ Vgl. BOOCKMANN, Wort und Bild, S. 9–40.

- Die Inschriften des Odenwaldkreises (Die Deutschen Inschriften 63), gesammelt und bearbeitet von SCHOLZ, Sebastian, Wiesbaden 2005.
- Die Inschriften des Rhein-Hunsrück-Kreises I (Die Deutschen Inschriften 60), gesammelt und bearbeitet von NIKITSCH, Eberhard J., Wiesbaden 2004.
- Gregor I., *Registrum epistolarum IX,208* (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae 2), hrsg. von EWALD, Paul, HARTMANN, Ludo M., Berlin 1899.
- Gregor I., *Registrum epistolarum XI,10* (Monumenta Germaniae Historica, Epistolae 2), hrsg. von EWALD, Paul, HARTMANN, Ludo M., Berlin 1899.
- Guillelmi Duranti, *Rationale divinatorum officiorum I, III,4* (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 140), hrsg. von DAVRIL, Anselme, THIBODEAU, Timothy M., Turnhout 1995.
- Honorius Augustodunensis, *Speculum ecclesiae* (Jacques-Paul MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* 172, Sp. 1084–1085).
- Johannes Gerson, hrsg. von OUY, Gilbert, *Gerson bilingue (Études Christiniennes 2)* Paris 1998, S. 94–125.
- Paulinus von Nola, *Carmen 27 (Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina)*, hrsg. von VON HARTTEL, Wilhelm, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 30, Prag/Wien/Leipzig 1894).
- Thomas von Aquin, *In quattuor libros sententiarum (Sancti Thomae Aquinatis opera omnia)*, hrsg. von BUSA, Roberto, Bd. 1, Stuttgart 1980).
- Thomas von Kempen, *De imitatione Christi 1,21* (lateinisch und deutsch hrsg. von EICHLER, Friedrich, München 1966).

Literatur

- ANGENENDT, Arnold, *Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983), S. 153–221.
- ANGENENDT, Arnold, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalterschriften 48)*, hrsg. von SCHMID, Karl, WOLLASCH, Joachim, München 1984, S. 79–199.
- ANGENENDT, Arnold, *Heilige und Reliquien*, München 1994.
- ANGENENDT, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- BOOCKMANN, Hartmut, *Wort und Bild in der Frömmigkeit des späteren Mittelalters*, in: *Pirckheimer-Jahrbuch* 1985, S. 9–40.
- BOOCKMANN, Hartmut, *Belehrung durch Bilder? Ein unbekannter Typus spätmittelalterlicher Tafelbilder*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 57 (1994), S. 1–22.
- BROWE, Peter, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933.
- CURSCHMANN, Michael, *Pictura laicorum litteratura? Überlegungen zum Verhältnis von Bild und volkssprachlicher Schriftlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter bis zum Codex Manesse*, in: *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (Münstersche Mittelalterschriften 65)*, hrsg. von KELLER, Hagen, GRUBMÜLLER, Klaus, STAUBACH, Nikolaus, München 1992, S. 211–229.
- CURSCHMANN, Michael, *Wort, Bild, Text; Studien zur Medialität des Literarischen in Hochmittelalter und früher Neuzeit (Saecula spiritalia 43/44)*, Baden-Baden 2007.
- DUGGAN, Lawrence G., *Was Art Really the ›Book of Illiterate?‹*, in: *Word and Image* 5 (1989), S. 227–251.

- FAUPEL-DREVS, Kirstin, Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im *Rationale divinatorum officiorum* des Durandus von Mende (1230/1–1296) (Studies in the History of Christian Thought 89), Leiden, Boston, Köln 2000.
- FEY, Carola, Spätmittelalterliche Adelsbegräbnisse im Zeichen von Individualisierung und Institutionalisierung, in: Tradition und Erinnerung (Formen der Erinnerung 17), hrsg. von RÖSENER, Werner, Göttingen 2003, S. 81–106.
- FUCHS, Rüdiger, Fromme Männer in der Welt. Totenlob auf Trierer Bischofsgrabmalern des Mittelalters, in: Regionale Aspekte der Grabmalforschung, hrsg. von SCHMID, Wolfgang, Trier 2000, S. 95–110.
- GERHARDT, Christoph, PALMER, Nigel F., Das Münchner Gedicht von den fünfzehn Zeichen vor dem jüngsten Gericht: nach der Handschrift der Bayerischen Staatsbibliothek Cgm 717; Edition und Kommentar (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 41), Berlin 2002, S. 60–67.
- GIERSEPEN, Helga, Das Zusammenwirken von Text und Bild am Beispiel rhein-maasländischer Reliquienschreine des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Inschriften bis 1300. Probleme und Aufgaben ihrer Erforschung. Referate der Fachtagung für mittelalterliche und frühneuzeitliche Epigraphik, Bonn 1993 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 94), hrsg. von GIERSEPEN, Helga, KOTTJE, Raimund, Opladen 1995, S. 125–150.
- HAMM, Berndt, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977), S. 464–497.
- HAMM, Berndt, Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: Ars moriendi, Totenmemoria Gregorsmesse, in: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit (Beiträge zur Hagiographie 6), hrsg. von HAMM, Berndt, HERBERS, Klaus, STEIN-KECKS, Heidrun, Stuttgart 2007, S. 185–221.
- HARTINGER, Walter, Religion und Brauch, Darmstadt 1992.
- HUIZINGA, Jan, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden, Stuttgart 1975.
- KAMP, Hermann, Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin (Beihefte der Francia 30), Sigmaringen 1993.
- ILLI, Martin, Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt, Zürich 1992.
- KROOS, Renate, Grabbräuche – Grabbilder, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), hrsg. von SCHMID, Karl, WOLLASCH, Joachim, München 1984, S. 285–353.
- LENTZE, Hans, Begräbnis und Jahrtag im mittelalterlichen Wien, in: Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 36 (1950), S. 328–364.
- LIERMANN, Hans, Handbuch des Stiftungsrechts I, Tübingen 1963.
- MACHILEK, Franz, Frömmigkeitsformen des spätmittelalterlichen Adels am Beispiel Frankens, in: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), hrsg. von SCHREINER, Klaus, München 1992, S. 157–189.
- MARTIN, Hervé, Le metier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350–1520), Paris 1988.
- OEXLE, Otto Gerhard, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hrsg. von SCHMID, Karl, München, Zürich 1985, S. 74–107.
- PAULY, Ferdinand, Das Erzbistum Trier 2 (Germania Sacra NF 14), Berlin/New York 1980.
- SIGNORI, Gabriela, Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter, Ostfildern 2005.

- SCHMID, Hans-Ulrich, Die Ausbildung des *Werden*-Futurs. Überlegungen auf der Grundlage mittelalterlicher Endzeitprophezeiungen, in: *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik* 67,1 (2000), S. 6–27.
- SCHMITT, Sigrid, Zwischen frommer Stiftung, adeliger Selbstdarstellung und standesgemäßer Versorgung. Sakralkultur im Umfeld von Rittersitzen, in: *Rittersitze. Facetten adligen Lebens im Alten Reich* (Kraichtaler Kolloquien 3), hrsg. von ANDERMANN, Kurt, Tübingen 2002, S. 11–43.
- SCHOLZ, Sebastian, Das Grab in der Kirche – Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter, in: *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 84 (1998) S. 270–306.
- SCHOLZ, Sebastian, Totengedenken in mittelalterlichen Grabinschriften vom 5. bis zum 15. Jahrhundert, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 26 (1999), S. 37–59.
- SCHOLZ, Sebastian, Die »Ewigen Anbetungen« Philipps I. von Hanau-Lichtenberg und seiner Familie. Ausdrucksformen adeliger Memoria und Frömmigkeit im Spätmittelalter, in: *Beiträge zur Geschichte der Grafschaft Hanau-Lichtenberg*, hrsg. von LÖTZSCH, Klaus, WITTENBERGER, Georg, Babenhausen 2004, S. 19–30.
- SCHREINER, Klaus, Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), hrsg. von SCHREINER, Klaus, München 1992, S. 1–78.
- SCHREINER, Klaus, Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München/Wien 1994.
- SEELIGER-ZEISS, Anneliese, Das Grabmal des Prinzen Heinrich von Sachsen in Weikersheim – Überlegungen zur Gattung des Kindergrabmals im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: *Denkmalkunde und Denkmalpflege. Festschrift für Heinrich Magirius zum 60. Geburtstag*, Dresden 1995, S. 255–274.
- SLENCZKA, Ruth, Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen (Pictura et Poesis 10), Köln, Weimar, Wien 1998.
- SPIESS, Karl-Heinz, Liturgische Memoria und Herrschaftsrepräsentation im nichtfürstlichen Hochadel des Spätmittelalters, in: *Adelige und bürgerliche Erinnerungskulturen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit* (Formen der Erinnerung 8), hrsg. von RÖSENER, Werner, Göttingen 2000, S. 97–123.
- TRIPPS, Johannes, *Das handelnde Bildwerk in der Gotik*, Berlin 2000.
- WALZ, Angelus, Artikel »Rosenkranz«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964), Sp. 46–47.
- WEHRLI-JOHNS, Martina, »Tuo daz Guote und lâ daz Übele«. Das Fegefeuer als Sozialidee, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. Katalog des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich 1994, S. 47–58.

Abbildungsnachweis

1–4: Inschriftenkommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz (1, 2, 4: Thomas G. Tempel; 3: Brunhild Escherich).